



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos

Maritza Urteaga Castro Pozo

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Raúl Nieto Calleja

Asesores: Dra. Rossana Reguillo Cruz

Dr. Carles Feixa Pàmols

**Al Sugmad, por quien existo
A Enedina, Mariana, Luis, Alex
y a Zazú, Negro, Shiva, Zazuza, Max, Hurón
- mi aliento diario**

(Mas) Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) que desde 1998 apoyó financieramente la realización de este trabajo de investigación doctoral y que a finales del 2001 me apoyó con una estancia académica en la Universidad de Lleida, España, permitiéndome dar un giro importante en el desarrollo conceptual del mismo.

Al Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa, que me concedió un espacio intelectual para desarrollar mi propuesta de investigación en torno a lo juvenil contemporáneo. En especial quiero agradecer a mi director de tesis, el Dr. Raúl Nieto Calleja, por alentar mis esfuerzos intelectuales y mis cambiantes opiniones y direcciones en el rumbo de la investigación, y por su calidad de interlocutor crítico y analítico de mis avances de investigación. Pero sobre todo, quiero agradecer tu amistad y solidaridad para conmigo Raúl.

Al Postgrau Interuniversitari en Estudis sobre Joventut del Master Interuniversitari en *Estudis i Politiques de Joventut*, organizado por la Universitat de Lleida, Universitat de Girona, Universitat Autònoma de Barcelona, Universitat Rovira i Virgili en Cataluña, España, que entre enero y mayo de 2003, me admitió como estudiante becada, brindándome un espacio para actualizar mis conocimientos sobre juventud. En particular quiero agradecer la amistad e interlocución intelectual del Dr. Carles Feixa i Pampols, quien me contactó, por un lado, con los académicos del Postgrau, algunos de los cuales amablemente se prestaron a leer y/o escuchar mi proyecto de investigación doctoral y lo alimentaron con sus comentarios y sugerencias bibliográficas. Y por otro, con algunos de sus “dirigidos” – en su mayoría latinoamericanos en Barcelona - con quienes formamos un núcleo de discusión teórica sobre lo juvenil contemporáneo y comprometidamente nos reunimos con frecuencia y constancia durante mi estancia y cuyas efervescentes y apasionadas discusiones me devolvieron la pasión y curiosidad por el objeto juvenil. Este esfuerzo intelectual se publicó en el número 19 de la Revista JOVENes (CIEJ – IMJ). En particular va mi agradecimiento a Mauricio Sepúlveda, Maricela Portillo, Oscar Aguilera, Yanko González, Roger Martínez, Anna Berga y Mari Carmen Costa.

A los investigadores de las juventudes mexicanas, a la banda de juvenólogos/as mexicanos – investigadores/as adscritos a diferentes disciplinas, instituciones y enfoques - de cuyos textos, lecturas, clases, seminarios, conferencias, encuentros y amistad he abrevado de manera fundamental y constante para construir lo que hoy vierto en este texto. En especial quiero agradecer el aliento constante del Mtro. José Antonio Pérez Islas – a quien tuve el honor de conocer en 1987, cuando iniciaba mi investigación sobre el rock y las identidades juveniles y él tenía ya un camino recorrido en la investigación en juventud, a Mónica Valdez y a Marilú Guillen. Quiero agradecer aquí al Centro de Investigaciones y Estudios sobre Juventud del Instituto Mexicano de la Juventud, que entre 1996 y el 2006 y bajo la dirección del Mtro. Pérez Islas, impulsó un trabajo articulador poco usual al conjuntar los esfuerzos de expertos e investigadores en temas de juventud, nacionales y extranjeros, con los ámbitos gubernamentales, corroborado en las propias publicaciones del CIEJ, en la realización de las dos Encuestas Nacionales de Juventud (2000 y 2005) y en la creación de la Red Iberoamericana de Investigadores en Juventud. También aquí quiero agradecer al

Diplomado Culturas Juveniles de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, espacio docente y difusor del conocimiento en juventud, el cual ayudé a construir y consolidar en colaboración con Alfredo Nateras, colega juvenólogo y, sobre todo, amigo. Este espacio, que tiene ya varias generaciones en su haber, se convirtió por obra de sus comprometidos estudiantes en uno de los interlocutores más importantes de mi trabajo de tesis. En este marco, quiero agradecer a los dos miembros del comité de tesis, provenientes del campo de estudios sobre la juventud, Rossana Reguillo y Carles Feixa, quienes enriquecieron mi trabajo con sus minuciosas sugerencias.

Al Colegio de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla por brindarme un espacio académico y docente durante cinco años. En especial va mi agradecimiento al Dr. Ernesto Licona, a la Dra. Alejandra Gámez, al Dr. Mauricio List, al Mtro. Luis Arturo Jimenez y al Dr. Francisco Castro colegas del Cuerpo Académico Antropología Social con quienes realizamos colectivamente algunos proyectos intelectuales. Gracias por brindarme su paciencia y apoyo para que yo siguiera realizando esta tesis. También, quiero agradecer a los estudiantes del CAS y en especial a los/as del Seminario de Investigación Antropología de la Juventud, espacio que me permitió compartir y desarrollar algunas de las ideas básicas de este texto. Angeles, Adriana H., Xel, René, María del Rayo, Pablo, Orlando, Hans, Rodolfo, Nalleli, Julia, Jaime, Sofía, Adriana A., a todas y todos ustedes, muchas gracias por el interés prestado a los temas juveniles discutidos.

Al Seminario Permanente de Cultura y Ciudad conformado por investigadores de la ENAH, DEAS, BUAP, UIA – Sta. Fé y la UAM - I, interlocutores clave en la temática del espacio urbano y contemporáneo, en especial a Miguel Angel Aguilar, Inés Cornejo, Abilio Vergara, María Ana Portal, Amparo Sevilla, Isaura García, Aída Analco, Edgar Morin, amigos y amigas todos/as.

Al Mtro. Jorge Basaldúa de la Universidad Iberoamericana Puebla, con quien abrimos algunos espacios de discusión y docencia en temáticas juveniles entre 2004 y 2005 y al grupo de estudios sobre el espacio público y los jóvenes en la ciudad de Toluca, en especial a su coordinadora, la Mtra. Edith Cortés.

Por último, pero no por ser menos importantes en el sostén a mis esfuerzos obsesivos por convertir esta tesis en realidad, está el enorme y amoroso agradecimiento a las amigas y amigos, quienes con su aliento afectivo, la mirada y el estar en el momento preciso, el palmetazo que llega, la oreja que escucha nuestras preocupaciones y ansiedades, me permitieron ir aceptando este proceso con menos soledad. Agradezco a la banda ECKista (Lulú, Patty, Rosa María, Lorena, Vicky, Patricia, Carmelita, Marisol, Adriana y muchos otros), a Anabel, Erica, Reina, Gloria, Beatriz, Artemia, Inés, Haydée, Lucrecia, Maya Lorena, Miguel Angel, Abilio, Yosune; a Chispilla y Angelitro de Puebla y muchos otros/as. Agradezco también a Emiliano Urteaga y a mis hermanos Sandra, Augusto, José Carlos y Charo, lejanos físicamente, pero siempre cercanos afectivamente. Y por supuesto, agradezco a mis padres por alentarme intelectual y afectivamente a ser quien soy aquí y ahora.

INDICE

Introducción

Capítulo I	1
Textos, contextos y conceptos sobre lo juvenil en el México moderno y contemporáneo	
1. 1. Textos y contextos	3
1.1. 1. Algunas precisiones conceptuales metodológicas previas	3
1.1. 2. La invención de juventud: imágenes, representaciones e imaginarios de lo juvenil	21
1. 2. Conceptos	80
1. 3. Propuesta de un paradigma para el estudio de la juventud	93
Capítulo II	97
Espacialidad y jóvenes mexicanos. Usos, apropiaciones y percepciones del espacio urbano y contemporáneo	
2. 1. Introducción	97
2. 2. Supuestos	98
2. 3. Jóvenes y adultos: la disputa social por el espacio público	103
2. 4. Actores y agrupamientos juveniles en el espacio urbano	112
2. 5. Mapas urbanos: representaciones e imaginarios juveniles de la ciudad	119
2. 6. Lugares y no lugares, público y privado en los estilos de uso y apropiación Urbana juveniles	124
2. 7. Formas juveniles contemporáneas de habitar la metrópoli y formas de vida	129
Capítulo III	146
"Lo juvenil" en "lo indígena". Jóvenes indios en la ciudad de México	
3. 1. Algunas preguntas teórico metodológicas a las representaciones que los textos antropológicos clásicos han dado sobre los jóvenes indígenas	149
3. 2. Jóvenes indígenas contemporáneos: una zona para construir la antropología de frontera	155
3. 3. Lo juvenil rural indígena	159
3. 4. "Paisajes étnicos": lo juvenil indígena en la ciudad	169
3. 4. 1. La presencia indígena juvenil en la ciudad	169
3. 4.2. ¿Cómo se está construyendo lo juvenil indígena migrante en la ciudad de México?	174
3. 4.3. Sus relaciones con las culturas hegemónicas	179
3. 4.4. Sus relaciones con las culturas parentales	185
3. 4.5. Relaciones con las culturas generacionales	191
3. 5. Ser joven indio y migrante en la ciudad	195
3.5.1. "Ser joven"	196
3.5.2. "Ser joven indígena en la ciudad"	198
3.6. Lo juvenil migrante: ¿Posición fronteriza? No está dentro, no está afuera, ¿en dónde?	201

Capítulo IV 204
De pandillas, socialidad y espacio social juvenil

4.1.	El problema de las bandas juveniles	205
4.2.	Pandillas en México según sus investigadores	209
4.2.1.	Ambito político social urbano	209
4.2.2.	Ambito académico intelectual	211
4.2.3.	Importancia de los estudios sobre bandas juveniles en el campo juventud	214
4.2.4.	Temas y ámbitos	
4.2.4.1.	El debate en torno a las bandas juveniles	214
4.2.4.1.1.	De la pandilla delictual a la banda	214
4.2.4.1.2.	De la banda a la heterogeneidad juvenil popular urbana	231
4.2.4.1.3.	La banda desde sus prácticas cultural simbólicas y desde su función social	235
4.3.	Tránsitos empírico conceptuales: de la socialidad al espacio social juvenil	247
4.3.1.	La socialidad como orden de interacción social	248
4.3.2.	Espacio social juvenil	260

Capítulo V 271
Jóvenes trendsetters en la ciudad de México. Los jóvenes y la constitución de nuevos modos de vida

5.1.	Jóvenes trends	271
5.2.	Cuadros de Presentación	274
5.3.	Personajes y estilos de vida	278
5.3.1.	Trabajo y Ocio	280
5.3.2.	El trabajo como placer	280
5.3.3.	El trabajo como innovación	282
5.3.4.	El trabajo como pasión	282
5.3.5.	Asociarse para trabajar, crear y proyectar	284
5.3.6.	Redes, trabajo y ocio creativo	287
5.4.	Hábitos de consumo y estilos de vida	292
5.4.1.	Fachadas trends y moda	292
5.4.2.	Tianguis y tiendas de marca	295
5.4.3.	Trends: urbícolas entre las tendencias natura y oscura	298
5.5.	Zonas, lugares y ambientes	302
5.6.	Modos de estar juntos, lugares y consumo cultural comercial	303
5.6.1.	Patrones de interacción social y lugares de socialización juvenil trendsetter	303
5.6.2.	Antes y después de asistir a un evento o espectáculo cultural	306
5.7.	Los trends y sus fuentes culturales de alimentación	311
5.7.1.	Las subculturas	311
5.7.1.1.	Punks	311
5.7.1.2.	Raperos (hip hoperos)	314
5.7.1.3.	Cholos y cholillos	315
5.7.1.4.	Skatos: patinetos y skangangs	317
5.7.1.5.	Ravers	318
5.7.2.	Las revistas de los jóvenes trends	320
5.8.	Trends e introducción de los cambios culturales en los estilos de vida contemporáneos	322

El desafío antropológico aquí y ahora

325

Bibliografía

328

Introducción

La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos es un texto construido inserto en tres núcleos de preocupaciones muy particulares, si se quiere, personales y profesionales. El primero de ellos lo constituye un núcleo de preguntas inscritas dentro del campo de estudios de la juventud y, particularmente, en el campo de estudios de la juventud mexicana; el segundo núcleo de mis preocupaciones refiere a las relaciones entre la antropología y la juventud; y el tercero se centra en la construcción etnográfica de lo juvenil contemporáneo. Estos tres núcleos de problematizaciones atraviesan todo el texto.

El primer núcleo se inscribe dentro del campo de estudios de la juventud y, particularmente, en el campo de estudios de la juventud mexicana; campo intelectual que, puedo decir, he ayudado a construir por medio de estudios e investigaciones desde hace algunos años. En ese sentido, este texto es uno de cierre y de apertura. De cierre de algunas preguntas y pendientes en torno a la investigación sobre juventud en México y particularmente en torno a su conceptualización. Sin embargo, este cierre se realiza en un momento de grandes cambios en el país y el globo, los cuales exigen la construcción de nuevos marcos de interpretación de la complejidad juvenil actual, de ahí que este texto apertura la exploración de nuevas herramientas conceptuales desde la antropología para hacer frente a ese reto en el campo de estudios sobre la juventud mexicana. Un grupo de preguntas (y creo, respuestas) atraviesa todo el trabajo, aunque particularmente es problematizado en el primer capítulo, la construcción socio cultural de lo juvenil, esto es, la construcción y el posicionamiento histórico y simbólico del sujeto joven en la sociedad mexicana y su agenciamiento o su protagonismo socio cultural en la historia del México contemporáneo. Es más, puedo sostener que la idea de este texto fue surgiendo debido a mis persistentes y hasta obsesivos esfuerzos por entender cómo se habían constituido la juventud y la adultez y, sobre todo, cómo el principio de organización etaria de una sociedad como la mexicana se transformó en un principio de organización de la distribución del poder entre adultos y jóvenes en desmedro de este último. En el intento por dotarme de respuestas fue surgiendo un sujeto joven que primero actúa reactivamente a las representaciones que le son impuestas por la sociedad adulta y que en este proceder va

construyendo imágenes sobre sí mismo que le permiten visibilizar su presencia y condición subordinada, para luego pasar a resistir e incidir en el cambio de estas representaciones que se concretiza en la construcción de un *espacio social juvenil* que no es reflejo del espacio social mayor, sino que va transformándolo o apuntalándolo bajo diferentes formas de accionar social y cultural.

No considero que estas observaciones sobre las relaciones de poder entre adultos y jóvenes tengan algo de original, pues están elaboradas en diálogo con un conjunto de estudios e investigaciones realizadas por otros investigadores en juventud mexicanos. Soy parte activa de este campo intelectual compuesto por tres generaciones de investigadores en activo coexistiendo, conviviendo y dialogando en torno a varias problemáticas que han venido cambiando desde la construcción del mismo¹. Concretamente, me inscribo en la segunda generación de investigadores en juventud, entre aquellos que emergieron entre finales de los ochenta y los muy tempranos noventa, y que desde distintos puntos del país, disciplinas diversas y con marcos de interpretación construidos desde los estudios culturales, la antropología simbólica, las teorías de la identidad y de las representaciones sociales, diversificamos la agenda de estudios de lo juvenil. En ese entonces, en nuestras agendas de investigación ocuparon un papel relevante el *tema identitario* (o los procesos de constitución de las identidades juveniles como construcciones social e históricamente situadas y significadas, buscando interpretar los sentidos desde los cuales se produce la semantización de los cambios físicos y biológicos y su inserción en la dinámica sociocultural de la sociedad), las estéticas, las hablas juveniles y la noción de “culturas juveniles” como clave de interpretación.

Esta noción, que refiere al conjunto de experiencias sociales expresadas colectivamente por los jóvenes mediante la construcción de estilos distintivos, localizados fundamentalmente en tiempos y/o espacios no institucionales, y en cuyo impulso juega un papel importante el antropólogo catalán Carles Feixa, se convirtió en la llave de entrada a

¹ Para Reguillo y Feixa (2004) existirían en activo tres generaciones de investigadores. La primera emerge a finales de los setenta y los tempranos ochenta, compuesta por investigadores de diferentes disciplinas pensando desde la ciudad de México y cuyas problemáticas centrales están vinculadas a los inicios de la crisis estructural de la sociedad mexicana: la visibilidad de las bandas juveniles en el centro del país como formas de agrupación de los sectores populares juveniles, el movimiento estudiantil y sus diversas expresiones y las preguntas en torno a la reorganización del trabajo institucional. La tercera emerge a finales de los 90 e inicios del nuevo milenio y está compuesta por hombres y mujeres formados en maestrías y doctorados pensando desde diferentes partes del país sobre dos temáticas centrales: la subjetividad en sus articulaciones con la política, los afectos, las adscripciones identitarias y los procesos estructurales atravesados por las dinámicas de globalización y neoliberalismo: empleo, educación, migración, violencia y otras temáticas.

la heterogeneidad cultural de los jóvenes y, sobre todo, a su agencia cultural en la construcción de espacios sociales en interacción constante con los ámbitos hegemónicos y parentales, pero sobre todo generacionales. *Culturas juveniles* fue una noción vital para reintroducir al sujeto joven como actor y hacer audibles las voces de los segmentos juveniles marginados de la investigación social. Feixa, Reguillo, Valenzuela, Marcial, Nateras, Pérez Islas, quien esto escribe y muchos otros investigadores enfatizamos en la importancia de leer las representaciones y prácticas juveniles como metáforas del cambio social, rompiendo con las interpretaciones lineales y “haciendo hablar” al conjunto de elementos con los que los jóvenes interactúan – desde diferentes ámbitos y emplazándose desde dimensiones múltiples como clase, género, generación, etnia, región, espacialidad urbana – rural, etcétera - y con los que construyen nuevas formas y concepciones de la política, de las relaciones sociales y afectivas, de cultura, etc. Los universos que hoy podemos denominar *espacios sociales juveniles* se abrieron ante nosotros con sus propias lógicas, usos y costumbres, jerarquías y valoraciones, revelando los múltiples referentes que hacían lo juvenil, esto es, su complejidad, así como la arbitrariedad y unilateralidad de las representaciones hegemónicas sobre lo juvenil moderno que encasillaban las prácticas juveniles entre lo positivo y lo negativo (lo normal y lo desviado - delincuente), e implosionar su condición de sujetos pasivos o de meros reproductores de la sociedad de los adultos.

En todo esto ha jugado un papel clave la rica y fructífera relación entre los investigadores y el Centro de Investigaciones y Estudios (CIEJ) sobre Juventud del Instituto Mexicano de la Juventud, liderado por José Antonio Pérez Islas², quien desde su posición institucional fomenta el acercamiento y articulación del ámbito académico con la práctica gubernamental para generar conocimiento sobre las cambiantes realidades juveniles desde una diversidad de enfoques, corrientes y miradas; así como para la difusión del mismo entre otros segmentos de investigadores – mediante la conformación de una Red Iberoamericana de Investigadores en Juventud³ - y entre los agentes institucionales, es decir entre funcionarios, operadores y promotores de/en lo juvenil. El período comprendido entre 1996, año en que se producen los acercamientos entre investigadores (nacionales e

² Quien pertenece a la primer generación de investigadores sobre la juventud mexicana.

³ Articulada en Querétaro 1996 a partir de la presentación de los primeros estados del arte sobre el conocimiento de la juventud mexicana (ver: Pérez Islas y Maldonado, 1996; Pérez Islas, 2000)

internacionales) y el CIEJ, y el año 2006, puede caracterizarse como el de la consolidación de los estudios sobre la juventud en México. Con ello me refiero básicamente a la articulación fructífera entre los saberes académicos y de intervención en términos de la generación de conocimiento propio, sistemático fundamentado, amplio y actualizado sobre las diversas y desiguales condiciones y prácticas de los jóvenes mexicanos – a través de identificar a los sectores juveniles invisibles para estudiarlos e impulsar su incorporación al ámbito de las políticas públicas -, así como a la difusión de este conocimiento logrado bajo diferentes formas en todos los ámbitos posibles. El resultado de este esfuerzo articulador se corrobora en las numerosas y periódicas publicaciones del CIEJ – IMJ (libros y revistas), la realización y difusión nacional e internacional de dos Encuestas Nacionales de Juventud (2000 y 2005), así como en la realización de foros, seminarios y encuentros regionales, nacionales e internacionales de investigadores y funcionarios⁴. Todo este esfuerzo ha permitido el posicionamiento del concepto socio cultural de juventud en la agenda de las ciencias sociales en México y Latinoamérica y el consecuente posicionamiento de los jóvenes en la agenda política nacional.

Las consecuencias del posicionamiento del concepto socio cultural de juventud en los estudios sobre lo juvenil han sido y son muchas. Se ha insertado en una serie de investigaciones y estudios sobre la sexualidad, la violencia, las adicciones, el empleo juvenil, educación y ámbitos de lo juvenil en lo escolar, género, espacio, religiosidad, valores, prácticas recreativas y deportivas, agregaciones, migración, entre otras. Este texto se inscribe en una de ellas, parte del interés por revisar y sistematizar reconceptualizando, desde la perspectiva socio cultural, una gran parte de los estudios e investigaciones sobre lo juvenil mexicano del siglo XX, incluyendo mi propia producción académica, a fin de dotar al sujeto joven de densidad histórica y antropológica. El resultado permite iluminar la agencia juvenil develando lo que otras conceptualizaciones ocultan sobre la relación entre adultos y jóvenes, su carácter asimétrico y desigual. Sin embargo, más que buscar nuevos paisajes considero que realicé un viaje de descubrimiento que me permitió obtener *nuevas lentes conceptuales* con las que leer lo que estaba ocurriendo y proponer un novedoso marco de ideas que pueden resultar útiles para investigar el papel que desempeñan los

⁴ Otros esfuerzos en la generación y difusión del conocimiento sobre lo juvenil son los realizados por las instituciones académicas en las que están insertos los/as investigadores, como el *Diplomado en Culturas Juveniles* de la UAM – Iztapalapa, entre otros.

jóvenes en el desarrollo y transformación cultural de la sociedad mexicana. En efecto, al examinar a los jóvenes y niños como seres activos y productores de significaciones en sus prácticas y producciones cotidianas culturales, me encuentro con un *espacio teórico* para comprender la construcción de la juventud como una institución social que existe más allá de la actividad de cualquier joven particular. Entonces, más que un concepto, la construcción socio cultural de la juventud puede ser concebida como un campo conceptual, un marco o campo interpretativo que permita a los investigadores comprender ciertos años de la vida humana⁵, pero sobre todo reflexionar teóricamente el conjunto de investigaciones y estudios que se realizan desde diversas perspectivas sobre los jóvenes de carne y hueso.

El segundo núcleo de mis preocupaciones refiere a las relaciones entre la antropología y la juventud. Para nadie es un secreto que el estudio de lo juvenil desde la antropología no ha tenido relevancia sino hasta años muy recientes y que los aportes de la disciplina en la comprensión de lo juvenil han sido escasos sino nulos en el país. En el primer y tercer capítulo discuto algunas de las razones por las que la antropología no ha participado activamente en el debate sobre lo juvenil. Si bien no me detendré en ello, no puedo dejar de señalar que la psicología ha sido el área o campo hegemónico en las ciencias sociales para el estudio de la niñez y la juventud desde el siglo XIX y sus modelos teóricos sobre el desarrollo humano y la socialización han provisto las estructuras conceptuales para la mayoría de los estudios de otras disciplinas, incluyendo los de la antropología. Asumidos sin mucha criticidad, estos modelos promovieron la visión de que los niños y jóvenes eran parte del proceso en el cual el conocimiento y las competencias sociales son impartidos para ellos(as) por los adultos. Con lo que estos niños y jóvenes deberían ser transformados con el tiempo en *adultos maduros*. Por ahora me interesa reflexionar en torno a los posibles aportes de la antropología a los estudios sobre juventud y sobre la contribución de los estudios sobre lo juvenil a la antropología. Precisamente, apoyándome en una gran cantidad de estudios etnográficos donde se describen algunos rituales y prácticas con los jóvenes, aunque revisitados con otras lentes, logro revelar el agenciamiento o protagonismo de este sujeto en la construcción de su vida, la de aquellos alrededor suyo y en la de su entorno. De ahí que considere que la mirada antropológica sobre el objeto "jóvenes" aportará fructíferamente en su conocimiento pues se emplaza en los lugares de los variados sujetos,

⁵ Propuesta que discuto profusamente en el capítulo I a la luz de los planteamientos de Caputo (1995), A. James y A. Prout (1995) en torno a la infancia.

en zonas contemporáneas transfronterizas entrecruzadas por líneas múltiples como preferencia sexual, género, clase, etnia, generación, nacionalidad, política, vestido, gustos musicales, etcétera. Estas zonas fronterizas no son transicionales, en términos teóricos están caracterizadas como “porosas” por su heterogeneidad, el cambio rápido, el movimiento y el prestar y pedir intercultural; y empíricamente están “saturadas de desigualdad, poder y dominación” (Rosaldo, 1991: 191, 198). Son sitios de “producción cultural creativa que requiere de investigación” (Ibíd); que, parafraseando a James y Prout, nos pueden servir como contextos geertzianos al interior de los cuales la experiencia juvenil y “generacional de tener negado el acceso y participación a las instituciones sociales centrales puede ser densamente descrita” explorando de manera procesual y cualitativa las vidas de los jóvenes *como experiencias de participación en la transición del ciclo de vida, más que como zonas de exclusión*. Los casos de los jóvenes indios migrantes a la ciudad de México (capítulo III), el de las bandas juveniles (capítulo IV) y el de los jóvenes trendsetters (capítulo V) son particularmente importantes como ejemplos de cómo la antropología en una especie de diálogo académico transfronterizo con el conocimiento producido sobre lo juvenil desde disciplinas como la sociología, la psicología social, la historia, la demografía y la geografía, no sólo no pierde su identidad, sino que aporta desde su mirada particular (con preguntas disciplinares al objeto, poniendo en práctica conceptos clave como la diferencia - diversidad y el punto de vista del actor, así como el giro hermenéutico en los lugares del sujeto/nativo). Al focalizar nuestra atención en lo que estas prácticas, instituciones, imágenes, expresiones, sucesos, costumbres significan para el objeto, la antropología ilumina aspectos del mismo que no pueden captarse y registrarse con otras miradas y, en ese sentido, plantea nuevas preguntas sobre su accionar actual. Este aporte de la disciplina fortalece y apertura el mundo conceptual en el que los actores juveniles contemporáneos viven y crean, a la vez, que amplía su propio mundo conceptual como forma de conocimiento en momentos de grandes y profundos cambios en las modos en que pensamos.

El tercer núcleo de preocupaciones se centra en la construcción etnográfica de lo juvenil contemporáneo. A lo largo de todo el texto la pregunta sobre cómo representar un sujeto heterogéneo, desigual, móvil, cambiante, complejo, ha sido central. La representación del sujeto y del objeto de investigación no es una cuestión retórica, y si bien

me adscribo a muchos postulados del movimiento posmoderno en la antropología de los ochenta, concibo la construcción etnográfica como un momento vital y extremadamente importante en la forma de conocimiento antropológico, es el momento cumbre en tanto se trata de una construcción conceptual que une – confrontando - los marcos referenciales de los que se ha partido (conocimiento producido sobre el objeto) con la información levantada en campo entre sujetos históricamente situados⁶, permitiendo producir datos etnográficos, pero también ciertas nociones y categorías que registran e iluminan con mayor claridad ciertos aspectos de lo que se desea conocer. El momento etnográfico está dividido entre el proceso (aspecto del momento más conocido por investigadores de otras disciplinas) y el producto, el cual refiere a la inscripción etnográfica y plantea los retos de representación del objeto propiamente dicho. “La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos” intenta representar parte de la heterogeneidad, densidad y complejidad juveniles de los procesos sociales y culturales contemporáneos, de ahí que esté construido de una manera no convencional en la disciplina. Cada capítulo está escrito de maneras experimentales y eclécticas y ciertamente lúdicas.

Como antropóloga estoy convencida de que investigación detallada y a profundidad de un objeto específico (estudios de caso) es indispensable para construir y desarrollar las teorías, pero también creo que cuando se tiene un buen tiempo en un objeto de estudio y una se encuentra con similitudes estructurales y simbólicas que de alguna manera empiezan a delimitar (sino limitar) nuestro campo de observación y análisis, puede ser útil cuestionar ese material, confrontándolo – o hacerlo dialogar - con otros estudios de casos o con recorridos históricos realizados por investigadores antropólogos y de otras disciplinas y con otras construcciones teóricas que proponen nuevos ángulos de mira mucho más ricos y amplios que, a su vez, ayuden a iluminar teóricamente aspectos inéditos del objeto, los cuales pueden provocar nuevos estudios o investigaciones, así como construir nuevas plataformas epistémicas, inaugurando nuevos ciclos en la investigación sobre el objeto. Tanto los estudios de caso que presento (jóvenes indígenas migrantes y jóvenes trendsetters) así como las problematizaciones sobre el concepto juvenil moderno, las bandas juveniles, la socialidad, el espacio social juvenil y las relaciones entre jóvenes y el espacio contemporáneo, forman un *calidoscopio juvenil* diseñado a partir de la

⁶ Proceso que incluye no sólo fuentes empíricas directas, también las fuentes documentales actuales e históricas, censales, hemerográficas, videográficas, musicales, entre otras.

problematización de una serie de temas y categorías – construidas en diálogos con la historia y el conocimiento producido sobre lo juvenil (que incluye mis investigaciones) y sobre otros temas y objetos - que funcionan a modo de espejos inclinados para permitirme iluminar *en profundidad* una diversidad de maneras de ser joven construidas en contextos estructurales desiguales y prácticas sociales diferentes y diferenciadas pero convergentes en determinadas prácticas y estilos de vida. Con estas formas de representación, y en particular con la *etnografía calidoscópica* que construyo, deseo mostrar no sólo la heterogeneidad del sujeto juvenil, sino y también la participación en su construcción de lentes conceptuales que al moverse y /o cambiarse pueden revelar otros aspectos, pero también oscurecer, trivializar o sino borrar las diferencias hasta el límite de ocultarlas, como es el caso del conocimiento institucional sobre el mismo.

A lo largo de todo el texto pongo en juego mi propia concepción sobre la construcción del conocimiento antropológico y el papel de la etnografía en él, como un esfuerzo intelectual en donde los contextos no son simples escenarios sino claves de interpretación y las teorías, categorías y nociones sólo son herramientas conceptuales que construimos y reconstruimos constantemente en diálogo fructífero con otras disciplinas y miradas atentas a los cambios estructurales y culturales cuyos agentes somos nosotros mismos. Como algunos colegas, entré al tema juvenil a partir de otra temática, en este caso el rock mexicano. Sin embargo, sólo hasta hoy reparo la intensidad de la experiencia vivida entonces en campo con la banda roquera y punk. Esta *experiencia bandosa* marcó mi mirada emplazándome en un mapa académico de lo juvenil - aún entonces más promisorio que real – anti institucional y crítico respecto de las instituciones socializadoras en el país, de ahí que el eje transversal de este trabajo sean los procesos de agenciamiento juvenil tanto entre sectores subalternos como en sectores emergentes, desplazándome entre y en diferentes contextos (local – global) y escalas (macro – micro), tratando de alimentar el diálogo con el conocimiento producido en México, Latinoamérica y otros países sobre lo juvenil y otros campos del conocimiento y con autores clásicos, otros más contemporáneos y con algunos aún muy jóvenes. Mi apuesta fue y es aportar al desarrollo del campo de estudios sobre la juventud⁷.

⁷ Sin embargo, reconozco que este trabajo tiene aún limitaciones, como el peso en las bandas juveniles y que aún peca de etnocéntrico o chilangocéntrico, a pesar de la bibliografía que utilizo de investigadores de otros estados.

El orden de los capítulos que a continuación expondré no es arbitrario, refleja mi propia travesía intelectual en el conocimiento de lo juvenil moderno y contemporáneo. Parto de territorios más conocidos a territorios más inexplorados y me comporto de diferentes maneras, a veces con mucha solidez y confianza, otras con mucho atrevimiento, aunque como buena antropóloga no dejo nunca el dominio de lo real.

En el capítulo I trato la construcción socio cultural de la juventud mexicana en términos de su realidad empírica y en términos de su representación social desde varios ángulos, el de sus imágenes y representaciones y el de los conceptos académicos. Apuesto a de - construir el concepto moderno de juventud a partir de la lectura de las *imágenes culturales* institucionales elaboradas sobre los jóvenes y de aquellas imágenes creadas por los jóvenes entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XXI. *Textos, contextos y conceptos* refiere a *imágenes y representaciones juveniles históricamente situadas y reflexionadas* por un conjunto de agentes – jóvenes e instituciones - que legitimaron, con sus discursos y prácticas específicos, ciertas formas de *ser joven*. Entre los agentes institucionalizados, incluyo los discursos científicos - considerados como representaciones de los jóvenes - las cuales han sido y son parte importante en la creación de la juventud mexicana. Organizo y presento la información – compuesta por los estudios e investigaciones en juventud de los últimos 19 años – respetando cierta cronología histórica de los acontecimientos de la sociedad mexicana entre finales de siglo XIX e inicios del siglo XXI, con el objetivo de rescatar las diversas imágenes y narraciones para reflexionar teóricamente sobre el proceso de construcción histórico de las representaciones juveniles que han dado por resultado a la *juventud* – en términos conceptuales – y al *estatus joven* en la sociedad mexicana contemporánea. En la segunda parte de este capítulo, identifico algunas posturas epistemológicas subyacentes en la construcción del concepto moderno de juventud a fin de revelar cómo, a través de los procesos de difusión y “vulgarización”, estas definiciones fueron alimentando las ideas sobre la juventud que participaron en la creación de esta “realidad” denominada juventud mexicana a lo largo del siglo XX. La antropología ha jugado un papel menor en la definición de lo juvenil, debido al fuerte impacto de las teorías del desarrollo y de la socialización de origen psicológico en los estudios sobre los niños y los jóvenes desde esta disciplina. Revelaré que la predominancia de la visión médico psicologista ha sido fundamental en la construcción de una serie de

representaciones sociales juveniles que han sido ofertadas a las instituciones y a la sociedad en general como definiciones o concepciones científicas sobre lo juvenil a lo largo del siglo XX. Al “vulgarizarse”, estas definiciones, o fragmentos de las mismas, coadyuvaron en la conformación de las representaciones sobre lo juvenil que aglutinan, según los momentos históricos, una serie de fenómenos y procesos de diversa índole (inadaptación social, vandalismo, drogadicción, rebeldía, delincuencia juvenil, etcétera), que más que realidades empíricas identificables, son expresiones de lo que preocupa a la sociedad adulta de cada época de su juventud. En la tercera parte, desarrollo una propuesta de conceptualización de la juventud y de lo juvenil. Con ella intento cerrar cierta ambigüedad en la definición de *lo joven*, pero sobre todo, posibilitar la formulación de novedosos y complejos marcos interpretativos que permitan “las lentes conceptuales” para comprender las juventudes de una nación actualmente inmersa en los procesos de globalización dirigidos, hasta el momento, por políticas (y políticos) de corte neoliberal, que están produciendo cambios importantes en las instituciones modernas que produjeron a los jóvenes y las vidas cotidianas de millones de jóvenes mexicanos, acentuando sus desigualdades y diferencias, pero también transformando segmentadamente sus definiciones y sobre todo haciendo saltar la concepción moderna de juventud.

El capítulo II indaga *el espacio urbano vivido y concebido* desde “lo cultural juvenil”, esto es, como la experiencia espacial que construye el sujeto joven en sus interacciones con otras personas. El capítulo se plantea el objetivo de explorar las maneras en que los estudios urbanos iluminan aspectos clave de las profusas y complejas relaciones que los jóvenes establecen con el espacio urbano, permitiendo acceder y revelar aspectos fundamentales de la relación asimétrica de los jóvenes y la sociedad mayor, a la vez que presentan una puerta de acceso a las *zonas* de asimetría, diferenciación y desigualdad social juveniles contemporáneas. En este capítulo utilizo de manera libre y particular un conjunto de investigaciones y estudios realizados en los últimos dieciséis años sobre la relación de los jóvenes con el espacio urbano, para analizar las transformaciones en los usos, apropiaciones y percepciones juveniles del espacio urbano y contemporáneo. Organizo esta información siguiendo los preceptos básicos de la cartografía: presento un conjunto de mapas temáticos o categoriales, productos de la intersección de una serie de problemáticas entre el campo de estudios urbanos (en particular desde la antropología urbana) y el de los

estudios sobre juventud, que analizo discutiendo diferentes casos empíricos. Cada uno de las entradas representa un fragmento del espacio metodológico jóvenes y espacialidad, que en conjunto concibo como *zona fronteriza* (Rosaldo, 1991) en tanto sitio en el que se intersectan y articulan las fronteras socio culturales de clase, edad, etnia, género, preferencia sexual, gustos, estilos de vida y otras. Mi propuesta es que la relación jóvenes espacio es un excelente lugar para pensar las zonas de la diferenciación y de la desigualdad social y las maneras cómo las prácticas espaciales juveniles expresan y reproducen esas jerarquías sociales. Por último, discuto la importancia del estudio de las prácticas espaciales juveniles en la reconfiguración territorial de la ciudad contemporánea.

El capítulo III se pregunta sobre las formas de construcción juvenil actual entre los indígenas migrantes y/o radicados en las ciudades. Mis cuestionamientos se centran en la especificidad de la juventud que se está formando en muchos grupos étnicos, en las percepciones sociales indias sobre este segmento etario y la posible particularidad que podría tener el ser joven entre las diferentes etnias. También pregunto sobre quiénes componen esta (reciente) categoría y si hay una sola manera de vivir y de ser joven entre los indios. Acompañando estas preguntas, me planteo otras de corte más epistémico como, por ejemplo, si la antropología puede aportar a esta construcción juvenil dentro de las etnias y en las ciudades. Si bien no respondo la totalidad de las preguntas, presento un estado del arte sobre este novedoso tema en la antropología de la juventud y material empírico propio con el que construyo etnográficamente un acercamiento a los jóvenes indígenas en la ciudad de México. Éste, más que responder totalmente a las preguntas planteadas, provocan esas y otras preguntas que sólo podrán responderse con futuras investigaciones en lo que se abre como ámbito contemporáneo de estudio de lo juvenil.

En el capítulo IV, me emplazo en el tema de las bandas juveniles, el cual ha ocupado un lugar central en la investigación sobre lo juvenil en México y en otras partes del mundo teniendo consecuencias fundamentales para la conceptualización y representación de la juventud. Desde el sentido común, el término bandas juveniles epitomiza el lado oscuro, inestable, impulsivo, desenfrenado, sino delictivo de la representación moderna de juventud. Sin embargo, este tema también ha tenido otros caminos en la investigación sobre juventud. Particularmente, en México, ha fungido como detonador de una nueva conceptualización de juventud que ha permitido reintroducir a los

jóvenes como agentes culturales y sujetos sociales. Este capítulo trata sobre este discurrir en la academia mexicana, pero también de la construcción de nuevas argumentaciones sobre esta y otras formas agregativas juveniles. Está dividido en tres partes. En la primera, muy brevemente, realizo un recorrido sobre la primera escuela de investigación que realizó un acercamiento a las pandillas, la Escuela de Chicago y sus descubrimientos sobre aspectos de las mismas que me interesa explorar en función del agenciamiento juvenil. En la segunda parte, organizo y expongo un estado del arte sobre la temática de las bandas juveniles en México - acontecimiento epistémico que arranca a mediados de la década del 80 y se agota a finales de los años 90 - , cuyas temáticas me servirán de materia prima para construir nuevas argumentaciones sobre la agregación banda, otras formas agregativas juveniles y el papel de la socialidad en el agenciamiento juvenil.

En la tercera parte propongo varios ángulos de mira al espacio juvenil. En un primer momento, construyo lo que denomino el espacio de la socialidad, al que trato como orden de interacción social, trasladando la problemática de las bandas juveniles de la marginalidad a la agencia cultural y social juvenil. Sin embargo, este traslado genera más preguntas que tienen que ver con la relación entre agenciamiento juvenil y cambio cultural y, nuevamente, fuerzan a trasladarme a otro lugar teórico para responder esas interrogantes. El capítulo cierra con la propuesta de concebir los mundos juveniles como *espacio social juvenil*, perspectiva desde la cual se revela, con mucho mayor claridad, la complejidad socio cultural involucrada en las múltiples formas en que los jóvenes construyen y/o articulan selectiva y jerárquicamente las fronteras de sus diferencias/desigualdades/divergencias con múltiples otros con los que comparte activamente su involucramiento en la creación del espacio social contemporáneo.

El capítulo V tiene como objetivo revelar la participación y el involucramiento de los jóvenes en la constitución de nuevos modos de vida. Para ello expongo etnográficamente el caso de los jóvenes trendsetters – o de los jóvenes “posicionados en la tendencia” (de estilos de vida por venir) – en la ciudad de México, a los que ubico dentro de las cuatro categorías sociales de personas que viven en las ciudades mundiales contemporáneas y que comparten el “ser, de una manera u otra, transnacionales”, el tener un papel central en la formación y distinción que adquieren estas ciudades y *desempeñar un papel clave en la creación y difusión* de nueva cultura (Hannerz, 1998). Los trendsetters

formarían parte de la categoría de personas que este autor denomina “especialistas de la expresión” o “personas que se ocupan de la cultura”. En este capítulo, revelo el papel de estos jóvenes en las transformaciones de los estilos de vida urbano contemporáneos y en el cambio cultural. Divido el capítulo en ocho pequeñas partes. Con excepción de la primera parte – en donde discuto algunas definiciones y modelos usados en los estudios sobre trendsetters y la moda - , en todas las demás voy cercado al objeto *estilo de vida trend* desde diferentes ángulos: trabajo, ocio, hábitos de consumo y estilos de vida, espacios y zonas cotidianas en la ciudad, modos de estar juntos y consumo y su relación con las subculturas juveniles.

Capítulo I

Textos, contextos y conceptos sobre lo juvenil en el México moderno y contemporáneo

El proceso de constitución del sujeto joven en México tiene algo más de un siglo. En este capítulo trato sobre la construcción socio cultural de la juventud mexicana en términos de su realidad empírica y en términos de su representación social desde diferentes ángulos. En general, pretende revelar la construcción socio cultural del sujeto joven en el México moderno y contemporáneo a través de la lectura de algunas *imágenes culturales* elaboradas sobre los jóvenes desde las instituciones que los crearon a través de prácticas y discursos específicos; y, desde los lugares y prácticas en los que los jóvenes visibilizaron su presencia entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XXI. *Textos, contextos y conceptos* refiere a *imágenes y representaciones juveniles históricamente situadas y reflexionadas* por un conjunto de agentes – jóvenes e instituciones - que legitimaron, con sus discursos y prácticas específicos, ciertas formas de *ser joven*. Entre los agentes institucionalizados, incluyo los discursos científicos - considerados como representaciones de los jóvenes - las cuales han sido y son parte importante en la creación de la juventud mexicana.

Divido el capítulo en tres partes. En la primera, después de un preámbulo conceptual necesario, abordo la construcción de la juventud mexicana como un proceso social y cultural impulsado (1) por la creación y desarrollo de una serie de *condiciones* (normas, o sistemas de derechos y obligaciones, instituciones) que van definiendo y canalizando los comportamientos y las oportunidades vitales de los jóvenes, haciendo posible la realidad “jóvenes” al distinguirlos de otros grupos de edad; y, simultáneamente, (2) por la creación de *imágenes culturales* (valores, atributos y ritos) específicamente asociados a los jóvenes como formas de conocimiento y reconocimiento simbólicos que permiten asociar esta “realidad” con una “idea de juventud” (Feixa, 1998b; Morch, 1996; Urteaga, 2004). Si bien organizo y presento la información – compuesta por los estudios e investigaciones en juventud de los últimos 19 años – respetando cierta cronología histórica de los acontecimientos de la sociedad mexicana entre finales de siglo XIX e inicios del siglo XXI, no tengo el objetivo de elaborar una historia de la juventud mexicana a través de sus imágenes, sino rescatar las

diversas imágenes y narraciones para reflexionar teóricamente sobre el proceso de construcción histórico de las representaciones juveniles que han dado por resultado a la *juventud* – en términos conceptuales – y al *estatus joven* en la sociedad mexicana contemporánea.

En la segunda parte, focalizo mi atención en identificar algunas posturas epistemológicas subyacentes en la construcción del concepto moderno de juventud a fin de revelar cómo, a través de los procesos de difusión y “vulgarización”, estas definiciones fueron alimentando las ideas sobre la juventud que participaron en la creación de esta “realidad” denominada juventud mexicana a lo largo del siglo XX. Como sujeto empírico y como objeto de investigación, lo joven ha sido desde su origen, de difícil definición (Pérez Islas, 2000 y 2002; Reguillo, 2000; Wyn y Whyte, 1997, entre otros). Los estudios de juventud a lo largo del siglo XX han producido una serie de definiciones del ser joven generalmente vinculadas a un ámbito disciplinario determinado. Sin embargo, pueden aglutinarse alrededor de dos polos, el biológico médico – psicológico y el sociológico. La antropología ha jugado un papel menor, aunque no menos importante en la definición de lo juvenil, sin embargo, la mayoría de los estudios antropológicos que tocan el tema de lo juvenil revelan el fuerte impacto de las teorías del desarrollo y de la socialización de origen psicológico. Como irá revelando, la predominancia de la visión médico psicólogo ha sido fundamental en la construcción de una serie de representaciones sociales juveniles que han sido ofertadas a las instituciones y a la sociedad en general como definiciones o concepciones científicas sobre lo juvenil a lo largo del siglo XX. Al “vulgarizarse”, estas definiciones, o fragmentos de las mismas, coadyuvaron en la conformación de las representaciones sobre lo juvenil que aglutinan, según los momentos históricos, una serie de fenómenos y procesos de diversa índole (inadaptación social, vandalismo, drogadicción, rebeldía, delincuencia juvenil, etcétera), que más que realidades empíricas identificables, son expresiones de lo que preocupa a la sociedad adulta de cada época de su juventud.

En la tercera, desarrollo una propuesta de conceptualización de la juventud y de lo juvenil. Con ella intento cerrar con la ambigüedad en la definición de lo joven, pero sobre todo, posibilitar la formulación de novedosos y complejos marcos interpretativos que nos permitan “las lentes conceptuales” para comprender las juventudes de una nación actualmente inmersa en los procesos de globalización dirigidos, hasta el momento, por políticas (y políticos) de corte neoliberal, que están produciendo cambios importantes en las instituciones modernas que produjeron a los jóvenes y las vidas

cotidianas de millones de jóvenes mexicanos, acentuando sus desigualdades y diferencias, pero también transformando segmentadamente sus definiciones y sobre todo haciendo saltar la concepción moderna de juventud.

1.1 Textos y Contextos

1.1.1 Algunas precisiones conceptuales y metodológicas previas

La construcción socio cultural de la juventud en México tiene varios obstáculos epistémicos que debo introducir antes de entrar a indagar por el proceso de su constitución. Uno de ellos refiere a la diferencia de significado entre los términos juventud y jóvenes. Juventud refiere a la categoría social, de edad, que emergió hacia fines del siglo XVIII en Europa. La idea de juventud corresponde a la conciencia de la naturaleza particular de aquellos caracteres que distinguen al joven del niño y del adulto: la sociedad asume y reconoce a la juventud como una fase/etapa específica de la vida durante la cual - a través de un conjunto de prácticas institucionalizadas - le son impuestas al individuo ciertas demandas y tareas que definen y canalizan sus comportamientos como "joven", las cuales suponen una relación con la "idea de juventud" (Morch, 1996; Feixa, 1993b). Sin embargo, eso no significa que en Europa o en otras partes del mundo los jóvenes no existieran. A través de acercamientos transculturales a los jóvenes de distintos continentes Levi y Schmitt (1996), pero particularmente Feixa (1993 y 1998) han revelado la existencia de unos "no niños pero tampoco adultos" a los que cada sociedad denomina y significa de maneras muy distintas (y diversas) a las de la sociedad moderna occidental. Para ordenar la heterogeneidad de los datos etnográficos e históricos con que se encontró, Feixa construye cinco tipos ideales diferenciados de juventud, que corresponden a otros tantos tipos distintos de sociedad: *los púberes* en las sociedades primitivas sin estado; *los efebos* de los estados antiguos; *los mozos* de las sociedades campesinas preindustriales; *los muchachos* de la primera industrialización y *los jóvenes* de las modernas sociedades posindustriales (Feixa, 1998: 19). Salvo los dos últimos, las significaciones de los demás, no refieren a una "etapa", "fase" o "período" de transición alguna. Las sociedades primitivas comparten entre sí el otorgar a la pubertad (fenómeno fisiológico) el valor de linde fundamental en el curso de la vida, básico para la reproducción de la sociedad. Efebo significa etimológicamente el que "ha llegado a la pubertad" que además de referirse al fenómeno fisiológico, le fue otorgado, en las sociedades griega y

romana, un sentido jurídico (Ibid: 20 y 24). Por su parte, mozo, alude a una *cualidad*, la de muchacho de pocos años, y su referente es la vejez, o cuando menos la madurez. La palabra juventud en esas mismas sociedades, significaba una *cualidad o estado* que se aplicaba a los seres vivos (en especial a los animales) de poca edad (Cruz Santa Cruz, 2005: 27). Sólo hasta mediados del siglo XIX, como veremos en el segundo acápite, apareció la idea de etapa asociada al término juventud, bajo el influjo de las ideas spencerianas y darwinistas. ¿Qué oculta y qué revela esta transformación en el significado y en los términos usados para nombrar a los jóvenes?

Algunos autores observan que los jóvenes *existen* desde el siglo XVI, pero su *conceptualización* como juventud tiene que esperar al siglo XVIII. Levi y Schmitt (1996: 8) observan que la característica que distingue a esta construcción socio cultural de otras edades de la vida es su *liminalidad*: la ubicación de la juventud entre los *márgenes* movedizos de la dependencia infantil y la autonomía de los adultos; su localización en el "margen" de una fase inicial de separación (de la esfera privada de la familia) y otra final de agregación (a la vida de adulto). Esta liminalidad característica del momento juvenil, tiene como origen la aceptación social de la *adolescencia* como estadio inevitable del desarrollo humano y como etapa de *moratoria social y de crisis* a finales del siglo XIX¹. En ese momento, *la juventud asume un carácter de "preservación" o "reservación"*, situación que conlleva el hecho de que *deba adquirir calificaciones para la vida adulta en un contexto separado de la vida adulta* (las escuelas). Es así como se le ubica en los linderos de la esfera de lo privado (la familia) y de lo público (la producción, escena donde pondrían en práctica las calificaciones), y se le sitúa en "tierra de nadie" (Morch, 1996). Al separarse así a la juventud de la sociedad, se le encierra en un período de libre flotación/turbulencia emocional. El "storm and stress" –esgrimido por Hall (1905) como un problema característico de la adolescencia - es, precisa Morch, un problema creado por la segregación social que, a su vez, crea problemas a la juventud, en tanto la convierte en dependiente (jurídica, moral y económicamente). Bourdieu en especial nos ha recordado que la organización de las edades es siempre una organización de la distribución del poder social², los datos etnográficos e históricos revelan que el nacimiento de la juventud, como realidad social,

¹ Situación que no hace más que racionalizar la emergencia de la juventud en los países occidentales como etapa de semidependencia, proceso que se extendió a finales del siglo XIX en conexión con el impacto social de la segunda revolución industrial y la expulsión de los jóvenes del mercado de trabajo (Gillis 1981; Feixa 1998b).

² En la organización de las edades interviene la cuestión del poder, "la división (en el sentido de repartición) de los poderes"- como bien recuerda Bourdieu. Cualquier clasificación por edad es "siempre una forma de imponer límites,

con la característica de su no integración o integración parcial en las estructuras productivas y reproductivas de la sociedad, es producto de una redefinición de los límites entre adultos y jóvenes, de una nueva “división (en el sentido de repartición) de los poderes”, a favor de los primeros. Sin embargo, su conceptualización - que inicia con Rousseau en *El Emilio* y se legitima con el enfoque neoevolucionista y psicologista de Stanley Hall a inicios del siglo XX -, parece haber servido de cortina de humo del proceso que funda su origen. Es aquí, en esta contradicción entre lo que estructuralmente estaba pasando y lo que se dice entonces sobre la juventud, donde radica la percepción de la juventud como un hecho social *inestable*, de la necesidad social constante por delimitar culturalmente con claridad las fronteras de lo juvenil, por levantar una definición/conceptualización *concreta y estable* de la misma, a través de la construcción de un conjunto de prácticas e imágenes vigorosas cargadas de promesas y de amenazas, de potencialidades y fragilidades, de esperanzas y sospechas. Estas tareas fueron asumidas básicamente por dos disciplinas, la psicología y la sociología, que a lo largo del siglo XX fueron constituyendo áreas o campos especializados en el estudio de la juventud (y la niñez).

Ambas conceptualizaciones, como veremos en la segunda parte de este capítulo, ayudaron a la construcción institucional de imágenes homogéneas sobre los jóvenes, marginalizando o excluyendo a las imágenes (estigmatizando de desviación) que emergían de la heterogeneidad juvenil producto de la combinación de factores como clase, género, etnia, edad, región, espacialidad, etcétera.

Teniendo claro que las nociones y conceptos tienen eficacia social y que deben formar parte de lo que hay que investigar (García Canclini, 2004: 35), las preguntas que guiaron la formulación de este acápite - ¿Desde cuándo se organizó en México la transición de la infancia a la vida adulta? ¿Cuáles fueron las condiciones sociales impulsadas desde las instituciones que posibilitaron (u obstaculizaron) la creación del "ser joven" en la sociedad mexicana? ¿En qué momento surgen las primeras imágenes y representaciones sobre este "ser joven"? ¿Cuáles son estas imágenes y cuáles los actores que las levantan? ¿Cómo se fue construyendo la juventud como categoría social en México? ¿Cómo se construyó ese continente social denominado juventud con intereses y demandas propias? -, intentan respuesta aplicando las concepciones y reflexiones expuestas sobre la condición juvenil a un *corpus* compuesto por estudios,

de producir un orden en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar” (Bourdieu, 1990).

investigaciones, documentos oficiales, cine, hemerografía, discografía, y otras fuentes, elaborados sobre o alrededor de los jóvenes mexicanos durante los últimos 18 años.

A partir de la bibliografía consultada hasta el momento, revelaré un conjunto de imágenes emblemáticas de los jóvenes en el México moderno y la aparición de ciertos elementos o criterios (éticos, estéticos, lingüísticos) que estructurarán núcleos centrales y periféricos en las representaciones sobre la juventud mexicana. En este transcurso también se revelará cómo se ha construido social y culturalmente la juventud como categoría (y como realidad) en el México moderno. Esto es, el proceso a través del cual la sociedad fue clasificando, nombrando a las personas y los hechos vinculados a una condición *juvenil* - por lo tanto distinta a la infancia y la adultez- y asumiéndolo y reconociéndolo tanto en lo público como en lo privado. Esto es crucial si se toma en cuenta que en el último cuarto del siglo XIX, la sociedad mexicana no concebía la existencia de un *ser joven* en tanto ese momento no integraba una etapa distinta y definida del ciclo de vida en el individuo (Necoechea, 2004).

He organizado la heterogénea información trazando dos rutas. En la primera, parto de la construcción socio cultural (institucional) de *lo juvenil*, es decir, desde las formas institucionales que la sociedad mexicana fue impulsando, desarrollando o creando para asignar normas de conducta, valores, espacios, roles e imágenes específicas a su juventud y "definir" en términos materiales y simbólicos las maneras de ser joven. Los escenarios están configurados por "la malla de las instituciones en las que se pone en juego la vida social: [la familia], la escuela, el ámbito laboral, las instituciones religiosas, los partidos políticos, las asociaciones intermedias, el ejército" (Margulis y Urresti 2000), así como los medios de comunicación masivos (las industrias culturales) y los órganos de vigilancia y control social. Son estos escenarios desde los que se estructuran y transmiten las representaciones hegemónicas sobre *lo juvenil* y donde los jóvenes interiorizan - vía su paso afirmativo o negativo por estas instancias de socialización - "las reglas de juego, los sistemas de roles, el posicionamiento de los actores, los discursos, los tipos de sanciones, lo permitido y lo prohibido". Los discursos de las instituciones sociales han definido a los jóvenes como *sujetos pasivos*, clasificándolos en función de las competencias y atributos que la sociedad considera *deseables* en las generaciones de relevo para darle continuidad; tendiendo a "cerrar" el espectro de posibilidades de la categoría joven y a fijar en una rígida normatividad los límites de la acción de este sujeto social (Reguillo, 2000: 51). En ese sentido, el lugar asignado por las instituciones adultas a los jóvenes es prepararse/calificarse para

acceder (en el futuro) a la esfera adulta, *lugar futuro que en el presente los invisibiliza como jóvenes*.

Avelló y Muñoz tienen una propuesta interesante con respecto a este punto, observan que en la actualidad “parece haber una división del trabajo de estas instituciones en su función enculturadora que obedece a sus distintas formas de producir comunicación, mientras las instituciones tradicionales (familia, escuela, iglesia) operan en general mediante mandatos normativos explícitos que reprimen, estimulan y orientan las conductas de sus miembros, transmitiéndoles instrucciones y prohibiciones verbales acerca de la sociedad y de sí mismos, los medios de comunicación de masas transmiten similar información ofreciendo modelos de conducta a imitar o rechazar (por asociación con el éxito o con el fracaso) que no movilizan tanto la racionalización de las conductas como su seducción: se ofrecen como metas deseables y no como caminos a recorrer”. Estos medios no son menos represivos que los tradicionales pese a su apariencia festiva porque los modelos implican conductas y valores culturales que encierran una contradicción, un *doble mandato* de carácter paradójico que sobrevuela el universo de nuestra cultura (Avelló y Muñoz, 2002: 39 – 40). Estos mandatos son: “Obedece”/ “Sé tu mismo” (“Te ordeno que desobedezcas”). En la cultura española, la contradicción puede resumirse en: mientras la sociedad condena, persigue y castiga a toda conducta desviada de su sistema de normas, simultáneamente, muestra en sus modelos de referencia (en los medios que han venido ocupando una función hegemónica en esa tarea) que sólo las conductas desviadas pueden lograr el éxito y el reconocimiento social. Ambos mandatos que expresan el cambio en el sistema de referencia social, son reforzados en toda su contradicción con un tercer mandato: “Silencio”, carencia de voz que proviene de la condición dependiente del joven, pero que en la actualidad los medios de comunicación [y el mercado, añadiría] alimentan cuando hacen de “la juventud el objeto privilegiado, el tema más frecuente y el paradigma estético y ritual ofrecido como objeto de deseo” en la cultura contemporánea. La juventud aparece así como objeto de deseo y objeto del discurso social, pero siempre del discurso de *otro*, pero los jóvenes nunca hablan, no son sujetos del discurso social, sino su espectáculo (Avelló y Muñoz, 2002: 42). Parfraseando a estos investigadores, planteo que en la sociedad mexicana vivimos un cambio en el sistema de referencia social, en el que también debe ser incluido el ingreso (invasión) del crimen (en sus formas de crimen organizado y narcotráfico) al tejido social incorporando por igual sus diversas edades, “su ingreso a las tramas de la cultura

convertido en posible estilo de vida" (Perea, 2004: 167). Los jóvenes mexicanos actualmente no sólo están bajo el bombardeo de todos los mandatos contradictorios a los que Avelló y Muñoz se refieren, probablemente también a otros que tengan a la violencia, el terror y la corrupción como metas en si mismas.

En la segunda ruta, parto de la construcción juvenil de la cultura, esto es, desde los *territorios* o espacios de sociabilidad juvenil creados en los intersticios de los espacios institucionales (escuela, industrias del entretenimiento, barrio) y, sobre todo, en sus tiempos libres (calle, cine, música y baile, lugares de diversión). Espacios circunscritos que les posibilitan encontrarse e interactuar cara a cara con sus pares y/o semejantes; identificarse con determinados comportamientos, valores, "formas de percibir, de apreciar, de clasificar y distinguir", diferentes a los vigentes en el mundo adulto; y, eventualmente, configurar formas agregativas propias, colectividades o *identidades* en torno a la creación de proyectos culturales/sociales/políticos, mediante los cuales manifiestan gran parte de sus experiencias, aprendizajes, angustias y utopías como jóvenes - participando así en los procesos de creación y circulación cultural como agentes activos (Feixa 1998, 1998b, Urteaga 1996d, 2000b, 2000d).

Hasta el momento he detectado tres ámbitos en los que los jóvenes - a través de la generación de prácticas específicas que los distinguen como jóvenes - han construido su presencia, proyectando sus representaciones imaginarias al conjunto de la sociedad mexicana: el de la socialidad con sus pares, el cultural y el político. La separación de ámbitos que realizo obedece sólo a fines expositivos, pues en la realidad no existen jóvenes que sólo pertenezcan o desarrollen sus actividades en un solo ámbito, sino que priorizan éste para hacerse visibles al conjunto social.

El de la socialidad refiere a la interacción social, el sentimiento y la experiencia compartidos, en suma, a la "forma lúdica de socialización" (Maffesoli, 1990). En los jóvenes las prácticas de interacción y de afectividad asumen un papel muy importante en la construcción de sus nuevos "modos de estar juntos", en sus formas de agregarse u organizarse y en la constitución de sus identidades individuales y colectivas. Los vectores de agregación pueden variar (entre ellos la apariencia, la estética, la utopía), pero sólo fungen como medios para reconocerse y experimentar/sentir en común y desarrollar así relaciones más empáticas entre ellos, sin otra finalidad que el reunirse sin objeto ni proyectos específicos. La socialidad funciona como *argamasa afectiva* (Urteaga 2000b, 2000e) de los grupos, de los movimientos, de los colectivos, de las identidades y de las culturas juveniles. Esto significa que a pesar de que algunos grupos

de jóvenes no se constituyan como identidad o movimiento, desarrollan en su interior prácticas sociales - modos de conducta y de relación, lenguajes y códigos culturales - distintivos que hacen que sus integrantes tengan la sensación de estar aprendiendo cuestiones que las instituciones no les enseñan. Por todo ello, considero que este ámbito ha coadyuvado a visibilizar la presencia juvenil. El presente itinerario incluye algunos grupos formados en la calle o formas de socialidad y prácticas recreativas de otros sectores juveniles encontradas en los estudios con estas características.

La mayoría de los investigadores coincidimos en señalar que "lo cultural se ha constituido en un espacio al que se han subordinado las demás esferas constitutivas de las identidades juveniles. De manera privilegiada es en el ámbito de las expresiones culturales donde los jóvenes se vuelven visibles como *actores sociales*" (Reguillo 2000, 52). Desde aquí se han dado una multiplicidad de formas mediante las cuales han venido participando en los procesos culturales locales y globales³. Hannerz (1998) observa que los jóvenes podrían ser disparadores importantes de la creatividad cultural en las ciudades mundiales, tanto por su inserción en las redes de formales compuestas por los especialistas de la expresión, como en las subculturas que allí anidan o simplemente por formar parte del espectáculo de la diversidad en las calles. El cultural remite a los diversos y diferenciados subconjuntos de prácticas cultural simbólicas que grupos de jóvenes despliegan/movilizan para articular las fronteras de sus diferencias con los adultos, pero, sobre todo, con otros grupos de jóvenes en el espacio urbano. Aquí se incluyen algunas representaciones construidas por jóvenes que participan en el proceso cultural a través de diversas expresiones musicales y culturales.

Otro ámbito de visibilización juvenil es el político. Por lo menos hasta los años 60, éste fue un ámbito de participación juvenil, aunque su imagen emblemática será la de los *estudiantes activistas* - quienes, más que como jóvenes, fueron pensados en su condición de estudiantes o de activistas en el movimiento estudiantil de fines de los 60. Estos estudiantes, sin duda, expresaban "una voluntad de participar como actor político" (Reguillo, 2000). En 1999 irrumpe de nuevo y claramente en la escena política un sujeto estudiantil manifiestamente juvenil, cuyas características son "una festividad irreverente", prácticas políticas expresadas fundamentalmente vía lenguajes y acciones

³ Como generador de sentido, el rock es creador de prácticas culturales distintivas, valores y símbolos históricamente gestados, con ídolos que sintetizan, reactualizan y renuevan tanto prácticas como valores. Funciona con dispositivos de identificación a través de los cuales se distribuyen a nivel internacional símbolos y referencias que luego son reconocidos entre los jóvenes que gustan de la música, permitiendo su reconocimiento en diferentes latitudes del planeta. Hoy se conoce como cultura juvenil internacional-popular (Ortiz) y amplios estratos de jóvenes, independientemente de sus orígenes locales, comparten estilos y expectativas en común Urtcaga (1998b, 1999).

simbólicas espectaculares, acciones de fuerza (como las apropiaciones de la UNAM y sus planteles, intervención sobre el mural de Rivera en la Alameda, entre otras), lógica organizativa que prioriza la horizontalidad en la toma de decisiones y otras prácticas, que sorprendieron no sólo al mundo académico sino político e intelectual. El movimiento estudiantil en la UNAM de 1999 vuelve a activar la dimensión de lo político como constitutiva de lo juvenil. Más aún, cuando muchos de sus miembros formarán, en conjunción con otros “residuos” del ámbito estudiantil político de los años 60, parte de las columnas más importantes del movimiento mundial antiglobalización – los globalifóbicos.

Desde este itinerario/enfoque intento revelar las imágenes, las representaciones e imaginarios, contruidos por las prácticas expresivas y simbólicas de los jóvenes mexicanos, las cuales se inscriben en el marco de la disputa simbólica con las representaciones hegemónicas impuestas por las instituciones (adultas). La variedad de formas expresivas y de representación de las que se dotan los/as jóvenes constantemente estaría reclamando su diversidad y heterogeneidad frente a la homogeneidad con que la representación hegemónica excluye e invisibiliza a la gran mayoría de jóvenes mexicanos. Los tres ámbitos pueden ser considerados escenarios de lo juvenil desde una perspectiva que focaliza la mirada en los sujetos, en sus prácticas, pero también en sus múltiples formas de representación y en la construcción de sus imaginarios.

Desde otra perspectiva de análisis, también pueden considerarse escenarios de constitución – o marcos de estructuración/organización - de tres “tradiciones subterráneas juveniles” (Matza, 1973), una *tradición pandilleril o “delicuecial”*; una *tradición bohemia* y una *tradición activista*. Volveré sobre esto más adelante.

Hasta el momento me he referido a imágenes culturales, representaciones y construcciones imaginarias sin definir las. Considero que no son conceptos intercambiables. En lo que sigue, mientras las defino, iré explicando sus alcances y limitaciones en el análisis de las imágenes culturales juveniles del México moderno.

El concepto de imágenes culturales propuesto por C. Feixa (1993b, 1998, 1998b) hace referencia

(1) al conjunto de atributos ideológicos, valores y ritos asignados específicamente a los jóvenes; (2) así como al *universo simbólico* que configura su mundo, expresado en objetos materiales (como la moda y los bienes de consumo) y en elementos inmateriales (la música, el lenguaje, las prácticas culturales y otras actividades). Las imágenes culturales son producto de las elaboraciones subjetivas de los jóvenes o de las instituciones que intervienen en su mundo.

Las imágenes culturales son la forma de presentación de las identidades y culturas juveniles en la escena pública. Feixa realiza el análisis de las imágenes culturales de algunas culturas juveniles retomando el concepto de *estilo*, desarrollada por autores de la Escuela de Birmingham y por estudiosos de las bandas juveniles como Thrasher, Whyte y Monod. El *estilo* es la manifestación expresiva de las culturas juveniles, son construcciones elaboradas con elementos materiales e inmateriales heterogéneos provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales. Lo que hace un estilo no sólo es la manera activa y selectiva con que los grupos de jóvenes se apropian, modifican y reorganizan los objetos resignificándolos, sino y también la organización activa de estas combinaciones de objetos con actividades y valores que producen y organizan una identidad de grupo (Feixa 1993b, 1998b).

Sin embargo, si bien esta concepción de imágenes culturales propuesta por Feixa me permite identificar y separar las condiciones sociales de las ideas - valores, atributos y ritos - que en diferentes contextos sociales fueron haciendo posibles el reconocimiento social de la juventud mexicana como una fase – etapa específica de la vida, me es insuficiente para iluminar el proceso por el cual la sociedad fue interiorizando estas ideas y a su vez construyendo sus propias ideas sobre la juventud, esto es, clasificando, nombrando a las personas y los hechos vinculados a una condición *juvenil* y asumiéndolo y reconociéndolo tanto en la dimensión privada como pública. Esto, como sostuve párrafos arriba, es crucial si se toma en cuenta que en el último cuarto del siglo XIX, la sociedad mexicana no concebía la juventud como una etapa distinta y definida del ciclo de vida en el individuo. Si bien no se cuenta aún con evidencia empírica contundente que nos diga cuáles eran las concepciones que la sociedad mexicana tenía sobre sus jóvenes, en la evidencia con la que se cuenta y que se expone más adelante, se pueden rastrear algunos elementos que dibujan las relaciones de poder entre padres e hijos (autoritarismo, obediencia y sumisión), la nula intervención del estado mexicano en lo concerniente a la situación de los jóvenes y una gran participación económica de los entonces jóvenes en la esfera productiva de la nación. Mi pregunta sobre el proceso necesita de una herramienta conceptual – que considero es la de las representaciones sociales y en especial la propuesta desarrollada por psicólogos sociales como Moscovici y Jodelet - que me permita ir revelando cómo se fueron *imbricando* las ideas antiguas que la sociedad mexicana tenía sobre sus jóvenes con las “nuevas” ideas sobre juventud inyectadas originalmente por el proyecto liberal y en especial por la Reforma, que encarnan el proyecto modernizador en México.

La respuesta que requiero refiere al tipo de conocimiento que la sociedad mexicana fue construyendo sobre su juventud a lo largo del siglo XX y éste no pertenece al ámbito del conocimiento académico (que como veremos también participó en este proceso) sino al del conocimiento de sentido común, orientado a la práctica, que “conciérne a la manera como nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno: *es conocimiento espontáneo, ingenuo, conocimiento de sentido común o pensamiento natural* en oposición al pensamiento científico. En ese sentido, constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica” (Jodelet, 2002: 473, 474).

Tanto para Moscovici como para Jodelet, las representaciones tienen por función: dominar nuestro entorno, comprender y explicar los hechos e ideas que pueblan nuestro universo de vida o que surgen en él e incluso dar un sentido a lo inesperado; actuar en y con otras personas, situarnos respecto de ellas, responder a las preguntas que nos plantea el mundo, saber lo que significan los descubrimientos de la ciencia, incorporar la novedad, etcétera (Jodelet, 2002: 473). En ese sentido, para Moscovici es fundamental su capacidad para establecer un orden que posibilite orientarse a las personas frente a sí, a la sociedad, al medio ambiente y dominarlo, y, posibilitar la comunicación entre los miembros de una comunidad al proveerles los códigos que permiten el intercambio social, capacitándolos para clasificar y nombrar (Vergara, 2001: 37). Sitúan a los individuos y grupos permitiendo configurar su identidad personal y social, dotándole de esquemas para compararse con otros y formular sus diferencias, semejanzas, oposiciones, valoraciones. Es un modelo interno que da forma a la realidad y opera como esquema de clasificación, explicación y evaluación” (Ibid.: 40 y 37). Abric observa que la representación produce un sistema de anticipaciones y expectativas, por lo que la interacción es determinada por la representación, vuelve “la realidad conforme a la representación” (Abric, 2001). Al dar sentido, dentro de un incesante movimiento social, a acontecimientos y actos que terminan por sernos habituales, este conocimiento forja las evidencias de nuestra realidad consensual, participa en *la construcción social de nuestra realidad* (Berger y Luckman, 1994). Es decir, “constituyen la realidad a partir de conjuntar información, experiencia y

afectividad”, aunque “ellas son su representación, y esto se da por la naturalización” (Vergara, 2001b: 40)

Vergara (Ibid: 37) observa que las representaciones sociales se ubican, tanto en términos empíricos como teóricos, en un diálogo – intervalo, relación - con el saber sistemático y la praxis, pues este tipo de conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, así como de informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social (Jodelet, 2002: 473). Y en ese sentido, observa Vergara, “los sujetos no están determinados de manera absoluta por las presiones sociales y ellos reconstruyen y recrean lo que reciben a través de la experiencia vital, cuya realización se desarrolla en una comunidad determinada, por ello, la representación social “porta la marca del sujeto y de su actividad” (Vergara, 2001b: 37). Esto significa que las representaciones sociales se construyen o elaboran de maneras diferentes; su contenido, se organiza según determinados patrones de jerarquización, clasificación y coherencia que construye cada grupo o comunidad o institución. Según Jodelet

La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás. (Jodelet, 2002: 474 - 475).

Así, y parafraseando a Jodelet, los *agentes institucionales*, como sujetos productores de sentido inscritos en una posición o lugar social, parecen producir básicamente sus representaciones sobre los jóvenes mexicanos utilizando sistemas de codificación e interpretación proporcionados, en cada momento histórico, por las normas institucionales derivadas de su posición o de las ideologías relacionadas con el lugar que ocupan y/o de la proyección de valores y aspiraciones del modelo político social que ellos creen encarnar. “En tal sentido, la representación también es considerada la expresión de una sociedad determinada” (Ibid: 479). Observo, por ejemplo, que las representaciones institucionales sobre lo juvenil se construyen principal, aunque no exclusivamente, de una *ideación* en el sentido de reconstrucción simbólica de un *deber ser joven*, extraído del proyecto de nación o del modelo de desarrollo y del lugar/papel que la sociedad espera que el joven cumpla en ese proyecto. A este "mini modelo", se le impregna de un conjunto de atributos que se esencializan/naturalizan como aspectos de la identidad juvenil, a los que se califica (clasifica) como positivos y negativos. Cuando el accionar de algunos grupos juveniles no encaja en los límites de la imagen institucional de juventud, se llega estereotiparlos o

estigmatizarlos con atributos profundamente desacreditadores. Las imágenes sobre los jóvenes construidas desde las instituciones han servido como marcos de percepción y de interpretación de lo juvenil, así como guías de orientación de los comportamientos y prácticas de los propios jóvenes y adultos, pues se transmiten por la vía de las prácticas institucionalizadas.

De igual manera, y sólo para fines teórico metodológicos, los jóvenes, como sujetos que comparten una “misma experiencia social”, parecen construir, básica aunque no exclusivamente, de manera distinta las representaciones sobre sí mismos. Como grupo, sus representaciones parecen estar frecuentemente relacionadas *con la dinámica que hace que intervenga lo imaginario*. “Situada en el cruce de las coacciones sociales que pesan sobre el individuo *y de los deseos o carencias que hacen eco de ellas*, la representación expresa y permite trascender sus contradicciones” (Idem., cursivas mías). Otro ámbito que ha condicionado la dinámica de la construcción de sus representaciones ha sido y es el de las relaciones intergrupales con otros jóvenes. “El desarrollo de las interacciones entre los grupos modifica las representaciones que los miembros tienen de sí mismos, de su grupo, de los otros grupos y de sus miembros. Moviliza una actividad representativa destinada a regular, anticipar y justificar las relaciones así establecidas” (Ibid: 479 - 480). Observo que las representaciones de sí mismos construidas por los jóvenes en el marco de su experiencia social en y entre las instituciones – donde sufren “crisis de invisibilidad, de inexistencia, de marginalidad, inferioridad estructural, de dominio y desconocimiento por una sociedad u otro grupo más poderoso” (Díaz, 2002) - y en el tiempo libre, son “dramatizaciones de la identidad” negada, pero también construcciones imaginarias vía la creación de *estilos y performances*, “ceremonia[s] definicional[es], en las que *los grupos se definen a sí mismos como son y cómo quieren ser, pero también cómo quieren que los demás los definan*” (Idem.). Estilos y ritualizaciones operan como identificadores simbólicos entre los iguales y como diferenciación frente a los *otros* (jóvenes y adultos), desplegando su visibilidad en el espacio público como actores sociales. La variedad de formas de representación de las que se dotan los/as jóvenes constantemente estaría reclamando su diversidad y heterogeneidad *presente* frente a la homogeneidad con que la representación institucional excluye e invisibiliza a la gran mayoría de jóvenes mexicanos de carne y hueso.

Al estudiar cómo penetra en la sociedad una ciencia, el psicoanálisis, Moscovici reveló dos procesos o mecanismos que explican cómo lo social transforma un

conocimiento en representación y cómo esta representación transforma lo social. Estos mecanismos se definen como objetivación y anclaje, los cuales me son útiles para iluminar fragmentos importantes del proceso histórico de construcción de la juventud mexicana a partir de los datos etnográficos e históricos con los que cuento. Basándome en el esquema propuesto por Jodelet y Vergara, sugiero que, en este caso, la objetivación inicia en el ámbito de un conocimiento institucional influenciado por el conocimiento sistemático (pedagogos franceses) sobre la juventud, procede a la captación – por mecanismos de selección propios de cada sector social (primero las clases altas, luego las medias y, desde mediados del siglo XX, los sectores populares) – y descontextualización de elementos de dichos sistemas iniciales, el cual se produce obedeciendo a criterios culturales normativos, por lo que se retiene en congruencia, para seguir con la formación de un núcleo figurativo – una estructura de imagen reproducirá de manera visible una estructura conceptual (juventud como esperanza, luego como problema, etc.) – que al articularlo jerárquicamente en la experiencia, procede a su naturalización vía la formación de imágenes de consistencia. El anclaje, por su parte, remite a un proceso que incluye dos modalidades o momentos, el primero, el de inserción social o la construcción de las redes significativas para lo objetivado, por lo que deviene en imagen y fuerza operante o integrada, se ancla en la realidad social, por medio de un proceso dominado por las estructuras preexistentes. Esto no invalida los procesos subversivos, de disconformidad o disidencia. El segundo, la inserción cognitiva en el capital simbólico y cultural, individual y grupal. El anclaje también es definido como el proceso por el cual categorizamos, clasificamos y nombramos los objetos, los hechos y las personas, es decir, convertimos en familiar lo desconocido (Jodelet, 2002: 481 – 494; Vergara, 2001b: 41 - 43).

Sin embargo, encuentro un problema cuando aplico la teoría de las representaciones sociales a las imágenes que los jóvenes construyen en este vaivén entre representaciones institucionales y representaciones juveniles. Toda representación “siempre es la representación de un objeto, persona, acontecimiento, idea, etcétera.”, el acto de representar, sostiene Jodelet, es *sustituir a, estar en el lugar de; es hacer presente en la mente otra cosa*, persona, acontecimiento material, psíquico, idea, etc. En todos los casos, en la representación tenemos el contenido mental concreto de un acto de pensamiento que restituye simbólicamente algo ausente, que aproxima algo lejano e incluso puede restituir lo que está presente. También, el aspecto de imagen, figurativo, de la representación es inseparable de su aspecto significante, su cara figurativa y su

cara simbólica son interdependientes, a “cada figura corresponde un sentido y a todo sentido corresponde una figura” (Jodelet, 2002: 475 – 476). Encuentro que muchas prácticas culturales de los jóvenes no sólo son prácticas o formas estéticas y simbólicas, sino que *son formas expresivas* y se encuentran mejor ubicadas en los gustos de libertad (Bourdieu). La expresividad remite al placer en si mismo y no tanto o constantemente a la *representación de* (gustos de necesidad).

De ahí que sea necesario recurrir al planteamiento de Cornelius Castoriadis sobre el imaginario, para quien debe distinguirse radicalmente de los usos que lo asocian constitutiva y estructuralmente con lo “especular” y aún cuando en él encontremos presencia “reproductiva”, pues es construcción de sistemas de clasificación, éstas no siempre son racionalmente elaboradas, aunque guarden eficacia y coherencia en su construcción como en sus usos. De acuerdo con este autor, el imaginario no es la “imagen de” sino la creación incesante y esencialmente indeterminada (social, histórica y psíquica) de figuras, formas e imágenes a partir de las cuales solamente puede referirse a algo. Esto es, lo imaginario no tiene objeto a reflejar, tampoco representa en el sentido de que no necesariamente remite a algo real o sustituye una presencia, pero si tiene *deseos a proyectar* y, en todo caso, a elaborar mediante el simbolismo (Castoriadis, 1985:7). Castoriadis ubica al imaginario radical entre el dinamismo psíquico y las relaciones sociales: es imaginación radical e imaginario social o sociedad instituyente, que surgen del caos- abismo –sin fondo y que, a su vez, es instituido. El imaginario radical es centro o núcleo organizador y organizado que constituye una atmósfera o una “personalidad” de la época. En todo caso, la presencia se reconoce a partir de sus efectos, esto es, por el peso que adquiere en la vida cotidiana. En su perspectiva, existen significaciones que tienen una independencia relativa de los significantes que son sus soportes, es decir, existen significaciones que pueden corresponder al orden de lo percibido, de lo racional o al del imaginario, los cuales tienen relación permanente y continua, pero que necesitan ser analizados de manera diferenciada. El imaginario, entonces, produce más que representa, tiene un sentido proyectivo más que retrovisor (Vergara, 2001b: 46 y 47; Lindón, Hiernaux y Aguilar, 2006: 14).

Castoriadis ve al imaginario como en la raíz misma, en la fuente de todo lo que se instituye o se crea, tanto en el psiquismo como en el devenir sociohistórico. No es la superestructura, sino aquello anterior a las estructuras, “es la categoría que permite escapar al determinismo y al racionalismo para aprehender lo que es genésico en el

hombre y la sociedad” (Morin, 1993: 49). La internalización, entendida también como sublimación, no significa solamente “incorporar” objetos sociales, sino fundamentalmente, *transformar, crear, y obtener placer por ello*. Observa Vergara que en ese “fondo” de “caos-abismo-sin fondo” en el hacer histórico, la sociedad instituye sin cesar nuevas posiciones, nuevas formas de sociedad, nuevos mitos y en determinadas circunstancias engendra sus instituciones y estructuras sociales, que resistirán, por un cierto período, al caos (Vergara, 2001b: 50).

El imaginario me permite, primero identificar y luego, dar cuenta de la constitución en el espacio de lo que hasta el momento he denominado genéricamente *microsociedades juveniles* - y que ahora trato como espacios sociales juveniles⁴-, de ciertas formas de rebeldía juvenil que Matza (1973) propone analizar como *tradiciones subterráneas juveniles*: la tradición *delicueñal* (que prefiero denominar *pandilleril*), la tradición *radical* y la tradición *bohemia*. Matza las denomina “desviadas” – aunque yo prefiera denominarlas “divergentes” – para señalar la particularidad de su vínculo con el sistema social más amplio (Estados Unidos de Norteamérica década del 60): son versiones no convencionales de tradiciones más amplias en la sociedad, existen en el movimiento dialéctico entre las tradiciones convencionales y las “desviadas”, en cuyo proceso de interacción ambas se modifican constantemente. Podría sostener, en ese sentido, que las tradiciones subterráneas juveniles pueden ser entendidas como movimientos instituyentes dentro de las tradiciones convencionales y más allá de ellas, como movimientos instituidos en las versiones convencionales de las tradiciones desviadas (o divergentes). El planteamiento a que da lugar este enunciado es el siguiente: en general, una gran mayoría de la juventud mexicana se comporta de maneras convencionales o participa de las versiones convencionales de las tradiciones desviadas/divergentes juveniles. Sólo unas minorías adhieren a las versiones más extremas de la rebeldía juvenil en cualquiera de sus tradiciones. Hay momentos en que se incrementan o decrecen algunas formas de rebeldía juveniles o simplemente emergen a la luz pública. Por ejemplo, la radical y la bohemia, a través de los estudiantes activistas y guerrilleros y los jipitecas se incrementaron entre los años 60 y 70; mientras la pandilleril popular se hace ubicua en el México urbano de los 80; una versión particular bohemia – radical/activista emergería a finales de los 90 en el movimiento del CGH – UNAM. Todas ellas sientan sus raíces en el imaginario juvenil y rebelde gestado

⁴ Esta discusión la realizaré en el capítulo cuarto.

desde principios de siglo XX, pero no puede decirse que son las mismas tradiciones de entonces, incluso, algunas de ellas no tienen parecidos con sus antecesores, pero forman parte de la dinámica social y simbólica que las instituyó.

Por "tradición" entiendo el conjunto de pautas de conducta y cosmovisiones compartidas por una comunidad, fruto tanto de la acumulación selectiva de experiencias del pasado, como de la respuesta cambiante ante los desafíos del presente (Thompson, 1979). La noción de tradición no supone la definición de unas fronteras precisas, ni excluye la existencia de una pluralidad de intereses y puntos de vista en su interior.

Aceptar la existencia de tradiciones juveniles (subterráneas, entre otras) significa reconocer que los jóvenes poseen genealogías propias, que tienen ciertos intereses comunes, o denominadores comunes, que poseen cierto tipo de pautas de conducta y maneras de interpretarlas compartidas como comunidad juvenil, *fruto de una acumulación selectiva de experiencias del pasado*, así como de respuestas cambiantes ante los desafíos que cada generación ha confrontado en su momento (en su presente).

Matza (1973) señala la existencia de tradiciones que son estigmatizadas y señaladas negativamente por un gran sector de la sociedad, pero también encuentra que en general estas tradiciones son familiares y toleradas por algunos segmentos de la población adulta, sobre todo en sus versiones menos extremistas o en sus versiones convencionales, puesto que son experimentadas por grandes segmentos de la población juvenil. En general, la población adulta tiene actitudes ambivalentes hacia ellas, en algunos casos se tendrá una tolerancia empática – como en el caso de la tradición bohemia y su relación con el mundo de los especialistas de la expresión –, en otros estará a favor de su total supresión o erradicación – como en el caso de algunas tradiciones subterráneas pandilleriles como la *cholilla* o los *sex panchitos* y sus relaciones con la sociedad mayor. De manera interesante, Matza observa que en ninguna sociedad las personas están completamente socializadas según las expectativas públicas, y que cuando existen contra - temas ofertados, habrá grados muy diferentes de acercamiento a estas tradiciones: desde su inmersión total a un conocimiento lejano de las mismas (Matza, 1973: 255 – 256).

Pandillerismo, radicalismo y bohemismo [bohemianismo] son versiones extremas de las tradiciones subterráneas de la juventud, y son, en parte, la materialización del espacio temporal propio del imaginario juvenil que desde allí interpreta el mundo y su entorno, pero también construye su propio mundo a través de lenguajes distintivos, definiciones de la verdad y de la realidad, maneras de hacer, el

trabajo, la regulación sexual, permisión/prohibición, “llamadas a dar la vida por la tribu o por la nación” (Vergara, 2001: 49). Las tradiciones funcionan como *núcleos o polos imaginarios* hacia los cuales apuntan los jóvenes en su divergencia/disidencia – ellas parecen tener más atracción para los jóvenes que para el resto de la población- , se transmiten de *los jóvenes más grandes a los más pequeños* de generación en generación (Martínez 2003; James, 1995), con ellas van estructurando versiones más convencionales de las mismas en la vida diaria y transformando sus modos de vivir, de trabajar, de relacionarse, etcétera. El imaginario de determinada época funciona como centro o núcleo organizador / organizado constituyendo la atmósfera o la “personalidad” de la época, de ahí que los y las jóvenes se ubiquen en determinadas “generaciones” y se refieran a su generación como una atmósfera sensible, intelectual e imaginaria que los envuelve o influye en las maneras de vivir su juventud.

Desde una perspectiva analítica, las tres tradiciones deben ser consideradas polos ideales de tres formas de rebeldía juvenil. Como sostuve líneas arriba, sirven como núcleos de atracción de disidencia, pero en la realidad existen una variedad de expresiones agregativas o expresiones individuales juveniles más convencionales que fusionan e imbrican elementos de una y otra tradición con elementos culturales de las culturas hegemónicas y parentales.

Teniendo esto en cuenta y considerando los planteamientos de Matza sobre los tres modos de rebeldía juvenil, sugiero que todos tienen implicaciones anti sistema o anticiviles, pero se manifiestan de manera distinta. La tradición delictual o pandilleril aunque no critica las disposiciones de la propiedad, si las viola. Rechaza el metodismo y la rutina, en especial dentro del sistema escolar. El bohemianismo, aunque es indiferente a la propiedad burguesa, ataca a la sociedad burocrática puritana, el ethos burgués y se opone a la mecanización, organización, centralización y colectivización creciente en la naturaleza del capitalismo moderno. La tradición radical, se centra en la explotación económica y política, representando un ataque cultural menos generalizado que se concentra en áreas específicas de la explotación económica. En su variedad marxista revolucionaria, el centro de su ataque es el sistema capitalista de dominación política - económica y el rol del imperialismo.

Desde un punto de vista que imbrica las ideas y las prácticas con el poder, como lo hace Wolf (2001), estos tres polos imaginarios y/o modos de rebeldía juvenil, pueden ser considerados como ideologías - “configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder” (Wolf, 2001: 18) – circulantes en una

época determinada y como tales dotan de interpretaciones y valores alternativos a la gente joven, ayudándoles a reinterpretar el mundo social. Para ciertos jóvenes - particularmente, para aquellos que viven estas ideologías subculturales - éstas son medios a través de los cuales pueden imaginarse a sí mismos y a otros grupos sociales, manteniendo/defendiendo su carácter distintivo, al afirmar que no son anónimos miembros de una masa indiferenciada (Thornton, 1996: 7).

Las diferencias de estas tradiciones son de diversa índole. Una de ellas es la edad específica en que los jóvenes se involucran, así la pandilleril es un fenómeno que en México podemos ubicar entre la finalización de la primaria y la preparatoria; el radicalismo y el bohemianismo, están aparentemente inmersos al interior del sistema medio superior de educación. Sus adherentes son típicamente atraídos dentro de aquellos cuya educación termina en la universidad. Sin embargo, el grado de escolarización, y sobre todo el nivel educativo, aparece como un punto de división más decisivo que la edad *per se*. Segundo, difieren con respecto del grado de autoconciencia obtenida. El radical y el bohemio son intelectualmente auto conscientes y representan explícita y coherentemente críticas a la sociedad moderna; la crítica delincuente tiende a ser implícita. Además, el radicalismo y el bohemismo poseen una literatura escrita y virtual; la pandilleril, es fundamentalmente, por necesidad, una tradición oral. Tercero, los modos de rebeldía difieren con respecto de sus ambiciones. La delictiva no tiene planes o intenciones en la sociedad; no hay deseo por parte de los delincuentes de reconstruirla. Los radicales, por su lado, desean rediseñar en la forma de sus propias predilecciones ideológicas; mientras los bohemios caen en algún lugar entre los típicamente deseosos de desarrollar un estilo de vida privado e insular, pero rara vez tienen la aspiración de convertir al resto de la sociedad. Cuarto, los modos de rebeldía difieren con respecto de las contribuciones morales de sus proyectos. En el caso de los pandilleros, los juicios de sus miembros parecen coincidir generalmente con aquellos que posee la sociedad convencional, aunque existen fusiones con otras expresiones juveniles que rompen con este estereotipo (punks, hip hoperos, skaceros, metaleros, etc.). Los radicales y los bohemios están convencidos del valor moral de sus empresas o proyectos.

A pesar de estas diferencias se ha sugerido que existe una *afinidad espiritual* entre pandillerismo, radicalismo y bohemianismo, todos son modos de rebeldía juvenil. Cada uno representa una tradición de la juventud mexicana (y americana). Así, las propuestas conceptuales de imágenes culturales, estilo, representaciones sociales e

imaginario relacionado a las tradiciones subterráneas, me permiten dar cuenta del agenciamiento social y cultural de los jóvenes, de su involucramiento activo en la construcción de sus propias vidas, las vidas alrededor suyo y de las sociedades que viven (James y Prout, 1990, en Caputo, 1995: 28).

1. 1. 2. La invención de juventud

Fines del siglo XIX / Inicios del siglo XX

La idea de juventud entraña no tanto una definición biológica como una concepción política y social. Esta no existía hacia 1880. Comienza a formarse apenas en las primeras décadas de 1900 y su maduración realmente será obra de este siglo. Lo anterior no implica que no hubiera jóvenes entre 1880 y 1920... *Ser joven para la sociedad del siglo XIX no integraba una etapa distinta y definida en el ciclo de vida...* (Gerardo Necochea, 2004)

La idea de juventud como fase/etapa en el ciclo de vida empieza a gestarse en México a principios del siglo XX, sin embargo, ello no implica que no existieran *jóvenes* antes del siglo XX, aunque saber quiénes y cómo eran es aún difícil de conocer. Algunos historiadores han empezado a revelar algunas ubicaciones y características de las personas "que no eran niños, pero tampoco adultos" en un clima económico, político y cultural de muchos cambios. En esta primera parte me interesa ubicar y dar cuenta de algunas de las condiciones sociales que posibilitaron la creación del "ser joven" en la sociedad mexicana, así como de algunas imágenes y representaciones de lo juvenil creadas desde las instituciones y desde las prácticas sociales y culturales de los jóvenes.

En México estas condiciones e imágenes son producto de las diversas transformaciones acaecidas durante el siglo XIX al interior de las esferas de socialización más importantes de la sociedad: la familia, la escuela, el mercado de trabajo, el ejército, los tiempos de ocio. Sin embargo, no será sino hasta las últimas tres décadas del siglo, cuando estos cambios impactarán en la condición de los "no niños tampoco adultos" bajo el impulso del Proyecto Liberal y, particularmente, por La Reforma. Esta última constituye uno de los grandes esfuerzos por hacer de México una nación dirigida bajo un proyecto liberal, al proponerse *educar* al pueblo y sobre todo a su juventud como parte integral de este proyecto (Barceló, 2004). Otro ámbito de construcción de juventud es el conjunto de normas que demarcarán el estatuto jurídico de los "menores de edad": el Código Civil de 1870 declara incapaz a los menores de 21 años para *protegerlos o "preservarlos" de algún daño o peligro*. La minoría de edad expresa una percepción de los jóvenes como inestables y explosivos en sus impulsos,

concediendo su patria potestad, tutela y curaduría a los padres y a los maestros. Estudio y adquisición de capacidades y oficios, son – según el estado- formas de canalizar el “avasallante vigor” de los adolescentes. En la reforma al Código de 1883, el estado explicita su interés en la *educación de los jóvenes en las profesiones liberales y por su participación en el trabajo*, concediéndoles su emancipación entre los 18 y los 20 años. Los emancipados tenía una capacidad restringida, la ley les prohibía realizar actos como gravar su bienes raíces y comparecer en juicio, pero en cambio, podían administrarlos y litigar.

El modelo de juventud que los legisladores tomaron como fundamento fue el francés, en donde la pubertad iniciaba a los 14 años para los hombres y los 12 para las mujeres, terminando a los 21 años. Si durante este período contraían matrimonio, antes de los 21 no podían disponer libremente de su persona y de sus bienes. Las mujeres solteras a los 21 años no podían dejar la casa paterna sin el consentimiento de los padres. La Constitución concedió la ciudadanía a los jóvenes a los 21 años y a los 18 para quienes contrajeran matrimonio; a las mujeres se les concedió a los 21, pero se les restringió el voto. Es claro el interés por normar y delimitar el comportamiento del nuevo sujeto, aunque no se ve tan claramente la subordinación económica y moral a la que es sometido este último cuando se le incapacita para preservarlo bajo la justificación de que debe estudiar para el progreso de la nación. Durante el Porfiriato, los sistemas jurídico y educativo fortalecieron el proyecto liberal al convertirse en aparatos ideológicos. Ambos sistemas tuvieron carácter nacional, llegándose a imponer al conjunto de la sociedad civil, logrando consenso particularmente en la clase media. En la década de 1870, Ignacio Ramírez defendía la injerencia del poder público para “separar a un joven de su familia” y permitirle adquirir una educación, puesto que *estaba en juego asegurar un bienestar futuro. Identificaba así la idea de un progreso a futuro que descansaba en manos de los jóvenes (estudiantes).*

Primera imagen institucional: Joven estudiante

Representaciones sobre lo juvenil: obediencia, disciplina y sometimiento

Justo Sierra fue uno de los impulsores de la educación positivista como piedra angular de un cambio en la mentalidad mexicana, puesto que fomentaba una actitud positiva el orden político y la libertad económica e incentivaba el *buen comportamiento en el trabajo*. Propuso que la familia interviniera activamente en la educación de las emociones de la niñez y la juventud y en la instrucción y el desarrollo de sus cuerpos y

almas. Como subsecretario del Ministerio de Justicia e Instrucción creó el Consejo de Educación Federal para activar el sistema escolar; en 1905, el Consejo facilitó la reapertura de internados (que tres décadas atrás habían sido abolidos por considerarse “antinaturales”) para los jóvenes estudiantes de provincia y los huérfanos en las afueras de las ciudad de México, donde los alumnos de la Escuela Nacional Preparatoria vivían con un personal de vigilancia y disciplina, que sustituía a los padres.

En general, los jóvenes que accedían a la educación preparatoria ingresaban a los 13 años y terminaban sus estudios a los 15, edad en la que optaban por empezar a trabajar o continuar estudiando alguna profesión. Durante este período, las investigaciones⁵ y debate en torno a la propuesta de alargar el período educativo con la creación de estudios secundarios - anteriormente formulada por José Díaz Covarrubias en 1875 y por Aragón en 1905 -, tomaron forma. Ezequiel Chávez, quien ocupó el cargo de subsecretario de Instrucción y Bellas Artes entre 1905 y 1911, impulsó ese cambio, pues estaba convencido que *la educación era la base para incorporar al joven al mundo de la madurez*. Influenciado por las teorías de Stanley Hall sobre la *adolescencia* como “nuevo nacimiento”; así como por Paul Godin - prioridad de la alimentación y el ejercicio en la adolescencia - y Theodule Ribot que señalaba la necesidad de canalizar “los violentos impulsos del adolescente”, propuso tres años de estudio entre la primaria y el bachillerato para que el adolescente terminara su desarrollo físico. Sin embargo, esta iniciativa quedó postergada hasta los debates de 1921, que nuevamente plantearon la división de los estudios secundarios y preparatorios y el alargamiento de la edad escolar hasta los 18 años; y recién será autorizada – por decreto presidencial – en 1925, cuando se creó el “ciclo secundario” en la Escuela Nacional Preparatoria.

El surgimiento de la juventud está especialmente relacionado con el desarrollo del sistema educativo (Morch, 1996). Formalmente formulada para todos, la condición juvenil sólo se fundó en la condición de estudiante. Como en otras partes del mundo, la construcción social de la juventud mexicana se encuentra circunscrita al ámbito de las familias burguesas o de las clases acomodadas, las cuales pueden alargar el período de aprestamiento y aprendizaje de su infancia para producir “juventud” o un tiempo/etapa

⁵Raquel Barceló (2004) ilustra cómo se construyó el sistema escolar en el México moderno y el impacto que sobre los pedagogos mexicanos tendrían los trabajos de psicólogos y educadores franceses, que como Paul Godin clasificaban en tres periodos la juventud: (1) de los 12 a los 15, momento de la pubertad o de los cambios anatómicos y fisiológicos; (2) de los 15 a los 18, como momento del repliegue meditativo; y (3) de los 18 a los 21, como la etapa de desarrollo de la madurez. La observación de la conducta de los adolescentes en el internado de la Escuela Nacional Preparatoria posibilitó el cambio en los planes de estudio. El primer ensayo sistemático para crear la escuela secundaria se hizo en la primera década del siglo XX en la propia preparatoria. La propuesta fue dar a cada estudiante

de tránsito hacia la condición adulta, excluyendo de esta "moratoria" a la mayoría de la población que siguió viviendo en la ambigüedad *no niño/no adulto*, como bien observa Necoechea (2004). Entre fines del XIX e inicios del XX, este investigador ubica su presencia en la esfera del *trabajo*. Utilizando como parámetro de medición las características de un hombre maduro - *tener oficio o profesión y ser jefe de familia*-, propone definir como "jóvenes" a aquellos ubicados en "el tiempo que tardaba un hombre en adquirir independencia (autosuficiencia adulta) y responsabilidades (de la vida familiar y social) que lo marcaban como miembro pleno de la comunidad". Aquellos eran los aprendices *de un oficio, de una ocupación o de una profesión* (de un medio de vida) que les posibilitara hacerse responsable de sí mismos y de una familia. La adquisición del oficio serviría para fijar el límite inferior de adquisición del status adulto, mientras el *matrimonio sería el límite tope*. Ubica a los "no niños ni adultos" entre la población campesina, artesana urbana y rural y la migrante.

Entre los artesanos y campesinos, el *aprendizaje*, era la institución que servía para procurarse una vida independiente. Iniciaba, alrededor de los 10 años – con la salida del hogar paterno y su ingreso a la casa de los maestros, de parientes o como sirvientes en las haciendas. Recién al cumplir los 15, podían empezar a ganarse la vida por sí mismos. Hacia el último cuarto del siglo XIX, la edad del matrimonio oscilaba para los hombres entre los 18 y los 19, mientras en las mujeres era de 16 y 17. En general, el matrimonio ocurría antes en las áreas rurales que en las ciudades. Otro segmento de jóvenes lo constituyen los varones migrantes. A finales del siglo XIX se vive una gran oleada de migración que desplaza a los hombres entre los 15 y los 25 años de un lugar a otro para solventar los gastos familiares y/o acceder ellos mismos "a tierra o trabajo, posibilidad de matrimonio y, sobre todo, ser tomado en cuenta como miembro pleno del grupo social"; aunque también seguir "sus propios deseos de conocer el mundo" y el "correr la aventura", estaban entre sus razones (Necoechea, 2004).

La salida entrañaba para la población joven migrante la reafirmación de lazos de dependencia e incluso de subordinación porque era fundamentalmente una empresa familiar que debían solventar. También, la emigración ofrecía una salida a la tensión entre padres que preferían retardar la emancipación de los hijos -quienes deseaban independizarse lo más pronto posible porque cuestionaban la férrea autoridad paterna en cuanto al tiempo que debían esperar para iniciar una vida independiente. En otros casos,

el tratamiento especial que le conviniera para desarrollar su interés colectivo y socializante tanto en la escuela como fuera de ella.

la emigración era el recurso de los hijos para escapar al despotismo paterno. Los padres, por su parte, insistían en mantener su autoridad aún a larga distancia, presionando el regreso del joven. Los jóvenes oscilaban entre la libertad que confería el romper con la vida familiar y el compromiso que sentían como miembros dependientes de una familia. Es dentro de este campo de tensiones que los jóvenes pasaban los años que separan el adiós a la infancia y la total independencia de su vida adulta⁶.

La experiencia de los jóvenes pertenecientes a familias acomodadas es muy diferente a la descrita, su manera e idea de correr el mundo están asociadas sobre todo a la adquisición de una educación y profesión. En el caso de los jóvenes varones, entre los 16 y los 18 años recién iniciaban sus estudios que los prepararían para una vida profesional. Esto significaba para muchos de ellos cierto distanciamiento de los lazos familiares, e incluso la salida del hogar para estudiar en otra ciudad, en donde vivían entre muchachos de su edad. Su entrada al mundo adulto se retrasaba más que en los muchachos de las clases trabajadoras. La relativa paz y progreso alcanzados durante el régimen porfirista, posibilitaron mejorar las condiciones de vida de otros sectores de la población como las clases medias bajas, quienes experimentaron un relativo ascenso social y se beneficiaron con la extensión de las oportunidades de educación, lo cual les permitió ensanchar su horizonte de aspiraciones y en algunos casos, acceder a la condición de estudiante, asociada a moratoria social.

El novísimo sistema escolar, el sistema jurídico, la legislación social y la familia, construyen y delimitan los campos de acción y de posibilidades de esta nueva creatura social al crear las normas y leyes que definen sus obligaciones y derechos, sus expectativas (matrimonio, trabajo), modelan sus conductas y los hacen distintos de "otros" segmentos de edad. Es aquí también donde se puede detectar la construcción de una *representación de joven relacionada estrechamente a su condición estudiantil*. La *imagen estudiantil* expresa un *deber ser juvenil* que se impondrá a los jóvenes como un único derrotero a seguir. Los que no son estudiantes, tampoco son jóvenes.

¿Cómo vivieron su juventud en los ámbitos familiares y recreativos aquellos que accedieron a esta condición?

Las actitudes patriarcales y autoritarias sobrevivieron a los cambios intelectuales y a las ideas modernas sobre la educación y la familia. Los ámbitos familiar y escolar

⁶ La movilidad geográfica es una de las experiencias que comparten muchos hombres jóvenes entre los 15 y los 25 años de edad a finales del XIX y principios del XX. Emigrar en busca de trabajo era sólo una manera en que ocurría esta movilidad, otra era el ejército y el desplazamiento de los soldados. La experiencia de leva entre jóvenes rurales o citadinos aún no ha sido estudiada a profundidad.

de fines del XIX fueron los ámbitos de la educación autoritaria. La disciplina de la personalidad iniciaba con la autoridad impuesta por los padres, a ellos *respeto y obediencia*. Otros valores que los padres ricos transmitían a sus hijos varones eran la circunspección, la corrección, el amor al trabajo, al éxito, la popularidad y la influencia. Mientras a las niñas se les educaba para tener amor al trabajo doméstico, ser modestas y piadosas⁷. Los varones utilizaban variados recursos para hacerse de un espacio, escribiendo poemas, leyendo novelas o simplemente soñando y a diferencia de las chicas no buscaba *ídolos* sino *héroes*. Las chicas leían novelas románticas, coleccionaban poemas, fotografías, tarjetas postales y enviaban cartas a los escritores y agobiaban a los poetas. Sin embargo, los cambios que se vivían a nivel de lo social y político se infiltraban en esa esfera erosionando algunos roles tradicionales. En general, para los sectores medios y las elites, la educación marcaría los cambios, sin embargo habían diferencias en las formas de educar e instruir a los hijos y las hijas adolescentes entre padres conservadores y liberales; entre los que se apegaban a las normas de la iglesia católica y aquellos que se inspiraban en la ciencia; y, entre los que se apegaban a formas premodernas y los que hacían suyos los principios laicos de la modernidad. La literatura que circulaba entre los jóvenes que habían superado la adolescencia, eran las nuevas corrientes filosóficas como el liberalismo, positivismo, evolucionismo, socialismo y les enseñaba sobre la verdad, la belleza, el bien y la utilidad. Se vivían simultáneamente la secularización de las costumbres y un reavivamiento del conservadurismo católico, aunque los jóvenes de las clases altas y medias parecen haberse distanciado de este enfrentamiento, pues *su cotidiano no modificaba mucho en términos de la rigidez de las reglas familiares y el acceso a la vida adulta - la independencia y la integración económica y social - se vivían como hechos lejanos e ingratos por lograrse mediante los estudios y las búsquedas largas e inciertas*.

Un ámbito privilegiado para rastrear huellas de su condición juvenil en la sociedad porfiriana, es el de sus prácticas recreativas y de cortejo. El control que las familias ejercían sobre las jóvenes era muy estricto, situación que propiciaba el uso creativo de ciertos espacios para el encuentro entre ellos y ellas de maneras soterradas,

⁷ A los chicos se les dirigía por la lectura de libros que debían ayudarlos a la búsqueda de su realidad para situarlos en su tiempo, en su ambiente; o libros de aventuras y viajes y biografías de hombres famosos. De éstas extraerían los elementos básicos para forjar su carácter. Algunos solían leer novelas realistas - entonces prohibidas por parte de la iglesia católica - por el placer de romper las reglas. Para las chicas, la lectura de novelas que mantuvieran viva su curiosidad en el amor, el libro proporcionaba la orientación en el terreno del amor que muchas veces no conseguía directamente de sus padres. En la lectura de novelas románticas, las jóvenes reforzaban el aprendizaje que desde niñas les impusieron: el matrimonio como meta, el papel de madres y el arduo trabajo de conseguir la estabilidad de la familia mediante el amor romántico (Barceló, 2004).

sino subterráneas. En espacios intergeneracionales como la misa de todos los días, los bailes, la salida de las escuelas, la asistencia a eventos sociales y prácticas recreativas como salir en bicicleta, patinar o nadar en la alberca, los jóvenes se citaban y encontraban a escondidas. La creación de lenguajes no verbales con clave - en el uso de pañuelos y abanicos en las jóvenes; tarjetas cifradas, etc. - fue fundamental para abrir este espacio juvenil. En los inicios del XX, se observan algunas transformaciones entre los jóvenes de estas clases sociales, algunos habían ganado la posibilidad de escoger a sus parejas matrimoniales, la posibilidad de tener un número mayor y más amplio de amistades y un cambio en la calidad de las mismas (más abiertas y más íntimas). El límite de la juventud o su conversión en adultos se aceptaba para los varones con su entrada al mundo del trabajo y con la demostración de tener posición social y económica; para ambos sexos, con su entrada al matrimonio.

Imágenes juveniles divergentes del fin del siglo XIX: Pollos, pollas, perros, estudiantes insumisos, revolucionarios, intelectuales y dandys
Representación: Juventud y cambio

Ensalada de pollos (José Tomás de Cuellar, 1871) realiza una descripción de los *pollos*, jóvenes, entre los 12 y 18 años de edad, pertenecientes a las clases altas y medias de la ciudad de México, a los que califica de “bípedo(s) gastado(s) en la inmoralidad y en las malas costumbres”, y que Barceló denomina “rebeldes de fines del XIX”. Cuellar los clasifica en cuatro tipos⁸, que tienen en común elementos culturales y comportamientos distintivos que podrían homologarse a los elementos culturales de cualquier identidad juvenil actual: lenguaje o caló particular (*meco* significaba pobre, *chorcha*, reunión o círculo de amigos, *pico largo*, pollo cínico y calavera que puede engañar a los maridos, entre otras palabras) y una estética particular (vestidos con cadenas de relojes largas; levitas cortas, mangas de levitas anchas, guantes estrechos, cuellos postizos, camisas ligeras y bien almidonadas, tirantes elásticos, puños de la camisa sobrepuestos). Los pollos buscaban el reconocimiento social como varones, “se creían muy hombres, se negaban a seguir siendo tratados como niños por sus familias, fumaban con tesón, *flirteaban* y tenían ciertos comportamientos “elásticos” respecto a la

⁸(1) “Pollo fino” - hijo de madre “mocha y rica” y “gallo de pelea” ocioso - inútil y corrompido por razón de su riqueza; (2) “pollo callejero”, hijo bastardo o bien sin madre, hijo de reformistas, tribunos, héroes y matones y descreídos *liberales*; (3) “pollo ronco”, de la misma raza que el callejero, distinguiéndose por ser plagiador; y (4) “pollo tempranero” respecto a los otros tres, pues con menos edad tiene más vicios y el corazón más gastado (Barceló, 2004).

moral de época (Barceló 2001). Las “**pollas**” son peor tratadas por Cuellar, son de dos tipos, unas adineradas, las de “alto copete”, otras de los sectores urbanos medios, las de “bajo copete”⁹. Ambos actores transgreden la moral de la época, y sobre todo los límites de lo permitido y lo prohibido sexualmente. Ellos inician tempranamente y son especies de gigolos, vividores de las señoras de clases altas; mientras las de *alto copete*, se divierten mientras encuentran el esposo obligado por las “buenas costumbres”, y las de bajo copete traspasan los límites de las clases matrimoniales. Frente al requerimiento social para con las señoritas porfirianas de “la más absoluta virginidad” (Rocha 2001), las conductas independientes de *las pollas de alto copete* aparecen como “conductas alocadas”; mientras las de *las pollas de bajo copete* (que acceden a la esfera laboral en lugares donde se reconoce su belleza y tienen amantes entre los ricos) son negativamente etiquetadas.

Estudiantes insumisos

A fines del XIX e inicio del XX, la preparatoria y la universidad fueron espacios particularmente importantes en la socialización política y de creación de lo juvenil desde los estudiantes. Entre 1875 y 1892 los estudiantes universitarios capitalinos sostuvieron una política considerablemente independiente y en tres momentos fueron incluso antigubernamentales. En 1875, la protesta contra *el régimen disciplinario de la Escuela de Medicina* se generalizó rápidamente entre los estudiantes, quienes recibieron el apoyo de grupos intelectuales, llegando a plantear la creación de una *Universidad Libre*. En 1884, la protesta fue contra el Presidente Manuel González, a quien acusaron de corrupto, incapaz y falto de patriotismo por la decisión de pagar la deuda pública con Inglaterra. En 1892, los estudiantes se opusieron a la cuarta reelección de Porfirio Díaz. Según Sánchez (2004), sin embargo, entre 1890 y 1910 la comunidad universitaria se caracterizó por ser “apolítica y poco contestataria”. Las actividades estudiantiles eran más de tipo mundano: veladas, serenatas y juegos florales. Los estudiantes entre 1890 y 1910 eran muy escasos, pertenecían a la clase media o alta, no tenían organización

⁹ Las de “**alto copete**”: adineradas, con instructores y profesores particulares en casa (piano y canto), asistían a clubes, restaurantes, fiestas, bailes y tenían una socialidad intensa con otras jóvenes. Mientras las **pollas de “bajo copete”** pertenecían a las clases medias, hacían lo imposible por vestir bien, asistían a funciones gratuitas, a las comedias de aficionados y a los bailes, vivían en vecindades e imitaban a las “pollas” ricas, pero sin tener las comodidades ni el dinero necesario para llevar ese nivel de vida, carecían de oportunidades para estudiar, trabajaban como costureras, también eran empleadas en las tiendas que recién adoptaban la idea de usar jóvenes bonitas para vender mejor. Según Cuellar, terminaban de amantes de los *gentlemen* que les ponían casa pero no se casaban con ellas.

gremial sobre la cual estructurar movimientos y según este mismo investigador, estaban "mucho más integrados al sistema porfirista de lo que tradicionalmente se ha aceptado".

“Perros preparatorianos”

La escuela fue un ámbito de socialidad, o sociabilidad juvenil, algo distante de la sociabilidad con los adultos. Los jóvenes preparatorianos dieron vida a la Escuela Nacional Preparatoria de San Ildefonso y a los barrios aledaños, porque allí rentaban. Movimiento, alegría, vitalidad y energía, camaradería y cierta rebeldía, eran parte de la atmósfera reinante en las calles, cafés y parques cercanos a la Escuela. Es en este espacio donde surge la leyenda de los “perros preparatorianos” entre los años 1865 – 1895, denominados así por sus “perradas” y la “raspa”, es decir, la travesura y la alegría. Era tal su dominio sobre el “territorio” aledaño a la Escuela que muchas personas optaban por utilizar otras calles para no sufrir una guasa y ser el hazme reir (Barceló 2004). Testimonios juveniles imbricados a los preparatorianos de esta época los constituyen sus poemas, ellos expresan sentimientos de melancolía, de incompreensión y tormento, así como una autorreflexión sobre los mismos.

Construcción de la representación *juventud y cambio*

El régimen porfirista fue un impulsor de los cambios modernizantes en el país y uno de los creadores institucionales de juventud en el sentido moderno del término, sin embargo, su duración y su transformación en un régimen gerontocrático, fue cerrando los horizontes materiales, políticos y culturales a los mismos jóvenes de los sectores altos y medios formados y preparados durante su gestión, provocando que se convirtieran precisamente en sus principales opositores. Después de 1880, para muchos jóvenes provenientes de familias de las clases medias alta y baja, así como adineradas y de buena posición social, la sociedad mexicana de la vuelta de siglo podía ser muy decepcionante porque no albergaba lugar para ellos y sus ideas de cambio no encontraban eco en los corredores del poder. Muchos de ellos fueron protagonistas en el movimiento de oposición política al régimen porfirista por su incapacidad e inflexibilidad para abrirse y dar lugar a las ideas de cambio.

El movimiento de oposición no es uno de jóvenes pero sí uno en que la participación de jóvenes imprime una dinámica especial a la oposición. Su actitud no era la de seguir los pasos de sus mayores, sino de romper el molde heredado. *Algunos de sus miembros equiparan la idea de juventud con la idea de renovación.* La

identificación juventud y cambio provenía en parte de desarrollos intelectuales y sociales que valoraban positivamente tanto el progreso como el individualismo¹⁰. La construcción de la asociación entre juventud y renovación se realiza tanto desde los jóvenes estudiantes como desde las instituciones y produce algunas *imágenes emblemáticas juveniles*, que lograrán fuerza en el imaginario de las personas durante toda la modernidad:

1. La **imagen del revolucionario**, está sustentada en aquellos que transitan por el camino del activismo político; plantean la construcción de una nueva sociedad que contempla proyectos que van desde las reformas liberales hasta la revolución social. Coinciden en dos puntos: la apertura democrática del régimen y que se haga realidad la no reelección y la mejoría de la condición material y social de las clases humildes.
2. La **imagen del intelectual**, integrada por quienes recorren trayectos de vida intelectual y se oponen a la sociedad desde la renovación del espíritu de la época. Educados en el positivismo, se oponen al materialismo, el utilitarismo y la racionalidad enarbolados como metas sociales por el grupo de los llamados científicos. Un grupo de ellos, converge y forma en 1909 el *Ateneo de la Juventud* como sociedad de literatos, filósofos y artistas dedicados a reflexionar sobre las aberraciones de la sociedad porfirista y las nuevas ideas provenientes de Europa, rescatando el pensamiento intuicionista y antirracional. José Vasconcelos fue miembro de este conjunto, aunque también tuvo una participación política notoria
3. La **imagen del dandy**, expresa una tercera vía de repudio y de renovación de la sociedad porfirista constituida por aquellos *jóvenes bohemios*, que pasaban parte de sus días entre *antros* y cafés donde se reunían prostitutas, criminales y poetas. Entre alcohol y discusiones sobre los ideales efímeros, contrapuestos a la moral y buenas costumbres porfirianas, perseguirán el placer opuesto a la seguridad material, el espíritu contrapuesto al progreso. Era la *generación del modernismo* que se congregaba a cultivar la melancolía, la poesía, el exceso de amar y sufrir y la muerte temprana. Uno de los distinguidos fue Ricardo Flores Magón, quien más tarde fuera conocido mejor por su militancia anarquista.

Una nueva generación nacida en las últimas décadas del siglo XIX rechazaba la sociedad de los primeros años del nuevo siglo a la que debía integrarse, ya porque la considerara socialmente injusta, intelectualmente pobre o moralmente aburrida

¹⁰ Esta representación tuvo predominancia a lo largo del siglo XX, desde fines de los 60 comparte con la representación de "joven= delincuente" la hegemonía en todos los ámbitos de la sociedad mexicana.

(Necoechea, 2004). Las posturas, revolucionaria, intelectual y dandy, implicaron en ese momento rupturas que comenzaban a darle a la idea de juventud un sentido social y político, más que biológico, separando estas experiencias de momentos de vida anteriores y posteriores. En este escenario también se observa la emergencia de dos de las que se volverían tradiciones subterráneas juveniles en el México moderno. La radical y la bohemia. E. Muñiz (2004), sugiere que estas imágenes contribuyeron a que la noción de juventud adquiriera una connotación política que en la próxima generación uniría la idea de juventud con la construcción de un país nuevo. El paso de una generación a otra, impedido por una gerontocracia es uno más de los ingredientes del estallido revolucionario.

Durante la revolución la ciudad fue un caos. En los diez años de lucha armada estallaron las contradicciones sociales, epidemias, hambrunas y colapso financiero, que trastocaron los equilibrios sociales y políticos del porfiriato. Las imágenes juveniles más importantes emergen de los ejércitos en pugna – *adelitas, soldaderas, revolucionarios, mujeres intelectuales* - , no de la universidad ni de los ámbitos escolares. Estas figuras no han sido estudiadas aún en profundidad y menos aún desde una perspectiva juvenil, de ahí que sólo las señale. Sin embargo, el peso de los y las jóvenes en la revolución expresaría la voluntad y deseo de cambio social, intelectual y moral. Sánchez (2004) observa que los estudiantes como grupo no participaron en la lucha armada de la revolución, sólo algunos de ellos lo hicieron por cuenta propia al adherirse a los ejércitos y fuerzas en pugna. Su papel más importante sería en el período pos revolucionario, cuando se da el recambio generacional.

1920 – 1940:

Segunda imagen institucional: "Jóvenes elegidos"

Representaciones de lo juvenil: Jóvenes como la esperanza del futuro

Jóvenes modernos con compromiso social

(...) Volvamos la mirada a nosotros mismos. (...) Tenemos que concebir una nueva humanidad dotada de una más alta conciencia. (...) Deberéis formularos el propósito de constituíros en núcleo dirigente. (Deberéis) asumir la responsabilidad del destino de los pueblos y consagrarse a la tarea de extirpar sus males, resolver sus problemas y moldear su alma. (...) Debemos ir a la acción. La cultura sin acción deriva en bizantinismo¹¹.

¹¹Victor Díaz Arciniega, *Querrela por la cultura "revolucionaria" (1925)*, FCE, México, 1989, p. 41, en: Muñiz, 2004.

La imagen "jóvenes elegidos"¹² es una construcción que la historiadora Elsa Muñiz propone a partir de algunos discursos institucionales sobre "lo joven" en el período de Reconstrucción Nacional, el cual refiere y apela a un segmento juvenil de la década de 1920, *el joven estudiante preparatoriano y universitario de la clase media* - grupo social paradigmático en el cual los proyectos revolucionarios se verían realizados. Esta es la segunda imagen institucional construida como "ideación" de un deber ser joven y está vinculada a la necesidad de los gobiernos posrevolucionarios de atraer al proyecto de la revolución a las nuevas generaciones para asegurar la trascendencia del mismo. Muñiz (2001) incursiona en cuatro discursos institucionales (el del estado, el de la iglesia católica, el médico-científico y el de los medios de comunicación) constructores de la imagen "jóvenes elegidos" de manera complementaria:

Uno de los más importantes en la época que se vive es el **discurso del Estado**, revelado en las administraciones de Alvaro Obregón y de Calles por medio del fomento a proyectos educativos y a *la prédica/acción universitaria* impulsada por José Vasconcelos desde su cargo de rector de la universidad. El discurso vasconcelista concibe la juventud como el "grupo de individuos que llegarían a dirigir el país, los futuros líderes de la revolución hecha gobierno" y empatiza con las expectativas de los sectores medios. Entre los atributos asignados a este prototipo de joven - modelo de cualidades que la revolución exigía de él - están: *ser estudiante* con "espíritu de renovación", "sana energía que descubría y reprobaba la injusticia", comprometido con el pueblo, con sentido crítico para tomar en sus manos su propio destino y después dirigir la sociedad. La representación disidente *juventud y cambio* de los jóvenes anti porfiristas está en proceso de institucionalización. La *acción de la juventud* se asocia a la cualidad de *renovación* en tanto los jóvenes "eran la única esperanza de la época" que podía dejar atrás una sociedad que se percibía "enferma, obsoleta, plagada de vicios y de injusticias". *Renovar la sociedad* fue en esos momentos *la tarea histórica asignada a los jóvenes elegidos* y significaba estar dispuestos a "combatir la vagancia, la incultura, la pornografía, la malicia en las relaciones sexuales, la lotería y los juegos de azar, la bebida, la prostitución, la crueldad con los semejantes"¹³ (Muñiz 2004). La imagen "joven elegido" muestra claramente los criterios políticos y éticos con que fue

¹² Basada a su vez en una conocida carta que Vasconcelos enviaría a los estudiantes latinoamericanos.

¹³ El cómo se realizaría esta participación de los jóvenes elegidos en la transformación se previó a través de impulsar la organización estudiantil en el compromiso con la sociedad mayor. Sin embargo, las organizaciones creadas como brigadas para la alfabetización y servicio social, fueron convirtiéndose en el proceso mismo en organizaciones corporatizadas estudiantiles en apoyo a las decisiones de los regímenes políticos subsecuentes, pasando a ser un sector más dentro de la maquinaria corporativizada de los revolucionarios en el poder.

construida. El estado posrevolucionario es el primero que envía abiertamente a su juventud al futuro, asumiendo directamente parte de su formación como "futuros dirigentes del país" a través del ámbito escolar (primario, medio y universitario) y asignó partes de las responsabilidades sobre la misma a otras instancias. Concibió a su juventud de una manera positivista, como *etapa biológicamente inacabada y preparatoria del ser humano para su futura vida de adultos*. Su energía, inmadurez e inexperiencia debían compensarse con el ejercicio de la autoridad paterna al interior de la familia¹⁴ o la de la fé católica a quien debía recurrirse para mantenerla casta y pura (Muñiz 2004).

El discurso constructor de lo juvenil de la **iglesia católica**, concebía a "esa edad (como) una etapa preparatoria para su vida adulta, en la que la energía característica y su despertar a la sexualidad los convertía en sujetos necesitados de control", justificando con ello la necesidad de mantener su influencia sobre la familia y los procesos educativos, que centraba en "una educación para la castidad". A la familia exigía ayudar a los jóvenes "a resistir firmemente contra las tentaciones". A los y las jóvenes, pedía pureza, pudor, recato y honestidad. A las mujeres jóvenes, les recordaba que su única vocación era "la de la abnegación". A los varones, que debían "permanecer puros para merecer a aquella que se preparaba en el recogimiento para darle su corazón" (Muñiz 2004).

El **discurso médico (científico)** apoya su argumentación en una concepción positivista del mundo y de la vida, mientras ubica a los jóvenes como encargados de reproducir a los nuevos revolucionarios y formarlos en los valores de la nueva sociedad y, en coincidencia con el discurso católico, como futuros padres de familia. Tanto el discurso médico como el educativo centraron su labor en la *higiene física y mental de los jóvenes*. Cuerpo sano libre de enfermedades como base de la formación de un carácter firme, emprendedor y fuerte en los hombres; y dulce, maternal y caritativo en las mujeres. Este discurso adopta una postura moralista que termina por abordar la salud de los jóvenes como *control de las "pasiones y los bajos instintos"*, estableciendo normativamente lo natural/antinatural; permitido/ prohibido, puro/obsceno en la vida sexual de los mismos. Muñiz observa la confluencia del discurso médico y el religioso en su necesidad de normar las conductas de los jóvenes para alejarlos de la prostitución

¹⁴La familia debía guiar a los jóvenes y convertirlos en buenos padres y madres de familia.

y el alcoholismo como "dos de las mayores lacras sociales que enfrentaría la consolidación del nuevo régimen".

La imagen jóvenes elegidos también debe ser "moderna y cosmopolita" y ese discurso constructor tiene como fuentes dos corrientes modernizadoras, la generación de *los contemporáneos* y **los medios de comunicación**. Según José Joaquín Blanco, a la generación de los contemporáneos se le asignó un conjunto de atributos ideológicos no muy convencionales y sí "propios" del contexto de los 20. *Ser joven era equivalente a ser moderno*, abandonar las anquilosadas formas de escribir, de ser y de actuar en un país que se soñaba cosmopolita. *Ser moderno* era también "consíguete un idioma incontaminado, aduénfate de un repertorio de estímulos, asómbrate de las cargas estáticas del danzón y del automóvil y el jazz band y las fábricas y las luces de neón, vive pasiones inéditas..." (Muñiz, 2004). La estética de esta imagen era la de los jóvenes ciudadanos, bien peinados con sombrero y bastón, pantalones a rayas, chalecos y elegantes sacos; ellas con zapatos de tacón alto y grueso, graciosos sombreritos y vestidos entallados. Figuras femeninas son Tina Modotti y Nahui Ollin, mujeres de los veinte, con horizontes más amplios a los de ser esposa y madre, profesionales.

Por otro lado, el discurso de **los medios de comunicación** hace accesible a capas más amplias de la población urbana un ser joven moderno y cosmopolita a través de las imágenes del cine y la publicidad con mujeres jóvenes, frescas y lozanas y hombres seductores, de maneras "afeminadas". Fuentes de inspiración de los *chiquillos/as* fueron las imágenes de las estrellas de Hollywood. Pola Negri, era la imagen de la mujer emancipada como producto de la prosperidad material norteamericana, modelo de realización para algunas muchachas obreras y clasemedieras en términos de un ideal estético, pero también como estilo de vida. Esto se traducía en cierta estética "juvenil" al estilo de las *flappers* (norteamericanas) y las *garconne* parisinas, acortando la falda "escandalosamente", desterrando las trenzas, masticando chicle, bailando *fox trot* o *charleston* y fumando cigarrillos como muestra de avanzada civilización. Los *chiquillos* recortaban el bigote cuidadosamente, llevaban el traje bien planchado y maneras delicadas y afeminadas.

En conjunto, estos discursos institucionales configurarían a los jóvenes de las clases altas y medias ciudadinas de la década de 1920 como un segmento de la población diferenciado de los otros segmentos poblacionales y en particular de los niños y de los adultos. La representación "joven elegido" reforzó las construcciones institucionales anteriores sobre el "ser joven" como *estudiante preparatorio o universitario*, e

incluyó en esta categoría (en términos de condiciones de posibilidad e imagen) (al) "*clase mediero*"; excluyendo del discurso institucional cualquier otra manera de ser joven. Esta imagen institucionalizada construiría a los "futuros dirigentes de la nación", a "los futuros constructores del nuevo régimen". E. Muñiz resalta lo homogenizador, en tanto desdibujador de diferencias (frente a la posible existencia de otro tipo de jóvenes en otros sectores sociales y geográficos) de este discurso del poder acerca de la juventud. Sin embargo, esta cualidad lo hace aglutinador de un sector de la sociedad - jóvenes *clase medieros* urbanos - cuyo potencial lo convierte en peligroso, en particular desde el punto de vista de su participación política y el control de la sexualidad.

A excepción del discurso de los medios, la mayoría de los discursos de esta imagen funge de esquemas normativos para los jóvenes, quienes "requeriría(n) de orientación, disciplina y control". También, se observa la asignación de un lugar en el futuro, no en el presente, son futuros padres de familia y futuros ciudadanos; sólo los medios dan un lugar en su presente a ciertos jóvenes (no necesariamente estudiantes ni "elegidos"), no son normativos, pero sí seductores.

Imágenes disidentes: Estudiante *conservador*

Representación: autonomía sin compromiso social

Esta imagen será construida en el único territorio reservado para la existencia juvenil en esa época, el de los centros de estudio¹⁵ (preparatorianos y universitarios), esto es, desde el lugar de las prácticas sociales estudiantiles y tiene como referente un oponente, el estudiante "elegido" y las prácticas corporatistas por parte del Estado posrevolucionario sobre sus organizaciones. Puede decirse, que la creación de un ámbito escolar/universitario no fue suficiente por sí mismo para crear al sujeto joven estudiante, fueron los gobiernos posrevolucionarios que intentaron un puente generacional para trascender su proyecto político al futuro a través de un cambio ideológico en la enseñanza, los que impulsaron un espacio político para el surgimiento de este sujeto. Aquí trataré de manera general cómo se gestó y se fue desarrollando este último.

Rivas (2004) señala que la vida política estudiantil durante las tres décadas siguientes al estallamiento revolucionario estuvo predominantemente influida por *un*

¹⁵ Roberto Brito (2004) observa que la existencia de una cultura juvenil requiere de ciertas condiciones socioculturales para que los jóvenes puedan diferenciarse, condiciones muy poco desarrolladas en esta época, tal vez el único territorio reservado para los jóvenes era el de los centros de estudio, en todos los demás ámbitos (sindicatos, agrupaciones civiles, etc.), participaban como ciudadanos, como adultos prematuros, pero no como jóvenes.

sujeto juvenil aristocratizante y conservador que añoraba los viejos tiempos del Porfiriato y que manifestó fuertes rechazos a muchas de las acciones de carácter popular impulsadas por los gobiernos posrevolucionarios. Entre las acciones a las que Rivas se refiere (y a las que este sujeto se opuso) está la de incorporarse al proyecto de la revolución en su etapa corporatista a través de su apoyo a la primera política de estado hacia los jóvenes, la educación socialista (Brito, 2004). La oposición a esta iniciativa, impulsada desde el poder desde 1924, no puede entenderse fuera del contexto político que se vivía en el país - extrema inestabilidad política y estallamiento de la guerra cristera¹⁶ - y del papel "*renovador de la sociedad obsoleta y llena de vicios e ignorancia*" que los gobiernos posrevolucionarios dieron a los jóvenes estudiantes para "arrebatar" a la juventud de manos de la iglesia católica, con fuerte influencia y arraigo en todos los sectores de la población y en las escuelas.

Si bien esta propuesta retomaba o recogía un amplio sentimiento de aspiraciones en torno a la reorientación de la educación con fines humanistas y sociales, teniendo como fundamentos de argumentación la educación racionalista; la discusión, el diseño y la implementación de esta política desde el Estado desencadena una gran agitación y movilización estudiantil, permitiendo la expresión juvenil a través de una gran variedad de organizaciones que se manifiestan a favor o en contra de dicha política gubernamental, discusión que trasciende los límites universitarios. Paradójicamente, gran parte de esta organicidad estudiantil había sido alimentada desde el poder¹⁷ en su batalla ideológica por arrancar espacios a la influencia católica entre los estudiantes.

¹⁶ Otra imagen rebelde, es la de los jóvenes cristeros, rebeldes en defensa de la tradición católica.

¹⁷El sujeto estudiantil no tenía organicidad alguna antes de la revolución. Entre las mancras que los dirigentes revolucionarios intentaron el puente generacional estuvo la de impulsar la organicidad entre los estudiantes, situación que lograron de alguna manera durante el gobierno de Carranza, en cuyo gobierno se crea el Congreso de Estudiantes (como organización permanente) en donde existían varios grupos ideológicos. Al poco tiempo éste se convierte en Federación con representantes en todas las escuelas del DF, iniciando con ello una nueva fase de corporatización juvenil, cuyas facciones y grupos le darían vida a un nuevo sujeto estudiantil universitario. La subida a la rectoría en 1920 de José Vasconcelos es otro intento por adecuar la universidad a los lineamientos de los gobiernos posrevolucionarios. Dos son las estrategias de Vasconcelos, la construcción de un discurso sobre el sujeto joven, el cual empatizó con los estudiantes clasemedios; y el impulso a la formación de asociaciones de alumnos que en sus inicios focalizaron su actividad e identidad propias en la alfabetización, prácticas de servicio social y de extensión de la cultura, llevando a los estudiantes de la universidad a desarrollar sus capacidades de organización, de convivencia y de discusión. Promovieron también una relación estrecha con las autoridades universitarias y estatales (Sánchez 2004). En poco tiempo se establecieron las bases de la admiración y apoyo de los estudiantes hacia Vasconcelos. Durante algunos años las actividades de este sujeto estudiantil fueron organizativas y diplomáticas (carácter social y festivo) manteniéndose al margen de los problemas nacionales. La organización estudiantil se reforzó entre 1925 y 1928, surgiendo líderes estudiantiles carismáticos que reformaron los estatutos de la Federación, organizaron congresos estudiantiles cada año, logrando una organización a nivel nacional. Fue una época de paz en la Universidad. Las autoridades universitarias buscaron incorporar al naciente sujeto estudiantil a tareas de extensión universitaria por medio de la formación de brigadas culturales en las cuales los estudiantes se conocían y convivían fuera de las aulas, creciendo la solidaridad entre ellos.

En 1929 una serie de circunstancias¹⁸ alimentaron la oposición a la imposición estatal de educación socialista por parte de un gran número de organizaciones estudiantiles (principal, aunque no exclusivamente de orientación católica) y de académicos (una alianza de católicos, conservadores y, en menor medida, liberales) defensores de la autonomía universitaria y de la libertad de cátedra.

En 1929 el gobierno resuelve otorgar la autonomía a la Universidad. Observa Sánchez (2004) que la negación de ésta a participar en las propuestas educativas estatales le confiere a la autonomía el carácter de una medida dirigida claramente a aislar a la Universidad de la política educativa de Estado. Desde una perspectiva juvenil, Brito (2004) sostiene que, de alguna manera, "la consigna y la demanda *por la autonomía y la libertad de cátedra* deben entenderse por la necesidad de reconocimiento de los jóvenes como sujetos sociales diferenciados, no dependientes y con capacidades propias. Con la suficiente aptitud para distinguirse y autogobernarse". La interpretación de Rivas (2004) es otra, el carácter conservador y aristocratizante de este sujeto estudiantil "se hace más evidente aún después de conquistada la autonomía universitaria en 1929, cuando la universidad nacional se convirtió en uno de los bastiones más importantes de la derecha mexicana ilustrada, ámbito desde el cual surgirán muchos intelectuales orgánicos, militantes y activistas del PAN¹⁹". En 1933, el movimiento estudiantil universitario -que contaba con una significativa participación de elementos conservadores - lograría la *autonomía plena*²⁰, como la libertad para que los profesores pudieran impartir libremente sus clases sin injerencia de ninguna especie. Ambas permitieron a estudiantes y profesores defenderse de una eventual determinación

¹⁸La huelga estudiantil (que no se inició por la demanda de autonomía, sino por asuntos internos como la discusión sobre una reforma de ley orgánica de la universidad, entre otros) se desarrolló en un periodo de tensiones políticas en el país en el que sucedían acontecimientos de peligrosas implicaciones (asesinato de Obregón, levantamiento armado del General Escobar, finalización de la primera etapa de la guerra cristera, efervescencia de los partidos políticos con motivo de la sucesión presidencial, lanzamiento de Vasconcelos como candidato), los cuales presionaron al Gobierno a dar autonomía universitaria y terminar con este problema. Ver: Rivas (2001) y Sánchez G., Hugo (2001).

¹⁹PAN (PARTIDO ACCIÓN NACIONAL) fundado en septiembre de 1939 por un grupo de mexicanos inconformes con la política de Lázaro Cárdenas (1934 - 1940). El Lic. Manuel Gómez Morín fue su fundador, ideólogo y dirigente, quien fue rector de la UNAM durante 1933 y 1934, además de intelectual y académico prestigiado en su época.

²⁰Se conoce como "autonomía plena" el periodo que vivió la UNAM desde octubre de 1933, cuando se aprobó la nueva Ley Orgánica que abrogó la del 29. En la nueva normatividad, el Estado otorgaba a la universidad como patrimonio propio todos los edificios que ocupaba y la suma de 10 millones de pesos, con cuyos intereses debería de sostenerse en absoluta independencia del Estado y sin injerencia de éste en su vida y actividades. También se le despojaba de su carácter nacional. El asunto desencadenante de esta situación, según Sánchez (2001), fue la manera cómo se resolvieron las cosas durante el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos donde se polarizaron las posiciones representadas por Lombardo Toledano (educación socialista/populista) y la de Antonio Caso. Aunque Lombardo Toledano ganó el debate y la votación en el Congreso, los estudiantes católicos encabezados por Gómez Morín y Brito Foucher, haciendo uso de la fuerza (utilizando los primeros grupos de choque que serían la semilla del pistolcrismo estudiantil) expulsaron a Lombardo y sus partidarios. El gobierno respondió con la terminación de su responsabilidad financiera hacia la institución.

del gobierno mexicano de extender a los niveles medio y superior del país la "educación socialista", discutida y aprobada en la II Convención Nacional del PRM, plasmada en el plan sexenal y aprobada el año de 1934 por el Congreso de la Unión. Para Gómez Morín²¹, primer rector de esta nueva época, Brito Foucher y los activistas de la Unión de Estudiantes Católicos, tal decisión constituyó un triunfo total contra el Estado y las doctrinas socialistas, y a favor de la libre empresa educativa. Sin embargo, esta nueva situación tendría a la universidad agobiada desde diferentes frentes.

La subida de Cárdenas al poder, impulsa la idea de la educación socialista, como forma de desligarse del pasado y crear el futuro. El enemigo a vencer era la religión, que impedía el avance del pensamiento revolucionario entre las masas. Para Brito, Cárdenas era exponente de la nueva generación rectora encarnada en el Estado, quien busca un puente generacional para trascender el proyecto revolucionario, asegurar un futuro estable "haciendo reposar el edificio social sobre grupos e instituciones, no sobre hombres" (Brito, 2004: 243). El asunto era arrancar a la juventud de manos de la iglesia católica y hacerla aliada del proyecto revolucionario. La disputa por los jóvenes en el plano educativo era crucial. El espacio de participación juvenil que se abrió en ese momento fue muy importante, pero ganaron las posturas "neutrales" o "aislacionistas" frente a la del "compromiso", profundizándose las divisiones al interior del sector estudiantil que pueden resumirse en dos posturas básicas, quienes rechazaban la política estatal de educación socialista en aras de la autonomía recién conquistada y quienes estaban de acuerdo con dicha política (con una diversidad de posiciones en su interior: desde quienes estaban de acuerdo con defender la autonomía, pero pugnar por un subsidio suficiente, hasta quienes exigían la transformación del personal docente y administrativo y destruir la maquinaria clerical o quienes demandan una universidad estatal, entre otras).

Estos años también ven surgir a un nuevo sujeto estudiantil, *los pistolos* (que años después se conocerán como *porros*). Según Sánchez (2004), una tendencia del movimiento estudiantil, "experimentará una fase de descomposición, gestando y alimentando en su seno a los grupos juveniles armados al interior del *campus* universitario -conformados por delincuentes- vinculados estrechamente a grupos

²¹ Quien en 1939 sería fundador del PAN.

políticos oficiales internos y externos a la institución, cuya función esencial será la de reprimir, vigilar e intimidar al efervescente movimiento estudiantil democrático"²².

En 1935 llega a la rectoría Luis Chico Goerne, amigo del presidente Cárdenas con quien se crean, por un lado, las condiciones para la reconciliación entre la universidad y el estado (Brito, 2004) y, por otro, para el primer diseño institucional "de una política universitaria apoyada a través de la creación de un *grupo de choque* para proteger sus intereses (Sánchez, 2004). Este personaje logra unificar a las masas estudiantiles alrededor del apoyo a la expropiación petrolera. Su planteamiento de "Nueva Universidad" conciliaba autonomía, libertad de cátedra y compromiso social. Con esto se abre un nuevo período en la vida del movimiento estudiantil y de los estudiantes preparatorianos y universitarios.

En 1942, durante el gobierno de Avila Camacho se crea la Oficina de Acción Juvenil (OAJ) que se haría cargo de algunas actividades educativas, culturales y deportivas (sobre todo hace hincapié en estas últimas) para "evitar conductas riesgosas" entre los sectores populares juveniles.

1940 - 1955

Imagen Jóvenes Integrados

Representaciones de lo juvenil: idealización del joven

Son los jóvenes los que poseen la inspiración creadora con que la nación descubre sus mejores posibilidades: dominar los desiertos, los vastos escenarios de los mares, los contrastes impresionantes de nuestra geografía y los secretos de la naturaleza, cuya conquista corresponde a su voluntad de saber y al ansia de conocimientos que bullen en su mente y en su corazón (Adolfo López Mateos, 1958)²³.

La nueva fase modernizadora del Estado mexicano en el sexenio avila camachista descansará sobre dos ejes: el proceso de industrialización (crecimiento económico y crecimiento clases medias y burguesía nacional), y la política de pacificación instrumentada por los gobiernos poscardenistas a través métodos como el corporativismo, la cooptación, la coerción, la charrificación y otras, en las múltiples instancias de participación y expresión política y social mexicana. La cooptación de los líderes de las sociedades de alumnos existentes de todos los planteles y, por otro lado, de la Federación Estudiantil Universitaria se impondría en la comunidad universitaria para sacar esta Ley.

Los beneficios de la industrialización por sustitución interna son canalizados hacia una expansión de la educación y una mejora en la calidad de vida de otros sectores

²² Esta imagen estudiantil aún no ha sido suficientemente trabajada, preferiría referirme a ella sólo a manera de ilustración.

sociales, con la cual se garantizan fuentes de trabajo para los jóvenes no estudiantes y cierto acceso a la oferta institucional deportiva y recreativa que desde 1950 se fomentó con la creación del Instituto de la Juventud Mexicana. Tanto en el ámbito educativo, incluida la universidad, como fuera de él, el Gobierno paternalista creó una infraestructura deportiva cultural y recreativa (casas de la juventud) para "evitar conductas peligrosas" (rebeldía y delincuencia juvenil). La imagen institucional levantada desde los años del alemanismo es la del *joven (felizmente) integrado*, escolarizado y deportista, la cual interpela a los jóvenes de los sectores altos y medios. Sin embargo, a un nivel más general, el estado construye un discurso que incluye a otros sectores juveniles.

La imagen *joven integrado* está construida con base en atributos asignados en ese momento a los jóvenes desde las instituciones, que reactualizan los sentidos de concepciones institucionales anteriores sobre los mismos en un nuevo contexto: *los jóvenes son esperanza (del cambio), pero al que se le ha enviado al futuro y ahora se le idealiza (o todos son buenos o... todos peligrosos)*. Los jóvenes son "patrimonio de la nación", "poseedores de la inspiración", buscadores del beneficio en común, cultos, con valores cívicos y un profundo sentido del servicio social, creativos cultural y artísticamente y además responsables, leales, honrados y limpios (mental y físicamente).

Entre 1940 y finales de la década del 50²⁴, salvo aislados y efímeros brotes estudiantiles de protesta (1943 y 1948) en la UNAM, la tónica política dominante durante los siguientes nueve años (los años 50) sería de absoluta tranquilidad, pues no se registraron enfrentamientos serios entre las autoridades universitarias y los estudiantes y mucho menos entre estos últimos y las autoridades gubernamentales. Durante los años 50, las relaciones entre la UNAM y el Estado pueden catalogarse de "convivencia pacífica plena", los estudiantes dejaron de ser impugnadores del Estado posrevolucionario y ello daría la pauta para que en lo sucesivo aquellos fueran considerados "*los niños buenos, los hijos mimados del régimen*", por cuyo buen comportamiento durante el sexenio alemanista se les entregaron las instalaciones de

²³ Marco Legal del Instituto de la Juventud Mexicana (1958).

²⁴ Desde mediados de los cuarenta y hasta finales de los sesenta, las relaciones entre la UNAM y el gobierno mexicano mejorarían sustancialmente luego de la aprobación y puesta en práctica en enero de 1945 de una Nueva Ley Orgánica para la UNAM, vigente hasta la fecha. Según Sánchez y Rivas, con esta ley desapareció la idea de la autonomía y convirtió a la universidad en un organismo descentralizado del estado, perdiéndose con ello la idea de democracia y el principio de autogobierno. Los rectores se subordinaron cada vez más al presidente de la República en turno, etcétera. Según Rivas, desde 1945 hasta agosto de 1968, fecha en que desaparecieron del panorama político estudiantil de la UNAM, los agrupamientos estudiantiles, estos fueron dóciles e inofensivos, se identificaron con el discurso y la práctica política de la elite en el poder y se adaptaron sin ningún problema a las distintas orientaciones

Ciudad Universitaria. También, esta etapa de conciliación, precisamente, sería la que posibilitaría y coadyuvaría a la formación y el reclutamiento de un considerable número de cuadros políticos estudiantiles que irían a engrosar las filas de la burocracia política gubernamental y partidaria. La “paz” que se logra entre autoridades y estudiantes, así como la imagen *estudiante integrado* durante los años 50 y 60 estará sustentada en la existencia de "una asociación de pandilleros jóvenes que aparecen como grupo de animación (*porras*) cuyos lazos de identidad confluyen en el deporte que practica su equipo favorito en los campus universitarios, erigiéndose por medio de la violencia y la agresión física (conflicto y transgresión) dentro y fuera de las canchas en "intermediarios" (mediadores) "parasitarios" entre la policía y la autoridad universitaria; un grupo político externo a la Universidad - Funcionarios Universitarios y los estudiantes, pero que opera bajo la dirección y el financiamiento de las autoridades universitarias y gubernamentales (Sánchez 2004²⁵).

La idealización juvenil que guió la formación del *deber ser juvenil* de un segmento de las clases medias y de los sectores populares urbanos que disfrutaron de algunos de los beneficios de la sustitución de importaciones, fue confrontada constantemente con las otras imágenes circulantes sobre lo juvenil, construidas desde las prácticas recreativas y culturales de jóvenes fuera del ámbito educativo, que hasta el momento no había visibilizado su presencia, los pandilleros, los ancestros de la tradición pandilleril en México. Sin embargo, desde el modelo de vida "juvenil" fijado por el discurso institucional adulto (su formación y preparación educativa y laboral cotidiana para asumir en el futuro las obligaciones adultas socialmente sancionadas), estas prácticas juveniles populares serán clasificadas / etiquetadas como *rebeldía*, en el mejor de los casos, o como *delincuencia*, en el peor.

1940 – 1955

Imágenes disidentes: Olvidados, palomillas y pachucos ***Representaciones imaginarias: calle y cuerpo: libertad y emoción***

Hay evidencia empírica e investigación suficiente como para sostener que desde la década de los 40 ciertos jóvenes de los sectores populares urbanos habían creado *territorios* como lugares de interacción social entre pares que les servían para construir

sexnales (muchos *porros* en su interior, elites políticas minoritarias, todos haciendo carrera en el partido en el poder).

afirmativamente su identidad como jóvenes pandilleros, levantando estilos de vida distintivos y códigos éticos propios. Entre los investigadores que han rastreado las huellas de esta praxis juvenil, fuera del ámbito escolar, en la ciudad de México y en la frontera norte entre los años 40 y 50, están Carles Feixa y José Manuel Valenzuela. Feixa (1993^a; 1998) rescata las imágenes de los jóvenes palomillas y/o pandilleros de la ciudad de México durante los años 40, a partir del filme y el libro de Luis Buñuel *Los Olvidados* (1950, 1980) y de los escritos antropológicos de Oscar Lewis (1986) sobre el ambiente de las vecindades del centro de la ciudad de México a mediados de los años 50. Observa Feixa que *Los Olvidados*, estrenada en 1950, es una de las primeras películas de la etapa mexicana de Luis Buñuel, y tuvo como fuente de inspiración los paseos de este director por los bajos fondos de la ciudad de México en donde presencié el fenómeno de la proliferación de pandillas callejeras. A diferencia de otras películas que se habían ocupado de la juventud marginal, Buñuel supo huir del inevitable tono moralizador imperante y retratar cinematográficamente los escenarios contrastantes de la pobreza urbana, que ponían de manifiesto el costo humano del proceso acelerado de migración rural - urbana y de crecimiento suburbial que vivió la ciudad de México desde los años 40.

Las imágenes cinematográficas de Buñuel sobre los jóvenes pandilleros, los presentan como la cara oculta del sueño mexicano, "perros sin collar" que andan *perdidos y olvidados por las instituciones y las agencias oficiales*. Sin embargo, Buñuel también logra presentar "las claves ocultas tras ese olvido: formas de sociabilidad generacional sustitutorias de la familia, lenguaje particular, vestimenta característica, apropiación del espacio urbano, liderazgo consensual, usos del tiempo libre, integración a través del conflicto y otras claves semejantes a las analizadas por los autores de la escuela de Chicago que se habían ocupado de los *street gangs* de las ciudades norteamericanas unas décadas atrás" (Feixa 1993: 112).

Los jóvenes asisten a las mismas escuelas y pertenecen a la 'palomilla' de la Casa Grande, guardan una amistad de toda la vida y son leales entre sí. Los domingos por la noche en algunos de los patios, suele haber bailes, organizados por lo jóvenes y a los cuales asisten personas de todas las edades... Son relativamente frecuentes las peleas callejeras entre las 'palomillas' (Lewis 1986: 567-8, citado en Feixa 1993: 113).

A mediados de los años 50, un antropólogo, Oscar Lewis, investigaría la vida de los pobres en las vecindades del centro de la ciudad de México, los mismos escenarios que Buñuel había visitado algunos años antes. Feixa observa que Lewis se fijó desde un

²⁵ Este autor demuestra su existencia aún en el año 2000 dentro de las universidades públicas y sus planteles

principio en la existencia de las pandillas entre los pobres. De hecho, las "palomillas" fueron una de las características concomitantes de la "cultura de la pobreza": "la existencia de pandillas del vecindario, que rebasan los límites del barrio" es señalada como uno de los escasos signos de auto - organización de los pobres, más allá de la familia" (Lewis 1986:112-3, citado en Feixa 1993, 113).

Las prácticas sociales de estos jóvenes pandilleros: su forma de agregación, los códigos de comunicación horizontal, incluyendo las peleas callejeras y su apropiación del espacio urbano observados por Buñuel como por Lewis, anunciaban aún de manera incipiente y en condiciones de marginalidad social e institucional, la emergencia de un nuevo sujeto social en la gran urbe mexicana, los jóvenes. No obstante, su representación estaba siendo construida bajo el paradigma de los olvidados y de la cultura de la pobreza, determinando una visión de las culturas juveniles no escolares como estereotipos de desviación y marginalidad. Esta representación de la cultura juvenil pandilleril urbana popular de alguna manera confrontaba el estereotipo de *ser joven* construido desde las instituciones, el de *ser estudiante* (del sector medio).

Según Feixa (1993, 1998), la primera cultura juvenil urbana mexicana no se habría originado en el DF sino en California: *los pachucos*. Punto de vista que Valenzuela (1997 [1988]) relativiza, pues si bien el origen geográfico de los pachucos está en el sur de los Estados Unidos, en términos culturales sólo se puede considerar esta zona y el norte de México como una sola región cultural por la histórica y constante interacción entre las poblaciones de ambos lados. Es más, la frontera, como observa Valenzuela (1997:73 - 74) ha sido un punto importante en la delimitación de las formas de expresión de los jóvenes en nuestro país. La interacción de los jóvenes fronterizos, fundamentalmente en la comunidad mexicana y chicana, tuvo su primer producto dentro de algunos sectores juveniles de nuestro país a partir del *pachuco* de los años cuarenta. Su calidad de *producto fronterizo* se manifiesta a través de una serie de signos: el gusto por el swing, el boogie, el danzón y el mambo; un lenguaje particular con términos del *slang* fronterizo usados desde los años veinte; una manera distintiva y muy llamativa de vestir - el *zoot-suite* -, formas organizativas propias, acompañadas por marcas territoriales como el uso de los murales y tatuajes, fungieron de objetos mediadores a través de los cuales los pachucos vivieron su diferencia y su territorio, es decir, dieron forma a su identidad no mexicana, pero tampoco norteamericana.

escolares. Su subsistencia ha estado siempre en manos de las autoridades y los gobiernos priistas.

La imagen pachuca aún está viva entre los jóvenes mexicanos, si bien está referida con fuerza al vestuario, existen un conjunto de atributos y de valoraciones asociadas a ella.

Los pachucos vestían con sombrero de ala ancha, tipo gangster de los años veinte, con una pluma al costado; zapatos de suela volada; pantalón en forma de embudo muy cortito y abultado, con una franja rosa; saco largo de solapa libre; camisa negra o rosa, una cadena larga y el cinto con hebilla muy grande, la cual utilizaban como arma en las peleas. Las pachucas usaban faldas muy cortas, "raboncitas", suéter, zapatillas y calcetines doblados, cabello corto o corte de dos pisos, donde escondían la navaja (Valenzuela 1997: 75-76).

Estas imágenes están asociadas al desafío, al placer inmediato del baile, a la ambivalencia entre integrarse y querer diferenciarse, pero también a lo delictivo. En esta última valoración contribuyeron tanto la estigmatización de los angloamericanos a los pachucos, como los códigos de honor y los valores con que los pachucos se manejaban en su interior y en su relación con las culturas parentales (barrio, familia) y la sociedad mayor (estadounidense). Así, "el auténtico pachuco tenía que ser un buen bailarín,... vestir bien y tirar mucho taco, muchos catos, muchos golpes"²⁶. La criminalización por la sociedad angloamericana de la imagen pachuca, sobre todo después de los *Zoot Suits Riots* de junio de 1943, evidenció el racismo al cual se enfrentaban el chicano y el mexicano, pasando a ser un símbolo de identidad nacional entre los mexicanos, aún y a pesar de la caracterización sobre los mismos que realizó Octavio Paz²⁷.

Entre los jóvenes mexicanos, la imagen pachuca se vuelve prestigiosa: el estigma se transforma en emblema y el estilo se difunde rápidamente por el sur de Estados Unidos, ciudades de la frontera norte mexicana y la misma ciudad de México. Considero que gran parte de este éxito radica en que por primera vez el cuerpo juvenil es usado como vía de expresión y conformación de identificación. La difusión del estilo pachuco entre los jóvenes mexicanos recibió un fuerte impulso en la figura del cómico Germán Valdés, quien llevó a la pantalla de cine varios elementos simbólicos de esta cultura, vestimenta, caló, baile, ambivalencia en los comportamientos.

El impacto estético de un personaje como Tin Tan en varias generaciones de jóvenes varones urbanos en el centro de México aún no ha sido estudiado: *facha*, manera de vestirse, de comportarse y bailar, forman parte de la creación de la presencia de un "ser moderno mexicano" en un contexto cultural urbano que se

²⁶ Mike, el Tirilo, citado por Valenzuela (1997:79).

²⁷ Es ya clásica la interpretación que Paz hizo de ellos en el primer capítulo de *El laberinto de la soledad* [1950], como "uno de los extremos a los cuales puede llegar el mexicano", respuesta distorsionada y hostil frente a una sociedad que los rechaza. Entre la cultura de origen y la de destino, entre los deseos de diferenciarse y de asimilarse, entre la infancia y la vida adulta, el pachuquismo le parecía una "solución híbrida" a la anomia social (Paz, 1990:13).

"norteamericaniza". De manera ambivalente, sin embargo, este ser juvenil moderno reivindica su particularidad en confrontación con *lo norteamericano* que excluye o minusvalora *lo mexicano*. Con todas sus contradicciones, el pachucismo fue también la primera cultura mestiza urbana creada por los jóvenes entre los años 40 y 50.

En los 40, cuando mis padres eran bien morritos, había pachucos: pantalones bombachotes, con la cadena por acá, el sombrero de gángster, los saquísimos enormes, que te quedaban bien de los hombros, pero larguísimos, unas mangas así flojas, camisas blancas, con un lunar aquí pintado. Los pachucos eran pandilleros de los cuarentas pero al norte del país. Es una reacción de la mezcla de culturas, es el encontrón de las culturas, yo creo que surgió como consecuencia de las broncas fronterizas después de la revolución: la toma del Chamizal, luego que lo devuelven, que los villistas o los cristeros regresaban a los gabachos a su tierra a punta de plomazos y todo eso. Los pachucos cuidaban la frontera como nadie (Ome Toxtli, en Feixa 1993: 115).

A diferencia de la frontera, la "pachuqueza" de los jóvenes de los sectores populares urbanos en la ciudad de México parece haber sido usada como una manera de diferenciarse de los adultos y de otros jóvenes de su generación. Esto puede ser observado en la mención diferenciada de grupos juveniles informales, señalada por algunos investigadores (Gaytán, 1986; Gomezjara y Villafuerte, 1987; 1987b; Valenzuela, 1997²⁸), que precedieron a la forma de agregación *banda* de los 80. Así, entre los 40 y 50 podíamos ver la versión pachuca defecha entre los *Tarzanes*; entre los 50 y 60, organizaciones juveniles como *la porra* y las *pandillas* en el centro de la ciudad: *Nazis*, *Chicos Malos*, *Chamarras Negras*, habían creado la cultura del *gato*, del *caifán*, del *rebeco*, del *pachuco*.

Los jóvenes agrupados en palomillas o pandillas, incluidos los pachucos del norte fronterizo, fueron calificados y estereotipados por las instituciones como "delincuentes juveniles" y/o menores infractores. Antes de entrar a los años 50, las instituciones iniciaron la asociación *jóvenes pandilleros = delincuentes*, representación que funciona como mira a través de la cual el sentido común conoce a los jóvenes de los sectores populares agregados hasta hoy en día. Esta representación fue refrendada por escasos estudios psicólogos y por los primeros estudios que se realizaron a los movimientos juveniles desde la sociología urbana. F. Gomezjara (1983) categoriza estas agregaciones dentro de primera "oleada" de pandillas producidas en el contexto de la ciudad de México entre 1952 y 1960, caracterizando a sus miembros como parte del *lumpen*:

Sedentarias dentro de sus barrios y calles. Conforman...el prototipo de lo que el sistema considera buen mexicano pobre: paciente, consumidor, opresivo consigo mismo, despolitizado. Constituyen el sector lumpen que ha internalizado los patrones represivos... aceptando su destino, aunque agrediendo a sí mismos y a su entorno cercano. Pasan el tiempo en los jardines, calles y esquinas aledañas a su domicilio. Juegan fútbol en su cuadra pero no se ... relacionan con los jóvenes de la siguiente...

²⁸Para profundizar en este tema también ver: Urteaga, M. (1996d y 2000b).

El autor también observa que son agregaciones masculinas, con miembros sin trabajo, asiduos televidentes, bebedores de cerveza y violadores de mujeres (sic) (Gomezjara 1983). Desde otra perspectiva, atenta a la participación de los jóvenes en su propia invención como juventud, podría sostener que estas expresiones juveniles fueron las primeras que prepararon/educaron a los jóvenes de sectores populares para ser jóvenes, no para ser adultos y que la invención de la juventud es sobre todo una invención de la divergencia.

1955 - 1967

Imágenes divergentes: Rebeldes (sin causa) y Rockanroleros
Representación: celebración del tiempo libre

"La acomodada clase media dio el primer *rebeldesincausa* a la mitología citadina" (P. García Saldaña, 1972).

Fernando N (estudiante, hijo de familia acomodada, enorme copete, "carita") fue pionero indiscutible y arquetípico del nuevo modo de transgredir la ley. Viajaba en el *Mercury*²⁹ con varios granujas que pasaron a la posteridad con el siguiente encabezado: "*Niños bien* presos por robarle a una dama" (F.Arana, 1985).

Julia Palacios (2004) observa que entre las clases medias y altas, los años cincuenta encontramos una imagen ambivalente de *ser joven*. Por un lado, "los chicos felices y "limpios", ciudadanos respetables en potencia, inocentes e inofensivos, bien educados y dispuestos a reproducir los papeles aprendidos del mundo de los adultos", denominados *niñosbien/juniors*; por otro, la de "los jóvenes rebeldes, los pandilleros, los violentos y cuestionadores del mundo heredado por sus padres".

Los denominados *rebeldes o rebecos* se originan a fines de los 50 entre los jóvenes de la clase media urbana. Algunos cronistas como Monsiváis y novelistas como Parménides García Saldaña, Federico Arana o José Agustín, así como investigadores como Villafuerte, López, Nava y Atilano Hernández (1985: 1065) sugieren que este fue *el primer modelo norteamericano de juventud impulsado por la industria cultural* y relacionan directamente el origen de los rebeldes con la proyección de películas estadounidenses como *El Salvaje* con Marlon Brando, *Semilla de Maldad* (1955)³⁰ y *Rebelde sin Causa* (1957) de Nicolas Ray con James Dean, Natalie Wood y Sal Mineo o *El prisionero del rock* y *El rey criollo*³¹ con Elvis Presley y otras, desde mediados de los 50 en la ciudad de México. Las imágenes de los ídolos jóvenes - en particular

²⁹ En clara referencia al Mercury de James Dean en *Rebeldes sin causa*.

³⁰ El subtítulo era. ¡El drama de la juventud descarriada!

³¹ Que en México fue estrenada con el nombre de *Melodía Sinistra* (1959).

Brando y Dean -, unos tipos rudos y pandilleros, con "looks" muy atractivos y transgresores para la época, fueron fuente de inspiración entre jóvenes de la clase media alta y acomodada, para convertirse en los "rebeldes" de pandillas juveniles compuestas por esta "otra clase de muchachos" (Arana, 1985) - imagen muy diferente al chavo agregado tradicionalmente en palomillas, proveniente de "los barrios bajos".

En la ciudad de México, la imagen rebelde/*rebeca* fue construida desde las prácticas culturales juveniles de las clases medias y altas en contraposición al "niñobien"/*junior* (García Saldaña, 1972), quien representaba, de alguna manera, la sociedad adulta de la que ellos deseaban distanciarse. Sin embargo, para diferenciarse de los buenos modales de los "niñobien", recurren a ciertas prácticas simbólicas de los jóvenes agregados en pandillas en los barrios bajos de la urbe. En el lenguaje *ñerito* encuentran la audacia original que les permite acercarse a su modo a la imagen del héroe (Brando). Con el caló y su apariencia de "branditos", observa García Saldaña, los clasemedios imponen su presencia ruda a los otros y "pretenden demostrarse a sí y entre sí mismos que existen por el dominio territorial de las calles de la colonia". Buscan su identidad en el control del espacio inmediato, para reafirmarse en él como una *horda fraternal* en continuo conflicto con otras similares por los mismos principios pandilleros de sus congéneres de los sectores populares: heroísmo y culto a la muerte, fama y respeto en la defensa de la propiedad del territorio y de sus mujeres. "Sus victorias en pleitos callejeros contra pandillas de otras calles los hicieron famosos más allá de sus colonias. Se les temió y aborreció (por) arrojados, audaces, valientes, sin miedo al peligro, al filo de la muerte... Marlon Brandon se... (volvió) representación, reflejo" (García Saldaña, 1972: 56-57)³². Desde otra perspectiva, los rebeldes de la ciudad de México podrían ser interpretados como una versión convencional de la tradición pandilleril, iluminada desde un imaginario radical que permea el proceso social y va contagiando a otros; *este es un acontecimiento crucial en la invención de juventud como un proceso de invención de la divergencia*.

En Tijuana los *rebeldes* se desarrollaron entre los y las jóvenes de las colonias populares aproximadamente entre 1957 y 1964, observa Valenzuela (1997). Eran "muchachos y muchachas de escasos recursos económicos, muchos de los cuales trabajaban y por las tardes se reunían en la colonia buscando recuperar las ocho horas o más en que no se habían pertenecido a sí mismos". Ellos y ellas se agregaban en

³² Ver las descripciones de los "Brandos" y los "Deans" en García Saldaña, Parménides (1972); así como el análisis sobre las bandas juveniles en México en Villafuerte, F. ; López Chiñas, I.; Nava, J. Y Atilano H., A. (1985).

pandillas, las cuales competían por el "dominio territorial y el "celo" hacia quienes pretendían salir con las mujeres de la colonia". Vestían de manera muy similar a los del DF, ellos con pantalón de mezclilla *levis*, camiseta o camisa blanca, chamarras de cuero negras en su mayoría, con los nombres del grupo en la espalda, usaban copete o corte *flet up*. Ellas,

... pantalón *levis* remangado hasta media pierna, pantalones de "tubito" o ... brillantes, calcetines blancos, zapatos "puntiagudos" de tacón alto, chamarras, camisetas y camisas blancas... , vestidos anchos con crinolinas o faldas sumamente ajustadas con las cuales "apenas se podía dar medio paso" ...con cierre a ambos lados para cuando hubiera una bronca, "pues nada más se levantaba una el *zipper* y podía tirar patadas" ...el cabello muy corto o largo con cola de caballo o "dona"..(o) copete... (Valenzuela, 1997: 84).

Reunirse, platicar, salir a paseos, a lunadas, organizar fiestas o asistir a las tardeadas para escuchar a sus grupos de *rock and roll* y *pistear*, así como defender sus dominios territoriales en pleitos callejeros con navajas, cadenas y boxers eran gustos y actividades comunes y particulares que los identificaban como jóvenes *rebeldes*, *pandilleros* y *violentos*, rasgos que fueron estigmatizados por la sociedad mayor.

Los "rebelditos" clasemedieros de la ciudad de México³³ fueron estigmatizados por las instituciones de una manera *algo* diferente a la estigmatización aplicada a los rebeldes de las colonias populares en Tijuana. La prensa escrita jugó un papel muy importante en la construcción de los discursos estigmatizantes. Los primeros serán "*malechores juveniles, victimas de la opulencia en sus familias*" o "*jóvenes desorientados, candidatos a convertirse en peligrosos criminales*", mientras se llamaba a que los padres de familia tomaran cartas en la corrección de sus hijos, conjuntando esfuerzos con la policía para "*salvar a la juventud*"; los segundos eran ya *delinquentes*, y no había que hacer nada más que "*imponer toque de queda contra la juventud en Ciudad Juárez*" o encarcelarlos³⁴. Por su parte el discurso intelectual³⁵ construye la imagen/representación de los jóvenes rebeldes como reproductores de los valores más tradicionales, sino aberrantes, de la cultura mayor en la que están inmersos, como el machismo y el autoritarismo, pues sus prácticas identitarias no llegan a afectar (ni destruyen) "las imágenes de la juventud como paraíso" (léase la imagen del joven estudiante felizmente integrado) y "quedan como una rebeldía pasajera e intrascendente" (Monsiváis, 1977).

³³ Sobre la existencia y estigmatización que la sociedad yucateca hizo de las palomillas de los 50 y de las pandillas de los 60 en la ciudad de Mérida, ver el trabajo de Edgar Rodríguez Cimé (1997).

³⁴ La construcción periodística de las pandillas de rebeldes y de los rockanroleros está bastante ilustrada en F. Arana (1985).

³⁵ Intelectual en el sentido amplio y para incluir los trabajos de cronistas y novelistas, y algunos de investigadores académicos, muy escasos aún.

En general, se puede observar una marcada ambivalencia en las conductas y valores de las versiones *rebeldes* defeña y tijuanaense. Ambas están insertas en culturas parentales muy diferentes. La una clasemediera de los años 50, la otra urbano popular de la misma época. Así, desde las relaciones de los grupos rebeldes clasemedieros con la sociedad mayor, esa "rebeldía intrascendente" expresada a través de sus acciones, vestuario, modos de comportamiento, gestos, en las cuales los rebeldes se jugaron la vida misma al meterse en líos con la ley, con todo y su machismo, autoritarismo y sexismo, parecería expresar un rechazo en el corto plazo a transitar hacia la (su) condición adulta, un aplazar su asunción de los roles que ésta lleva consigo y/o una reivindicación de un modo distinto de vivirla. Por otro lado, insertos en los mundos urbano populares donde coexisten tradición pandillera – delictuencial y tradición de clase obrera desde antaño, los rebeldes de Tijuana, estarían aprestándose en las formas, conductas, códigos y valores rudos o duros de su propia subcultura, a través de la que enfrentan o discurren en la sociedad mayor.

En el horizonte generacional que conocemos de finales de la década del 50, conformado por niñosbien/juniors y pandillas (de *rebeldes*, de *caifanes*³⁶ y de barrio), emerge otra imagen juvenil en el ámbito clasemediero urbano, la de los *jóvenes rockanroleros*. Esta imagen compartirá con las otras la *celebración del tiempo libre*, esto es, la celebración del juego, del placer y de su propia juventud.

Imagen divergente: *Rockanroleros*

Yo no soy un rebelde sin causa.../ Ni tampoco un desenfrenado./ Yo lo único que quiero es bailar rock and roll/ Y que me dejen vacilar sin ton ni son (Jesús González/Los Locos del Ritmo)

El rock'anroll ingresó a México a mediados de los 50 como una mercancía, primero sólo importada y luego producida por la radio, la naciente televisión y las casas disqueras mexicanas para el entretenimiento/diversión de los jóvenes de las clases altas y medias urbanas con un "cierto" poder adquisitivo, lo que posibilitó - al tener un tiempo de ocio- la visibilidad de un segmento de la población que ya existía como joven, pero que sólo era reconocido en su condición de estudiante.

La imagen *rocanrolera* emerge entre jóvenes estudiantes de las clases altas y medias urbanas y de partida tiene que defenderse de ser confundida con la imagen *rebelde*, con quienes comparte el mismo horizonte generacional de clase y festividad,

³⁶ Los *caifanes* o *califas* fueron jóvenes agregados en palomillas y pandillas, hijos de proletarios o trabajadores proletarizados de servicios, cuyos gustos privilegiaban *la música afroantillana* aunque ya empezaban a escuchar el rock. Compartieron el mismo horizonte generacional con los rebeldes o rebecos y con los rocanroleros.

pero no necesariamente sus maneras de usar el tiempo libre, de agregarse y de interaccionar con los otros pares. Los rocanroles *Yo no soy un rebelde* y *Yo no soy un delincuente juvenil*³⁷ expresan, por un lado, el clima de intransigencia adulta a cualquier expresión juvenil que no concuerde con la imagen institucional con que valora las conductas juveniles; por otro, la necesidad de los rockanroleros de autodefinirse y diferenciarse de "otros" jóvenes a partir de *su gusto por el rockanrol*³⁸. En efecto, la música rockanrolera que pasaba por la radio y vendía la industria del disco, será la oferta cultural que les brinda los ídolos y la música que

... necesitaban, que...los expresara y les permitiera una liberación emocional, instintiva: que les diera oportunidad de moverse, de "sacudirse como perros mojados" y de gritar sin tener que estar borracho y en el rincón de una cantina (José Agustín, Buil y Pardo, 1991: 53).

Para la moral y buenas costumbres de la clase media y alta de ese entonces, el baile, las formas de hablar, escuchar música a todo volumen, la vestimenta y peinados de los rockanrollers, les resultaron altamente ofensivos.

Al rock & roll importado siguió con mucho mayor éxito la promoción y creación desde la industria discográfica de grupos de rocanrol mexicanos³⁹ integrados por *chavos* de la misma edad y con el mismo aspecto del público rockanrolero: "blanquitos" con apariencia y comportamiento "nice", eran "uno de ellos mismos", que lograron interpelar a estratos juveniles urbanos cada vez más amplios. En su masificación operan códigos de reconocimiento e identificación entre la chaviza que lo hacía y la que los escuchaba: interpretes que eran de su misma edad; y, rocanroles, musicalmente impecables y cantados en español. El cine mexicano participó de esta masificación. Dispositivos que conectaron con la "avidez rockanrolera" de un público juvenil urbano que no sólo deseaba escuchar rocanrol, sino y también interpretarlo y expresar - vía este lenguaje musical (rolas intensas, aceleradas, estridentes) y corporal (bailando desenfrenadamente) su identificación con el universo cultural simbólico de sus ídolos y, de alguna manera, diferenciarse del de sus culturas adultas.

Los *rocanroleros* se diferenciaron de otras identidades juveniles por la imagen que proyectaban, muchachos "movidos y energéticos", "limpios y bien vestidos",

³⁷Sostiene Arana (1985) que a finales de los 50 la prensa no dejaba de señalar lo terrible que era *la plaga de jóvenes rebeldes*, creando miedo y exigiendo al gobierno mano dura contra todos esos "delincuentes". *Yo no soy un rebelde* es un rocanrol del famoso grupo Los Locos del Ritmo y refiere directamente a la imagen *rebelde*, mientras las palabras desenfrenado refiere a la película mexicana *Juventud Desenfrenada* en donde se asocia "el juego", placer y juventud. *Yo no soy un delincuente juvenil* es de Frankie Lyman y los Teenagers.

³⁸Desde entonces, la música es utilizada como un medio de autodefinición, un emblema para marcar la identidad de un grupo.

³⁹Observan Roura (1985) y Arana (1985) que desde la formación y el lanzamiento del primer grupo de rockanrol mexicano -Los Locos del Ritmo- en 1958, hasta aproximadamente 1965, entre cien y ciento veinte agrupaciones grabaron discos.

vestían a la moda pero nunca radical o extravagantemente; sin discusión alguna eran suyos los valores adultos hegemónicos: "relajo" juvenil/seriedad adulta futura (noviecitas santas y matrimonio). Constituyeron parte de la primer generación de jóvenes que se hizo de espacios *separados* de los espacios adultos en donde pudo compartir con sus pares el baile, el juego, las primeras experiencias con el alcohol, con el tabaco, con las chavas, ir a las tardeadas para escuchar a los grupos mexicanos, etcétera, sin ser directamente vigilados por los adultos. Formó parte de la primer generación en la que el *consumo* de productos y bienes inmateriales como la música serán importantes en la delimitación de las fronteras identitarias con los otros jóvenes.

También existieron *rockanrollers* que se autodenominaban "auténticos" y parecen haber sido más cercanos a *los rebeldes* en el sentido de agregarse en pandillas, vivir de manera "radical" y *en el momento* lo que consideraban transgresor del rock and roll, como ciertos deseos adolescentes prohibidos por la sociedad adulta. Estos chavos crearon sus grupos de manera marginal, diferenciándose de los grupos comerciales por la interpretación "más fiel" de los rockanroles estadounidenses o por tener una que otra composición propia escrita en *tonos más subidos* (temas como el querer hacer el amor con sus nenas) y por andar vestidos "radical". Prácticas y actitudes por las que fueron blanco de la censura moral y la violencia de una sociedad bastante autoritaria con sus jóvenes. En general, la temática de los rocanroles mexicanos (incluidos los "covers" fieles de los grupos "marginales") pecaba, para nuestra mirada actual, de intrascendente, cursi e ingenua, pero fue *la misma temática de celebración del tiempo libre* con la que sus ídolos norteamericanos conquistaron a la "chaviza" de la posguerra y a un auditorio juvenil urbano de otros países que se sentía interpelado por el ritmo y por lo que le decían esas letras. En la ciudad de México el rock an' roll en términos de imagen, sonido y letras se constituyó en espacio celebratorio y fungió de rito de pasaje entre la edad infantil/ adolescente y la adulta para ciertos jóvenes clasemedios y de clases altas urbanas.

Otras imágenes divergentes: Existencialistas, porros, estudiantes de izquierda

Existencialistas en la universidad

Representaciones: creatividad y originalidad

Ubicado entre las clases medias ilustradas, emerge en la ciudad de México, una versión existencialista de la tradición bohemia durante 1950 y finales de la década del

60. *Los existencialistas* nativos, muy influenciados por el existencialismo francés se convertirán en un núcleo de creación, improvisación, originalidad y experimentación artístico literaria en la universidad y la vida cultural. En México, aparecerán desde principios de los 50 una serie de filósofos existencialistas: Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro y José Revueltas. Aquellos jóvenes que se identifican con esta propuesta tendrán posturas antiautoritarias y también se reconocerán en las lecturas de los poetas *beats* y Herman Hesse. Vestían *suéteres negros de cuello de tortuga* e hicieron sus propios aunque reducidos espacios, los cafés "existencialistas" donde oían jazz y leían poemas⁴⁰. Una corriente muy influyente en ellos y ellas y en toda la generación fueron los *beats* o *beatniks* con Kerouac y Ginsberg como líderes y pioneros de la filosofía del orientalismo y el misticismo. Reflexiones y experiencias sobre el amor libre, el derecho al ocio, el consumo de drogas para producir arte, dar mayor intensidad a la vida y expandir la conciencia, pacifismo y otras, eran discutidas a la luz de la lectura - entre algunos sectores juveniles universitarios - de su poesía y literatura. Exponentes significativos de este movimiento fueron el poeta Sergio Mondragón, Margaret Randall, Felipe Ehrenberg y Parménides García Saldaña. El teatro y el cine alternativos dan cuenta de una presencia femenina importante en estos grupos. Las imágenes femeninas son ellas mismas protagonistas, como poetas y artistas, u acompañantes, mujeres de los sectores altos y medios altos ilustrados.

La generación del 68 y sus imágenes

Representación imaginaria: Libertad

Representaciones institucionales: sospechosos de rebeldía

Quiero libertad para intentarlo todo. Puede ser que quiera experimentarlo todo por lo menos una vez.

Jim Morrison

La generación del 68 puede analizarse por una combinación de las propuestas analíticas de Feixa (1993) y Matza (1973), a través de *dos polos o tradiciones juveniles complementarias*: activista/militante o la tradición radical y el expresivo/simbólico o la tradición bohemia. El primero, apunta a la protesta estudiantil, al compromiso pacifista, a la crítica de la dictadura priista (y a la larga, a la guerrilla de Lucio Cabañas); el segundo, apunta a la contracultura, la música y la experimentación con alucinógenos. Ambos núcleos de disidencia tienen fechas-clímax: el 68 (la matanza de Tlatelolco) y el 71 (la matanza de los Halcones) para el activista; el Festival de rock y ruedas en

⁴⁰ José Agustín, Buil y Pardo (1991) captaron bien esas imágenes, también hay videos que la registran. Véase también

Avándaro (1971) para el expresivo. Se trata de "acontecimientos míticos", que se convierte en parteaguas no sólo de la historia colectiva, sino de la biografía individual. Lo significativo es que tanto las fechas como los estilos se convierten en estereotipos generacionales que trascienden los reducidos estratos estudiantiles y clasemedios que les vieron nacer. El movimiento del 68 consigue atraer a estudiantes de vocacionales y escuelas profesionales, a jóvenes trabajadores que desfilan junto con los universitarios, hasta el punto que ser estudiante se llega a identificar con rebeldía. En cuanto al polo expresivo, los signos de identidad contracultural (la jerga, la música rock, la marihuana, la vestimenta de resonancias indígenas, las melenas) se expandieron a sectores juveniles cada vez más amplios. Haber estado en Avándaro se convirtió en todo un sello de identidad generacional.

Imágenes disidentes: *Joven Estudiante de Izquierda*
Representaciones imaginarias: Revolución y libertad política
Representaciones juveniles: Autosacrificio y cambio social

No son de los nuestros/ no son campesinos/ no traen uniforme/ solo un guante blanco/ Batallón Olimpia/ te están esperando/ cientos de inocentes/ serán su blanco/ 2 de octubre no lo olvidaré/ Los soldados en la plaza/ esperando la señal/ para acabar con la raza/ Cientos de soldados bien armados/ No hay escapatoria/ Seremos masacrados/ MASACRE MASACRE MASACRE 68/ MASACRE MASACRE MASACRE 68/ Cientos de estudiantes mutilados/ Cuerpos inertes destrozados....
(Masacre 68, Grupo Masacre 68) 41

La imagen *joven estudiante de izquierda* es producto de la construcción de lo juvenil desde las prácticas sociales y políticas de jóvenes de las clases medias ilustradas⁴² beneficiarias del desarrollo estabilizador, pero carentes de los canales institucionales para ascender al mundo de la política (adulto). Estos sujetos, a lo largo de su estancia en la universidad se socializarán como activistas políticos en el campus universitario confrontando la imagen del *estudiante oficializado* y se convertirán en los protagonistas del *movimiento estudiantil del 68* y de la matanza de Tlatelolco exigiendo la democratización y la pluralidad política desde el ámbito de las mismas elites políticas.

Según Rivas (2004) el origen de esta imagen puede ser ubicada en 1958 con el inicio del proceso de politización y construcción de una nueva identidad en la juventud

Torres (2004).

⁴¹ Quise iniciar este texto con un párrafo de una canción de un grupo punk mexicano perteneciente a un sector popular urbano de la generación de los 80 para resaltar la trascendencia en la memoria histórica juvenil de una generación como la del 68.

⁴² Muchos de esos jóvenes eran hijos de connotados políticos priistas.

universitaria. Una serie de factores de carácter nacional e internacional confluyeron en este proceso: la insurgencia social (obrero y estudiantil) de 1958 - 1959, la revolución Cubana, los cambios en el PCM, la actividad de los grupúsculos de izquierda y el clima de efervescencia y creatividad cultural e intelectual que se vivía en esos momentos.

El punto de inflexión o ruptura entre la fase anterior y la nueva politización del sujeto estudiantil universitario fue el movimiento contra el alza de pasajes urbanos en la ciudad de México (agosto/septiembre 1958). La Revolución Cubana coadyuvó a estimular una acelerada politización de la generación estudiantil universitaria de los años 60, la que se sintió profundamente cautivada e identificada con las nuevas ideas y utopías que emergieron de este movimiento. La experiencia revolucionaria abrió una "fiesta de ideas y búsqueda de nuevos caminos y soluciones en la militancia socialista" (Rivas, 2004). Muchos jóvenes se vieron representados en las figuras de Fidel Castro, Camilo Cienfuegos y Ernesto Ché Guevara por su actitud aventurera de derrocar una dictadura y sus *imágenes guerrilleras* alimentaron las utopías socialistas de los jóvenes latinoamericanos. La apropiación de la utopía se revela en los programas y los nombres de los pequeños grupos y partidos estudiantiles de izquierda, así como en la imagen estética de los estudiantes, quienes optaron por dejar los clásicos suéteres deportivos, los copetes y mocasines, que hasta ese momento habían simbolizado a los jóvenes, por las chamarras verde olivo, las melenas y las barbas y las botas tipo miliciano como muestra de su identificación con los revolucionarios cubanos.

Otro de los factores que impulsaron la constitución de la nueva identidad estudiantil de izquierda fue la renovación de los partidos comunistas después de XX Congreso del Partido Comunista de la URSS (1956), los cuales provocaron cambios en el Partido Comunista Mexicano (1960), entre los que están la reconstrucción de la juventud Comunista de México (JCM) y la reorientación de su acción hacia el movimiento estudiantil (1961)⁴³.

Otro de espacio de socialización política lo constituyeron los denominados *grupúsculos de izquierda*, pequeños grupos estudiantiles de izquierda inspirados en el maoísmo, trotskismo, castroguervarismo, espartaquismo, etc., que se encontraban marginados de la izquierda oficial (generalmente eran rupturas de la misma),

⁴³ Posteriormente, la creación del Primer Encuentro de Estudiantes Democráticos, de donde salió la "Declaración de Morelia", antecedente inmediato y formal de la Central Nacional de Estudiantes Democráticos con una dirección estudiantil con variadas tendencias. En la UNAM, la influencia de la JCM y por tanto de la CNED se localizó, por lo menos hasta 1968, en las escuelas de Ciencias, Ciencias Políticas, Derecho, Economía y los planteles 2 y 7 de la Escuela Nacional Preparatoria, entre otras. Algunos de sus integrantes más destacados formarían parte del Consejo Nacional de Huelga (CNH) durante el movimiento estudiantil de 1968.

representada entonces por el PCM y el Partido Popular Socialista (PPS), que proliferan en los 60 en todo el país buscando referentes en el seno de las comunidades estudiantiles. Rivas (2004) observa que el alto grado de politización que se lograría en la comunidad estudiantil seguramente habría sido menor sin la activa participación y el abono político de los grupúsculos. La práctica política desarrollada por los grupúsculos dentro del campus universitario *no estaba desvinculada del exterior, de lo que acontecía en la sociedad mexicana y ante todo dentro de la izquierda* y sus diferentes facetas e *istmos* como el stalinismo, castrismo, guevarismo, troskismo, maoísmo, foquismo, etc (Ibid). Ellos se manifestaban a través de frentes y uniones nacionales de estudiantes que tenían como objetivo "antes que nada la revolución"; y concebían al *estudiantado como un sector político importante para jugar el papel de "detonador" del movimiento revolucionario en otras clases sociales.*

La *construcción generacional* de este sujeto estudiantil se realizará por la apropiación de las nuevas expresiones culturales en el cine, la música, la literatura y los medios de comunicación, sobre todo impresos (periódicos y revistas), que lo nutren de nuevos símbolos identitarios con los que puede conectarse con *su* generación. El consumo selectivo de música, literatura, cine y espacios de reunión en común fueron conectores de esa generación en el horizonte clasemediero. Su particularidad como jóvenes estudiantes de izquierda la expresan a través del consumo de revistas de perfil político que aparecieron a lo largo de los 60: *Política, La Cultura en México, El Día*; así como de ciertos libros como *El manifiesto del Partido Comunista, El Capital* y los manuales de la Unión Soviética editados por la editorial del PCM, *Escucha Yanqui* (Wright Mills), *Los hijos de Sánchez* (O. Lewis) y *La democracia en México* (Pablo González Casanova) y otros.

El lugar de su protagonismo son las prácticas políticas, desplegando en tres ámbitos su acción. El primero de estos ámbitos lo constituyen las acciones y manifestaciones callejeras con carácter solidario a toda clase de movimientos libertarios, democratizadores, revolucionarios o simplemente reivindicatorios que entonces tuvieron lugar en México y el mundo: manifestaciones, mítines, campañas de firmas y otro tipo de eventos en defensa de la Revolución Cubana, en apoyo a las guerrillas latinoamericanas, a las luchas libertarias en Africa y Asia y los movimientos antirracistas en EEUU; o en protesta por la guerra de Vietnam, las muertes del Che, de Patricio Lumumba, Luther King, Camilo Torres, etc. En el plano nacional, aquellas en torno a la libertad de los presos políticos, la condena de asesinatos a líderes campesinos

y las de solidaridad con el movimiento médico y otros movimientos estudiantiles en las universidades del interior de la República. En el segundo ámbito, se despliega hacia el interior de las organizaciones estudiantiles oficialmente reconocidas. A pesar de que las Sociedades de Alumnos y la Federación Estudiantil Universitaria y la Federación Universitaria de Sociedades de Alumnos funcionaban estrechamente ligados a rectoría, a la burocracia gubernamental o al partido oficial, observa Rivas que fueron importantes tribunas en donde el sujeto de izquierda universitario contendió electoralmente y midió sus fuerzas. El resultado le fue favorable, cada año ganaban mayor presencia, sobre todo cuando se presentaban con diferentes fuerzas unificadas, en las escuelas y facultades. Por último, logró la desaparición formal y real entre 1966 y 1968 de estas organizaciones. En el tercero de sus ámbitos, se despliega dentro de los movimientos estudiantiles que se produjeron en la UNAM entre 1966 y 1971. Es aquí donde logra *su mayor grado de protagonismo en las tres grandes revueltas estudiantiles de 1966, 1968 y 1971*. En 1966, logra el derrocamiento del rector Ignacio Chávez y el arribo del Ing. Barros Sierra a ese puesto.

Sin embargo, la gesta más importante fue la que estalló entre el 26 de julio y el 6 de diciembre de 1968, conformando el Comité Nacional de Huelga y un pliego petitorio de 6 puntos que presentaría al gobierno Federal encabezado por Gustavo Díaz Ordaz y que planteaba solucionar en diálogo público. El movimiento del 1968 tuvo como eje articulador la *lucha por las libertades democráticas*, un conjunto de demandas que desde años atrás habían venido siendo planteadas por diferentes agrupamientos de la izquierda que buscaban *el respeto irrestricto a la Constitución general de la República*. Fue un movimiento profundamente antiautoritario y democrático impulsado por la izquierda (Rivas, 2004). El movimiento del 68 y las recurrentes luchas políticas en las universidades estatales dieron a la participación estudiantil funciones políticas relevantes, más allá de lo institucional o propiamente estudiantil. Las universidades fueron concebidas como "casamatas" de la sociedad civil en medio de un clima social y político marcadamente autoritario.

Imágenes disidentes: Onderos o jipitecas

Representaciones: libertad individual, transformación interior, cambio generacional

Gobernantes y jefes vengan a escuchar/ no cubran la entrada/ favor de no estorbar/ el que salga golpeado así se va a quedar/ la batalla está comenzando/ y edificios y torres al suelo caerán/ pues los tiempos están cambiando/ Ya madres y padres tendrán que aprender a no criticar lo que no han de entender/ si sus hijos o hijas no pueden creer lo que ustedes están haciendo/ salirse del camino es mejor que estorbar. (Love Army, 1970).

A finales de 1966 emerge en las ciudades fronterizas norteamericanas y el Distrito Federal otra imagen desde las prácticas culturales juveniles, *los onderos o jipitecas*. Esta imagen es construida desde el ámbito rockero clasemediero y alto y viene a constituirse en el polo expresivo de la generación de fines de los 60 y constituyente de una versión renovada de la tradición bohemia juvenil, núcleo de atracción simbólico adonde apuntan una variedad de jóvenes en su disidencia.

La cultura pop se inserta entre los jóvenes de la nueva clase media vía "viajeros, revistas e informaciones escandalosas sobre la crisis moral, contaminaciones fronterizas" (Monsiváis 1977, 228). "La onda llegó de *riverol*, vino de *across the river*, entró por Laredo, Ciudad Juárez, Tijuana, Piedras Negras..." dice uno de los *maestros* de la onda mexicana, Parménides García Saldaña. Me he referido a la cultura pop o a la onda y no a la música pop, porque a México no sólo entraron la música pop, el rock ácido y la psicodelia, con ellas entraron las imágenes y el comportamiento de sus ídolos pop y sus ideas sobre la droga, *el rol*, el sexo y otros asuntos más, que en conjunto delineaban una *onda*, un *algo* que podía vivirse como "una actitud ante la vida" u "otra forma de vida".

El papel de la música es fundamental pues los *rollos* llegaron "rolando con el rock" y sus imágenes: comportamiento transgresor al estereotipo institucional de "ser joven" - joven (felizmente) integrado - por parte de ídolos pop dentro y fuera del escenario y la creatividad e innovación tecnológica en la música. El rock pop fue también una música generacional que comunicó jóvenes de diferentes países y regiones del mundo, pero, a diferencia del rock'n'roll, los jóvenes sintieron que también compartían ideas (como las de cambiar el mundo, el viaje interno, la transformación), otros valores, distintos a los que la sociedad adulta les exigía (cotorrear, darse *un join*, *echar el rol*, *viajar*, compartir un disco); ciertas actitudes ante la vida (paz, amor, preservación ecológica, pareja alternativa y otras), que en conjunto delineaban *otra onda/otra forma de vida*. Y esta sensación marcó una diferencia fundamental con la generación rockanrollera, cuyos miembros solamente se sintieron parte de una generación musical mundial.

He observado que la condición clasemediera de los *jipitecas* es vital para entender los procesos de reconocimiento e identificación que la pop desató entre cierta juventud de esa clase. Aquí no había guerra de Vietnam, pero sí un conjunto de instituciones (como la familia, la iglesia, la escuela) que normaban la vida de estos

jóvenes y que ellos sentían en su cotidiano como opresivas a su libertad (de elegir y/o tomar decisiones, en el presente inmediato, decisivas para sus vidas). La construcción de esta imagen tiene como ejes "no ser como los demás, salirse de las normas y el orden pre establecidos por la sociedad adulta" y se expresa mediante un estilo caracterizado por: 1) *La creación de un lenguaje propio*, fusión original del lenguaje "ñerito" y la jerga ondera norteamericana para identificarse entre pares y separarse del mundo adulto; 2) *el consumo de la droga* es percibido como un acto de libertad por el cual se apartan de la sociedad y se convierten en *outsiders*; 3) *el sexo* o el deseo de ser sinceros con su sensualidad y sexualidad⁴⁴; 4) la "*facha*" como apropiación de imagen y conductas de sus ídolos rockeros se expresa en la alteración que la chaviza hace de su propia imagen, como signo de autonomía expresado en la ocupación de sus cuerpos, demarcando una identidad propia respecto a los "otros" adultos y a "otros" jóvenes de su misma generación; 5) *el rol*, sinónimo de camino, viaje, de experiencia a vivir en un viaje (externo o interno), con el objetivo de encontrarse a sí mismos entregándose intensamente a esa experiencia. Parte de los jipitecos renuncia en lo inmediato a los caminos trazados por sus familias (estudiar para obtener una profesión de escritorio) y viajan por todo el país planteándose el "cambio personal interno" y en esa búsqueda transformadora contactan con lo indígena mexicano ("lo otro"); y, 6) *el rock ondero* importado y el que se empezó a producir en México (Urteaga 1998b, 1999).

Entre los músicos rockeros y públicos onderos se desarrollan procesos de identificación distintos a los que los grupos rockanroleros suscitaron. La imagen, como mezcla de "facha" y "actitud" que los miembros de los grupos onderos tienen en su público es desordenada, sucia y "desmadrosa" o "loca"⁴⁵. Simultánea y significativamente, la música ácida o psicodélica reforzaba la carga transgresora del binomio facha/ actitud y, el conjunto, retaba la propuesta *deber ser joven social*. La identidad ondera se hace dotándose de espacios propios y de nuevas formas de sociabilidad juvenil urbana en México: redes amicales que trascenderían física y simbólicamente los límites del barrio, de la escuela, de la clase social de pertenencia y de las tradicionales formas agregativas juveniles (estudiantiles, deportivas, católicas)⁴⁶.

⁴⁴Entre las clases medias era usual que el padre llevara a iniciar sexualmente a los hijos varones a un prostíbulo. Los onderos se negaron a buscar sexo en otra clase social y manifestaron su intención de transformar la visión opaca del sexo y del amor y *hacer el amor* con la chava que amaban.

⁴⁵Ambos términos, y sobre todo el de loco/a, encierran un concepto de vida, principalmente salirse de la norma dictada en cuanto a buenas maneras y modos socialmente admitidos. En la mayoría de los casos está asociado al consumo de drogas.

⁴⁶Desde los testimonios de época, las redes amicales construidas alrededor de compartir un disco, una tocada, un "reven", un libro esotérico fluyeron principalmente en dos direcciones de la Ciudad de México. Uno en el sur, en

Sin rollo proselitista alguno, a través del simbolismo de sus cuerpos, entre los años 1966 y 1971 la onda creció en número y en *entendidos* entre las redes amicales rockeras; sin embargo, en sí misma, no fue un movimiento organizado. Ella estuvo constituida por diversos grupos que tenían una sola consigna: *poner en práctica nuestra propia libertad*. Algunos de esos grupos experimentaban con drogas una expansión de la conciencia. Otros, dictaminaron la muerte de la familia nuclear como institución castradora, proponiendo su ampliación horizontal. Otros, hicieron realidad el retorno al campo y a la simplicidad de la vida rural y otros, vivieron la liberación sexual.

El festival de rock en Avándaro se realizó en septiembre de 1971 en medio de un clima político adverso a cualquier reunión juvenil, congregando entre 150,000 y 350,000 jóvenes. Avándaro sin proponérselo fue el primer festival *masivo* de rock en México, no sólo por el número y lo heterogéneo del público juvenil, sino por las vivencias - el aventón de la carretera, la esculcada de la entrada, el levantamiento de las tiendas, el rock ondero, “la encuerada de Avándaro”, el lago, la naturaleza, el sexo, las meditaciones, el baile, la comida, los *cotorreos*, los *alucines*, la droga y el espectáculo del concierto - que sectores juveniles tan diversos entre sí pudieron compartir durante su realización. Avándaro significó la realización de uno de los valores esenciales de esta generación: *la libertad*. Esta “*libertad*” *vivida/experimentada, etérea y fugaz, pero posible en el presente*, eternizada en las imágenes y sensaciones vividas en comunidad que en los acontecimientos mismos, dará lugar a la *formación del mito fundador del rock mexicano como cultura transgresora/subversiva*. La imagen juvenil rockera emergente reivindica el derecho a vivir su *presente* en contraposición a las imágenes institucionales del ser joven que la envían al futuro.

Desdibujamiento de la imagen juvenil institucional *joven estudiante y deportista*

Cambio en las representaciones institucionales sobre los jóvenes: De “esperanza del futuro” a “problema en el presente”

Más que una imagen, acompañando al clima represivo y controlador sobre los jóvenes pos 68 y para acolchonar la ruptura política y cultural generacional, el único

donde la “movida” se concentró en las colonias Roma, Condesa, Narvarte, (extensible a la Alamos), Del Valle y Portales, cuyas ramificaciones se extendieron a El Pedregal y Las Lomas (las fiestas privadas), La Florida (por la Pista de Hielo) y Tlatelolco. Otro, en el norte de la ciudad, en las calles de la Vallejo, la Peralvillo, la San Simón, la Defensores de la República, la Industrial y las de la Av. Felipe Villanueva (Salón Petulia’s). Las redes amicales de onderos se convertirían después del festival de Avándaro en una necesidad para la sobrevivencia de los rockeros setenteros, y se desarrollarían en los 80 como “tribus”, forma agregativa juvenil diferente a la denominada “banda” de barrio.

partido en el gobierno construye y operativiza una política pública hacia los jóvenes, apoyada en fuertes inversiones, en infraestructura de la educación superior, cooptación, represión o neutralización de líderes y de agrupaciones estudiantiles, supresión de espacios juveniles de reunión con el objetivo de evitar "la ampliación de los movimientos estudiantiles". Esta política no está dirigida a los jóvenes clasemedios, sino a ganar el favor de los padres y adultos para que sospechen de los jóvenes y se hagan cargo de controlar y vigilar sus conductas y amistades. Es reaccionaria, en el sentido en que reacciona frente a lo desconocido - la actitud crítica y cuestionadora al régimen por parte de los clasemedios - apelando a las formas tradicionales de manejo de las crisis familiares: vigilar y castigar. Al poco tiempo, los gobiernos priistas repararían en que "los tiempos [efectivamente] estaban cambiando...", intentando construir a fines de los años 70, una política pública de estado con la creación del Consejo Nacional de Recursos para la Atención de Juventud (CREA, 1977), espacio en el que participarán ciertos jóvenes de la tradición radical setentera.

El período pos 68 marca un cambio rotundo en la representación institucional sobre la juventud: *de esperanza del futuro*, se pasa a concebirla *como problema en el presente*. Desde ese momento, se dota a los estudiantes universitarios de atributos negativos como "sospechosos de rebeldía social y política"; a los jóvenes onderos/jipitecas, los atributos de "sospechosos de rebeldía y contestación al sistema"; mientras a aquellos agregados en pandillas, los de "sospechosos de delinquir". *Ser joven desde finales de los 60 significó "ser sospechoso de... (de algún delito)".*

Los "desconocidos" años 70: entre guerrilleros y chavos disco⁴⁷

Imagen: *Joven Guerrillero*

Representación: *autosacrificio*

En 1971, en un contexto de movilización juvenil reclamando libertad y en contra del autoritarismo del poder que prohibió y suprimió los espacios de reunión pública juvenil, emerge otra imagen, la del *joven guerrillero* en las urbes y en el campo. Ellos y ellas son jóvenes clasemedios o de la clase alta ilustrada y comprometida con los procesos de transformación social del país y del mundo. Comparten, en términos educativos y cultural simbólicos, el horizonte generacional de los activistas de izquierda universitarios y de los jipitecas. Vestían de manta y mezclilla, con huaraches o botas de minero, escuchaban la música de la trova cubana y toda la folk latinoamericana; se

cuestionaban y discutían las relaciones de pareja, el matrimonio/el amor libre, la virginidad y otras propuestas libertarias, algunos le entraban a la mota. Eran o habían sido militantes políticos de izquierda o se habían socializado políticamente en la propuesta de la teología de la liberación y las comunidades de base. Desde este espacio, construyeron sus propias imágenes de revolucionarios frente a las imágenes institucionales que los estigmatizaron como delincuentes, desestabilizadores y "vende patrias", las cuales justificaron su asesinato o "desaparición". Sin embargo, la mayoría de los jóvenes estaba en otro lugar y en otro canal.

Desde las industrias culturales emerge la imagen de "los Travolta"⁴⁸ y el baile disco parece copar la escena juvenil. La música disco es sinónimo de discoteque, un espacio que fue ofertado comercialmente para el ocio de los jóvenes de la generación 70. Estos lugares para ir a bailar no sustituyeron las fiestas privadas y otros lugares de reunión, pero para muchos jóvenes fueron sus lugares de creación de redes y grupos de amistad. La disco combinaba música, baile y fashion, además de la sensación de estar en otro momento y lugar (oscuridad, aislamiento del mundo exterior, seguridad interna) – expresiones del consumo juvenil de la época y de la emergencia de una cultura del gusto y del placer en el presente y, en ese sentido, puede ser considerada como un adelanto de la cultura posmoderna.

Otras manifestaciones juveniles de las que se conoce escasamente son: una versión clasemediera de la tradición bohemia emergida en el espacio del rock hecho en México en las épocas de subteraneidad, los denominados *gruesos*. Otra versión de los mismos, gestada en la fusión entre tradición pandillera y rock son los *gruesos* detectados en ciudad Nezahualcóyotl. En la tradición pandilleril, muchos grupos juveniles se disputarán las calles y barrios de sus colonias clasemedieras y populares, y serían los antecesores de los *chavos banda* en los 80. Para todos ellos, incluido los *chavos disco*, *la noche* se convertirá en el tiempo espacio de vida real, mientras el día será el tiempo obligado.

Ochentas: *chavos banda y fresas, juniors, cholos, punks y estudiantes CEUístas*

Con la crisis de los 80 emergerán masivamente los *chavos banda* en la periferia marginal de la ciudad de México y los *cholos* en los barrios populares del norte del país. Ellos señalan la emergencia de un nuevo actor juvenil: el joven de las colonias urbanas

⁴⁷ Esta generación no ha sido aún estudiada en profundidad.

⁴⁸ El nombre proviene del actor de cine John Travolta, protagonista de la cinta *Fiebre de sábado por la noche*.

obrero populares; (con) formas organizativas propias: *la banda, la clica* y un ámbito espacial de agregación: los barrios urbano marginales. También y desde otros contextos sociales se vuelven ubicuas dos imágenes, *los juniors* – los niños ricos, hijos de papá – y los chavos fresas, una versión renovada de ser clasemediero urbano en el último cuarto de siglo. A fines de los 80, desde el ámbito estudiantil público emerge otro sujeto juvenil, *el estudiante ceuista*, que logra parar con su acción colectiva las reformas de corte neoliberal que intenta el gobierno imponer en la UNAM.

Por otro lado, la imagen institucional entre los 80 y parte de los 90 estará marcada, por varios programas públicos del CREA (1977-1988) como concreción de la política gubernamental hacia una diversidad de jóvenes; por primera vez se incluirá otras formas juveniles de ser: chavos banda, cholos, estudiantes y trabajadores⁴⁹. Sin embargo, en 1988, con la subida de Salinas de Gortari, el CREA es reducido a una Dirección de Atención a la Juventud dentro de una macroestructura deportiva, la CONADE. La imagen que intentan levantar del deber ser juvenil, *el/la joven deportista*, no tiene fuerza alguna en las circunstancias sociales vigentes, desde entonces no se han vuelto a construir desde las instituciones públicas imágenes poderosas como las pos revolucionarias, que interpelaban a ciertos jóvenes. Esta capacidad y el poder para hacerlo, pasará en los 80 a manos de los medios de comunicación masivos y al mercado. Las imágenes que emergen desde las tramas juveniles se confrontarán con ellas, sobre todo con aquella que los representa como vagos, delincuentes, drogadictos.

Imágenes: Chavos banda y cholos

Auto representaciones: autenticidad, rebeldía, creatividad e intensidad

Representaciones institucionales: delincuentes, violentos

*Temblamos de frío y de odio / pero estamos juntos/ y somos los mismos que todos temen/
No queremos a nadie / nos duele nuestra vida y la de otros / mejor morir pronto.
(Panchitos de Santa Fe, 1981)*

Los *chavos banda* emergen a la escena pública en 1981, cuando los *Panchitos* de Santa Fé envían a la prensa su célebre manifiesto en el que intentan responder a los estigmas de la prensa amarillista, que los presenta como *vagos y delincuentes*. A diferencia de los *olvidados* y "palomillas de barrio", la imagen *banda* pasa de estigma a convertirse en emblema de identidad en toda una generación de jóvenes mexicanos de ambientes urbano-populares. Es sobre todo, la segunda generación de emigrantes del

⁴⁹ Refiero a la lectura de las memorias y documentos del Instituto Mexicano de la Juventud.

campo a la urbe la que protagoniza el movimiento. Si bien ubicados en los sectores populares urbanos, su emergencia es parte de los múltiples procesos de circulación cultural a escala planetaria/global, acelerando profusamente el intercambio de estilos e imágenes entre los jóvenes urbanos, migrantes y rurales y entre los sectores sociales.

A diferencia de las imágenes juveniles hasta el momento presentadas, la imagen *banda* fue el sujeto privilegiado de algunos investigadores durante los 80 y 90. El año de 1985 (*Año Internacional de la Juventud*) marca la partida de un intenso debate académico⁵⁰ en torno al origen social, organicidad y significación de las acciones de los *chavos banda*, discusión que aporta el siguiente conocimiento:

a) Son sectores juveniles obrero populares y/o marginales (tanto por el origen social, como por la ubicación espacial de las bandas en la ciudad, en los barrios populares).

b) Su origen histórico está inserto en el marco de las formas agregativas que los jóvenes de los sectores populares urbanos excluidos y/o marginados de la imagen institucional de *ser joven* construyeron mediante sus prácticas recreativas y culturales para hacerse visibles desde los años cuarenta (gavillas, palomillas, pandillas).

c) Su forma de agregación, la banda, está ubicada en el ámbito de la vida cotidiana (el barrio) y funge de espacio de sociabilidad y construcción identitaria afirmativa entre los pares.

d) Son territoriales, la apropiación simbólica de un espacio dentro de la cultura local/barrial de los sectores populares, es central a su existencia como identidad. Es eje articulador de sus prácticas culturales y sociales (jerarquías y alianzas, arte, moda, música, juego, lenguaje, festividades, consumo de droga y otras).

e) Son sujetos transgresores, no delinquentes. La particularidad de "ser joven" de los sectores populares en los 80 y 90: desempleo, subempleo, deserción escolar, exceso de tiempo libre y variedad e intensidad en su uso; a veces contrapuesta a la oferta de las industrias del entretenimiento.

f) Las bandas son una solución simbólica y sirven para conferir a los jóvenes identidad social en el difícil tránsito del campo a la ciudad, de la infancia a la vida adulta y para darles una visión universal que contradice su denostado localismo y hermetismo (Cano, 1991; Feixa, 1993).

g) Y son parte del proceso de construcción cultural de *lo juvenil* popular urbano desde los jóvenes. Al dotarse de formas horizontales de agregación y apropiarse simbólicamente de *territorios urbanos*, como lugares afectivos y culturales de afirmación positiva de su identidad como jóvenes y como *banda*, generan un conjunto de producciones y prácticas culturales con las cuales *escenifican su presencia* (se representan como son, cómo quieren ser y cómo quieren que *otros* los definan). A la vez, generan con sus prácticas recreativas y culturales una representación de ciudad, *la ciudad de las bandas juveniles*, la cual sólo tiene existencia real como "mapa mental" para orientarse en la interacción con *otros* jóvenes pandilleros, con los que crea y practica modos particulares de habitar y vivir la ciudad. En ese sentido, *la identidad banda* fue uno de los ámbitos de construcción identitaria juvenil popular urbana más importantes durante los 80 e inicios de los 90 (Gaytán, 1985; Valenzuela, 1997 [1988]; Reguillo, 1991; Feixa, 1993; Urteaga 1996, 1996c, 1996d).

⁵⁰ Alarcón, Henao y Montes (1986); Cano, J. (1991); Castillo, H., Zorriño, S.; Ziccardi, A. (1995); Feixa, C. (1993); Gaytán, P. (1986); Gomczjara, F. y Villafuerte, F. (1987^a, 1987b); León, F. (1985); Reguillo, R. (1991); Urteaga, M. (1996, 1996b, 1996c); Valenzuela A., J.M. (1997 [1988]); Villafuerte, F., López Chiñas, I., Nava, J., Atilano, A. y Castellano, H. (1985), entre otros. El debate termina en lo fundamental en 1996. La mayoría de este grupo de estudiosos argumentó sus interpretaciones sobre los *chavos banda* y las *bandas juveniles* con evidencia empírica.

En la frontera norte existe un fenómeno similar que alcanza dimensiones notables: *el cholismo*. Valenzuela (1997 [1988]) da cuenta de esta expresión juvenil en Tijuana, producto de los procesos de difusión de los estilos juveniles a través de la frontera y heredera del estilo pachuco, desde mediados de los años 70. La influencia chicana de los cholos "prendió rápidamente entre los jóvenes pertenecientes a las clases populares" de los ochenta (Valenzuela, 1997: 98). Los que se autodenominaban "cholos", eran jóvenes de ambos sexos, identificables a simple vista por su forma peculiar de vestir, agregados en *clicas* y *gangas* constituidas en *el barrio*, *definidas por el afecto*, redes de apoyo, de solidaridad e identidad que incluyen la violencia y la droga. El *carnalismo*, relación sustentada en la solidaridad compartida con los amigos, atiende necesidades afectivas fundamentales -expresadas en el *compa*, el *homeboy*, el *cuate*, los *ñeros*, los *carnales*, el *vale* -, en las cuales se manifiesta una primera conciencia del "nosotros".

Su estilo expresa el sincretismo cultural, mestizo, de su origen fronterizo, mezcla de vestimentas y gustos musicales a veces irreconciliables (*oldies*, música ranchera, tatuaje, escapulario, etcétera). Al igual que los chavos banda, los cholos serían objeto de procesos de "satanización" y de difusión entre diversas ciudades mexicanas. Valenzuela ubica la *violencia* entre los cholos como una manifestación de la "búsqueda de reconocimiento" - la actitud por sobresalir a partir de ser los mejores para pelear, los más originales para vestir, los más osados para hablar -, característica cultural que se manifiesta en todos los sectores sociales vinculada a otra actitud como la "valentía" (el más *cabrón*, el más *felón*) tan gratificada por nuestra sociedad.

Imagen: Chavos fresa

Representación: clasemedieros en la moda y el consumo

En los estudios de Feixa (1998, 1998b) y Morin (2001), la imagen del (de la) joven estudiante de una institución privada, aparece asociada a uno de los estereotipos de *ser mexicano*, "el/la fresa". En el contexto de categorización de las personas, *fresa* refiere a los individuos de clase alta o clase media alta que se caracterizan por tener actitudes y comportamientos de superioridad y patrones estéticos y conductuales muy vinculados a los estilos de consumo y de moda hegemónicos en la cultura mexicana urbana (muy influenciados por la cultura estadounidense pop). La generalidad mexicana utiliza el término *fresa* de manera irónica, sino peyorativa, para referirse a quienes hablan de una manera muy particular (como si tuvieran una papa caliente en la boca), se

interesan más por las apariencias, el dinero, el entretenimiento fácil y exhiben mucha superficialidad. El término alude a una diferencia social y cultural respecto a un *otro*, esto es, si los *fresas* existen es porque hay un *otro* referencial que los define y distingue y que contiene generalmente sus características opuestas.

Feixa caracteriza a los *chavos fresa* como una subcultura juvenil de determinados ambientes clase medieros mexicanos de los 80 y los define a partir de su diferenciación, por origen social y por estilo, a los *chavos banda*, otra subcultura juvenil inmersa en los sectores populares de los mismos años. Los *chavos fresas* son jóvenes de clase media preocupados por la moda y el consumo. Su imagen alude a un contexto ecológico, el de los barrios residenciales o de apartamentos; una forma de vestir, según los cánones de la moda comercial; una música pop edulcorada y algo de música mexicana; una actividad, el estudio; una forma de diversión, la *discoteque*; un lugar de agregación, la “zona rosa” y los locales de moda y, una imitación de lo norteamericano, el fútbol, y el consumo. Sin formas agregativas distintivas, constituyen medios socioculturales más difusos, más individualizados, con agrupaciones coyunturales, cuyo origen no es territorial sino escolar o de ocio, no se reúnen en la calle, sino en sus casas o en bares (Feixa, 1998b: 101-102). Mientras Morin (2001) ubica la dicotomía *chavos fresa/chavos alternos* al interior de la tercer cohorte de las clases medias urbanas de la ciudad de Querétaro (1987-1998). *Ser fresa*, en este contexto sociocultural, alude a *grosso modo* a gustos estéticos (ropa, música películas, etcétera), lugares, lenguajes, actitudes, valores, que estén de moda, en tanto *los alternos* se diferencian por buscar otro tipo de consumo alejado de las modas.

Los jóvenes de las clases medias altas descritos por Feixa como *fresas* a finales de los 80 tenían como intereses vitales la moda y el consumo de productos en un contexto en el cual el mercado nacional estaba aún cerrado a la importación y el conocimiento de las *marcas* era exclusivo de los *juniors* o *niñosbien*, *los que tienen la lana*. Los *fresas* de los 80 se contraponen a los *jóvenes juniors*. En los 90, la apertura del mercado mexicano significó la entrada de productos con nuevas estrategias de marketing en donde el producto pasó a ser secundario respecto del *producto real que es la marca*. Ésta integra un componente simbólico: se propone como acceso a un *estilo de vida*. En un texto anterior (Urteaga y Ortega, 2004), observé que para el caso de los jóvenes del TEC⁵¹, las prácticas de consumo se habían constituido en un área vital para comunicar las diferencias sociales con otros sectores sociales de *chavos*, pero también

entre los/as jóvenes de sus propios sectores sociales y de su universidad. Los fresas dentro del campus del TEC se oponen a los denominados genéricamente *nacos* que los *fresas* definen como alguien grosero, sin clase, de mal gusto, mal vestido, no combinado, fuera de moda. Bajo el término *naco* se esconde una diversidad de estilos juveniles en el TEC - *pandros* (*pandrosos* que significa *fachosos*), *hippies*, *oscuros* (entre *darketos*, *punks* y *metaleros*), *X* (invisibles o desapercibidos estéticamente), *nerds* (*los matados*, los estudiosos) - con formas de sentir, de pensar, de vivir y de imaginar las relaciones humanas y el mundo diferentes y hasta opuestas a las de los *fresas*, sin embargo, comparten su pertenencia a los sectores altos y medios urbanos mexicanos. Los fresas en la actualidad son una de las tantas representaciones de los clasemedieros y clases altas que expresan un estilo de vida, el clasemediero moderno, en donde el consumo y el mercado son matrices constituyentes del mismo.

El corazón expresivo de la generación de los 80: *Punks*
Representación imaginaria: No futuro
Pobreza no es ignorancia/ conciencia estética
Representación institucional: violentos, delincuentes y drogas

Parafraseando a Feixa (1993), sostengo que el estilo *punk* juega al interior de la generación del 80, un papel de vanguardia similar al jugado por los *jipitecas* respecto de la generación del 68: es su corazón expresivo. La rápida emergencia de la banda *punketa* en el DF muestra los profundos vínculos que unen a la *periferia* con el *centro* y la inserción de importantes sectores de la juventud mexicana en los procesos de circulación cultural a escala planetaria. Mi propio trabajo (1995, 1998b) revela la relación *rock punk* y jóvenes mexicanos como parte del proceso a través del cual una propuesta musical en sus inicios hegemónica, el rock, introducida al país por las industrias culturales, fue siendo expropiada por jóvenes de los sectores medios bajos y populares de la ciudad de México y Nezhualcóyotl; quienes se irían conformando como identidad *punk* a partir de agregarse alrededor del consumo de música *punk* y *hardcore* hecha por jóvenes de otros países; que al crear sus propios espacios, productos musicales y culturales en la marginalidad urbana, se insertarían activamente en una identidad generacional que trascendió las fronteras nacionales, la *punk*.

En un primer momento, los punks de sectores populares y medios bajos urbanos, fundamental, pero no exclusivamente, agregados en bandas, tienen como emblema la

⁵¹ Siglas con que se conoce al Instituto de Estudios Superiores Tecnológico de Monterrey.

autodestrucción y la violencia simbólica, que se expresa en el vestuario (literalmente se visten en las basuras), el baile (pogo, *slam*), y en la actitud vital (drogas, tatuajes, alfileres y cuchillos). A mitad de la década, coincidiendo con la emergencia de la sociedad civil mexicana que sigue al terremoto del 85, se pasa de la autodestrucción a la construcción: el *no future* se matiza con propuestas creativas (*fanzines*⁵², radio, grupos de música), con formas políticas de resistencia (colectivos) que conectan al movimiento con la corriente *contracultural* y *festiva de las tradiciones bohemia y radical*. Al mismo tiempo, el estilo se comercializa y se difunde despojado de su carga contestataria durante los 90 para fusionarse con otros estilos juveniles de la década, que rescatan su actitud contestataria y activa.

Valenzuela (1988) observa que los *chavos punks* en Tijuana no se circunscriben al contexto del barrio, viven en espacios geográficos distintos y se unifican a partir de la identificación musical, del vestuario y la concepción de vida. Poseen una fuerte movilidad: son *nómadas urbanos* creando sus propias *redes de comunicación* ante la necesidad de no sentirse aislados y buscan mantener un contacto permanente con *punks* de otros estados y países a través de cartas, revistas y folletos que ellos mismos elaboran. Son jóvenes proletarios y de clase media baja. El *punk* rechaza comportamientos guiados y en el deambular urbano va encontrando a otros tan inconformes como él. Música, vestuario agresivo y cabellos parados les sirven para expresar su rechazo al sistema social y a ciertos patrones culturales, asumiendo posiciones “contraculturales”.

En aproximaciones anteriores he abordado la articulación entre bandas punks y jóvenes mujeres (Urteaga, 1996 y 1996b), revelando cómo el espacio de agregación *punk* posibilitó a un grupo de ellas un espacio lúdico en la construcción de su identidad femenina. Las jóvenes estudiadas a finales de los 80 e inicios de los 90, estaban socializadas en la tradición bohemia - rockera y pandilleril, en las imágenes de féminas fuertes, si no agresivas, auténticas en sus deseos y fantasías sexuales, con discursos intimistas y subjetivos en el rock. Las imágenes de mujeres rockeras de los 60, recién cobrarían vida en el México rockero pandilleril de los 80 entre jóvenes a las que les gustaba el rock. La imagen de “mujer punk” que se introduce vía canales alternativos a los comerciales impacta fuertemente en el imaginario de aquellas chavitas que decidieron unirse a las bandas punks y es mucho más agresiva en términos simbólicos

⁵² Fanzine: magazine de fans, el cual ha infiltrado a otros ámbitos de lo juvenil tomando formas y contenidos muy diversos. Aída Analco (2003) lo plantea como una de las representaciones del imaginario juvenil urbano”.

que la de “mujer rockera”. Las chavas que aquí se asumieron punks deambulan por las calles con una estética cabaretera de las metrópolis europeas de los años 40, con maquillajes densos y grotescos, evocando en el imaginario popular masculino a las prostitutas. Las miembros del *Colectivo Chavas Activas Punks* no cumplieron totalmente con los roles más tradicionales asignados a las chavas al interior de la banda, crearon su propia organicidad, y si bien provocaron problemas dentro de la unidad de la banda *punk*, este espacio les permitió solucionar, en el plano simbólico, los problemas que no podía ser resueltos en el inmediato material, legal, social y educativo.

El corazón activista de los 80: *Estudiante ceuísta*⁵³

Auto representaciones: activista y conciencia política

Representaciones institucionales: rebeldía política

(Es esta una) generación ya no lacerada psíquicamente por el 68, con una comprensión más detallada de los pasos específicos..., de activistas que depositan en el corto plazo la obtención de estímulos y respuestas cotidianas y cree ya en el mediano plazo, suelen concebir su tarea racionalmente y se oponen a las falsas proezas del sectarismo y del moralismo (Monsiváis, 1992).

En 1986, un vasto y prolongado movimiento estudiantil en la UNAM hace su aparición remontando un pasado de casi 20 años de reflujo y acción marginal. De manera similar a la generación del 68, el polo activista/militante de la generación de los 80 lo constituyeron los *estudiantes* que participaron en el movimiento de 1986 y, particularmente, en el Consejo Estudiantil Universitario. Un rasgo que el sujeto estudiantil comparte con otros jóvenes de su generación es la conciencia de estar inmersos en la crisis y en la (posible) exclusión. Si bien, son los jóvenes de condición popular urbana los que padecen los mayores bloqueos en los canales regulares de integración social, a finales de los 80, para algunos jóvenes, la universidad pública revela una pérdida de credibilidad y relevancia como espacio seguro de aprendizaje y socialización, pues amplias zonas masificadas de este sistema atraviesan por un sensible y visible deterioro de la *calidad formativa ofrecida*. Ser estudiante no se traduce en compartir un estatus de exclusividad, tampoco garantiza el monopolio de un estilo superior de vida y menos brinda las seguridades de una movilidad social ascendente. Otro rasgo compartido, será también la cantidad de candados a su participación en los canales de expresión política y de opinión institucionales (Becerra, 2000).

Los analistas políticos perciben un cambio generacional en la manera de entender la participación política en la universidad. Además del despliegue de una intensa movilización cultural y simbólica por la ciudad de México y de una gran

capacidad participativa y propositiva en los "diálogos públicos" entre autoridades y estudiantes, la acción colectiva de este sujeto estudiantil - en términos de su agrupación y discurso - gira en torno a la defensa de intereses inmediatos. Becerra observa que hasta los años sesenta y setenta, las ideologías juveniles en las universidades se definieron como *movimientos de sentido*, y no como se empieza a observar en el movimiento del 86, como conflictos por intereses concretos, particulares, el cual sitúa sus demandas y diferendos en términos de *exclusión - inclusión de las instituciones*. Para este autor, el movimiento del 86 se revela como un movimiento estudiantil más corporativo y gremial que político cultural; postura que coincidiría en parte con la de Gaytán (1999:19), para quien los dirigentes de este movimiento fueron "líderes criollos, ligados por redes de amistad y pertenencia a las elites dominantes". Sin embargo, puede interpretarse también como una reactualización de la *tradición radical* en una versión más convencional entre sectores juveniles clasemedieros que sintieron amenazados sus derechos.

La generación del nuevo milenio: Jóvenes **Representación: "jóvenes"**

Las imágenes sobre lo juvenil de fines del siglo XX e inicio del XXI emergen en un contexto caracterizado por la globalización de la economía y la cultura, prolongación y profundización de la crisis económica, la cual impacta radicalmente sobre otros ámbitos de la vida social; redes de narcotráfico atravesando todos los órdenes de la vida, retiro y debilitamiento de las instituciones sobre ámbitos importantes de la sociedad, irrupción de la sociedad civil, desorden, aumento de la inseguridad pública, transición democrática con insurgencia armada. En este contexto, los jóvenes viven una mayor exclusión de la esfera económica y política, a la par que asumen un protagonismo nunca antes visto sobre todo en la dimensión cultural de la vida social.

La generación de este momento, produce muchas imágenes de sí misma constantemente: góticos, tecnos-ravers, skaceros, skatos, cletos, graffiteros, raztecas, cholillos, rancholos, cholombianos, neo punks, vaqueros - gruperos, outsiders, estudiantes ccheros, hip hoperos, globalifóbicos, entre muchas otras más. De alguna manera esta fragmentación y heterogeneidad identitaria expresa con claridad la visibilidad social y cultural de la juventud mexicana a *la vuelta del siglo XX*, un siglo

⁵³ Por el momento, sólo puedo mencionar la participación de este segmento juvenil universitario en la generación de los 80, pues sólo he encontrado acercamientos al movimiento ecuísta.

después de que se iniciara su proceso de construcción institucional como tal en la sociedad mexicana. Como he observado, desde mediados de los años 50, al desdibujamiento de las imágenes institucionales⁵⁴, corresponde una mayor proliferación de imágenes juveniles provenientes de un desmarcaje de sus zonas de control social, sin embargo, y como bien observa Reguillo, ello no los ha convertido en sujetos de derecho. *Desdibujamiento y proliferación de imágenes y representaciones juveniles dan cuenta de la terminación, en lo fundamental, del proceso de constitución de lo juvenil desde la construcción de la disidencia en los ámbitos tradicionales o formalmente asignados a los jóvenes como el escolar o la escena política partidaria.*

Así, la mayor parte de las actuales imágenes producidas por los/as jóvenes puede ubicarse en el ámbito de las prácticas recreativas y culturales (y, sobre todo, en lo que S. Thornton (1996) denomina como las *culturas del gusto/del baile*) y sólo una minoría en el de las prácticas políticas. Todas ellas, sin embargo, observan elementos simbólicos comunes en sus estilos y una actitud que parece envolverlos generacionalmente, una *exhaltación hedonista centrada en el cuerpo juvenil*⁵⁵, productos de una profusa interacción con las industrias del entretenimiento globales y locales. Por el lado institucional, incapacitado para dar salida al momento de transformaciones que se viven, los jóvenes, y en particular, los jóvenes de los sectores populares, se hacen más visibles como problema social y son reactualizadas y alimentadas constantemente representaciones que los estigmatizan como "violentos" y "delincuentes" (Reguillo, 1999; 2000).

Quisiera organizar los datos etnográficos con los que cuento haciendo uso de la metáfora planteada por Ulrich Beck (1999) para los jóvenes del primer mundo, "**hijos de la libertad**", a la que opongo otra metáfora, la de "**hijos de la necesidad**", para representar dos escenarios sociales en los que los jóvenes mexicanos viven su diversidad y, sobre todo, su cada vez mayor desigualdad. Ambos escenarios estarían atravesados – además de las variables de clase social, género, origen cultural, etnicidad, generación, edad, sexualidad y otras -, por las tradiciones pandilleril, radical y bohemia; por las propuestas de los medios de comunicación (y las nuevas tecnologías) y el

⁵⁴ Incluso, el antiguo estereotipo juvenil de mediados de los años 50, los jóvenes estudiantes, no tiene imagen fuerte alguna desde las instituciones. Para éstas últimas, los estudiantes son, dice Adrian De Garay (2004: 9-10) "un término que concibe a esos sujetos como simples receptores de información y conocimientos científicos y tecnológicos y humanísticos"; y los estudiantes universitarios son "simples objetos, a los que se identifica exclusivamente por su matrícula y por la licenciatura que cursan".

⁵⁵ Interesantes investigaciones sobre el cuerpo y los jóvenes mexicanos se han realizado (y realizándose) en los últimos cinco años, como los trabajos de Alfredo Nateras sobre los tatuajes y los jóvenes (2002, 2000b, 2000c; 2004); y los de Cupatitzio Piña (2004) sobre las modificaciones posibles de los cuerpos juveniles.

mercado, así como por las redes globales y locales del crimen organizado y el narcotráfico⁵⁶, los cuales, en conjunto, *dotan a los jóvenes de referentes prácticos, simbólicos e imaginarios - marcos de acción y percepción - con los que están reinterpretando sus vidas y el mundo social contemporáneo*. Podría sostenerse que las relaciones entre todos estos núcleos simbólicos e imaginarios y los jóvenes situados en los escenarios sociales (estructura social) no son directas, éstas se realizan a través “pathways” o senderos prácticos (Martínez, 2003) muy variados y novedosos que están revelando interesantes relaciones que cruzan las geografías sociales existentes - aunque esto último no es materia de este texto. Este planteamiento sólo me es útil, aquí, para llamar la atención sobre la diversidad y complejidad de elementos sociales, culturales y expresivos con los que los jóvenes contemporáneos están construyendo, movilizandoy articulando sus subconjuntos de diferencias en el terreno de sus nuevas identidades. En ese sentido, las imágenes que se revelan en las siguientes páginas, sólo sirven para ilustrar algo de la complejidad juvenil actual.

Imagen: Tecnos - ravers

Representación: La tribu global del futuro tecnológico no catastrófico

En el D.F., los *tecnos* hacen su aparición a finales de los 80 en algunas zonas de la ciudad. La filtración de la música tecno se produce entre algunos grupos *gays* y entre círculos selectos de escuchas de música de alto nivel económico. El núcleo de su agregación es "un nuevo estilo de música" - la electrónica, creada con la nueva tecnología -, ligada a una "nueva concepción del mundo" denominada *cyberpunk*. Concepción vinculada al reconocimiento de estar viviendo una nueva fase del proceso social, en el que la tecnología cruza de manera importante todos los ámbitos sociales, económicos y culturales, volviéndose indispensable para la realización de una serie de actividades. El *tecno* daría cuenta del proceso de tecnologización de la vida cotidiana, que a la entrada del 2000 incluiría sólo a algunos segmentos sociales en México, como las clases medias y altas, y sólo algunas megaciudades como el D.F. y Guadalajara o ciudades fronterizas como Tijuana. Reguillo (2000: 133) sugiere que el *techno* es además un movimiento cultural que propone servirse de la tecnología para "humanizarla" y por su mediación recuperar la magia y los elementos más primitivos como el ritmo, los colores y el baile ritual, combinándolos con valores ecológicos y

⁵⁶ Los asesinatos de jóvenes cantantes de música grupera nortea en 2007 (en cuyos repertorios los narcorridos ocupan un lugar destacado), es uno de muchos ejemplos. Reguillo señala una doble vinculación entre el narcotráfico y los jóvenes en situación de exclusión: se vuelven viables y visibles (Reguillo, 2005: 39 - 40).

universales de paz y armonía. La fiesta *rave*⁵⁷ podría considerarse el evento de celebración *de/a* la alta tecnología, pero también, como ha sugerido E. Camacho (1999), un espacio virtual en donde se pueden transformar momentáneamente "esos aspectos que distancian a los seres humanos (odio, diferencias, envidias, superficialidad, etc.)". Una serie de elementos hacen la fiesta *rave*. En primer lugar, la música *techno* es el elemento central a partir de la cual surgen maneras específicas de baile inéditas hasta el momento, vestidos especiales para la ocasión, de pensamiento y otras. A través de ella "pueden experimentarse estados alterados de conciencia" que permitan acceder a una comprensión más amplia de la paz, la unidad, el amor, la igualdad entre los seres humanos - conceptos ideológicos del movimiento tecno. La música también permite la expresión de los/as jóvenes a través del *performance* y el baile y crear *el ambiente tan especial, diferente* (a través de sus sonidos monótonos, intensos y veloces) y agradable que buscan algunos jóvenes. En la música *tecno*, el DJ (*dillei*) ocupa un elevado status. Ellos (pues casi no hay ellas) son "los nuevos chamanes" (Camacho, 1999; Reguillo, 2000; Valenzuela, 2003) por el arte de *dillear* - crear y mezclar sonidos - reemplazando a los músicos en vivo; y son los responsables de que los participantes alcancen el éxtasis (los "buenos viajes") por medio de la hipnosis que genera la música⁵⁸. Los *DJs* son los nuevos mediadores entre los "duendes, dioses y ángeles que habitan en los discos y se encarga(n) de alinear los sonidos entre un disco y otro" (Camacho, 1999). El estilo de vestir distintivo de los *ravers* sólo es presumible en los *raves*. Es un look artificial, "cósmico", compuesto por ropa de colores metálicos, chillantes o negros y hecha de materiales sintéticos con adornos de estrellas, lunas, engranajes; cabellos de colores diferentes, entre otros detalles.

Los *ravers* pertenecen a diferentes segmentos sociales, pero sobre todo son jóvenes de clase media y alta, con niveles de escolarización que sobrepasan la media nacional, que se mantienen informados de lo que sucede en el mundo y en México principalmente a través de internet (Reguillo, 2000: 132-133). Aunque, como todo

⁵⁷ Originalmente, el término *rave* hacía mención a: (1) hablar irracionalmente como en estado de delirio; (2) declararse desenfrenado; (3) hablar con extremo entusiasmo; (4) moverse, actuar o arrojarse de manera tumultuosa. En la práctica, la palabra *rave* significa evento de baile - generalmente en locaciones inusuales - que dura toda la noche, al compás de música electrónica (Camacho G., 1999).

⁵⁸ *El ambiente* incluye muchas cosas como "ausencia de conflictos, comprensión, aceptación, respeto, libertad, comunión, posibilidad de expresión, despojarse de lo malo, olvidarse de los problemas, viajar, diversión, nuevas experiencias" y otras, sensaciones que se logran en la identificación con jóvenes de gustos similares y marcando la diferenciación con los "otros". El ambiente se logra con el consumo de drogas de diseño que posibilitan viajes introspectivos para ampliar "el estado de conciencia" y "hace(r) más fácil (el) compartir con los demás". Sensaciones individuales que son reforzadas con la gran oferta tecnológica de efectos visuales de luces estroboscópicas, pantallas con proyecciones, rayos laser, bolas de disco, tubos fluorescentes, gráficos y animaciones de computadora editados a enorme velocidad.

movimiento sufrió su masificación entre finales de los 90 e inicios del 2000, durante los cuales se llegó a confundir el término fiesta con la de "rave". El movimiento, sin embargo, produjo sus propios "grupos"⁵⁹ *tecno* y en Tijuana (Baja California) ha surgido el primer sonido original, el *nortec*, fusión entre la música electrónica (en diferentes variantes), la música banda o de tambora y los ritmos norteños. Valenzuela (2003; 2004) revela el origen de este sonido entre algunos músicos tijuanaenses electrónicos. En mayo de 1999 empiezan los primeros frutos de la experimentación colectiva con tradiciones musicales sumamente distantes -no sólo musicalmente, sino en términos de los sectores sociales que interpela - como la música electrónica y la de banda y norteña. El resultado suena atractivo, pues la energía, fuerza y velocidad de sus creaciones está permitiendo la aceptación del *nortec* entre una *chaviza* más amplia que la del movimiento *tecno*. Es estimulante también como producto de un movimiento que reivindica para sí un origen global y, en ese camino, encuentra que si puede "hablar globalmente sin dejar de ser mexicanos,...sin dejar de ser norteños"⁶⁰. El movimiento *nortec* se inscribe en las interacciones intersticiales que se construyen entre los procesos locales y los ámbitos globalizados - como la tecnología -, donde los creadores recurren a sus "marcas profundas", los de la cultura popular regional, para producir "algo nuevo, familiar, cercano, reconocible", en suma, es una globalidad que se recrea desde lo local, lo regional y lo cotidiano.

Imágenes: Jóvenes Vaqueros a ritmo Grupero

Representación: Globalización de lo regional y romanticismo local

Una de las imágenes masivas más interesantes que emergen a fin del siglo XX y dentro de las culturas del baile es la del *joven vaquero bailando grupero*. En realidad parece tratarse de la difusión de un estilo juvenil muy arraigado en el norte del país, del que Valenzuela (1997 [1988]) daba cuenta entre la variedad de expresiones juveniles que convivían entre los años sesenta y setenta en el norte fronterizo y que resume en la figura *del joven vaquero*. Esta imagen, incluso, tenía entonces variantes como la del *vaquero de rancho* (ranchero original); el *vaquero urbano* que participaba en el deporte de la vaquereada y el *vaquero de banqueta*, aquel al que sólo le agradaba la forma de vestir y probablemente la música (Valenzuela, 1997: 93). El autor observa que a través de muchas generaciones los jóvenes fronterizos (que yo extendería a norteños y luego

⁵⁹ En realidad, la música electrónica está cambiando incluso el concepto de grupo, es una sola persona, el DJ, quien es el proyecto, sin embargo, eso no impide que trabajen proyectos musicales colectivos.

migrantes del sureste del país) han utilizado los pantalones vaqueros, camisa de cuadros, botas, cinto grueso y sombrero. Es más, señala cómo a partir de la exhibición de la película *The Urban Cowboy* actuada por John Travolta y la irrupción de la onda grupera y la quebradita, la figura del *vaquero de banqueta* logra una "explosiva presencia" entre los jóvenes norteños de *distintas clases sociales* "quienes pueden cambiar su brioso caballo por una *Blazer* tan alta como los ingresos del conductor, o una "yegua", "burra" o camión urbano" (Ibid: 94). Es, precisamente, el ritmo de la música norteña grupera el que, al desatar dispositivos regionales de identificación novedosos - fusionando la música norteña, la música de tambora y la tradición cumbiera que integran "la tradición del corrido, el amor, la valentía, la parranda, el infaltable desengaño" -, posibilita la coexistencia de esta diversidad juvenil de *vaqueros* y la creación simbólica del *joven vaquero*.

En la actualidad, la imagen del *joven vaquero* está vinculada fundamentalmente a un género musical que se caracteriza por su hibridez, el grupero, y su inserción en capas sociales y territoriales más amplias a las originales estaría relacionada con los nuevos procesos migracionales y culturales que experimenta no sólo la región fronteriza y norteña sino el país entero en los últimos treinta años. Parafraseando a Morín (2000), en el fenómeno grupero convergen muchas situaciones entre las que están la mezcla musical e hibridación cultural, un imaginario que reivindica el estigma; lo popular que se imbrica con lo masivo; lo rural que se urbaniza y lo urbano que se ruraliza; lo regional que se globaliza y, a través del *gusto por la música*, una forma significativa de socialización y consumo juvenil. La fusión musical *sui generis* denominada grupera⁶¹ ha logrado no sólo reunir ritmos, también edades y personas de diversas zonas geográficas y generaciones con diferentes modos de vida. Se sabe que en la actualidad lo grupero se ha afianzado de manera impresionante en el gusto de diversos sectores juveniles: rurales y urbanos, pobres y clasemedieros, trabajadores y estudiantes, tranquilos y rebeldes (como el caso de algunos cholos, jóvenes desafiantes y

⁶⁰ Fritz Torres en Valenzuela, 2003.

⁶¹ El género grupero, tal cual hoy día lo conocemos, tiene raíces que surgieron hace más de treinta años, mueve millones de seguidores y exorbitantes sumas de dinero en sus producciones. En lo musical, hace cuatro décadas se inició un proceso de fusión ecléctico de la música norteña (que incorpora el corrido en sus múltiples variantes y subgéneros), la música de banda y de tambora, la tradición cumbiera, el bolero, también la balada, el country, el pop americano, el rock, la música disco, el reggae y muchas otras, dando lugar a nuevos géneros como la cumbia norteña, la tecno cumbia y la música grupera. Los 90 abrieron la puerta a la comercialización de los músicos gruperos, pero fue la muerte trágica de Selena la que abrió la puerta de un amplio espectro social al género, el cual penetró, incluso, entre aquellos que la consideraban "música para nacos". La ciudad de Los Angeles juega un papel muy importante como termómetro musical entre un buen número de estaciones de radio mexicanas, que ante las exigencias del mercado cambiaron sus ritmos rancheros y de salsa por "la magia grupera". Surgirían grupos y se consolidarían otros

transgresores, aunque gruperos). La radio es uno de los medios de contacto entre los chavos y la música grupera, pero también la aportación musical de los parientes y amigos "fuereños" que llegan de Texas, California y otros estados norteamericanos. El baile logra agregar a 27,000 o 30,000 en salones especiales. El ritmo pegajoso hace del baile un lugar importante en la escenificación de *lo grupero*⁶².

Como sugieren Castro y Guerrero (1997), la música grupera es una expresión articulada de lo popular en tiempos de globalidad, como movimiento que nace de abajo, lo grupero es el foro de una descarada expresión de sentimentalismo. El nuevo romanticismo de los gruperos es oscilante entre lo meloso y lo desgarrado; entre lo convencional y lo rebelde, entre lo idealizado y lo vivido, entre la moral conservadora y la nueva moral de las clases populares. Los temas de la música grupera expresan el amor con todos sus síntomas exagerados y llevados a situaciones límite: decepción, celos, olvido, infidelidades, pasión, sufrimiento, recuerdos e ilusiones que rayan en la idolatría. Como piezas en las que los sentimientos son el sentido y el conflicto de la vida misma, los personajes masculinos y femeninos de las tramas son representados y calificados bajo las formas ideales más tradicionales (ellos, trovadores o amantes; ellas, abnegadas que sufren las consecuencias de sus dulces opresores). En los *jóvenes gruperos* se insemna ese romanticismo⁶³ que abre la puerta a sus expectativas de clase y de edad, es el género que expone sus valores, que se desgarran en el amorío del adolescente, es evidencia de su soledad, se vuelve música que hace germinar sus sueños: "la música grupera dice lo que te pasa, lo que estás viviendo". Los gruperos son los románticos actuales, parecen *responder* a una realidad difícil de crisis económica y social y política desde las trincheras de la estructura sentimental compartida en el baile, la radio (Castro y Guerrero, 1997: 52- 56), la tele, el *ipod*. La música grupera "ha permitido construir amplias identidades sociales que, a la vez que se ajustan a la modernidad de la globalización cultural de fin de siglo, fungen también *como memoria colectiva de nuestras costumbres y tradiciones locales y regionales*" (De Garay, 1999: 39). Desde otro ángulo de mira, "con lo grupero lo regional se globaliza" (Castro y

más en la línea romántica y chicana o las tecno - bandas o grupos nortños o tropicales y otros, surgidos de una tradición regional como Ramón Ayala o Los Tigres del Norte, lograrían presencia internacional.

⁶² Morín (2000) analizó en el Rodeo de Santa Fé (Estado de México) la escenificación de ciertos valores gruperos a través de la facha o *look*, la forma del baile (en parejas) y las escenografías importadas del género *western* o de la Frontera Norte conocida a través del cine y la televisión; así como, por la interacción entre gruperos y sus grupos, entre otras prácticas.

⁶³ El *romanticismo* es definido aquí como una particular sensibilidad, donde *la razón* apela -nombrando y rimando - a los sentimientos (al amor, al ensueño, a la melancolía, el ideal, la rebeldía), a esa parte de los seres humanos a la que la modernidad brinda estatuto de intrascendente enviándolo a la privacidad.

Guerrero, 1997), movimiento que tiene similitud con el movimiento *nortec*, inserto en la globalidad desde la recreación de lo regional.

Imágenes: Cholillos, Rancholos y Cholombianos

Representación: el barrio

Representación institucional: premodernos y delincuentes

Entre las imágenes juveniles contemporáneas encontramos a lo largo de todo el país la *imagen chola*. Este estilo ha experimentado, desde su origen en el norte fronterizo a mediados de los 70, simultáneamente procesos de *difusión* en zonas territoriales más amplias a las originales - hay cholos no sólo en las zonas fronterizas, también en ciudades y ranchos del norte, del centro y sur del país e incluso en Centroamérica (las maras) -, así como de *fisión* en tendencias divergentes como los *rancholos* y los *cholombianos*, pero su arraigo ha sido siempre entre los jóvenes de los sectores urbano rurales populares. La chola es actualmente una imagen juvenil transnacional paradójicamente arraigada en los barrios populares urbanos, cuyos símbolos y valores han incorporado mucho del universo simbólico y las formas de interacción de las *gangs* cholas de la ciudad de Los Angeles (California) actuales, como en el caso de los *cholillos* de ciudad Nezahualcóyotl de finales del siglo XX, que trataré en el siguiente capítulo.

En otros casos, como en la ciudad de Monterrey, las *bandas de tipo colombiano* son las herederas de las *bandas cholas* de principios de los años ochenta, las cuales entonces gustaban del rock, pero terminaron siendo absorbidas por el gusto del vallenato. A este fenómeno, que parece haberse desarrollado a partir de la nada, y que poco a poco se fue apoderando de todo el simbolismo cholo, L. Encinas⁶⁴ lo denomina como "la ola vallenata". Con ella se masificaron en los 90 las *bandas vallenatas* como fenómeno regional. Su agrupación es alrededor: a) de la edad, son jóvenes; b) del espacio, que refiere al *territorio*, al *barrio*, como unidad básica de identificación-diferencia y ámbito de acción, aunque gustan salir a otras partes para convivir con otras bandas, formadas por los chavos que emigran y poco a poco van expandiendo el movimiento. Este circuito incluye Saltillo, Monclova, Matamoros, Linares, Rosita, San Antonio, Texas, Houston y Chicago; c) de la música, gustan exclusivamente del vallenato. En Monterrey hay más de 700 grupos vallenatos formados por integrantes de pandillas y tres estaciones de radio que tocan sólo música colombiana. El símbolo de

⁶⁴ Sociólogo y periodista que viene desarrollando una investigación sobre el movimiento regiovallenato y la cultura vallenata entre los jóvenes de los sectores populares de la ciudad de Monterrey.

estas bandas es una palmera. En este espacio, *el baile* ocupa un lugar central y está construido con elementos culturales diversos. Algunos cargadamente indígenas colombianos, como *la danza del gavilán* (que simula el consumo de inhalantes), otros, como *la puya vallenata*, son bailados como lo hacía uno de los ídolos populares de los 40 con fuerte presencia en su universo simbólico, Tin Tan. Algo similar se observa en la estética - guanga (pero sin la ortodoxia chola), colores tropicales y camisas con palmeras, tenis o zapatos, cortes de pelo diversos -; en sus lenguajes (el uso señas con las manos, trinchas y paños de colores y la introducción en su léxico de palabras ligadas a temas del folklore vallenato⁶⁵; y, en sus comportamientos, exacerbadamente católicos, uso de la violencia, pero con un trato "sin distinción" entre hombres y mujeres.

El baile es un elemento central de identidad en todos los jóvenes descritos, congrega a jóvenes con estéticas *cholas* que gustan del género grupero en el norte del país, también a vaqueros de fin de semana en el estado de México y el D.F en lugares como los *rodeos* (Morin 2000), así como a las bandas *vallenatas* de Monterrey. *Skatos* y *clatos* utilizan las grandes explanadas públicas para bailar "*break*" (reviviendo el baile de los 80), mientras para los *cholillos* de ciudad Nezahualcóyotl el baile (*el party*) fija los tiempos fin - semaneros. Se mantienen las *tocadas* con grupos en vivo de rock como espacio de baile. La esencia del *ska* es el baile, el *skang* ha llegado a congregarse a 15,000 - 20,000 adolescentes; mientras los *raves* de los tecnos pueden durar varios días con música y baile⁶⁶.

1999 - 2000:

Imágenes divergentes: *Chavos ccheros*

Seamos pesimistas, pidamos lo imposible.../Hongo, peyote, mota, en filos no hay derrota.../La rebeldía es la vida. La sumisión es la muerte: Venceremos

Representación: La irreverencia es nuestra dirigencia

En abril de 1999, doce años después de la batalla del CEU, estallaba en la UNAM una huelga por parte de los estudiantes contra un nuevo intento por parte de rectoría de privatizar la educación pública superior. Las primeras imágenes de quienes componen este movimiento son sus cuerpos pintados (cara, senos, nalgas), sus consignas *desmadrosas*, su irreverencia ante todo y todos, su incredulidad frente a las

⁶⁵Por ejemplo, para decir que terminaron con su novia dicen "murió la flor" (tcma del Binomio de Oro). L. Encinas, informante.

⁶⁶ Para conocer nuevas aproximaciones a *skatos* en Tlaxcala, ver el capítulo elaborado por Claudia Loredó en la compilación de Elizalde Salazar y Patraca Dibilbox (2004); a *skaceros* en el DF, la tesis de Alejandra Ramírez Pacheco (2007).

promesas de las autoridades y una prolífica praxis simbólica de protesta contra las instituciones y las personas que imponían la privatización de la educación, en la que se incluían *performances* callejeros, creación de personajes (*superfilos*, *superhuelga*, *misshuelga*); un lenguaje propio (*slamitin*), tocadas de rock /ska para hacerse de recursos, entre otras. La festividad irreverente de la rebelión estudiantil sorprendió no sólo al mundo académico sino político e intelectual.

El movimiento estudiantil del 99, mejor conocido como *el CGH*, produce aún problemas en su interpretación porque no sólo desbordó las limitadas demandas académicas, sino que manifestó la multiplicidad de crisis por las que se atraviesa en los tiempos actuales (nuevos tipos de familia, falta de planes de empleo estatales, *apartheid* educativo en marcha) y, como diría Geertz, un entramado tan denso de signos y símbolos y formas de acción tan ininteligibles para la sociedad adulta, que puede sostenerse que estamos frente a un sujeto generacional de relevo o, como propone Gaytán (1999), frente a *una rebelión de los invisibles*.

El sujeto estudiantil protagónico del 99 es mucho más joven que los anteriores sujetos estudiantiles, aunque no es su edad cronológica la que lo delata (nacieron entre 1969 y 1983), sino, principalmente, su actitud, expresamente "juvenil", manifestando estar "bien" instalado en esa condición. Gaytán observa que los estudiantes y los líderes del CGH son producto de la masificación de la enseñanza, la burocratización de los cuadros administrativos; el abandono académico de los maestros de las aulas y la politización partidista en la universidad. Son jóvenes de origen clasemediero bajo y de los sectores populares que han vivido *la modernidad mexicana como carencia*. Su socialización infantil y adolescente parece haber transcurrido en ámbitos muy diferentes a los estudiantes del 68 (hijos del sistema) – y a los del 86 (clasemedieros con redes sociales y políticas): *barrios periféricos o submetropolitanos*, insertos en familias grandes, escuelas públicas, sin casas de cultura ni bibliotecas. En estas circunstancias se conforman cotidianamente interaccionando con otros referentes y horizontes ideológicos: en medio del renacimiento de la guerrilla urbana y rural de la década de los 70 (la tradición militante radical), entre culturas juveniles en la calle (la tradición pandilleril y la anarco punk), el rock y otras corrientes musicales con ídolos masivos, videojuegos y mucha televisión.

Incrédulos de instituciones que sienten los excluyen, carentes de canales de participación, se sienten con derechos acotados y sin beneficios sociales de la transición democrática; su inserción en la UNAM se produce en un momento de decrecimiento

presupuestal en la educación, de crisis de contenidos, de privatización educativa y graduales reformas universitarias y durante la insurrección zapatista de 1994, cuyo carácter cívico y armado, les hace reconocer una alternativa político ideológica en la cual socializarse políticamente con otras corrientes cívico solidarias que venían de las experiencias urbanas populares y submetropolitanas. Entre 1994 y 1999, teniendo como base de inconformidad las reformas del rector Barnés, se va conformando un "nuevo paisaje juvenil" compuesto por *neohipitecas, neozapatos, skatos, taggs, escritores de graffiti, anarcopunks, autogestivos, raztecas, cívicos y rockeros redimidos* - unido en su oposición a la burocratización de la participación juvenil -, que fue entramando redes de solidaridad, grupos de apoyo mutuo, experiencias culturales, acciones directas y formas de organización subterráneas. Como parte del relevo generacional, ésta fuerza ocupa el vacío cultural y político en los centros de estudio medio y superior e inicia la "invasión invisible" del campus universitario, hasta tomar el *escenario público* en 1999 con la huelga (Gaytán 1999, 14-15).

La peculiaridad de las actitudes y formas expresivas y de acción utilizadas por los líderes y los miembros de base de este movimiento expresan su pertenencia, sino profusa interacción con los signos, símbolos y formas de acción del "*mundillo subcultural metropolitano*" (Gaytán, 1999). Gaytán interpreta la huelga como una "afirmación de un *existo*; acto de autonomía y creación simbólica frente al autoritarismo de la burocracia que había tomado la decisión vertical del aumento de cuotas"; a sus formas organizativas horizontales - el *slam asambleístico*, en donde los estudiantes hablan en su propio nombre - como un *aquí todos tienen derecho de hablar*; y, al movimiento CGH como un *movimiento mundializado* en tanto coincide con los movimientos alternativos a nivel mundial (denominados hoy anti globalización o globalifóbicos) tanto en sus motivos como en sus formas de expresión simbólicas. Movidos por las mismas disposiciones y motivaciones, *lo hacen negativamente, por un inmenso rechazo a la autoridad y por el deseo de una mayor libertad negada en la vida cotidiana familiar y urbana*. Los contenidos del movimiento, la sustancia de sus demandas y las significaciones y modos de actividad, expresan su lucha contra la desigualdad social, pero también contra la desigualdad en los procesos de apropiación del conocimiento y el acceso a la información (Ibid: 23).

Considero que las prácticas simbólicas y los motivos que defiende este nuevo sujeto estudiantil expresan de manera concentrada lo que grupos juveniles ubicados

entre el fin del siglo XX y el inicio del XXI como los *skaceros*, *graffiteros*⁶⁷, *anarco punks*, *raztecas*, *ravers* o *technos* y otros, manifiestan desde ámbitos recreativos y culturales: primero, que definitivamente el siglo XXI se abre con la celebración del sujeto joven como protagonista; y, segundo, que estas prácticas - la construcción/ apropiación de "nuevos" espacios y la dramatización con la que narran su identidad - son prácticas políticas/ciudadanas⁶⁸, en tanto permiten la *visibilización de los jóvenes como actores sociales*, confrontando la exclusión o incapacidad del modelo para incorporarlos en la diferencia, sin convertirla en desigualdad (Reguillo, 2000).

La organización de las edades en México, como en otras partes del mundo, es una cuestión de poder, de "división (en el sentido de repartición) de los poderes", de producción de "un orden en el cual cada quien debe ocupar su lugar" y mantenerse allí; de ahí que se viva como una cuestión de imposición de límites (Bourdieu, 1990). Dada la conformación histórica y estructural (Wolf, 2001) de la relación de poder joven/adulto a favor de este último, la delimitación de fronteras entre juventud y adultez se juega y disputa permanentemente en el terreno simbólico de las imágenes culturales, las representaciones sociales e imaginarios.

1. 2. Conceptos

Generalmente se tiene la idea que los conceptos académicos, científicos, sobre algo o, en este caso, sobre la juventud mexicana, se han elaborado apartados de la contaminación de las representaciones y / o discursos sobre juventud. Por otro lado, se considera que estas conceptualizaciones casi no han jugado papel alguno en la construcción de las representaciones sobre la juventud. En todo caso, sus alcances y limitaciones parecerían haberse quedado en los marcos del campo académico o, a lo más, en la formulación de algunos estudios o investigaciones sobre algún segmento juvenil o en alguna política o programa público de atención a la juventud. Este apartado intenta deconstruir y desmitificar algunos de estos supuestos, revelando las bases no científicas (enraizadas en el pensamiento común) de la construcción de gran parte de la conceptualización académica de la juventud; y, por otro lado, presentar cómo, a través de los procesos de difusión y "vulgarización", estas definiciones fueron alimentando las

⁶⁷ Para profundizar en graffiteros ver Nateras (2002b; 2004); Hernández (2004); Vásquez (2003), entre otros.

⁶⁸ Los términos político y ciudadano, se tratan aquí desde la perspectiva contemporánea de la culturalización de lo político. Reguillo (2000:148-149) señala que lo político hace alusión a la reconfiguración de los referentes que orientan la acción de los sujetos en el espacio público y los llaman a participar en proyectos, propuestas y expresiones de muy distinto cuño, ponen en crisis los supuestos de una política dura, normativizada y restringida a los "profesionales".

ideas sobre la juventud que participaron en la creación de esta “realidad” denominada juventud mexicana a lo largo del siglo XX.

Como sujeto empírico y como objeto de investigación, lo joven ha sido desde su origen, de difícil definición (Pérez Islas, 2000; 2002, Reguillo, 2000; Wyn y Whyte, 1997). Los estudios de juventud a lo largo del siglo XX han producido una serie de definiciones del ser joven generalmente vinculadas a un ámbito disciplinario determinado, aunque éstas pueden aglutinarse alrededor de dos polos, el biológico médico – psicológico y el sociológico. La antropología ha jugado un papel menor, aunque no menos importante en la definición de lo juvenil, sin embargo, la mayoría de los estudios antropológicos que tocan el tema de lo juvenil revelan el fuerte impacto de las teorías psicológicas del desarrollo y de la socialización. Como iré revelando, la predominancia de la visión médico psicologista ha sido fundamental en la construcción de una serie de representaciones sociales juveniles que han sido ofertadas a las instituciones y a la sociedad en general como definiciones o concepciones científicas sobre lo juvenil a lo largo del siglo XX.

El conocimiento científico o académico sobre los jóvenes es uno de los escenarios más importantes en la construcción de lo juvenil. La construcción de un conocimiento científico sobre la juventud ha dependido de las plataformas epistémicas utilizadas para observar y representar un fenómeno efímero y mutable en el tiempo incorporando el contexto socio histórico de emergencia (o desarrollo) del mismo. Sin embargo, a pesar de que el conocimiento es producto del contexto social e histórico en el que emerge, sus productos, los conceptos, tienden a “vulgarizarse”, y con ello a generalizarse y hasta universalizarse (Moscovici y Jodelet). Una consecuencia de este proceso es que aún, cuando la realidad de la que emergen cambie rápidamente, esos conceptos transmutan en estereotipos juveniles sin contexto, los cuales pasan a formar parte del “conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes” sobre la juventud mexicana, del que abreva el conocimiento popular o vulgar (de sentido común) así como las mismas instituciones, que en conjunto legitiman “ese conocimiento” al volverlo a circular socialmente - por medio de *preceptos y prácticas* - vía la tradición (familiar, barrial, asociativa, religiosa, etc.); instituciones como el sistema educativo (escuelas, universidades, institutos, etc.) y los medios de comunicación; instituciones de bienestar social (sistema de salud, deportivo, recreativo) y los órganos de control y vigilancia social (tutelares, edad penal, ministerio público).

Al “vulgarizarse”, estas definiciones, o fragmentos de las mismas, coadyuvan en la conformación de las representaciones sobre lo juvenil que aglutinan, según los momentos históricos, una serie de fenómenos y procesos de diversa índole (inadaptación social, vandalismo, drogadicción, rebeldía, delincuencia juvenil, etc.), que más que realidades empíricas identificables, son expresiones de lo que preocupa a la sociedad (adulto) de cada época de su juventud.

Hasta el momento los investigadores en juventud están de acuerdo en señalar que parte del escaso conocimiento existente en la temática juvenil en México y América Latina, obedece a los paradigmas prevalecientes en la observación científica que han configurado *imágenes juveniles* alejadas de sus realidades sociales y de sus universos simbólicos (Medina, 2000; Pérez Islas, 2000 y 2002, entre otros). Aquí me interesa no sólo identificar estos últimos, también adentrarme en ellos para rastrear las consecuencias de estas posturas y las maneras en que se han insertado en las representaciones sociales que sobre los jóvenes construye el sentido común, el discurso popular.

Según Pérez Islas (2002), cuatro serían las concepciones – tendencias las llama el autor – generales que han permeado la mirada institucional sobre los jóvenes:

(a) concebir a la juventud como una *etapa transitoria*, trivializando su actuación como factor fundamental de renovación cultural de la sociedad;

(b) *enviarla al futuro*, creyendo que los jóvenes ya tendrán su oportunidad, por lo tanto, ahora sólo son la “esperanza del futuro”, mientras hay que entretenerlos;

(c) *idealizarlos*, o todos los jóvenes son buenos o todos son peligrosos, que no es más que la otra cara de la descalificación de su actuar y la preocupación por su control. V. Navarro (2004) señala que entre los órganos de control, corrección y vigilancia social mexicanos, los jóvenes han sido representados como “ángeles o demonios” y los supuestos de estas representaciones descansan en las políticas de protección y de educación formales para el desarrollo armónico de la niñez y la juventud que las instituciones encargadas de este control delinearon.

(d) *Homogenizar lo juvenil*, persistiendo la idea de “roles totales” que hace buen tiempo han dejado de actuar, elaborando acciones y programas que tienen que ver con todo y a la vez con nada (Pérez Islas, 2002: 128; las cursivas son mías).

¿Cuáles son las bases científicas de estas concepciones o tendencias y cómo se gestaron?

Teorías y concepciones subyacentes a las representaciones

A Rousseau (*Emilio o la educación*, 1762) se le ubica como el constructor del concepto moderno de adolescencia. *Emilio* es un hito en el descubrimiento del mundo de la niñez y de la adolescencia, los cuales entendía como *estadios naturales* de la vida, y cuyo panegírico se correspondía con el mito del *buen salvaje* como *origen de la civilización* (Feixa, 1998). A este autor se le atribuyen las concepciones de la infancia inocente y de la adolescencia como *segundo nacimiento*, al asignarle un papel crucial en el desarrollo del individuo. La adolescencia será transformada en *estadio* o período de la existencia que señalaría *el paso del estado de naturaleza al de la cultura* y, en esa medida, es turbulento y crítico. Atributos de este *período* serían el despertar del sentido social, la emotividad (amor y amistad), la conciencia, etc. -, los cuales son contrapuestos al “perverso y despiadado mundo adulto”, justificando la necesidad de *segregar* a los jóvenes del mismo. Estos postulados tendrían gran influencia en la formulación de las teorías psicológicas y pedagógicas sobre este *período* de vida que emergen en el siglo XIX. (Feixa, 1998; Criado, 1998).

Esta concepción novedosa se extiende y consolida en el siglo XIX (sobre todo en su último tercio), pues como observa Cruz Santacruz (2005: 27), en los siglos XVII y XVIII “no se hablaba propiamente de adolescentes, sino de niños o adultos, y aunque existía la noción de juventud, ésta no significaba una *etapa* “entre” la niñez y la adultez, sino una *cualidad*, la de “mozo” o “muchacho de pocos años” cuyo referente era la vejez, o cuando menos la madurez. La misma idea de *etapa* no era de uso común, ésta apareció y se consolidó con las ideas spencerianas y darwinistas de la evolución a finales del siglo XIX. Momento en el que el concepto de adolescencia “como clase de edad natural” está plenamente implantado entre las clases medias y burguesas europeas por las transformaciones en su estructura familiar, el aumento de la escolarización⁶⁹ y por las cruzadas de salvación de niños que pretenden extenderlo a toda la sociedad para *controlar* a las clases populares – percibidas como clases peligrosas – actuando sobre sus miembros más jóvenes (Criado, 1998: 25). Su legitimación se logrará con la obra de Stanley Hall (1905) titulada *Adolescence: Its Psychology, and its Relations to Phsycology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, un estudio

⁶⁹ Proceso que de alguna manera intentaba racionalizar la emergencia de la juventud en los países occidentales como etapa de *semidependencia*, en conexión con el impacto social de la segunda revolución industrial y la expulsión de los jóvenes del mercado de trabajo, en el marco de las grandes transformaciones que produjo el tránsito del feudalismo al capitalismo.

elaborado en el marco de la metodología científica de la época, en el que desarrolla la “psicología de la adolescencia” como un fenómeno en sí mismo.

Reelaborando las ideas de Rousseau a la luz de la biología postdarwiniana, la filosofía evolucionista y el movimiento romántico alemán, Hall produce la “teoría psicológica de la recapitulación”⁷⁰, según la cual la estructura genética de la personalidad, en el transcurso de su desarrollo, atraviesa etapas que corresponden a aquellas que se dieron en la historia de la especie humana. La adolescencia, ubicada entre los 12 y los 22 o 25 años, correspondería a una etapa prehistórica de “turbulencia y transición”, *sturm und drang* – *tormenta e ímpetu* –, dominada por las fuerzas del instinto que, para calmarse, requieren un período largo durante el cual los jóvenes no han de ser obligados a comportarse como adultos, porque se hallan en un periodo intermedio entre la barbarie y la civilización. En la propuesta de Hall, es mucho más marcada la base fisiológica o biológica (“natural”) de la *turbulencia emocional* que atribuye esencialmente a la adolescencia. Es más, el contenido del estadio adolescente es delimitado por las *características psíquicas asociadas a los cambios corporales* – turbulentos, problemáticos, volátiles, excesivos en su pasión, faltos de racionalidad, en constante batalla interior en tanto encarnan la batalla entre el instinto y la cultura –, las cuales construyen un cuadro de carencias idóneo al cual pueden remitirse “las desviaciones a la norma”. Desde ese momento, se da por sentada la vinculación entre el crecimiento físico y la identidad social.

Si bien, como señala Feixa, la obra de Hall tuvo una enorme influencia, al difundir una imagen positiva de *la adolescencia como etapa de moratoria social y de crisis previa a la vida adulta*, convenciendo a los educadores de la necesidad de dejar que los “jóvenes fueran jóvenes”; también convenció a los adultos de que *los jóvenes no eran seres completos ni confiables (por su natural inestabilidad emocional)* y de la necesidad de asegurar su transición a la *cultura/civilización o completud/ adultez* mediante la educación, represión y control de los instintos sexuales (Criado, 1998; Feixa 1998; Cruz Santacruz 2005). A finales del XIX, la aceptación de la adolescencia “como *estadio* inevitable del desarrollo humano” era ya un hecho. Sin embargo, Santa Cruz se pregunta por la concepción de “etapa” que se tenía entre la *episteme* de la época

⁷⁰ El cual estuvo fundamentado en la propuesta teórica del naturalista alemán Ernst Haeckel (1834 – 1919) conocida como la “teoría de la recapitulación” o “ley biogenética”, teoría que al poco tiempo demostraron otros científicos era completamente falsa, aunque sirvió como base para el desarrollo de muchas teorías que fueron pilares del conocimiento en el siglo XX (Cruz Santaacruz, 2005).

y encuentra en la obra clásica de Van Gennep – *Los ritos de paso* (1909) – algunas respuestas sugerentes.

En la concepción de Van Gennep, *la vida individual* es un *pasar de una etapa a otra, de una edad a otra* bajo la concepción de tiempo *absoluto unilineal* de la época en donde estas transformaciones son “marchas hacia delante” o bien “estadios de detención relativa”, pero, de ninguna manera posibilidades diferentes o líneas múltiples de existencia al interior de esa vida. Nacidos con una especie de “destino manifiesto”, los sujetos pasarían inevitablemente de la niñez a la adolescencia y a la adultez antes de hacerse viejos y morir. Cada etapa tiene un inicio y un final, cuyo *contenido está bien delimitado, determinado, por situaciones de las que se debe salir para poder entrar en otra etapa*. Cerradas en si mismas, las etapas conllevan la noción de “avanzar”, de “ir hacia adelante”, “hacia arriba” o de “progresar” *en el camino del orden, del perfeccionamiento, de la completud y del mejoramiento* (Cruz Santa Cruz, 2005: 35 – 46). Así, a la niñez y adolescencia incompletas corresponden el paso progresivo por estadios, etapas o fases para obtener la completud atribuida sólo a los miembros adultos de la sociedad.

Son conocidas las teorías psicológicas y sociológicas sobre la inestabilidad y vulnerabilidad de la adolescencia de esa misma época que justifican el carácter de “preservación” o “reservación” que asume la juventud con respecto del mundo adulto (Mendousse y Debesse, en Francia; Sprangler en Alemania) – situación que conlleva el hecho de que deba adquirir calificaciones para la vida adulta en un contexto *separado* de la vida adulta (las escuelas). En el México de fines del siglo XIX e inicios del XX, el impacto de estas teorías a través de autores como T. Ribot y P. Godin entre los educadores decide la separación de la escuela secundaria de la preparatoria.

Gillis (1981) observa dos imágenes culturales que sintetizan el núcleo figurativo de la juventud en la época, *la del conformista y la del delincuente*. Dos reacciones de signo opuesto a la invención de la adolescencia, conformismo entre los muchachos burgueses y delincuencia entre los proletarios; escuela y ocio creativo para los primeros; expulsión del trabajo y ocio forzoso para los segundos. Otra versión de estas imágenes: adolescente inocente / violento delincuente juvenil, como las dos caras de una concepción de adolescencia como *batalla entre el instinto y la cultura*. Idea que transmuta, bajo diferentes ropajes - tensión entre el principio de placer y el principio de realidad o como período de “crisis de identidad” - en una gran cantidad de teorías psicológicas del siglo XX.

En efecto, durante gran parte del siglo XX, la psicología ha sido el área o campo principal en las ciencias sociales para el estudio de la niñez, la adolescencia y la juventud. Los *modelos del desarrollo humano y la socialización* – que mantienen, aunque con variaciones, la confusión de Hall entre factores biológicos de la vida y aspectos sociales de la infancia y adolescencia-, suministran las bases para la concepción de juventud y las metodologías de acercamiento utilizadas en muchos estudios sobre los jóvenes desde disciplinas como la pedagogía, el derecho, la antropología, la sociología y la medicina y han provisto las lentes conceptuales para los discursos populares, estatales y mediáticos sobre los jóvenes.

El *concepto de adolescencia* es la piedra angular del acercamiento del desarrollo juvenil. Define a los jóvenes básicamente en términos de procesos biológicos y psicológicos inherentes (indisociables). La adolescencia es un término que refiere a una serie de estadios de desarrollo que involucran la maduración mental, física y psicológica por la que – se asume – toda la gente pasará. El mundo social es sólo una influencia de estos procesos fundamentales. El individuo es visto separado de la sociedad, es poseedor de un yo presocial que existe al interior del individuo y que “debe ser encontrado y desarrollado” (encontrarse uno mismo), independientemente de las relaciones y las circunstancias sociales, que son considerados de manera secundaria.

Una asunción central en esta perspectiva es la idea de que este es un tiempo peligroso –tradicionalmente referido al tiempo de “tempestad y estímulo” señalado por Stanley Hall – en el cual los individuos realizan “elecciones racionales” sobre sus futuras identidades, experimentando un número de personajes antes de encontrar un lugar apropiado en el orden social. Este aspecto del concepto es importante para sostener la idea de que “algo realmente diferente [de lo que es la vida adulta] está sucediendo en esta etapa” porque una vez que este yo es encontrado, “se establece para siempre”. Esta última percepción legitima la concepción de etapa, antes discutida, con la percepción de la adultez como “la cima” del desarrollo humano, más allá de ésta, el desarrollo ya no ocurre más y la identidad se fija para el resto de la vida (Wyn y White, 1997: 53-54), y “declina” con la vejez.

Wyn y White (1997) observan que estas teorías psicológicas, además de no cuestionar las bases del conocimiento de Hall, fueron alimentadas por los discursos populares sobre la juventud que circulaban entre 1900 y 1950 en varios países europeos en los que se han realizado estudios históricos sobre las representaciones de los jóvenes

en ese período⁷¹. Los autores reconocen en los discursos científicos su continuidad con discursos populares en los cuales existe una representación dual de los jóvenes: como amenaza e intrínsecamente malos y/o como focos de esperanza y optimismo e intrínsecamente buenos, aunque vulnerables. Discurso que descansa en la concepción de los jóvenes como naturalmente más cercanos a los animales e incontrolables, los cuales si son moldeados por las convenciones sociales pueden llegar a “ser respetables”. Esta representación dual provee la base que legitima la intervención, control y protección estatal sobre ellos. Estos discursos fungen de fuentes de *las teorías psicológicas del desarrollo* que plantean que la gente joven necesita pasar a través de una serie de fases de desarrollo en las que desafíen las convenciones de la sociedad y experimenten un tiempo de *storm and stress*, emergiendo de ese proceso habiéndose “encontrado a si mismos” (Ibid: 19)⁷². En este planteamiento es muy clara la delimitación de la edad como una cuestión de poder, como la elaboración de un tinglado “científico” (e institucional y jurídico) para posibilitar “pausadamente” la renovación de las generaciones⁷³. Una idea central en esta conceptualización es que existen procesos claramente identificables que son *universales*. Por definición, todos los jóvenes “normales” deben pasar por este conjunto de etapas, completando sus tareas de desarrollo para tener la posibilidad de convertirse en adultos “normales”.

La conversión de las teorías del desarrollo humano en *concepciones categóricas del desarrollo y la identidad* de los procesos juveniles, fue otro paso en su filtración hacia el conocimiento de sentido común. Las concepciones categóricas han tenido un papel central en la creación de *marcos estandarizantes por medio de los cuales los adultos pueden juzgar qué individuos son normales y qué individuos necesitan algún tipo de intervención para normalizarlos*. Los conceptos de adolescencia y desarrollo epitomizarían esta aproximación al *asumirse como equivalentes las etapas del desarrollo físico con las de una identidad social* definida como un conjunto de rasgos psíquicos o patrones de comportamiento en correspondencia con categorías específicas de edad. Así, *se cree* que la adolescencia envuelve un número de tareas de desarrollo

⁷¹ Este tipo de acercamientos aún no se han realizado con sistematicidad en México.

⁷² Análisis europeos realizados después de los años 50 entre las concepciones populares sobre la juventud en los medios de comunicación, revelan una continuidad con estos discursos de principios de siglo. Los medios representan a los jóvenes de manera ambivalente, como símbolos esperanzadores y como víctimas de la sociedad moderna (Wyn y White, 1997: 19). Desde allí, la juventud es percibida como un momento de incertidumbre, de amenaza, por su capacidad potencial para irrumpir la dirección del proceso - hacia un estadio de mayor estabilidad y certidumbre en la adultez. Esta información revela la filtración del concepto de juventud propuesto por la teoría del desarrollo en el sentido común.

que deben de “ser cumplidas apropiadamente” de lo contrario el joven no podrá convertirse en adulto maduro. Entre las limitaciones de este enfoque se encuentran el carácter ahistórico y estático de la juventud y el que se tome las actitudes, conductas y estilos del referente - la norma masculina, blanca y de clase media estadounidense – como prototipos universales, ignorando la diversidad juvenil y las relaciones entre adultos y jóvenes, así como entre los grupos de jóvenes (Wyn y White, 1997; Monsiváis, 2004). El siguiente cuadro resume lo anterior:

Juventud	Aduldez
No adulto	Adulto
En proceso de...	Ser (logrado)
Yo presocial	Identidad fija
Sin poder y vulnerable	Con poder y fuerte
Irresponsable	Responsable
Dependiente	Independiente
Ignorante	Conocedor
Conductas riesgosas	Comportamiento seguro
Rebelde	Conformista
No autónomo	Autónomo

Fuente: Wyn y White (1997:12)

La sociología abreva de estas mismas teorías sobre el desarrollo humano y en especial de las concepciones categóricas y asume una conceptualización de la *juventud como período de transición*, planteando a su vez una idea limitada, sino unilineal, de los procesos de transición hacia la vida adulta. Esta “transición” aludiría a que la gente joven se desplaza hacia la vida adulta, sobreentendiendo que la adultez es un status claramente definido, con marcas fijas que indican exactamente cuándo se ha cumplido el proceso de maduración. Las transiciones juveniles toman como referencia el terminar la escuela, dejar el hogar paterno, casarse, tener hijos y obtener un empleo; sin embargo, como observan muchos autores contemporáneos, hay mucho mayor complejidad en estos procesos. Hoy, muchos investigadores consideran que conceptualizar a la juventud como un período de transición hacia la adultez no es útil porque la temporalidad de los aspectos de la transición, su significado y el orden en que estos ocurren difieren considerablemente entre hombres y mujeres, de una región a otra, en lo urbano y lo rural, entre otras diferencias y desigualdades. La juventud como período de transición hacia la adultez tiene sentido únicamente en relación a ciertas condiciones sociales, económicas y políticas específicas (Wyn y White 1997: 15), que al parecer se dieron fugazmente durante la mitad del siglo XX.

⁷³ Para profundizar véase el excelente trabajo de reconstrucción transcultural de la juventud a través de la revisión etnográfica de ciertas obras antropológicas, sobre todo en las sociedades sin estado y las sociedades con estado, en Feixa (1993, 1998).

Las imágenes de los jóvenes “normalitos” (denominados “integrados”) en el México de los años 50 y 60 pueden verse en el cine mexicano denominado “juvenil”. Esta normalidad en su comportamiento y en su “desarrollo” hacia la adultez sólo representa a las clases medias mexicanas, estereotipos ideales que fungen como modelos normalizantes de vida para el conjunto de la población juvenil. Las imágenes cinematográficas homogenizan este deber ser juvenil.

En los años 50 los jóvenes mexicanos fueron retratados con enormes dosis de desconfianza por los cineastas y sus guionistas, quienes se sentían autorizados a enviar mensajes moralizantes y preventivos a través de sus películas. Cintas como *Y mañana serán mujeres* (1954), *La edad de la tentación* (1958), *Ellas también son rebeldes* (1959) y *Mañana serán hombres* (1960), del director Alejandro Galindo, presentan una juventud “inocente pero, desde su óptica, necesitada de consejos y advertencias ante los peligros de la vida moderna”. Otras películas como *¿Con quién andan nuestras hijas?* (1955) y *El caso de una adolescente* (1957) de Emilio Gómez Muriel, *A dónde van nuestros hijos* (1956) de Benito Alazraki, o *Quinceañera* (1958) de Alfredo B. Crevenna, subrayaban la apropiación de costumbres, modas y estilos de vida provenientes de los Estados Unidos por parte de una juventud mexicana de clase media que se debatía entre el conservadurismo de sus padres y sus propias aspiraciones de vivir el presente. Todo ello es presentado teniendo como fondo otra discusión: el nacionalismo de los padres y las aspiraciones modernistas de los hijos.

En los 60, películas como *La edad de la violencia* (1964, Julián Soler) *Fiebre de juventud* (1966, Alfonso Corona Blake), *5 de Chocolate y 1 de Fresa* (1967, Carlos Velo), *Los Caiñanes* (1966, Juan Ibáñez), si bien representan ya cierta diversidad juvenil existente, ésta se concentra en torno a la representación hegemónica de ser joven clasemediera urbana: los estudiantes universitarios, que realizan travesuras “juveniles” en tiempos y espacios específicos (la noche, cafés cantantes, discos), pero cuyo *leit motiv* en ese momento es transitar de la mejor manera a una condición de adultez “normal”. Por el contrario, el cine mexicano de los últimos quince años, que atañe a temáticas juveniles, no puede sino incluir una variedad de jóvenes (en términos de clase, de edad, género, regiones, preferencias sexuales, formas de uso del tiempo libre, etc.), muy instalados en su condición juvenil, que viven procesos de transición a la edad adulta no sólo diferenciados entre sí, sino muy contradictorios, discordantes, etcétera.

Otra consecuencia de las teorías del desarrollo es la formulación institucional de *esquemas normalizantes* – vía campañas públicas de alarma entre la población y

programas específicos para “componer” los desvíos de la norma - que funcionan cuando “los jóvenes son percibidos como potenciales víctimas de la violencia o la degradación”. Siguen vigentes en estos esquemas los postulados de Rousseau y de Stanley Hall. Aquí, la supuesta impulsividad y violencia juvenil es transformada en “*el problema*” de los jóvenes, que desde el siglo XIX se afronta con la creación de diversas instancias de control, sistemas de justicia y prisiones específicas para los jóvenes. La “desviación” de algunos jóvenes se consideraba una “patología” a reformar con rehabilitación individual - visión psicomédica y moralizante que a su vez creaba soluciones de igual medida. Entrado el siglo XX, esta concepción es alimentada paradójicamente por una corriente de investigación que intentó abordar el tema con criterios científicos, la escuela de Chicago. A diferencia de la concepción del siglo anterior sobre la delincuencia como patología individual, esta Escuela la atribuirá a los problemas sociales: el *delincuente juvenil* como víctima de las situaciones materiales, culturales, psicológicas o morales. En sus estudios sobre las bandas juveniles, los investigadores de la Escuela de Chicago centraron su atención en los que consideraban jóvenes “desviados”, “problemáticos”, es decir, en aquellos que consideraban se salían de “la normalidad”, o que evidenciaban la existencia de una *patología social* que debía reformarse.

Variantes contemporáneas de la percepción de los jóvenes como problema son las concepciones de “jóvenes en riesgo” y “jóvenes vulnerables”. En riesgo y en condición de vulnerabilidad de una variedad de cosas y situaciones, incluyendo un desarrollo no apropiado en las supuestas etapas de la adolescencia o su fracaso escolar, y “su posible conversión en delincuente”. Sin embargo, en la actualidad se asume que no todos los jóvenes son un problema, sino sólo aquellos cuyos procesos de hacerse adultos son afectados por “ciertas influencias” que impiden su desarrollo “normal”, de ahí que sean emplazados en la “zona de vulnerabilidad y de riesgo”. En México como en otras partes del mundo, la percepción de la juventud como problema esta vinculada al desarrollo de una más amplia variedad de instituciones controladoras, medios de sobrevivencia y modos de estandarización de acuerdo a los patrones dominantes de lo que deben ser los jóvenes.

Entre finales de los años 60 e inicios de los 70, el “problema de la farmacodependencia”, construido en la modernidad conlleva a la edificación de instituciones (Instituto de Psiquiatría y Centros de Integración Juvenil), discursos, prácticas profesionales, normatividad del poder médico psiquiátrico. Uno de los

problemas mayores en cuanto al uso de las representaciones sociales sobre la juventud mexicana es que homogeniza la diversidad de situaciones y prácticas y estilos de vida con que los jóvenes de carne y hueso viven y construyen sus relaciones con las épocas, grupos de edad, usuarios y espacios. ¿Cómo se construyen actualmente las imágenes sociales de los jóvenes en el uso social de drogas? Nateras (2000) responde que es a través del recurso de las etiquetas o estereotipos desde una “racionalidad científica: así encontramos “desintegrados, desadaptados, enfermos y disfuncionales”, lo cual no favorece la comprensión de las conductas o comportamientos juveniles (Nateras, 2000:138 – 139).

Un interesante razonamiento crítico respecto del impacto del modelo psicológico sobre el desarrollo humano en las teorías de la socialización antropológicas durante la década de 1950, es el desarrollado por Virginia Caputo, antropóloga que estudia las culturas infantiles y sus encuentros con las culturas juveniles. Esta perspectiva es novedosa y me parece pertinente exponerla por las implicancias que tiene en la propuesta que desarrollo en el tercer acápite de este capítulo.

En la antropología, el interés por los aspectos de la infancia puede rastrearse en los trabajos de antropólogos de la escuela denominada Cultura y Personalidad como Ruth Benedict (1935) y Margaret Mead (1928). Sin embargo, ambos casos desarrollan la concepción tradicional de la socialización como un proceso a través del cual el conocimiento y las características culturales son transmitidos por los adultos a los niños, con los cuales estos niños serán transformados con el tiempo en adultos maduros (Caputo, 1995: 23). Señala Caputo que la perspectiva del desarrollo humano, presenta niños incompletos que requieren pasar progresivamente por estadios (etapas, fases) para obtener la completud y racionalidad atribuida sólo a los miembros adultos de la sociedad.

Al interior del paradigma estructural funcionalista, los niños fueron percibidos a través de la adquisición de sus roles sociales. A través del proceso de socialización, los niños adquieren el conocimiento sobre estos roles. El proceso de socialización es tradicionalmente visto desde dos perspectivas, la behaviorista y la constructivista. Para la primera, la socialización es la internalización que los niños hacen de las habilidades (competencias) y conocimientos adultos. A través de los modelos de roles y su reforzamiento, los niños son formados y moldeados por *la cultura adulta que los rodea* y, en todos los casos, son percibidos como básicamente *pasivos*. La perspectiva

constructivista acentúa el *rol activo de la infancia*: los niños son percibidos como adquirentes y constructores de un conocimiento de lo que ellos interpretan de la sociedad que los rodea. El punto de vista constructivista sostiene que el aprendizaje humano transforma al individuo a través de su paso por niveles de desarrollo, en el conocimiento y las destrezas necesarias para la participación en el mundo adulto. L. S. Vygotski propone un punto de vista alternativo a la visión lineal sobre el desarrollo de las vidas de los niños. El argumento de Vygotski señala que el desarrollo humano trabaja en relación dialéctica e incluye la apropiación infantil de la cultura a través de la interacción con los otros. Sin embargo, esta visión continúa enfatizando que el objetivo del proceso de desarrollo es transformar a los niños en seres racionales y adultos plenos. El tema de la *agencia* empezó a ser cada vez más importante en los modelos orientadores de la investigación en la infancia.

Cicourel (1974) y Denzin (1977) subrayan los contextos como un factor importante en los mundos infantiles, es más, el primero plantea que los niños activamente se mueven a través de escenarios gramaticales, procedimientos interpretativos y asunciones infantiles de la vida social. Las interacciones sociales de todos los días establecidas por los niños con los adultos y con sus pares son el foco central de su investigación. Sin embargo, en esta trama, el estudio de las interacciones entre los pares queda relegada respecto a la interacción adultos/ niños.

Observa Caputo que la entrada de las sociologías interpretativas – emergentes entre 1950 y 1960 - dio importancia al contexto y la adquisición de los significados por actores sociales creativos, permitiendo a los niños un rol más activo en la constitución de la sociedad humana. La construcción de la vida social a través de la exploración de la vida cotidiana, promovió el interés en la agencia de los niños y en la infancia como un tipo de realidad social muy particular. Sin embargo, el interés por los contextos y la agencia de los niños y jóvenes resultó, como en el trabajo de William Corsaro, en un interés en la relación de estos actores y las estructuras adultas, dejando de lado una interpretación de las culturas de los pares en sus propios términos: “la reproducción de los mundos adultos ocurre al interior de las culturas de pares. En el proceso, los niños logran más firmes y refinados caracteres del mundo adulto en la creación de sus propios mundos de pares” (Corsaro, en Caputo, 1995: 26). Con ello, sigue viendo a los niños como reproductores de la cultura adulta, operando competentemente en los mundos adultos. Si bien en los acercamientos constructivistas como en los interpretivistas, se ve que el objeto central de análisis son los niños mismos, *los modelos continúan haciendo*

sus voces inaudibles. La mirada apunta menos hacia los niños que hacia otros temas incluyendo las experiencias de desarrollo. La perspectiva interpretativa del desarrollo es, a diferencia de la linealidad de los modelos previos, reproductivista.

Cada uno de los modelos discutidos por Caputo ha focalizado predominantemente su atención en el aprendizaje social, esto es, en las formas en las que el conocimiento y las prácticas infantiles son transformadas – dialécticamente o a través de estadios de desarrollo – en un conocimiento y las calificaciones necesarias para su participación en el mundo adulto. Tanto la perspectiva interpretativa reproductivista como la constructivista en el estudio de los niños *no permiten escuchar las voces infantiles*. En ese sentido, los trabajos futuros que intenten empoderar las voces de los niños y los jóvenes deben considerar la arbitrariedad de los parámetros con que se construyeron ambas categorías y reconocer su especificidad histórica y cultural.

El interés antropológico en la edad ha sido un factor impulsor de los estudios sobre la niñez como una categoría de edad específica. Charlotte Hardman (1973), observa Caputo, parte de la premisa de que “los niños pequeños habitan en mundos/universos con significaciones sociales distintivas”, y no necesariamente pre racionales o pre adultas. Su investigación subraya la necesidad de separarse de concepciones comunes que se tienen sobre los niños como sujetos que saben menos o son incompetentes culturalmente y reconocer el “presente” de la infancia, comprendiendo la importancia de los “niños como gente importante de ser estudiada *en sus propios términos y no sólo como receptores de las enseñanzas adultas*”. Hardman propone considerarlos como poseedores de un entendimiento propio sobre la vida y de otros saberes relacionados con situaciones particulares que hacen parte de su entorno (Ibid: 27). Caputo propone moverse hacia conceptualizaciones de agencia cultural y hacia la “vida infantil de todos los días” estudiando las maneras en que éstos están activamente involucrados en la creación de cultura. Como resultado de ese movimiento plantea un nuevo paradigma para el estudio de la infancia y la juventud.

1. 3. La propuesta de un paradigma para el estudio de la juventud

Basándome en las propuestas de Prout y Allison (1990, 1995), así como de Caputo (1995), propondré un paradigma para el estudio de la juventud, el cual plantea algunas condiciones que han venido aplicándose – de manera separada y bajo diferentes enfoques – entre los investigadores sobre juventud.

El nuevo paradigma sobre juventud se propone como un espacio teórico y/o interpretativo que nos ayuda a comprender la construcción de la infancia y la juventud como instituciones sociales que existen por encima o más allá de la actividad de cualquier niño(a) o joven en particular. Esto significa que tanto los conceptos de infancia como de juventud son formaciones discursivas al interior de las cuales diferentes tipos de niños y de jóvenes y los conceptos mismos de infancia y juventud son construidos en cada cultura en diferentes momentos históricos.

El modelo emergente de infancia de James y Prout (1990) es importante porque se mueve (se traslada) fuera de los modelos del desarrollo humano y la socialización para enfocarse en la actividad de los niños en sus vidas cotidianas. Los autores relevan ciertas características de este paradigma emergente:

Primero, la importancia de concebir la infancia y la juventud como construcciones sociales de fases particulares en el ciclo de vida que cambian de forma y de contenido a través del tiempo y del espacio. La biología de los cuerpos infantiles/juveniles madurando no es la determinante principal e invariable de su identidad categorial, sino que está sujeta a diferentes marcos de interpretación entre y dentro de las culturas y las diferentes épocas históricas (James, 1995: 45).

“la institución de la infancia provee un [interpretative frame] campo interpretativo para comprender los primeros años de la vida humana” (Caputo, 1995).

Desde esta perspectiva, las categorías conceptuales de infancia y juventud son elaboradas a través de los juegos de reglas rectoras que prescriben y proscriben las acciones sociales de los miembros de cada categoría. Son éstas las que configuran un conjunto de conocimientos sobre el ser. En este primer punto, me gustaría recalcar la importancia que tiene asumir las concepciones socio culturales de infancia y juventud como *construcciones relacionales* entre los actores infantiles y juveniles con los agentes de sus entornos sociales inmediatos (adultos, jóvenes y niños) y con los de sus entornos más lejanos pero presentes.

Segundo, la infancia y la juventud son variables del análisis social y no pueden ser separadas de otras variables como el género, la clase, la etnia, la región, entre otras.

Tercero, la infancia y la juventud, las relaciones sociales y las culturas de los niños y jóvenes merecen ser estudiadas *en sus propios términos*. Estos términos son cuestionados en un interesante artículo de Vered Amit - Talai (1995), “The ‘multi’ cultural of Youth”, quien considera que esta propuesta puede aislar, al contener en sí mismos, ambas categorías y que estas son multi relacionales. Sin embargo, “en sus

propios términos” sólo remarca la necesidad de situarse en las prácticas y las visiones que los actores – en interacción social con los adultos, los jóvenes y otros niños – construyen sobre si mismos y su entorno, esto es, sin perder de vista los aspectos más relevantes y particulares de sus vidas que ellos mismos ponen por delante.

Esta perspectiva, en suma, subraya *el rol participativo que tienen niños y jóvenes en el diseño de su experiencia cotidiana y en los resultados de sus estatus como categorías*. Observa James, que rechazando la pasividad de los roles y modelos funcionalistas, los relatos contemporáneos sobre el “hacerse ser social” (o alcanzar la “completud social” atribuida sólo a los adultos), enfatizan que los jóvenes están activamente comprometidos en la construcción y determinación de sus propias vidas, las vidas de quienes los rodean y de las sociedades en las que viven (James, 1995: 45).

“... los niños deben ser vistos como activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas de aquellos alrededor suyo y de las sociedades en las que viven” (James y Prout 1990: 3 – 4).

Esta propuesta apunta a dar estatuto y respetabilidad epistemológica a la infancia y la juventud y a admitir que tanto los niños como los jóvenes son creadores y poseedores de culturas de la infancia y de la juventud. En ambos casos se da prioridad a las prácticas y formas expresivas y simbólicas a través de las cuales la sociedad es experimentada por la gente joven, revelando su posicionamiento categorial en fases particulares del curso de la vida. Al respecto, observa James, que la experiencia cultural y la estructuración del pasaje entre la niñez y la juventud, en el proceso de hacerse social y en los contextos en los que son forzados a socializarse, puede o no darse de manera ritualizada o subcultural y opuesta en la medida en que los niños y los jóvenes delimitan sus propios pasajes al mundo adulto que de manera ambivalente impiden su entrada tanto como atraen su interés. Teniendo esto presente, la autora sugiere que en la actualidad “la experiencia del mundo social en los niños y en los jóvenes es la de la marginación social, una consecuencia de la centralidad que ocupa el cuerpo competente de la adultez al interior de las conceptualizaciones sobre el ciclo de vida en las sociedades contemporáneas occidentales” (Ibid: 45).

Un aspecto interesante de la propuesta de James es el uso de un trabajo temprano de Eisenstadt sobre las generaciones (1956) quien enfatiza la marginación de los niños y los jóvenes dentro del mundo social. Eisenstadt subraya la relegación estructural de la juventud en los márgenes de la sociedad y señala las rutas estructuradas de la transición del período de la juventud hacia la adultez. Para Eisenstadt, la *cultura juvenil*

básicamente representa un antídoto a esta experiencia problemática de marginación, al cumplir la función de “suavizar” o amortiguar la transición de la infancia a la adultez. Observa James, que a pesar de que su teoría de las generaciones fue formulada dentro del marco funcionalista y actualmente es percibida como problemática, sus ideas sobre la marginación social y sobre la cultura generacional continúan siendo sugerentes. La autora las utiliza como *lente teórico* a través del cual puede comprender el proceso de socialización emplazándolas dentro del trabajo antropológico sobre ritos de paso y liminalidad de Victor Turner. Esto le permite enfocar e iluminar las culturas de la niñez y la juventud no como subculturas aparentemente fijas en su oposición al mundo adulto o como malos remedos del mismo, *sino como contextos geertzianos al interior de los cuales la experiencia generacional de tener negados el acceso y la participación a las instituciones sociales centrales puede ser densamente descrita. Además, permite explorar de manera procesual y cualitativa las vidas de los niños y los jóvenes como experiencias de participación en la transición, más que como zonas de exclusión, en el ciclo de vida.* (Ibidem: 46). Por último, el estudio de la infancia y la juventud *en sus propios términos* corregiría el error académico de pensar que todo lo que hacen los niños y los jóvenes es por referencia al mundo adulto y rescatar la creatividad propia que se genera en estos nichos categoriales productores de prácticas y discursos que deben ser comprendidos desde los lugares de sus prácticas y desde sus perspectivas (Caputo, 1995; Marín y Muñoz, 2002).

Aunque el énfasis del trabajo de James y Prout es en la cultura discursiva, no menosprecian la importancia de examinar las actividades o prácticas y la producción cultural de los niños. Además, aseguran que allí hay un espacio teórico para comprender la construcción de la infancia como una institución social que existe por encima de la actividad de cualquier niño en particular.

Desde esa perspectiva, **la juventud** más que un concepto es un **campo conceptual** o **interpretativo** de nociones e instrumentos metodológicos que nos ayudan a reflexionar teóricamente el conjunto de investigaciones y estudios que desde varios acercamientos se realizan sobre los jóvenes de carne y hueso. Esto es, ayudan a comprender la construcción de la juventud como institución social que existe por encima o más allá de la actividad de cualquier joven o grupo de jóvenes en particular.

Capítulo II

Espacialidad y jóvenes mexicanos Usos, apropiaciones y percepciones juveniles del espacio urbano y contemporáneo

1. Introducción

La estrecha relación entre jóvenes y espacio urbano ha sido una de las vetas más ricas en los estudios de las ciudades moderna y contemporánea así como en los de juventud. Investigaciones en este último campo señalan al sujeto social *joven* como *creatura* de la ciudad moderna y como *agente cultural* en la ciudad contemporánea. Esta situación estaría vinculada, por un lado, al lugar social que los adultos de la sociedad moderna asignaron a este sujeto: larga *reclusión* en instituciones (familia, sistema escolar, servicio militar) que lo preparan para ser adulto y postergan su participación activa en las esferas de poder a cambio de disponer de un prolífico tiempo libre o de ocio. Tanto las instituciones como los espacios del tiempo libre (y, posteriormente del ocio) históricamente se han creado en la ciudad. El uso del tiempo libre en la ciudad ha sido una temática privilegiada en el estudio de los jóvenes como *actores sociales*. La literatura especializada da cuenta de su protagonismo en la configuración de culturas, subculturas, identidades y estilos a través de prácticas, productos culturales y lugares específicos en el espacio urbano. Las prácticas espaciales juveniles han coadyuvado a la *visibilización* de los jóvenes en la sociedad mexicana actual como *agentes sociales* con espesor e identidad definida. El espacio que les permitió esa visibilidad ha sido *la urbe mexicana del siglo XX*, en tanto concentradora de todos los poderes y de la gran mayoría de la oferta cultural, educativa, laboral, recreativa y de ocio, así como de una gran diversidad étnica, social y cultural.

Este capítulo indaga *el espacio urbano vivido y concebido* desde “lo cultural juvenil”, esto es, desde la experiencia espacial que el sujeto juvenil construye en las interacciones con otras personas. Me interesa explorar cómo los estudios urbanos y en particular la antropología urbana – a través de un conjunto de temas, categorías, nociones y caminos metodológicos - al iluminar aspectos clave de las profusas y complejas relaciones que los jóvenes establecen con el espacio urbano, me permite acceder y revelar aspectos fundamentales de la relación asimétrica que los jóvenes tienen con la sociedad mayor. Por otro lado, al iluminar aspectos de las diversas

interacciones que los jóvenes establecen entre sí en y con determinados espacios urbanos, presenta una puerta de acceso a las *zonas* de asimetría, diferenciación y desigualdad social contemporáneas.

En este capítulo utilizo de manera libre y particular un conjunto de investigaciones y estudios realizados en los últimos dieciséis años sobre la relación de los jóvenes con el espacio urbano, para analizar las transformaciones en los usos, apropiaciones y percepciones juveniles del espacio urbano y contemporáneo. Por último, discuto la importancia del estudio de las prácticas espaciales juveniles en la reconfiguración territorial de la ciudad contemporánea.

He organizado esta información siguiendo los preceptos básicos de la cartografía: presento un conjunto de mapas temáticos o categoriales, productos de la intersección de una serie de problemáticas entre el campo de estudios urbanos (en particular desde la antropología urbana) y el de los estudios sobre juventud, que analizo discutiendo diferentes casos empíricos. Cada uno de las entradas representa un fragmento del espacio metodológico jóvenes y espacialidad, que en conjunto concibo como *zona fronteriza* (Rosaldo, 1991) en tanto sitio en el que se intersectan y articulan las fronteras socio culturales de clase, edad, etnia, género, preferencia sexual, gustos, estilos de vida y otras. Mi propuesta es que la relación jóvenes espacio es un excelente lugar para pensar las zonas de la diferenciación y de la desigualdad social.

2. *Supuestos*

Antes de pasar a la cartografía realizaré algunas precisiones respecto a mi propuesta analítica sobre la relación jóvenes y espacialidad. Primero, que ella se inserta en una perspectiva teórica mayor que concibe la cultura como sistema de significaciones y la reconoce como “una *fuera política* que interviene decisivamente tanto en las relaciones de poder cotidianas – al configurar lo real - como también en las relaciones macropolíticas” (Vergara, 2005: 189). Sin embargo, con esta primera concepción de la cultura no puede abarcarse lo que constituye a cada cultura por su diferencia e interacción con otras (García Canclini, 2004: 39). Appadurai (2001) da una salida a esta necesidad al complementar este concepto de cultura con el *concepto de diferencia*, una propiedad contrastativa – más que sustantiva – que poseen ciertas cosas y que puede ser un recurso heurístico de gran utilidad al iluminar puntos de similitud y contraste entre todo tipo de categorías o de zonas de diferenciación socio cultural: clases sociales, géneros sexuales, roles, grupos, naciones, edades. Así, cuando se sostiene, por ejemplo,

que una práctica social *posee una dimensión cultural* se subraya la idea de una *diferencia situada*, es decir, una diferencia con relación a algo local, que tomó cuerpo en un lugar determinado donde adquirió ciertos significados (Appadurai, 2001: 27 - 29).

Desde esta perspectiva antropológica, estudio la *significación social situada*, articulando a agentes juveniles y nexos macroestructurales a partir de dirigir la atención hacia las formas *en que los jóvenes viven y creen que viven su condición y posición en sus rutinas y las estructuras, desplegando tácticas y estrategias, estableciendo, modificando, eliminando o manteniendo lazos diversos, realizando poderes diferentes que se construyen y adquieren en el tiempo, y en conflictos por el espacio social* (Vergara, 2005: 190). Más aún, enfatizar en la dimensionalidad de la cultura, permite analizarla como el subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia. Según García Canclini (2004: 40), “al proponernos estudiar *lo cultural*, abarcamos el conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, ordenan su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una delimitación que fluctúa entre el orden que hace posible el funcionamiento de la sociedad, las zonas de disputa (local y global) y los actores que la abren a lo posible”. Estos grupos interaccionan en el espacio social urbano creando experiencias espaciales a través de las cuales leemos sus tensiones y acuerdos con unos *otros* que son definidos en contextos muy particulares.

En este caso, se trata de analizar la “experiencia espacial” del sujeto joven habitante de las metrópolis contemporáneas incorporando dos ejes explicativos - la tensión adultos/jóvenes y la tensión jóvenes/jóvenes - en (1) las prácticas culturales de uso y apropiación simbólica de determinados espacios de la ciudad; y (2) las elaboraciones significativas de los sujetos que van de la representación a la proyección imaginal de los sujetos y de lo urbano, las cuales adquieren densidades diversas (Vergara, 2005: 190).

A partir de esto, planteo que cuando indago por “lo cultural juvenil” en el espacio urbano me refiero a la dimensión juvenil de la cultura, esto es, *a la selección y movilización “conciente e imaginativa” de un subconjunto de diferencias - que se actúan, representan e imaginan en los espacios urbanos - por parte de un grupo con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia entre varios grupos para tejer sus interacciones (sean éstas de disputa, de conflicto, de adaptación o de negociación)*. En este proceso los grupos juveniles van estableciendo “expectativas y prioridades con

criterios diferentes y todos intervienen para hacer ciudad, aunque con diferenciada visibilidad y poder” (ibíd.: 193-194).

La cartografía juvenil que presento a continuación está organizada alrededor de temas, categorías y nociones que iluminan las diversas estrategias de diferenciación que una variedad de grupos juveniles selectivamente moviliza para articular las fronteras de la diferencia y tejer sus interacciones con otros grupos en tanto participan en contextos locales [urbanos] y globales [metropolitanos] comunes o convergentes (García Canclini 2004, 39 – 40).

Segundo, si bien existen diferentes concepciones sobre el espacio y sobre el espacio urbano, ubico mis reflexiones y problematizaciones sobre *la espacialidad* en una perspectiva que la considera como “una compleja dimensión de la vida social y urbana en particular”. En ese sentido, el espacio es mucho más que un simple *locus* - contenedor, continente, soporte o receptáculo - de los fenómenos sociales analizados (Lindón, Aguilar y Hiernaux, 2006). El estudio de *la espacialidad* incluye una amplia gama de procesos de conformación/construcción social del espacio. Estos procesos tienen varias componentes: la material, la socio económica y la socio cultural. Esta última tiene además dos perspectivas de análisis: una más “objetivista” - sobre todo cuando se imbrica con el enfoque desde “fuera” o “desde arriba”, que coincide en parte con las comúnmente conocidas como perspectivas macro (Hannerz, 1986; Cucó, 2004); otra “subjetivista”, “a veces más fenomenológica, a veces más existencialista o bien más constructivista” (Lindón, Aguilar y Hiernaux, 2006) – que cuando se imbrica con el enfoque desde “dentro” y el punto de vista del sujeto, coincide en parte con las mayormente conocidas perspectivas micro. Cuando se estudia la espacialidad en esta última perspectiva, nuestra atención se enfoca en el espacio *vivido - concebido* desde la experiencia espacial del sujeto joven, subrayando “los sentidos y significados del espacio... construidos a través de un proceso de contraste entre los elementos materiales y las representaciones, esquemas mentales, ideas e imágenes con los que los individuos se vinculan con el mundo” (ibid: 12). Como sostienen Lindón, Aguilar y Hiernaux (2006), el problema de los sentidos no es exclusivamente un problema percepciones, representaciones e imaginarios sobre los espacios, es “también un problema de prácticas, del hacer cotidiano, de prácticas socio – discursivas”, de ahí que sea necesario “estudiar el espacio de la vida cotidiana, en tanto espacio de vida y espacio vivido” y su recuperación a través de “retóricas y narrativas que se generan sobre las prácticas socio espaciales y los lugares, así como los procesos de semantización y resemantización de

los lugares". En este camino, como se revelará más adelante, se ha reconstruido el concepto de "lugar" como la forma clave de comprender el espacio desde la experiencia del sujeto con toda la carga de sentido que dicha experiencia lleva consigo (Ibíd.: 12 y 15).

Desde esta perspectiva, el espacio, y el espacio urbano en particular, no es simplemente un reflejo o telón de fondo de las relaciones de poder en la sociedad, sino que tiene la capacidad – vía las interacciones entre las personas y el espacio - de incidir en la cultura y en las relaciones de poder.

3. Jóvenes / adultos: la disputa social por el espacio público

La tensión adultos/jóvenes está inscrita en el estudio y reflexión de un proceso mayor, el de la organización de la distribución del poder social, en el cual los límites etarios se juegan en el terreno de las prácticas (espaciales, entre otras) y del simbolismo y son objeto de disputa, de conflicto, de negociación o de adaptación. Percibidos por el sentido común como etapa, puente de transición entre dos grupos de edad reconocidos socialmente (infantes y adultos), a los jóvenes se les ha *invisibilizado en su presente como jóvenes* a lo largo del siglo XX (Urteaga 2003; 2004). Bajo esta perspectiva, la historia de la construcción socio cultural de la juventud en México se puede observar como la historia de la disputa entre los espacios (sociales y físicos) que la sociedad adulta asigna y norma para sus jóvenes y los espacios (simbólicos y físicos) de los que se dotan los jóvenes a través de sus prácticas cultural simbólicas para hacerse reconocer afirmativamente como jóvenes.

Históricamente concentradas en el espacio urbano, instituciones tradicionales y modernas como la familia, la iglesia, la comunidad, el sistema escolar, el sistema jurídico penitenciario, las políticas públicas y los órganos de vigilancia y control social, los partidos políticos, el servicio militar, las asociaciones laicas y religiosas y los medios de comunicación, juegan aún un importante papel en la asignación de roles, normas de conducta, valores, imágenes, pero también de espacios específicos para el buen desenvolvimiento de los jóvenes. En ellos se expresa la construcción de una forma de dominación que concibe a los jóvenes como sujetos pasivos y subordinados en su presente y como proyectos futuros de adultos. El hogar, la iglesia, el barrio o fraccionamiento habitacional, la escuela, y otros espacios institucionales en los que se encuentran los jóvenes, son lugares en donde se refuerzan sus condiciones de sumisión, dependencia e indefensión mediante la creación de *climas intimidatorios* a través de (1)

prácticas represivas y condenatorias (sino criminalizantes) a toda conducta colectiva que no encaje en los límites de lo permitido a los jóvenes por los adultos (*razzias*, detenciones y extorsiones arbitrarias en el espacio público); (2) prácticas rutinarias y desagradables de la dominación adulta por la vía de las humillaciones a su dignidad (que van de la descalificación a los insultos, ofensas, maltratos y golpes); y, (3) la estigmatización de las conductas juveniles que no se adecuan a las idealizaciones adultas sobre los jóvenes de carne y hueso. “Delincuentes”, “sospechosos”, “rebeldes”, “subversivos” y otros términos desacreditadores de los jóvenes son materia vendible a través de los medios de comunicación (Reguillo, 1999).

Frente a prácticas e imágenes institucionales que los invisibilizan, los silencian, les prohíben la desobediencia y, como en el caso de las imágenes mercantiles, los convierten en objetos del deseo (adulto), los jóvenes mexicanos han privilegiado dos ámbitos para construir y proyectar sus *representaciones* al conjunto de la sociedad mexicana: el de la socialidad y el cultural. El de la *socialidad* refiere a la interacción social, el sentimiento y la experiencia compartidos entre pares y está fuertemente espacializado en la urbe. Es la *argamasa* de sus grupos, movimientos, colectivos, identidades y culturas (Urteaga 2000b, 2000c). El cultural remite a los diversos y diferenciados subconjuntos de prácticas cultural simbólicas que grupos de jóvenes despliegan/movilizan para articular las fronteras de sus diferencias con los adultos, pero, sobre todo, con otros grupos de jóvenes en el espacio urbano. Las prácticas espaciales urbanas juveniles están inscritas en sus prácticas cultural simbólicas y articulan prácticas estéticas, “modos de estar juntos”, representaciones e imaginarios extremadamente diversos. Una lectura de los *movimientos de los jóvenes en el espacio urbano* revela trazados efímeros de itinerarios y rutas significativas en la ciudad, esto es, *territorializaciones* o apropiaciones simbólicas de *espacios* que transforman en *lugares* con mucha densidad afectiva, así como configuraciones físicas e imaginarias de “ciudades juveniles” dentro de las ciudades contemporáneas. La espacialización pública de su sociabilidad es fundamental a su constitución como sujetos sociales.

Si bien lo urbano no se subsume enteramente en lo público (Cucó, 2004), en esta parte, defino el espacio urbano a la manera en que lo concibe Manuel Delgado (1999, 2003, 2004), como espacio público, como lugar para la interacción social y de conflicto (y, añadiría, de disputa, de negociación), o más precisamente, como “aquello donde las cosas se juntan y como espacio de la pura diferencia”.

Históricamente, la categoría *público* se origina antepuesta a *privado*, sin embargo, como señala Vergara (2005) esta dualidad ha mutado conceptualmente como campo temático, “estadístico” y festivo. ¿De qué maneras los jóvenes están participando en la transformación de los sentidos de lo que culturalmente se proyecta como público y privado? Parafraseando a Vergara propondría la siguiente pregunta, de qué maneras y qué contextos los jóvenes están ayudando a los “procesos de con – fusión diversos entre lo público y lo privado” haciendo “lugares transicionales”? (ibid.: 205).

En el primer caso, observa este investigador, son “espacios físicos que devienen en *lugares* de comportamiento colectivo en oposición al hogar” (Vergara, 2005: 204). Teóricamente “el hogar” es concebido como espacio privado, sin embargo, y como señalan Valentine, Skelton y Chambers, los jóvenes europeos¹ tienen escasas o nulas posibilidades de tener “privacidad” (Valentine, Skelton y Chambers, 1998: 9). El hogar forma parte de los lugares donde los jóvenes encuentran que su uso del espacio y del tiempo está sujeto a la vigilancia y control adultos. Para David Sibley en el hogar el conflicto intergeneracional está siempre latente porque, con frecuencia, los adultos hayan incómoda su presencia constante. Sugiere que este tipo de tensiones “familiares” expresan el choque entre los deseos adultos de orden y los deseos juveniles de desorden; entre la preferencia adulta por los límites firmes y la disposición de la gente joven por límites más laxos (Sibley, 1995, citado por ídem., traducción mía).

Feixa (1993) ha señalado que sin un espacio privado propio, reclusos en las instituciones educativas, con un exceso de tiempo libre por falta de empleo o subempleo, los jóvenes se han apropiado históricamente de los *espacios públicos de la ciudad* para construir sus identidades sociales a través de compartir modas, signos, música, normas y valores dentro de sus relaciones de amistad. De manera similar a Valentine, Skelton y Chambers (1998) considero que los estudios sobre los jóvenes nativos sugieren que el espacio de la calle es, tal vez, el único lugar autónomo que pueden hacerse (darse) para sí mismos a través de prácticas como haraganear/vagar y bromear en las calles, parques y centros comerciales. Estas prácticas pueden considerarse como *actos de resistencia* (Scott, 2000) juvenil (conscientes o inconscientes) al poder adulto. Sin embargo, el espacio público ha sido producido como un espacio adulto. ¿De qué manera sino entender la molestia o miedo que causa a los adultos ese “estar juntos sin finalidad alguna y sin ocupaciones”? En México y en gran

¹ Utilizo alguna bibliografía internacional en este caso, pues no existen estudios nacionales al respecto.

parte de América Latina, pero al parecer también en los países anglosajones, los jóvenes agregados en las calles son considerados por los adultos como una “presencia contaminante” o como una “amenaza potencial al orden”, de ahí que el espacio público esté sujeto a regulaciones que incluyen variadas formas de vigilancia (como las cámaras de televisión cerrada, seguridad pública y privada), a privatizaciones y otras medidas para excluir y sacar a los “indeseables” – generalmente jóvenes – de esos espacios (Marcial, 2001 [1997]; Valenzuela, 1997 [1988]; Urteaga 1998; Makowski, 2004; Valentine, Skelton y Chambers, 1998).

La disputa entre jóvenes y adultos en el espacio público, puede entenderse a partir de la explicación que sugiere Hannah Arendt, para quien la calle ha brindado a los individuos la posibilidad de ser sólo cuerpos dejando entre paréntesis la formalidad de conductas que los espacios privados prescriben². En ese sentido, los espacios públicos en general brindan a los usuarios jóvenes y no jóvenes un cierto ambiente o contexto particular “de libertad” a sus interacciones y “modos de estar juntos” donde reina la sorpresa, lo imprevisto y otras situaciones “que suceden” posibilitando, sobre todo a los jóvenes, poner entre paréntesis el autocontrol y el orden que deben guardarse necesariamente en otros ámbitos en los que habitan o estudian, y facilitando la interacción, el conocimiento y la comunicación con otros grupos o individuos distintos a ellos. Sin embargo, considero que esta afirmación habría que matizarla al referirnos a las mujeres jóvenes, para quienes el uso y la exploración del espacio público está bastante restringida por las percepciones sociales negativas sobre las jóvenes que andan en la calle (“mujeres públicas”) y por los miedos a su seguridad personal, como lo pude observar en mi investigación sobre las jóvenes *banda y punks* (Urteaga, 1996) y el estudio sobre los usos y percepciones del espacio público entre las jóvenes que vivían en los conjuntos habitacionales de Ecatepec (Estado de México) en los años 80 y 90, situación que viven de manera similar las mujeres jóvenes del Reino Unido (Aguilar, Cisneros y Urteaga, 1998; Valentine, Skelton y Chambers, 1998). También, la clase y etnia son fronteras socio culturales difíciles de evadir cuando se trata de la interacción juvenil en los espacios públicos, como veremos más adelante en el caso de los jóvenes clasemedios frecuentes en los centros comerciales (Urteaga y Cornejo, 2001) y los jóvenes indios recién inmigrados a la ciudad de México (Urteaga s/f).

²Esta tesis es reforzada por Manuel Delgado, quien sugiere que en el espacio público se es “solo cuerpos, no la formalidad que un espacio privado formal o informal” prescriben (Seminario impartido por Manuel Delgado en la ENAH, México D.F., septiembre 2003).

Un caso puede ilustrar las dislocaciones de la conducta juvenil en los espacios públicos, sobre todo si los abordamos desde la tensión jóvenes / adultos en esta disputa de los sentidos por lo público y lo privado, refiere a los usos y apropiaciones juveniles del Zócalo de la ciudad de Puebla³.

El Zócalo de la Ciudad de Puebla es un lugar en el cual convergen personas de todos los estratos sociales y de todos los grupos de edad. Los y las jóvenes son una parte importante de los transeúntes y de los usuarios cotidianos de este espacio. La gran mayoría de los jóvenes que usan el Zócalo son estudiantes de las diversas escuelas (secundarias, bachilleratos y universidades) ubicadas en las calles aledañas al Zócalo, aunque encontramos algunos casos que venían desde más lejos a dar la vuelta y a ver qué encontraban. La presencia más notoria y constante es la de los *estudiantes uniformados* que usan algunos lugares en el Zócalo todos los días de la semana, a lo largo de la mañana y la tarde – noche y luego van a algún local de entretenimiento en los portales aledaños u a otro lugar a dar vueltas (algún centro comercial aledaño o al Paseo Bravo) y a “hacer tiempo” con los amigos y amigas antes de volver a casa.

¿Qué diferencia los usos de los jóvenes de los usos que otros segmentos de edad hacen del Zócalo en la ciudad de Puebla? Los estilos de uso en un espacio público se oponen a los modos rutinarios, perspectiva desde la cual fue posible observar las diferencias de uso del espacio público entre los chavos y otros segmentos de edad a través de focalizar nuestra atención en las conductas y/o comportamientos *extraordinarios* que los usuarios juveniles más asiduos, los escolares uniformados, despliegan en este espacio público. Análogamente a la situación liminal que caracteriza su condición juvenil, el Zócalo es vivido como un lugar liminal/extraordinario en tanto pueden hacer cosas y comportarse colectivamente de maneras muy diferentes (a veces invertidas) a como las hacen y se comportan en sus ámbitos rutinarios: como por ejemplo, hablar alto, con groserías y sobre temas de los que no hablan en otros ambientes; fumar estando uniformada; “calificar” chavos colectiva y públicamente por parte de las jóvenes; ligar a una mujer mayor, teniendo entre 15 y 16 años; hacer público el deseo sexual al mirar *descaradamente* a chavos o a chavas y/o mujeres mayores que pasan por allí; mirar a los hombres si se es hombre; *botear* sin ser reconocido; tocarse partes del cuerpo que son consideradas íntimas, besarse por largos

³ “Jóvenes: Usos y apropiaciones del Zócalo de la ciudad de Puebla”. Subproyecto que realicé con estudiantes del CAS, adscrito al Proyecto “*Historia, espacios, usos y significaciones del Zócalo de la ciudad de Puebla*”, coordinado por el Dr. Ernesto Licona del CAS – VIEP- BUAP, 2003 y 2004.

momentos en plena Fuente⁴ para que todos los miren, entre otras. Se trata entonces de “escandalizar” al otro (sobre) actuando situaciones y conductas que tradicionalmente han pertenecido al ámbito de lo privado, sino íntimo.

El uso del cuerpo como territorio cultural es otra característica de las maneras particulares que diferencian la apropiación juvenil del Zócalo de otros grupos de edad: vestimentas y *looks* a la moda, así como marcas que los exhiben, cuerpos (cuasi) perfectos que se lucen al caminar, al sonreír, al mirar al otro. El Portal Morelos es una pasarela de imágenes juveniles. Lleno de cafeterías y restaurantes en donde se sientan adultos con cierto poder adquisitivo o turistas, los escolares, *bachos*, universitarios y otros jóvenes no se sientan a consumir en estos locales, sólo pasan y hacen sentir su presencia a los adultos. Son varias sus maneras de *marcar presencia y lo significativo de hacerlo en ese espacio*: el *performance* está compuesto por ignorar (o aparentar ignorar) la presencia adulta, hacer ruido, reírse y hablar de manera escandalosa, empujarse, golpearse, mirar al otro sexo de su misma edad sin recato alguno y hacerlo notorio al resto del grupo, es decir, se trata de exhibir un conjunto de conductas que parecen medir los límites adultos prescritos sobre el uso de ese espacio. Estas puestas en escena juveniles podrían interpretarse desde lo que M. Delgado llama “venganzas de los usuarios”, *performances* de inversión de situaciones y / o status; ellos y ellas pasan exhibiendo sus cuerpos elásticos ante comensales adultos que ya no pueden exhibirse así, pero que tienen el poder adquisitivo para estar sentados en los restaurantes.

En el segundo caso, observa Vergara, el espacio público “como campo problemático identitario cultural, llamado también *esfera pública*, define un campo donde se reflexiona y habla sobre las decisiones y la administración colectivas” (Vergara, 2005: 204). Como he observado líneas arriba el espacio público ha sido producido como un espacio adulto (Valentine, Skelton y Chambers, 1998), esfera de poder de la que los jóvenes están excluidos en términos históricos, aunque sus prácticas en el espacio revelan una disputa permanente y silenciosa, otras veces más espectacular, y parecen cuestionar las reglamentaciones y/o regulaciones adultas sobre los usos del espacio público. En la actualidad este campo de lo público como estadístico está enmarcado en los cambios neoliberales y globalizadores de los últimos veinticinco años: tendencias de privatización y/o comercialización del espacio público institucional, pero también social, que significan reordenamiento empresarial y reglamentación autoritaria

⁴ La Fuente ocupa el lugar central de la plancha del zócalo poblano, es lugar de encuentro entre las personas.

de los espacios de la socialidad juvenil. Este es uno de los puntos neurálgicos de la lucha social por redefinir el rumbo de algunos aspectos del proceso globalizador en curso en la ciudad. Manuel Delgado observa que frente a la privatización de lo urbano / lo público, en la actualidad el punto de mayor conflicto en cuanto a los espacios públicos, se puede realizar la pregunta ¿quien tiene derecho a usar los espacios públicos? Teniendo en cuenta que los usuarios del espacio público son aquellos que lo usan con su *presencia* y que varios estudios sobre los usos y apropiaciones del mismo están señalando a cierto tipo de sujeto joven como usuario consuetudinario de los mismos (jóvenes de los sectores clasemedios bajos, populares urbanos, migrantes indios, gays, entre otros), yo añadiría otras preguntas como ¿quién debe decidir cómo usar estos espacios? ¿los usuarios o las autoridades adultas con sus esquemas normativos sobre la conducta que “deberían tener” los jóvenes en estos espacios? Y esta última pregunta estaría señalando aspectos aún no debatidos⁵ sobre la especificidad y heterogeneidad de formas o estilos actuales de uso y apropiación juvenil del espacio público: graffiti⁶, festivales de música tecno, conciertos de rock, de ska, etcétera; así como marchas por el orgullo homosexual y lésbico, marchas estudiantiles y de movimientos antiglobalizadores - donde la presencia juvenil no es exclusiva, pero sí notoria. Expresiones de disfrute y festividad de sus relaciones con el espacio urbano, así como manifestaciones de tensión y conflicto con la sociedad mayor.

Un claro ejemplo de esto es el Festival de techno – el *Tecnogeist*⁷ - que empezó a realizarse en la ciudad de México desde el primer gobierno democrático en la ciudad, algunas versiones de él se llevaron a cabo en la plancha del zócalo capitalino, para después ser trasladado al Monumento a la Revolución, otro lugar emblemático y de ritualización del pasado revolucionario, aunque de menor jerarquía que el primero. El evento traspasó las fronteras tecno desde la primera celebración, al interpelar masivamente al derecho al disfrute y a la carnavalización (inversión). Así, a pesar de que los objetivos de esta plaza pública se cumplían – convivencia festiva de una diversidad juvenil que atravesaba los límites de clase así como las demarcaciones identitarias propias de los jóvenes, posibilitando vivir por una noche bastante larga la

⁵ La incursión violenta sobre el espacio de otro, el exceso, el ruido, el destrozo de bienes muebles e inmuebles, son aspectos espinosos que políticos y algunos estudiosos prefieren omitir/idealizar/ reprimir en su totalidad. Debate que implica la intervención de las partes, diseccionando las diversas situaciones y salir de la justificación fácil.

⁶ Dos excelentes tesis sobre graffiti (la de Imuris Valle, ENAH, y Tania Cruz, CIESAS) discuten las implicancias internas y externas de realizar graffiti legal o ilegal, las negociaciones con la policía, las percepciones sobre el espacio público metropolitano, etcétera.

⁷ Versión del *Love Parade* (europeo) difundido en todo el mundo.

sensación de pertenencia a una comunidad local y global - las presiones institucionales y políticas – como que la policía capitalina no podía controlar los *desmanes y excesos* juveniles - tuvieron mucho más peso en la decisión de clausurar su realización. Otro ejemplo son las *intervenciones* – transformaciones – que realizan los graffiteros en los monumentos de la ciudad, en las señalizaciones públicas, en los espectaculares y en la publicidad de las paradas de autobuses, prácticas que *confunden* las significaciones proyectadas y que estarían revelando *formas de participación juvenil* al disputar los sentidos de lo público y del uso privado (comercial) del espacio público.

Aquí quiero engarzar el tercero de los cambios conceptuales entre lo público y lo privado, propuestos por Vergara, que “se manifiesta como la fiesta y lo festivo”, cuyos ejemplos juveniles pueden ser los festivales masivos como el *Tecnogeist*, los grandes conciertos, las tocaditas semanales, los bailes de sonido callejeros, los *raves*, pero también las marchas como la del orgullo homosexual - “en los que se instaura un espacio público crítico ejercido a partir del humor colectivo” (Vergara, 2005: 204), de la transgresión, el *desmadre*, la inversión de roles y el exceso en el consumo de sustancias (Urteaga 1998 y 2002) -, que he considerado hasta el momento como espacios de *ritualización* de la tensión jóvenes y adultos de maneras extremas.

Sin embargo, en estos momentos, veo necesario poner en discusión ciertas transformaciones del *espacio urbano* como su ya comentada comercialización y privatización y la consecuente transformación del ocio de una gran parte de los jóvenes mexicanos – particular, aunque no exclusivamente, clasemedios y altos - en un gran negocio. Estas transformaciones están enmarcadas en el cambio cultural de la condición contemporánea y citadina actual e implican “capturar” teóricamente una serie de complejidades que deben dejar de ser abordadas por los investigadores con la dicotomía “subversión o resistencia” *versus* “reproducción cultural”. En la actualidad, más que revelar, ellas nublan *la activa participación de los sujetos juveniles en estos cambios*.

Las transformaciones al espacio urbano estarían más bien ligadas a un doble movimiento, por un lado, a los cambios neoliberales y globalizadores del capitalismo de los últimos veinticinco años en la ciudad, entre los cuales el negocio de bienes raíces y la infraestructura y organización del ocio en las ciudades denominadas mundiales son una fuente de ganancias (y empleo) muy importante así como una fuente de presión para *la homogenización del tiempo libre*. Pero por otro lado, también han sido empujadas por los mismos movimientos segmentadores del espacio que los jóvenes agregados realizan en la conformación del vaivén de sus identidades (Urteaga y Feixa, 2005). De estos

movimientos identitarios, los investigadores hemos dado cuenta en las décadas de los 80 y 90 con la emergencia de las *bandas juveniles* y el movimiento de rock mexicano (Urteaga, 1998; Reguillo, 1991; entre otros). Las subculturas juveniles populares y clasemedieras existentes desde los años 40 y 50 en el México urbano – como los *rebeldes, pachucos, tarzanes, rebecos, caifanes, ñeros, porros, jipitecas, pandilleros, gruexos, tibiris, cholos, chavos banda, chavos fresa, etcétera* – han tendido a segregar a *los otros* (adultos y jóvenes) en su desenvolvimiento por el espacio urbano para garantizar su autonomía *subcultural* permitiéndose, como grupos sociales subordinados, controlar y definir su propio espacio cultural. Este movimiento pendular entre la segregación y el encuentro con los otros es inherente a los trayectos que realizan las culturas juveniles en su interacción con la maquinaria de la moda y la música, parte vital de la cultura hegemónica. Mientras la moda “populariza” las apariencias⁸ de los movimientos o culturas quitándoles la fuerza ética que les sirve de soporte y de alimentación con los mundos desde donde han surgido; los movimientos juveniles siguen ocultándose y mutando a través de los circuitos que preservan cambiando sus tradiciones subculturales (Matza, 1973), con lo que segmentan más el espacio y segregan a otros aún más con sus prácticas.

Coincido con Sarah Thornton (1996) cuando al realizar una crítica a los subculturalistas de la Escuela de Birmingham, quienes teorizaron sobre los movimientos de segregación de las subculturas de los años 60 en Gran Bretaña como un heroico “ganar espacios” y una resistencia para mantener los límites subculturales, sugiere que en la sociedad contemporánea, las ideas de ganar espacios y *apropiación desafiante* de los mismos, mistifican más de lo que revelan. En general, observa esta autora, los lugares han sido ganados/conquistados cuando los grupos sociales han sido reconocidos como mercados provechosos, gananciosos. En la actualidad, los organizadores de fiestas, raves, conciertos, son contratados por los dueños de los “antros” para tener como población objetivo, promocionar y anunciar tanto a la juventud “rebelde” como a la “conformista”. De manera importante, en el caso de los conciertos, raves y antros, su mercadeo es más exitoso cuando los jóvenes sienten que *ellos han ganado esos espacios por ellos mismos*.

Un estudio que puede ilustrar parcialmente lo que acabo de discutir es el de Morin Villatoro (2001), quien estudia las interrelaciones entre las prácticas recreativas

⁸ Al transformar vestuario, música, etcétera en reglas estilísticas externas que al aplicarse y ejercerse masivamente se transforman en reglas de aceptación al más puro estilo conservador.

juveniles⁹ de tres cohortes juveniles queretanas (1960 – 1976; 1977 – 1986 y 1987 – 1998) clasemedieras y las variadas *formas de uso y apropiación de los espacios públicos* con las que cada una construyó su identidad generacional. La primera cohorte se apropia¹⁰ simbólicamente de ciertos espacios domésticos como la sala, el jardín, el *garage*, para su diversión en el sentido de lugares momentáneamente transformados, readecuados a sus necesidades e intereses, vía la concesión de la familia o la apropiación ocasional y de oportunidad ante la ausencia de quien lo controla (Morin V., 2001: 70). La segunda cohorte se apropia de algunos lugares públicos. La aparición de salones o lugares de baile para jóvenes ofertados por el mercado (sin que esto signifique que sólo serán usados por jóvenes) es un acontecimiento recreativo acaecido a mediados de los 70 en el universo de ocio juvenil clasemediero, el cual provoca una *readecuación* en las formas juveniles de disfrutar los espacios de baile, “dado que esta actividad es realizada *en salones de baile*” (Idem: 72). Los entrevistados hablaron de una apropiación de los salones de baile en función de *una diferenciación en la forma en que son usados con respecto a otros grupos de edad*, pero no dieron cuenta de la irrupción del mercado en sus prácticas recreativas. De ahí que Morin observe que la *categoría apropiación*, por sí misma, no da cuenta de esta importante transformación de las prácticas recreativas juveniles en función del mercado.

Para la cohorte juvenil de los ochenta y noventa las discotecas son percibidas como “*lugares naturales*” de diversión y consumo, es decir, lugares que se encuentran entre las ofertas de diversión constituidas *para ella en el sentido en que forman parte del habitus recreativo destinado a la juventud* y son aceptados por los otros grupos de edad como espacios *propios* de dicho sector generacional. Para los jóvenes clasemedieros, sin embargo, los discos u otros espacios de recreación comercial serán “lugares” una vez que hayan aplicado una serie de mecanismos de selección sobre los muchos espacios comerciales que les son ofertados para su diversión y entretenimiento: es una selección elaborada desde el ámbito del consumo. Lo que transforma las discotecas en *lugares* es la elección que hacen los jóvenes entre varias posibilidades comerciales, tomando en cuenta una serie de valoraciones subjetivas inscritas en

⁹ Inscritas en una estructura urbana en constante transformación, las prácticas recreativas juveniles son caracterizadas por Morin como “aditamentos de la vida social, nudos de acción juvenil, que han permitido la visibilidad social de los jóvenes de sectores medios como sujetos sociales con características propias, diferenciados del resto” (Morin V., 2001:65).

¹⁰ Morin distingue entre uso y apropiación espacial: “el uso de un espacio no equivale a su apropiación, pues ésta depende de las significaciones que los espacios adquieran para los jóvenes, los valores depositado en ellos, que propician su uso frecuente e identificación”.

condiciones objetivas tales como lo agradable del lugar, música, pero también capacidad económica para acceder o no regularmente a estos sitios, preferencias amicales en términos de estilo y clase (“el ambiente”), etcétera. Sostiene Morin V. que a diferencia de los jóvenes de generaciones anteriores quienes casi no tenían donde elegir, los jóvenes de la última generación realizan constantemente elecciones selectivas de lugares donde divertirse. Considero que estas prácticas no son neutras, hablan de un estilo de vida que se desea distinguir en lo público a través de prácticas de consumo conspicuo (incluidas las de los espacios recreativos selectos o seleccionados) frente *otros* que no pueden o no quieren acceder a ese estilo. Y estos otros no son los adultos, que ya han aceptado esos espacios como propios de los/sus jóvenes, sino *otro tipo de jóvenes*. ¿De qué maneras esta *espacialización de las diferencias* remite a su activa participación en la construcción de estilos de vida diferenciados y desiguales entre los jóvenes?

Por otro lado, necesitaríamos un estudio complementario de las transformaciones acaecidas en ese mismo tiempo en los establecimientos y negocios, como los salones de baile y las discotecas, para poder sopesar las maneras en que los/as jóvenes han participado en su transformación como tales y cómo la oferta de estos establecimientos, a su vez, ha cambiado las prácticas culturales y recreativas de los mismos. ¿Cómo así, hoy en día, las discos y antros han llegado a convertirse casi exclusivamente en lugares juveniles excluyendo en la práctica a otros segmentos de edad que otrora fueron el *target* del mercado?

De la irrupción del mercado en sus prácticas recreativas, no sólo los jóvenes clasemedios estudiados no dan cuenta, tampoco los investigadores, que hasta el momento hemos desterrado (sino expulsado) a los medios de comunicación y al mercado en el estudio de las prácticas culturales y recreativas juveniles. Como he argumentado en otro lugar, esta “desviación” es resultado de la focalización de nuestra atención en el estudio de culturas juveniles espectaculares o problemáticas para la agenda pública; y, si bien han posicionado a estos grupos o colectividades juveniles como actores activos en la definición de su tiempo libre y la creación de sus espacios, también es verdad que han servido, en parte, para reforzar la visión de una buena parte de la juventud mexicana (clasemediera o no agregada) como principalmente pasiva o conformista. Hoy tenemos otros retos y otras preguntas de investigación que debemos responder con la construcción de nuevos marcos conceptuales y metodológicos con los que podamos ingresar a estos universos.

En la actualidad, los estudios sobre el consumo (de música, moda, espacios, medios, etc.) y el gusto juvenil¹¹ están identificando un conjunto de distinciones o jerarquías al interior de los espacios de las culturas juveniles y de los jóvenes en general. Estas jerarquías son propias de sus universos juveniles, pero en su construcción están imbricadas, de maneras muy complejas, un conjunto de jerarquizaciones estructurales – como la clase, la edad, el género, la generación, la etnia, el origen cultural, la sexualidad, así como el mercado (global – local). Estos estudios además se inscriben en los últimos avances teóricos y metodológicos de las ciencias sociales en general e intentan responder a las preguntas sobre la relación entre estructura y agencia y producción (reproducción y cambio) cultural. Sin duda están ya influyendo en las preguntas sobre la participación de los jóvenes en la transformación de las ciudades contemporáneas.

Los nuevos retos de investigación no pueden opacar lo fructífero que ha sido para los investigadores explorar la asimétrica relación adultos / jóvenes en el espacio urbano. Ella nos ha permitido revelar la importancia que éste tiene para los jóvenes como *lugar social* de su constitución como jóvenes, con identidad y espesor definido, frente a otros segmentos de edad en la ciudad moderna.

4. Actores y agrupamientos juveniles en el espacio urbano

En este acápite me interesa reflexionar la relación entre el *agenciamiento cultural de los jóvenes* y la heterogeneidad de las representaciones juveniles en el espacio urbano contemporáneo y la espacialidad. Si bien inscritas en el marco de la disputa simbólica con las representaciones hegemónicas de lo juvenil impuestas por las instituciones adultas, las representaciones heterogéneas de los jóvenes forman parte de los diversos modos agregativos e identitarios originados en el proceso constitución de lo urbano y de lo cultural juvenil urbano desde las diversas fronteras socio culturales de clase, etnia, género, preferencia sexual, gustos y estilos de vida. Todas ellas además están atravesadas por circuitos de comunicación juvenil - tanto comerciales como alternativos - que son de carácter global, en ese sentido, la difusión de las culturas juveniles y sus emblemas y símbolos tiende a trascender las divisiones rural/ urbano/ metropolitano. Sin embargo, por la multiculturalidad que exhiben las ciudades actuales, los procesos de configuración identitarios juveniles adquieren un valor especial para la

¹¹ Aquí sólo puedo referir a dos estudios realizados en Inglaterra por Sarah Thornton (1996) y Roger Martínez (2003).

antropología urbana, si enfocamos la mirada en “lo que sucede cuando los grupos [juveniles] entran en relaciones e intercambios” (García Canclini, 2004: 15) a través de las formas de habitar, vivir y *rolar*¹² el espacio urbano.

El estudio de la espacialidad revela las diversas estrategias que los jóvenes levantan en sus interacciones con múltiples otros: quienes los miran, los reciben o integran, los ignoran, los estigmatizan, los excluyen, los marginalizan, etcétera. El estudio de las prácticas socio espaciales – formas cotidianas de habitar y representar y/o imaginar *el espacio urbano* -, permite acceder a características de los actores y agrupamientos juveniles en el espacio urbano - quiénes son, qué hacen, con qué recursos cuentan, cuales son sus redes y los niveles de las mismas, como se auto perciben y perciben a los otros, como construyen y representan sus tiempos y sus espacios, etcétera. En el caso de los jóvenes, gran parte de sus prácticas socio espaciales son constitutivas a las prácticas identitarias y de socialidad que establecen con otros jóvenes.

Dos casos pueden ilustrar la centralidad que tiene la espacialidad en la vida social de los jóvenes de los sectores populares y de los de las clases medias altas. En un caso me centraré en un grupo de *punks* locales de ciudad Nezahualcóyotl de los años 80; en otro, en jóvenes *fresas* de una universidad privada del Distrito Federal. Ambas colectividades identitarias se configuran y reconfiguran a través de la tensión “arraigo al barrio”– “flujos delocalizados” (Lindón, 2000: 12 – 13), que resuelven en sus confrontaciones y entrelazamientos con otras identidades juveniles de sus entornos inmediatos.

Como en otros textos he observado, durante los años 80, en ciudad Nezahualcóyotl, el rock y *la banda* fueron los espacios dentro de los cuales una gran parte de los y las jóvenes pertenecientes a los sectores populares urbanos se constituyeron colectivamente como parte activa de esa generación. Como propuesta musical y estética el *rock punk* se filtra en ciudad Nezahualcóyotl a finales de los años 70 e inicios de los 80 dentro de un *universo juvenil pandilleril* con sus propias “costumbres”, esto es, sus “maneras de estar con los demás” (jóvenes) a través de una forma organizativa rutinaria heredada de la tradición pandilleril juvenil mexicana, cuyo origen ha sido detectado en las urbes entre los años 40 y 50 (Gaytán, 1985; Gomezjara y Villafuerte, 1987; Valenzuela, 1988; Urteaga, 1996 y 2000, entre otros). En términos generales, hasta los

¹² Rolar: vagabundear, pasear sin finalidad alguna, sólo por el placer de hacerlo.

80, las pandillas juveniles compartían algunos principios vitales para su existencia y permanencia: la delimitación simbólica de un territorio (y su defensa material) *dentro del barrio* que habitaban sus miembros (*su territorio, su barrio*), la defensa de las/sus mujeres y un conjunto de valores prácticos del universo popular mexicano: ser el más cabrón, el más felón, imponerse a los otros a través de llevar las mejores fachas, la imagen más agresiva y violenta, y demostrar la capacidad de mantener un territorio. De manera dramática y radical, los jóvenes punks de los 80 y 90 utilizan *el cuerpo como territorio cultural* para marcar su diferencia con otros jóvenes. Las conductas autodestructivas y transgresoras, actitudes agresivas, lenguaje y apariencia estética (fusión de la estética internacional punk con elementos culturales pertenecientes a las culturas prehispánicas y a su entorno espacial), los gestos y códigos de comunicación particulares, son los elementos articuladores de su diferencia con los que tejen sus interacciones con otros jóvenes de su entorno socio cultural inmediato y generacional: los *chavos banda*, los rockeros, los oscuros, los heavy metaleros, los hippies y otros.

En un primer momento, la música y estética punk rock sirve a determinados chavos como delimitador de *su territorio* y articulador de su identidad colectiva con los otros pandilleros de su entorno (*chavos banda* con gustos musicales, fachas, actividades, lugares de encuentro y territorios muy distintos), manteniendo la estructura pandilleril tradicional y *en el barrio*, así como las formas usuales de liderazgo. Sin embargo, la dinámica del movimiento cultural y espacial de los punks los llevará a la conquista de territorios y/o barrios para esa banda en la mayor sino la totalidad de las colonias de Neza. Su apariencia “bizarra” y la actitud terrorífica con la que se presentan en barrios, escuelas, tocadas, hoyos, calles y plazas cercanas y distantes físicamente de sus casas y barrios, son “técnicas” de copamiento o forman parte de las *estrategias de apropiación* de espacios públicos y privados de uso público en la ciudad mediante las cuales materializarán espacialmente su dominio simbólico sobre las otras identidades juveniles del momento. Cada banda punk irá conformando *los circuitos de sus territorios* (zonas de la ciudad, locales de ocio, parques, explanadas, cines, barrios donde viven sus miembros), estableciendo relaciones emosignificativas con algunos de ellos (el tianguis del Chopo, entre otros). En 1985 los *Mierdas Punks* se jactaban de tener entre 500 o 600 miembros organizados en doce sectores extendidos en toda Neza y eran percibidos por las “pandillas de barrio” (*bandas ratoneras*) como una *meta banda* metropolitana sin jefes, que se movía ya por otras zonas como la ciudad de México.

En Guadalajara, Reguillo (1991) encuentra que las bandas juveniles de los años 80 percibían dos dimensiones sobre el *entorno urbano* que les devolvían una imagen positiva de sí mismos: la *ciudad* como espacio dado, preexistente a los individuos; y el *territorio*, como espacio que construyen cotidianamente los miembros de las pandillas/bandas como actores juveniles a través de la interacción con otros colectivos de jóvenes y la creación de puntos mnemónicos (la tienda, la esquina, el parque, etc.) cuyo fin es garantizar la continuidad y la reproducción del grupo al devolverle una idea de quién es. En esta microcultura punk observo la emergencia de una nueva percepción sobre el *entorno urbano*. En este caso el *territorio* se compone de los itinerarios y *lugares* cotidianos *locales*: *su barrio*, pero también *las rutas e itinerarios de su deambular por la ciudad* de México (y otras ciudades) en su contacto con otros punks y otros colectivos e identidades rockeras. La ciudad deja de tener exclusivamente el sentido preexistente para pasar a uno más activo a través de las rutas punks y rockeras (y después artísticas y políticas). Es una ciudad que se va haciendo con su participación. También, la percepción sobre su territorio se extiende a los *lugares* “conocidos” a través del contacto intercultural e internacional entre ellos y los punks de otras latitudes del planeta vía cartas, magazines, música (discos, cassettes, dvd’s), ropa, accesorios y otros bienes punks que se difunden en circuitos alternos al punk comercial o al difundido por las industrias culturales. El uso y apropiación de los objetos y de estos *espacios transnacionales*, permite a los punks sentirse parte de una comunidad imaginaria (B. Anderson) que trasciende las fronteras y amplía su percepción del mundo y de “la ciudad”. Esta rompe los límites locales para percibirse como horizonte y como atmósfera que incluye las *escenas punketas y alternativas*¹³ que producen rock (del que sea) en las mismas circunstancias materiales y con la misma actitud política.

En ese sentido, el accionar de los jóvenes punks en el espacio urbano de los 80 y 90 se ve fuertemente imbricado con los flujos culturales “delocalizados”, como el movimiento punk hardcore, que permite a muchos de sus miembros ir transformando su percepción de sí mismos y de la ciudad, pasan de percibirse como barriales a locales – metropolitanos (habitantes de la gran ciudad) y de allí a cosmopolitas, partícipes de una resistencia al capitalismo mundial. Esta manera de organizar la experiencia sensible con el espacio contemporáneo es hoy día común no sólo a algunos estilos juveniles radicales - *góticos, anarco punks, skaceros, raztecas, hiphoperos*, entre otros, sino a los jóvenes

¹³ Los grupos y bandas musicales de un estilo rockero conforman una escena.

sin adscripciones tan marcadas: son parte de "comunidades globalizadas" pero segmentadas. De manera fragmentaria "conocen" ciudades tan disímiles como Tokio, Brasilia Querétaro o Medellín y otras, a través de conformar coordenadas imaginarias compuestas por las escenas culturales, musicales y políticas, que suenan, se ven y parecen vivirse de manera similar (Urteaga, 1998 2004, 2005; Analco y Zetina, 2000; Valenzuela y González, 1999; Valenzuela, 1999; Reguillo, 2000).

Otro ejemplo de construcción identitaria urbana contemporánea es el de los jóvenes denominados *fresas* en la ciudad. En el contexto de categorización de las personas, *fresa* refiere a los individuos de clase alta o clase media alta que se caracterizan por tener actitudes y comportamientos de superioridad y patrones estéticos y conductuales muy vinculados a los estilos de consumo y de moda hegemónicos en la cultura mexicana urbana (muy influenciados por la cultura estadounidense pop). La generalidad mexicana utiliza el término *fresa* de manera irónica, sino peyorativa, para referirse a quienes hablan de una manera muy particular (como si tuvieran una papa caliente en la boca), se interesan más por las apariencias, el dinero, el entretenimiento fácil y exhiben mucha superficialidad. El término alude a una diferencia social y cultural respecto a un *otro* referencial que los define y distingue y que contiene generalmente sus características opuestas. El material que expongo se basa en un estudio realizado por mi persona y otra investigadora (Urteaga y Ortega, 2004) en donde exploramos las formas en que los estudiantes de preparatoria y universidad de una institución de educación privada (el TEC de la ciudad de México¹⁴) configuran y espacializan sus identidades al interior del campus y fuera de él. Si bien otros estudios de la socialidad de los jóvenes de clase media (Urteaga y Cornejo, 1995; 2001) observaban que entre sus estrategias de interacción y comunicación estaba el disponer de objetos de mediación, en los jóvenes TEC, las prácticas de consumo se han constituido en un área vital para comunicar las diferencias sociales con otros sectores sociales de *chavos*, así como entre los/as jóvenes de sus propios sectores sociales y de su universidad. Entre el conjunto de "requisitos" o códigos que se imponen los jóvenes para interactuar, el *consumo* (de marcas, espectáculos, programas televisivos, tecnologías y otros bienes y espacios) tiene un papel fundamental.

En el TEC la identidad *fresa* es reconocida por todos los jóvenes como el referente principal de su propia imagen identitaria y está incuestionablemente asociada a

¹⁴ Instituto de Estudios Superiores del Tecnológico de Monterrey, Campus ciudad de México.

su pertenencia, posibilidad (o rechazo) de pertenencia a un alto estatus económico y social. En las prácticas de socialidad, los fresas tienen un manejo de las distancias sociales y afectivas a través de las cuales establecen y refrendan las jerarquías de estatus entre ellos y ellas mismos. El estatus superior de la jerarquía fresa esta ocupado por los *fresa glamour* (“aquellos que viven una realidad distinta a la de las masas debido a su alcance económico”); luego vienen los *fresas light* (no exteriorizan ser fresas y valoran la *autenticidad* y otros valores primordiales en la elección de sus amigos y amigas); los *fresas rebeldes o alternativos* (niegan ser fresas resaltando sus diferencia, aunque sus grupos de amigos rutinarios sean fresas); y, los *wannabes* (no tienen los medios materiales y culturales para ser fresas, pero desean serlo y se dedican a imitar el hablar, el vestir y el actuar de los fresas de manera exagerada). Por encima de sus diferencias, los fresas expresan un fuerte sentido de identificación y lealtad a un estilo de vida, el clasemediero fresa. Comparten el gusto por una determinada música (el pop en inglés y en español y lo que esté de moda), lugares de frecuentación y reunión dentro del campus y fuera de él, así como ciertas prácticas en el tiempo libre: gimnasio para esculpir el cuerpo, el *shopping* para estar siempre a la moda (“in”), series televisivas estadounidenses y los mismos *talk shows* que les sirven de modelos estéticos en su doble acepción: compartir en colectivo y retroalimentar las maneras sociales “apropiables” y apropiadas de conducirse, moverse y hablar entre sí. Cada estilo fresa ocupa rutinariamente cierto lugar en el campus - Cafetería El Mesón, bancas de Plaza del Académico, Plaza DAE¹⁵, *Fresilandia* en la Preparatoria – desde donde actúa sus diferencias. Fuera del *campus*, recorren circuitos de ocio y de consumo - conformados por lugares, en su mayoría privados (centros comerciales, tiendas de ropa, cines, antros, bares, restaurantes), estructurados por el mercado en función de un tiempo libre delimitado por el calendario escolar. En la ciudad de México, la ruta fresa está conformada por algunos locales del denominado “Corredor Insurgentes”¹⁶, con los que identifican a partir e aplicar una serie de mecanismos de *selección subjetivos*, tales como el que esté en el *rating* de los antros de moda (que está *in*), lo *exclusivo* del mismo y de la clientela – sólo *juniors* o hijos de la elite económica y política, *gente bonita y con dinero* - , la música (rock pop o la que esté de moda), la atención, preferencias amicales en términos de estilo y clase – universitarios de la Anáhuac, de la Ibero,

¹⁵ División de Asuntos Estudiantiles.

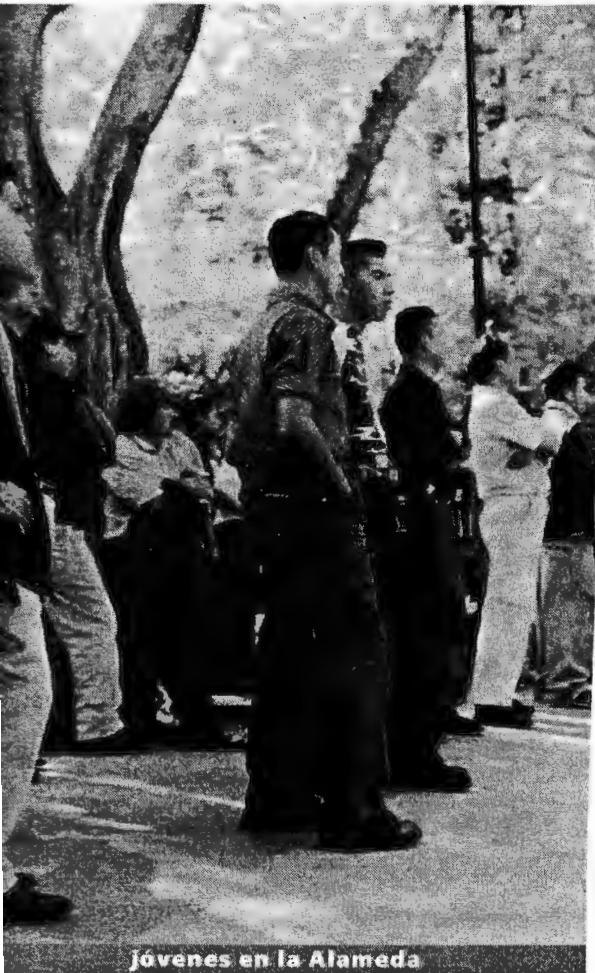
¹⁶ Zona comercial que abarca el sur poniente de la ciudad de México, en donde existen grandes núcleos y áreas residenciales para la clase media alta y los sectores altos.

“niños/as guapos/as y superprendidos”- , “el ambiente” – “respetuoso y seguro”, etcétera.

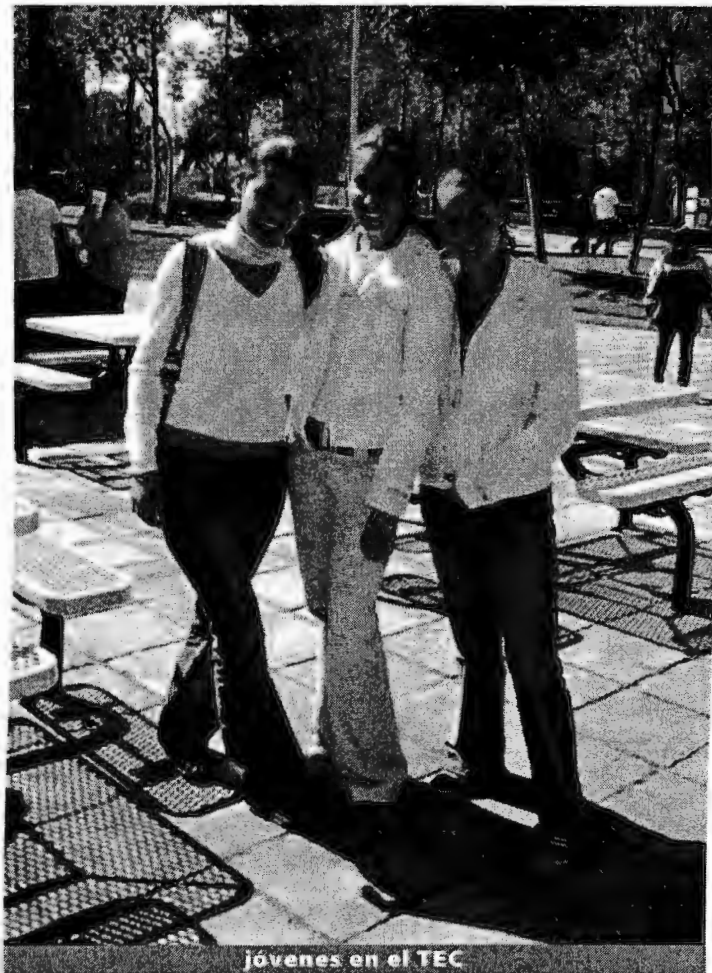
En el TEC, los/as fresas aparecen en este discurso contrapuestos a los/as *nacos/as*. Bajo la etiqueta *naco* - a quienes los *fresas* definen como alguien grosero, sin clase, de mal gusto, mal vestido, no combinado, fuera de moda – se esconden una diversidad de estilos juveniles - *pandros* (*pandrosos* que significa *fachosos*¹⁷), *hippies*, *oscuros* (entre *darketos*, *punks* y *metaleros*), *X* (invisibles o desapercibidos estéticamente), *nerds* (*los matados*, los estudiosos) - con formas de sentir, de pensar, de vivir y de imaginar las relaciones humanas y el mundo diferentes y hasta opuestas a las de los *fresas*. Esta diversidad minoritaria en el TEC comparte el adoptar selectivamente algunos elementos de la estética de las clases populares o de sectores alternativos para llenarlos de nuevos sentidos y usarlos como estrategia principal de identidad con la que pueden enfrentar en conjunto la violencia simbólica de la estética y estilo *fresa*. Las estéticas *nacas* son producto de la segregación que los *fresas* realizan con todo aquel que no sea igual a ellos/as, pero lo que en un principio fue una etiqueta negativa, hoy se ha convertido en una estrategia de identidad para la aceptación de un grupo y una forma de ideología mediante la cual una minoría de jóvenes rechaza las ataduras de formas sociales que perciben como opresivas en su cotidiano. En oposición a la homogeneidad *fresa*, los *nacos* tienen una gran variedad de estéticas en su interior (*nacos rudos*, *hippies*, *raztas*, *deportivos*, etc.), forman sus grupos con base “a compartir características semejantes” como el no vestirse “bien para los estándares de la moda (*fresa*)” o una estética que valoriza “la singularidad del estilo de cada quien”. Escuchan una variedad de música que *no está de moda* (*The Doors*, *Janice Joplin*, *Hendrix*, *reggae*, *death metal*, *punk*, etc.), a la que valorizan por las letras y porque no “van con lo normal (lo *fresa*), con lo de siempre (lo comercial) y no son monótonas”. Se caracterizan por sus modos conductuales relajados en el movimiento de sus cuerpos (el juego del “*haki*”¹⁸, la práctica de *tablear*, de cantar y bailar) dentro de áreas del *campus* y en sus modos de hablar (uso de palabras como *chale*, *chido*, *la neta*, *órale* y de apodosos - *Piochas*, *el Chacal*, etc. - en vez nombres). Los *nacos* en el *campus* hacen sus propios espacios (*Hakilandia*, *La Lomita*, *el Cenote*, *Los Arcos vs. Fresilandia*). Fuera del TEC

¹⁷ Mal vestido o no combinado, según los estereotipos de vestir del clasemediero mexicano; pero también bien vestido, bien combinado desde el punto de vista de los sectores populares juveniles.

¹⁸ Pequeña pelota de tela de textura suave que usan los chavos para jugar: pasar el *haki* a otro jugador con el pie, con la mano o con cualquier parte del cuerpo sin que caiga al suelo.



Jóvenes en la Alameda



Jóvenes en el TEC

circulan por Coyoacán, El Tianguis del Chopo, Pericoapa, el Centro Histórico de la ciudad, zonas de la ciudad diferentes a las reconocidas por los fresas como “in”, en las que levantan sus propias rutas de diversión y consumo (antros, lugares de compra de discos y ropa “original” y sitios donde compartir su gusto por el arte, cine, la lectura y músicas “auténticos y diferentes”), aunque incorporan también algunos lugares dentro de la ruta *fresa* porque el respeto a la diversidad observado en sus “modos de estar juntos” es el polo de atracción más fuerte de los *nacos* que espejea así la intolerancia de los fresas. *Fresas* y *nacos* sólo aparentan ignorarse, uno no existiría sin el otro, se construyen teatralizando permanentemente su oposición. Ambas identidades juveniles toman sentido sobreviviendo la presión de la cultura institucional del TEC, al fungir de *argamasa afectiva*, cuidar a sus miembros y sentar las bases de los futuros grupos adultos en las clases medias altas y altas.

Así, a pesar de haberse socializado desde pequeños en profusa interacción con flujos culturales “de - localizados”, los jóvenes *fresas del TEC* parecen “optar” (en el sentido bourdeuiano) por vivir su identidad, la ciudad y el espacio urbano como *locales* en *circuitos* y *lugares acotados* por las ofertas del mercado – incluyendo la institución escolar - para la “*gente bonita*” o *VIP* que se ubican en zonas *nice* de la ciudad, parapetrándose en lugares exclusivos que eviten las posibles contaminaciones con unos otros que se perciben inferiores, “*faltos de clase*”. Mientras los denominados *nacos* (al igual que *los punketas de sectores populares*), con su *apariencia local* viven y practican la ciudad metropolitana yendo al encuentro de unos otros que parecen percibirse como iguales (sino coetáneos) para construir experiencias generacionales, en ese sentido, parecen autopercebirse como cosmopolitas.

5. Mapas urbanos: representaciones e imaginarios juveniles de la ciudad

Un espacio metodológico para reflexionar en torno a las reconfiguraciones juveniles del espacio urbano y contemporáneo es el de la representaciones (y, en algunas ocasiones imaginarios) que se hacen los jóvenes de la ciudad que habitan y *rolan*. Algunos investigadores del espacio contemporáneo han observado la pérdida de una visión global de la urbe desde las prácticas espaciales de sus habitantes (García Canclini, 2004, 2005; Vergara, 2003) que los *medios* de comunicación reconfiguran (Appadurai, 2001). Sin embargo, las prácticas espaciales de los jóvenes desde mediados del siglo pasado han resaltado un trabajo permanente sobre la realidad urbana, emplazando al espacio y sus territorios en mapas con densidades, emotividades,

significaciones, ritmos, niveles, escalas y temporalidades diversas (Vergara, 2005: 197 – 198). Los mapas configurados no sólo estructuran sus recorridos cotidianos por la ciudad sino también su ubicación en este mundo y en ese sentido brindan seguridad cenestésica y ontológica (ibíd.: 198).

Dos casos, entre varios de los estudiados, pueden ilustrar esta temática.

El primero de ellos, ilustra de manera particular la estrecha relación entre la configuración de los “mapas mentales” ciudadanos y la generación de prácticas culturales articuladas a determinados espacios que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad y a ciertos colectivos de jóvenes con respecto a otros grupos, queda reflejada de manera especial en los procesos de construcción identitarios rockeros.

El rock ha tenido un lugar privilegiado en la definición de los límites de adscripción juveniles con los adultos y con otros jóvenes desde hace más de 45 años. La inserción del rock en la ciudad es un proceso fundamental para comprender la conformación de generaciones e identidades juveniles rockeras a partir de la apropiación que los jóvenes urbanos mexicanos hacen de las distintas propuestas rockeras, en la medida en que se adaptan a su manera de sentir y concebir el mundo y la vida. Introducido por las industrias masivas, el rock “prendió” entre los jóvenes de las clases altas y medias de ciudades como México, Tijuana y Guadalajara (Urteaga, 1998; Valenzuela y González, 1999), lugares sociales urbanos donde salieron los primeros grupos de *rock'n'roll* hecho por jóvenes (1958). Los seguidores juveniles de este género se dotaron de algunos espacios separados de la vigilancia adulta, es decir, se apropiaron simbólicamente (en el sentido de ocupación temporal) de algunos espacios domésticos y comerciales para “ser ellos mismos”, divertirse e interaccionar entre sus iguales. Entre mediados de los 60 y los años 70, la apropiación del rock como movimiento contracultural por parte de jóvenes clasemedios y la creación del rock *ondero*, da inicio a un segundo momento que inaugura nuevas formas juveniles de estar juntos y de usar la ciudad. *La onda jipiteca* se ubica delineando un “*mapa imaginario de ciudad ondera*” que articula sus redes de sociabilidad con ciertos *lugares* (café cantantes, salones de bailes, conciertos) para escuchar *rock en vivo* con dos rutas ciudadinas: una en las colonias y barrios del sur y otra en el centro norte de la ciudad de México. El festival de rock en Avándaro marca un giro en la relación rock/ jóvenes¹⁹. El período siguiente, que duraría algo más de quince años, se caracteriza por la falta de libertad política,

¹⁹ Avándaro es, en términos simbólicos, para los rockeros lo que Tlatelolco al movimiento estudiantil.

cultural y económica para escuchar y hacer rock e impulsa a su conversión en cultura subalterna y a los fans a configurar *su propio mapa de ciudad* compuesto por itinerarios y trayectos que delinear marcadamente dos rutas urbanas diferenciadas social y culturalmente: una entre el centro/sur de la ciudad, impulsando la conformación de *miniredes* de amigos clasemedieros para tener acceso a discos e información internacional, así como para hacer rock y presentarse en casas particulares. Es *la ciudad de los gruesos*. La otra ruta, penetra las áreas periféricas y populares de la ciudad, impulsando la simbiosis rock/bandas juveniles a través de una serie de prácticas culturales como el gusto por el *rock en vivo y en español*, la asistencia a *hoyos fonkies* y a la *tocada* semanal como *lugares y momentos centrales* en la escenificación de su identidad rockera frente a jóvenes no rockeros. Es *la ciudad de los hoyos* (Urteaga 1998, 1998b; Urteaga y Feixa, 2005).

Ciudades de bandas, de onderos, de gruesos y de hoyos son también *proyectos imaginarios de ciudad* compuestos por formas agregativas juveniles que funcionan a la manera de "comunidades emocionales" (Maffesoli, 1990), que al inscribirse espacialmente pasan a formar parte de la memoria del colectivo produciendo en sus miembros un "efecto de seguridad ontológica" como sustrato de una identidad negada por las circunstancias políticas y culturales de la época (años 1968 – 1979). Estas comunidades emocionales están fundadas en lo "local", el territorio y las redes amicales creadas a partir de su gusto por el rock; crean éticas propias y solidaridades prácticas y, en las circunstancias en que están inmersas, se viven en contraposición a la moral social (Urteaga 1998, 2005).

El *cine* juega un importante papel en la conformación de las representaciones y prácticas juveniles de interacción con su propia generación y con las otras; pero sobre todo alimenta constantemente el "trabajo de la imaginación" – entendida "como práctica social" (Appadurai, 2001) - impulsando la creación constante de *ciudades/sociedades juveniles* imaginarias, que tienen efectos concretos sobre sus prácticas espaciales y sociales. Películas como *Los Guerreros* (Walter Hill, 1979), *Quadrophenia* (Franc Roddam, 1979), y, el mismo *Amor Sin barreras* (R. Wise y J. Robbins, 1961), pero sobre todo la serie completa de *Mad Max* (George Miller)²⁰ en los 80 y films de ciencia ficción como *1997, Escape en New York* (John Carpenter, 1981), *Blade Runner* (Ridley

²⁰*Mad Max. Salvajes de la autopista* (1979); *El guerrero de la carretera* (1981); *Más allá de la cúpula del trueno* (1985).

Scott, 1982), entre muchas otras, constituyeron un material muy importante para la recreación del *imaginario pandillero* de los 80 y 90. Todas estas películas comparten un escenario urbano y una población pandilleril que pone sus propias normas y reglas de juego a los demás habitantes. Algunas, sobre todo las de ciencia ficción, tienen un giro pesimista y apolítico, donde los sobrevivientes de la humanidad están envueltos en una violenta lucha por sobrevivir; otras, son representaciones de microsociedades juveniles (mods, rockers, etcétera.) con protagonistas que viven situaciones similares. Observé la combinación de ambas propuestas durante el trabajo realizado en campo entre pandillas rockeras (80 y 90), en los procesos de construcción de la identidad banda a través de prácticas espaciales cotidianas en sus *territorios/sus barrios*, lugares en los cuales levantaban una representación de los *territorios aliados y enemigos*, formas de liderazgo, jerarquías de poder particulares, códigos guerreros y *pesados*, etcétera. Vivían o sentían que vivían una “ciudad pandillera joven”, especie de mapa mental para orientarse en la interacción con *otros* jóvenes pandilleros, con los que compartían una *manera de habitar la ciudad*, desde el territorio de sus barrios y con códigos de valores y conductas distintivas. Los *Mierdas Punks* de Neza mezclaban además un imaginario del futuro, apocalíptico y violento, que el director de cine Gregorio Rocha (1985), con guión del colectivo punk, supo plasmar en la película (corto) *Sábado de Mierda*, en cuya trama la ciudad de México del 2000 vivía un clima de terror propiciado por *chavos banda* que asaltaban a la población que había sobrevivido al desastre nuclear.

Una cartografía juvenil bastante distinta y más reciente y que imbrica esta temática con la de los espacios públicos, es la que nos brinda Sara Makowski (2004) en su investigación sobre los *jóvenes de la calle*²¹ de la ciudad de México. El mapa de los jóvenes que viven en el límite de la exclusión social al haber roto el lazo con los pocos y débiles circuitos sociales contenedores brinda imágenes de abandono, maltrato, abuso sexual, marginalidad e indiferencia de quienes tienen por hogar la calle. La calle, sin embargo, realiza una doble operación: por una parte, les dota de una identidad, “ser de la calle”, y hace posible que sean interpelados y etiquetados como tales; por otra, hace patente el hecho de que vivir en la vía pública significa no tener domicilio fijo, estar fuera de lugar.

²¹ En el año 2000, el DIF DF y UNICEF dan cuenta de 14,322 niños, niñas y adolescentes que usan las calles y otros espacios públicos de la ciudad de México como lugares de trabajo y vivienda. De éstos, el 79% tiene más de 12 años, es decir, son jóvenes; el 56% reportaron como causa el abandono de la familia y el maltrato; y el 69% ha sido detenido por la policía.

Con las expresiones “itinerancia urbana” y “errancia urbana” alude Makowski (2004: 49) al “proceso deambulatorio, de desplazamiento y de movimiento permanente en el espacio que llevan a cabo – de manera voluntaria o involuntaria – los jóvenes callejeros”. La vida en la calle transforma a los niños y jóvenes en itinerantes urbanos. Su deambular permanente por zonas y calles de la ciudad es consecuencia directa de los operativos policiales que con violencia y sin reparos desalojan a los jóvenes de los espacios públicos y, al mismo tiempo, una forma de resistencia a esos borramientos a través de los intentos reiterados por ocupar siempre esas mismas calles y zonas. Los grupos de jóvenes de la calle adquieren, la mayoría de las veces, las denominaciones de las zonas o barrios en las que se asientan (siempre temporalmente): el grupo de Indios Verdes, Observatorio, Garibaldi, Metro Normal, Alameda, Solidaridad, Zarco, Bellas Artes, Central del Norte, entre otros. Se desplazan en grupos móviles en su composición, acompañados por perros, y si bien ejercen una fuerte errancia por el espacio público, deambulan y ocupan espacios públicos y lugares que no están muy lejos unos de otros, de allí que los recorridos sean acotados y ciertamente limitados a las zonas aledañas a la plaza, la salida de metro o esquina de la que se apropian. Espacios que tienen bastantes aspectos en común: están próximos a accesos y nodos de comunicación (sobre todo estaciones de metro), son lugares de mucho tránsito de personas, hay zonas de abastecimiento y consumo próximas, y en las inmediaciones se localizan instituciones de asistencia social y privada para la población callejera. Sin embargo, observa Makowski, estas características las tienen otros espacios públicos a los que no retornan, ¿qué particulariza estos espacios y el retorno cíclico a éstos por parte de los muchachos? La autora observa que la rutinización de sus recorridos por estos lugares públicos produce en ellos(as) un “efecto de seguridad ontológica”, pues los jóvenes buscan, a través de la itinerancia, lugares que potencien el encuentro con los pares, en los que se condense una fuerte socialidad, interacciones e intercambios que reflejen que se es alguien para otros.

Los operativos policiales o los desalojos voluntarios de determinadas áreas, no borran los lugares. Cada plaza, calle o esquina que alguna vez fue ocupada por estos jóvenes como hábitat, se inscribe de manera indeleble en el repertorio de espacios para retornar. En la reiteración por ocupar siempre los mismos lugares resuena la idea de la itinerancia como una repetición de la búsqueda de un lugar biográfico y social: “los jóvenes de la calle que ya se fueron a otro lado, los que estaban anexados en algún centro para el tratamiento de las adicciones, los que intentaron regresar a sus casas y

fracasaron, los que juraron dejar la calle y no pudieron, todos ellos saben dónde volver, dónde encontrar a la banda, dónde quedaron tatuados retazos de sus biografías (Ibíd.: 47). Los recorridos también incluyen las zonas de contacto en donde la exclusión social se topa con *los otros*: paseantes, transeúntes, comerciantes, vecinos, asistentes a los museos, autoridades, instituciones, entre otros. Zonas fronterizas que vuelven visibles las tensiones entre la itinerancia urbana y otros modos de practicar la ciudad y se encuentran permeadas de discriminaciones, rechazos, indiferencias, negociaciones y resistencias.

6. Lugares y no lugares, público y privado en los estilos de uso y apropiación urbana juveniles

Como algunos investigadores del espacio urbano y contemporáneo han señalado, recogiendo gran parte de la experiencia de investigación en este campo, el concepto de “lugar” ha sido una forma clave de comprender *el espacio a partir de la experiencia del sujeto, con toda la carga de sentido que esa experiencia lleva consigo* (Lindón, Aguilar, Hiernaux, 2006: 12-13). En ese sentido, el lugar es considerado como “acumulación de sentidos/ significados” y hace referencia “a espacios delimitados, con límites precisos, que para los sujetos representan certezas y seguridades otorgadas por lo conocido” (ídem.). Según los investigadores, con este énfasis en el concepto de lugar ha emergido un abanico muy amplio de problemáticas “espaciales” de investigación, entre las que me interesa rescatar las de “la territorialidad” y la apropiación de los lugares articulada a la indagación sobre las identidades, por ser un tema bastante trabajado desde la antropología contemporánea o de las sociedades complejas y por la notoriedad que obtuvo con la propuesta de Marc Augé (1993) sobre los “no lugares”, como espacios paradigmáticos de la sobremodernidad. Para Augé, la colectividades y los individuos tienen necesidad de simbolizar los elementos constituyentes de la identidad y la relación, uno de sus medios para hacerlo es la organización del espacio y la constitución de lugares que define de manera similar al concepto planteado por Lindón, Aguilar y Hiernaux, como *principio de sentido* para quienes los habitan y como *principio de inteligibilidad* para quienes los observan.

Los lugares son espacios identificatorios, relacionales e históricos (Augé, 1993: 9); “donde se puede leer algo sobre las identidades individuales y colectivas, las relaciones entre las gentes y la historia a la que pertenecen” (Cucó, 2004: 68). Abilio Vergara (2001: 10) define los *lugares* como

“... pequeños núcleos de redes – topográficas, imaginales y conceptuales – que coexisten en los desplazamientos, narrativas e imágenes que realizan los urbícolas, quienes las asocian u oponen y contribuyen a formular una diferenciada concepción de la espacialidad y temporalidad de una megalópolis que articula diversificadamente modernidad y tradición, identidades e identificaciones, instituciones y sociabilidad. Los lugares se constituyen a partir de un trabajo realizado por las comunidades en una actividad constante de institución significativa y afectividad y se caracterizan por un lenguaje peculiar, una ritualización específica, un sistema o red imaginal conceptual en el que se inserta para tener sentido, una jerarquización interna, una demarcación, la afectividad y condensan una biografía y una historia...”

En ese sentido, plantea pensar el lugar como un *crucero investido de impregnaciones afectivo significativas constantes*, es decir, “como una forma específica de funcionamiento del espacio y del territorio cuya singularidad se debe a un uso intensivo por determinada comunidad específica (o grupo), cuya delimitación como tal, en gran medida, se debe a su relación con él” (Vergara: 2005: 201). Inversamente, Augé define un “no lugar” como un espacio donde no pueden leerse ni las identidades, ni las relaciones ni la historia, como puntos de tránsito y de ocupaciones provisionales y comunicaciones temporales, efímeras, entre otras características. Aparecen identificados como no lugares, los espacios de la circulación (vías aéreas, aeropuertos, autopistas), de la comunicación (pantallas de todo tipo, la ondas, los cables) y los espacios del consumo (supermercados, estaciones de servicio, centros comerciales), que se mezclan con la televisión y la radio. El concepto de Augé engloba tanto a los espacios físicos como a las relaciones que los individuos mantienen entre sí. Los no lugares serían los sitios sombríos de la modernidad contemporánea, observa Cucó, espacios de soledad, anonimato, silencio, temporalidad y alienación (Cucó, 2004: 70). Sin embargo, como Augé señala, en la vida real los lugares y los no lugares se interpenetran, se entrelazan, su oposición tiene siempre un carácter relativo, tanto en el tiempo, como en el uso y su significación. De ahí que sea necesario “fijarse en la diversidad de puntos de vista que puede tener un mismo objeto, y considerar la simbiosis lugar/no lugar como un instrumento dócil [flexible] para descifrar el sentido social de un espacio, es decir, la capacidad de acoger, suscitar y simbolizar la relación... lugar y no lugar están en tensión como la exigencia de sentido y de libertad” (Augé, 1998, en Cucó, 2004: 71).

Esto último me parece de vital importancia para enmarcar la discusión sobre la relación que muchos jóvenes urbanos tienen con los centros comerciales, que desde esta perspectiva podrían ser teorizados como *no lugares* que por mediación de determinadas prácticas de socialidad y consumo juveniles se transforman en *lugares* de encuentro,

identificación y de memoria colectiva²². En otros acápites me he servido de dos categorías, usos y apropiaciones, para describir las relaciones jóvenes/espacio urbano (público y privado con usos públicos), aquí las definiré pues son cruciales para iluminar el “constante diálogo, desborde, clarificación y ambigüedad” (Vergara 2005: 204) de *lo público y lo privado*, así como de *lo global y lo local* en las prácticas y sentidos juveniles en espacios como los centros comerciales; y me permite comparar los diferentes estilos de uso y apropiación de los espacios públicos en dos segmentos juveniles.

Por *usos* del espacio entiendo el conjunto de acciones y actividades distintivos (qué hace cada cual y para qué) que despliegan los actores sociales en un determinado lugar. Éstos revelan *relaciones de poder* a través de procesos de *exclusión* (se omite de manera relativa o absoluta a algunos sujetos de los espacios); *selección* (cuando el acceso a un lugar está condicionado a la aceptación de relaciones conductuales específicas, reproduciéndose con ello un conjunto de relaciones de dominación); y *jerarquización* (forma de inclusión que supone la aceptación de posiciones diversas por diferentes actores sociales). El uso de un espacio no equivale a su *apropiación*, ésta depende de las significaciones (sentidos) que los espacios adquieran para los jóvenes, de los valores depositados en ellos que propician su uso frecuente e identificación. Los *estilos de uso y apropiación* se oponen a los modos rutinarios en la manipulación de las cosas, ropas, espacios. Expresan la singularidad/peculiaridad juvenil o de algunos colectivos juveniles en la manipulación de los bienes, en las actividades que se realizan en un espacio o lugar, en sus modales, en su conducta y movimientos corporales y en sus movimientos espaciales. Expresan también bajo diferentes formas sus relaciones significativas, únicas, particulares con el espacio o lugar/local²³.

Dos estudios sobre centros comerciales - Plaza Universidad y Plaza Satélite -, revelan que las prácticas de interacción entre los jóvenes clasemedios (13 y 20 años) en ambos espacios de carácter público/mercantil, transformaban esos espacios “anónimos” en “lugares”, y los hacían parte de los escenarios sociales y simbólicos

²² En otros textos he incursionado en la teorización del objeto centro comercial (Urteaga y Comejo, 1995; 2001), para los fines de este apartado me basta con enmarcarlo dentro de la discusión lugares/no lugares. Sin embargo, una discusión profunda y reciente puede encontrarse en la tesis doctoral de Inés Comejo (2005) intitulada “El centro comercial como objeto cultural”, UNAM.

²³ Estas definiciones han sido construidas en colectivo, producto de las sesiones y eventos académicos en los que participé como miembro del *Seminario Permanente de Cultura y Ciudad*, en donde participaron investigadores de la ENAH, DEAS, BUAP, UIA – Sta. Fé, UAM- I, entre los años 1996 y 2003.

cotidianos desde donde construían su pertenencia a prácticas culturales (y estilos de vida) clasemedieras y cosmopolitas (globales) para distinguirse (en el sentido bourdieuiano) de otros jóvenes no clasemedieros, práctica con la que simultáneamente se adscribían a la metrópoli contemporánea (Urteaga y Cornejo, 1995 y 2001). Ambos estudios revelan que las prácticas espaciales que jóvenes de clases medias desatan en estos centros comerciales están inmersas en la dimensión de la socialidad juvenil y no en la tensión jóvenes/adultos. Hay días y horarios específicos para la socialidad juvenil y éstos no han sido prescritos por los comerciantes y ofertantes de servicios en estos centros, sino por los mismos jóvenes asistentes, más dependientes de los calendarios y horarios escolares y universitarios. En esos días de intensa interacción juvenil - que inician los viernes por la tarde y terminan entre el sábado por la noche y domingo en la tarde²⁴ -, los y las jóvenes ignoran la presencia de los adultos y de cualquiera que no tenga la misma edad y facha que ellos/as. También, el intenso uso juvenil de los centros comerciales no significa para los comerciantes altas ventas - con excepción del uso que los jóvenes realizan de los cines - sino una mayor afluencia de jóvenes que merodean, deambulan, “vitrinean”, comen algo de comida rápida y secundariamente compran. La apropiación juvenil de los centros se caracteriza por el trazado de rutas e itinerarios (pasillos, cruceros) contruidos por espacios de bienes y productos (ropa, accesorios, *snacks* y comidas) y de recreo privados (juegos de video, tiendas de discos y videos, librerías, cines), que hacen suyos - transforman en lugares - previa selección jerárquica de los mismos según las relaciones de sentido, proximidad y de afecto que establecen con ellos. En ese sentido, se puede hablar de una “privatización (selectiva) afectiva” de ciertos espacios al interior del centro comercial. Las tiendas, la comida rápida y el *vitrineo* les sirven de mediadores en las relaciones que tienen ya establecidas o las que desean establecer con otros iguales a ellos; son lugares y objetos para exhibirse y mirar a otros, contactar y desarrollar relaciones entre jóvenes que comparten un mismo estilo de vida clasemediero. También se observó que estos centros comerciales sólo forman parte de los itinerarios y circuitos de diversión y encuentro (compuesto por un conjunto de lugares públicos, privados y comerciales) selectos a través de los cuales conocen, recorren y se distinguen de otros grupos sociales de “la ciudad”. Eventualmente estos itinerarios configuran *territorios* que se caracterizan por ser episódicos, fugaces pero íntimos, es decir más acordes a las características de las formas agregativas

²⁴ Aunque este último día se caracterizaba por un uso “más familiar” de los centros comerciales.

clasemedieras - efímeras y cambiantes - y a sus modos de “estar juntos” - frescos y relajados - en tanto no tienen otro propósito que el pasarla bien en ese momento.

Una comparación entre los resultados de estos estudios con los estudios realizados sobre los *chavos banda* – pertenecientes a los sectores populares urbanos - de los años 80 en la ciudad de México (Urteaga, 1996 y 2000), revelan diferencias y similitudes importantes en las prácticas culturales y espaciales que ambos sectores de jóvenes desatan en los espacios públicos. M. Delgado concibe la “apropiación de un espacio” como lo contrario a la posesión del mismo y la “ocupación del espacio” como una forma radical del principio de apropiación²⁵. En esta dirección, se observa que los jóvenes clase medieros estudiados se apropian de los centros comerciales, mientras los jóvenes banda *okupan* los *barrios* que habitan y recorren con regularidad rutinaria. Mientras estos últimos crean y ejecutan un conjunto de estrategias simbólicas de apropiación ubicua (ocupación numerosa, fachas apropiadas, lenguaje común, rituales de ingreso, marca iconográfica de su territorio) de la calle - expresión de su apego al barrio – y de los territorios aledaños aliados, los clasemedieros hacen uso códigos sutiles de reconocimiento que se expresan en la facha (de marca y/o limpia), miradas (que ignoran, excluyen, dan la bienvenida, etc.), gestos, formas de comportamiento y conducta (bulliciosas, ruidosas, “transgresoras”) para hacerse sentir. Sin embargo, ambos sectores juveniles establecen, en diferentes niveles, relaciones significativas y de proximidad afectiva con estos espacios en el sentido de “practicarlos”, recorrerlos y usarlos de maneras distintivas en la medida en que los usos prescritos se asocian a ciertas actividades que consideran propias de sus estilos de vida; ambos fragmentan los espacios públicos construyendo territorios en su interior como ámbitos para exponerse / exhibirse y hacerse reconocer ante otros; ambos constituyen lugares para interactuar con los pares e iguales a ellos, donde “utilizan el mismo lenguaje lo que permite entenderse con medias palabras, con la complicidad del silencio o los sobreentendidos” (Cucó, 2004: 69), donde puedan mirar y ser mirados, excluyendo (por medios de miradas, gestos y actitudes) a otros (jóvenes y adultos) distintos a ellos. Y ambos sectores también usan estratégicamente estos espacios, territorios y lugares para (re) marcar y/o (re)definir simbólicamente su lugar/ubicación en los diferentes ámbitos de pertenencia social (género, generación, clase, estilo) en los que están involucrados.

²⁵ Seminario impartido en la ENAH, México D.F., septiembre 2003.

7. Formas juveniles contemporáneas de habitar la metrópoli y formas de vida

¿De qué maneras y desde qué espacios (sociales, culturales, físicos) los jóvenes participan en la reconfiguración del espacio urbano contemporáneo y más específicamente de la ciudad contemporánea o mundializada? ¿Qué es lo que los modos de vida juveniles urbanos contemporáneos nos están diciendo sobre las asimetrías y desigualdades sociales actuales en este tipo de ciudad? Discutiré algunas respuestas a estas preguntas desde algunos planteamientos de Ulf Hannerz sobre el estudio antropológico de la ciudad y de las ciudades mundiales en particular.

En *Exploración de la ciudad* (1986), Hannerz propone a los investigadores plantearse el reto de retratar la ciudad y elegir trabajar en profundidad determinadas categorías de objetos capaces de proporcionarnos una idea de conjunto de la ciudad. Su fórmula es la conocida herramienta “red de redes”, que tiene por objeto revelar agrupamientos significativos de relaciones y vínculos que los unen. El retrato urbano permitiría poner en contacto una percepción de la fluidez específica de la organización social y muestras representativas de los mecanismos culturales, acercándonos a los actores que se sirven de aquello que les ofrece la ciudad para construir su existencia y sus apariencias (Hannerz, 1986: 338 – 339).

En *Conexiones transnacionales* (1998), Hannerz explora la complejidad contemporánea examinando las condiciones y la naturaleza del proceso cultural urbano en tres ciudades – Viena (fin de siglo XIX), Calcuta (siglo XIX) y San Francisco (años 50). ¿Qué comparten estas tres ciudades en momentos tan diferentes? – se pregunta el autor. La imbricación de algunos rasgos que contribuyen fuertemente a su vitalidad cultural, como son apertura al exterior, efervescencia cultural y sociabilidad. Sin embargo, dos condiciones disparan esta imbricación y su resultado: una concentración de la población como la que existe en las ciudades que permite la existencia de una apertura interna, que es la que realmente dispara la efervescencia cultural. La sociabilidad y los espacios específicos para ella, juegan un papel importante en la intensificación del tráfico de significados entre diversos estratos de personas y entre diversas esferas de pensamiento que se influyen mutuamente. Hannerz no deja de señalar que en esta organización del sentido – que asume la forma de red - están implicadas diversas instituciones que favorecen la creación cultural (Cucó, 2004: 37 – 38).

Coincidiendo con Appadurai (2001) y con García Canclini (1999, 2004), Hannerz, observa que los procesos actuales han dado lugar a una *cultura mundial* que

define como “organización de la diversidad”, en el sentido de creciente interconexión entre diversas culturas locales y como desarrollo de culturas que “no están en un territorio concreto”. La cultura mundial es una “diversidad interconectada” y las personas se relacionan de maneras diferentes con ella, aunque relevo aquí dos tipos posibles que nos pueden servir como polos de análisis: las personas *cosmopolitas* y las personas *locales*. La complejidad y efervescencia cultural actuales alcanzan su momento culminante en las *ciudades mundiales*, “centros de la ecumene global” en tanto contienen los núcleos/nodos de control de la economía mundial²⁶ y porque confluyen cuatro categorías sociales de personas – los ejecutivos y directivos de las empresas transnacionales, los inmigrantes, las elites del mundo de la cultura y los turistas – que comparten una característica común, “ser, de una manera u otra, transnacionales” (Hannerz, 1998: 208). Estas categorías de personas tienen un papel central en la formación y distinción que adquieren las ciudades mundiales contemporáneas - le dan a ciudades como Nueva York, Londres o París esa especificidad que incorpora particularidad y globalidad en el espacio urbano - , y *desempeñan un papel clave en la creación y difusión* de nueva cultura. Hannerz aclara, sin embargo, que este conjunto de personas no constituye la totalidad de la población urbana, ni forma la mayoría y tampoco agota totalmente las posibles maneras de ser transnacional en estas ciudades, aunque, sin esas personas agrupadas en una constelación u otra, esas ciudades no tienen el carácter de globales (Ibíd.: 208). Esta advertencia y otras²⁷, son especialmente importantes para una ciudad como la de México, a la que Hannerz considera en la lista de las ciudades mundiales.

Me interesa rescatar parcialmente el planteamiento metodológico que realiza Hannerz para abordar parte del proceso cultural que tiene lugar en las ciudades mundiales, tanto en su faceta local como transnacional, a fin de enmarcar tres formas juveniles de vivir la ciudad en la actualidad que presentaré para ilustrar cómo los jóvenes expresan las transformaciones en la macroestructura y cómo están participando en ellas y en la reconfiguración territorial del espacio urbano contemporáneo. Según Hannerz, la organización de los flujos de significados y formas significativas en las

²⁶ De manera similar al planteamiento de Hannerz, Manuel Castells observa el papel clave de los *nodos* en el *espacio de los flujos* - de capital, de información de tecnología, de interacción organizativa, de imágenes, de símbolos, etcétera -, expresión con la que denomina la nueva forma espacial característica de la sociedad de la información/la sociedad red/ el espacio de los flujos. Los nodos de la red son lugares donde se ubican las funciones, actividades y organizaciones estratégicas importantes, son las *ciudades globales*.

²⁷ Como la que algunas ciudades parecen ser más mundiales que otras y que el papel económico y cultural, aunque interrelacionado, no tiene por qué ser de la misma magnitud (Hannerz, 1998:206).

sociedades contemporáneas se presenta en varios marcos o estructuras de organización social interrelacionados entre sí, aunque con autonomía en su interior. El marco del “mercado” y el de la “forma de vida” impulsan la creatividad cultural. En el primero, el flujo cultural ocurre entre personas que se relacionan entre sí como vendedor y comprador, y los significados y formas significativas se convierten en artículos de consumo. En el segundo, el flujo cultural tiene lugar en los contactos habituales entre personas corrientes mediante un flujo libre y recíproco (ibid: 213 – 214).

Las formas de espacialidad que expondré a continuación son la de los jóvenes indígenas (migrantes) en la ciudad, la de jóvenes que he denominado “*trendsetters*” a falta de un término más apropiado para referirme a ellos, y la de las bandas o pandillas juveniles.

Ubico la presencia de los jóvenes indígenas²⁸ en la ciudad dentro de los flujos migratorios que hoy caracterizan a las ciudades mundiales (Hannerz 1998; Appadurai 2001; Garcia Canclini, 1999). Sin embargo, esta premisa debe enmarcarse en un contexto urbano mexicano que históricamente ha excluido la presencia indígena de la membresía urbana bajo la “falsa idea de que los indígenas pertenecen al medio rural y campesino, mientras que las ciudades son el espacio de lo cosmopolita, que asimila y elimina las diferencias culturales” (Escalante²⁹). Bajo un marco discriminatorio en una doble acepción, como indígenas y como migrantes, los jóvenes indios que abajo describo pertenecen a lo que denomino *etnias del desplazamiento*, es decir, son miembros de etnias en migración, fenómeno que Mora, Durán, Corona y Vega (2004) definen “como el *desplazamiento territorial*, orientado al cambio residencial de los grupos sociales, con el fin de mejorar su calidad de vida”, dando cuenta de la desterritorialización como una fuerza central del mundo (Appadurai, 2001) y del México moderno, al trasladar a la población trabajadora de unas regiones y pueblos hacia los sectores y espacios reservados para las clases bajas en ciudades relativamente adineradas.

En una reciente exploración a este segmento juvenil, descubrí que bajo la etiqueta “jóvenes indígenas” se esconden diferencias de todo tipo: de clase, edad, origen étnico, educación, ocupación, profesión, expectativas, estilos de vida, y muchas otras,

²⁸ El término indígena en México oculta las 62 etnias realmente existentes en todo el territorio nacional, sin embargo, decidí utilizarlo en esta exposición pues así los denominan los urbicolas y también las instituciones con las que interactúan.

²⁹ Escalante, Y. Proyecto de Investigación “La exclusión indígena de la membresía urbana”, en: <http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>, recuperado 12/11/2004.

las cuales conforman prácticas culturales y espaciales urbanas muy diversas. Uno de los grupos que observé en mayor profundidad fue el de los jóvenes indígenas de reciente migración a la ciudad de México (Urteaga, 1997 y 2004)³⁰, quienes ocupan los últimos escalones laborales y sociales en la ciudad, con escasa remuneración y baja calificación: albañiles, mecánicos, mozos, soldados, ellos; empleadas domésticas, ellas. Los jóvenes varones recién llegados viven en la periferia de la ciudad o en los denominados “predios” indígenas de la zona céntrica de la ciudad, alquilando o rentando una habitación o están alojados con familiares pertenecientes a generaciones migrantes anteriores. Estos últimos, construyeron redes familiares y comunitarias étnicas de apoyo para insertarse laboral y culturalmente en la ciudad, que funcionan tanto para las mujeres como para los varones. Estas redes les ayudan a encontrar trabajos temporales como albañiles u otros empleos para las empresas o subcontratistas de la construcción y otras empresas de servicios. Ellos se desplazan largas distancias en la ciudad (y en su zona conurbada) tanto para ir a trabajar como para encontrar trabajo. Las jóvenes llegan a trabajar de tiempo completo en el servicio doméstico – también bajo la protección de las redes étnicas - y viven en las zonas residenciales donde prestan sus servicios. Los recién llegados están muy vinculados a sus familias y pueblos de origen, a las que envían dinero y con los que se encuentran en contacto constante. Su condición de “recién llegados” condiciona fuertemente su percepción de la ciudad como puente para la consecución de sus metas inmediatas, ganar algo de dinero, enviarlo a sus familiares, volver con sus amigos de la infancia y su entorno afectivo familiar. Sin embargo, la experiencia cotidiana, un acceso más rápido a empleos, el tiempo libre del que se disfruta a pesar de lo pesado y extenso de las jornadas laborales, los nuevos conocidos en su mayoría jóvenes, los hacen ir postergando su retorno al pueblo, ir cambiando de percepción sobre la ciudad y experimentar su juventud de una manera más prolongada y menos acotada a la costumbre. En, efecto, en “este peligroso experimento de vivir al mismo tiempo en mundos diferentes”, como señalaba ya Park, los jóvenes recién migrados, más que otros jóvenes inmigrantes, parecen resentir en su sistema individual de significados, las lealtades contradictorias entre lo que marca la costumbre (la aceptación) y un sistema que presiona cotidianamente a la elección individual de pareja,

³⁰ Estudio exploratorio sobre los usos y apropiaciones juveniles de la Alameda Central, realizado durante 1997 y 1998, con estudiantes de antropología de la UAM – Iztapalapa, en el marco del Proyecto “Tiempos y espacios de ocio de los y las jóvenes de la Ciudad de México”. En 2004 volví sobre este y otros escenarios urbanos, a fin de levantar un primer diagnóstico situacional de esta población en el área metropolitana, por encargo de la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

amigos, empleos, escolaridad, vivienda, cómo pasar el tiempo libre y con quiénes, permanecer más tiempo en la ciudad o regresar más pronto, etcétera. En la actualidad también presionan sobre estas decisiones, las actuales formas de ser joven rural, una de cuyas particularidades es “asumir la aventura de la migración” a fin de concretizar la “percepción subjetiva de éxito” (Pacheco, 2002 y 2003). Sin embargo, la migración no tiene el mismo significado para los jóvenes hombres como para las mujeres. Para ellos significa *un ritual de paso a la adultez y, específicamente, un ritual en la construcción de su masculinidad*; mientras que para las jóvenes significa la apertura de nuevas posibilidades y formas de convertirse en mujeres. Pero tanto ellos y ellas, encuentran formas nuevas de relacionarse, fuera de las establecidas por la tradición y la comunidad (Pacheco, 2003).

Sus tiempos y espacios de ocio están acotados por los días libres (sábado por la tarde o domingo), para los que provienen de familias campesinas, esto marca una diferencia sustancial con el nulo tiempo libre en sus pueblos, en donde se la han pasado desde pequeños trabajando y estudiando (Feixa, 1998). Detecté algunos *espacios públicos de socialidad juvenil migrante indígena* en los días domingos: La Alameda, el Bosque de Chapultepec – ubicados en el centro de la ciudad -, La Villa (de la Virgen de Guadalupe), Xochimilco, el Parque de los Venados, el Deportivo Venustiano Carranza, el de la Delegación Benito Juárez, Candelaria, la Ciudad Deportiva y El Toreo, entre otros parques, plazas públicas y deportivos en la ciudad de México. Esta selección de sus lugares de encuentro y socialidad en la ciudad, expresa un fuerte arraigo en sus culturas de origen: parques, plazas, deportivos y otros espacios públicos con mucho “verde”, que de alguna manera les recrean las maneras conocidas de “estar juntos”, pero que a la vez les posibilitan conocer a otros jóvenes parecidos a ellos y ellas o con los cuales puedan sentirse cómodos. A estos lugares no sólo concurren jóvenes solteros, la presencia de parejas jóvenes con hijos pequeños también es notoria, pues los niños pueden jugar y correr. Sin embargo, a diferencia de los pueblos, lo que los jóvenes migrantes buscan en estos espacios son espectáculos culturales, musicales, cinematográficos, teatrales, así como lugares para ir a bailar, comer y estar entre amigos o con la pareja y poder ser jóvenes - prácticas que son consideradas urbanas.

Una observación sistemática a las prácticas culturales y de socialidad que estos jóvenes indígenas migrantes despliegan en un espacio público como la Alameda Central de la ciudad de México, expresa una tensión entre lo urbano y lo comunal. El espacio urbano se presta para el anonimato propiciando “un relajamiento en los controles

sociales y una renuncia a las formas de vigilancia y fiscalización propias de colectividades pequeñas en que todo el mundo se conoce” (Delgado, 1999: 24 – 25). Si bien los comportamientos observados no se oponen totalmente a las formas conductuales colectivas de sus culturas de origen, si se observa un cierto relajamiento en las mismas.

Extraigo fragmentos de los diarios de campo³¹ para ilustrar.

El domingo, desde muy temprano y de manera abrumadora, hacían aparición jovencitas que trabajaban en el servicio doméstico y jóvenes varones que trabajaban como albañiles, mecánicos, mozos y jóvenes sardos. Sus edades fluctuaban entre los 15 y los 25 años de edad. Este conjunto juvenil se apropiaba todo el día de la Alameda de maneras muy diversas y si bien llegaban en grupos pequeños o solos, rápidamente se interrelacionaban de manera grupal con mucha intensidad. Una primera mirada a sus conductas señalaba algunas de las particularidades de su apropiación a este espacio público: frugalidad (transitoriedad), temporalidad (en determinados horarios) y copamiento aplastante (que hacía desaparecer del escenario a cualquier otro grupo etario). La frecuencia con que las jóvenes visitan la Alameda no varía: siempre y cada domingo, porque es su único día libre. Mientras los varones lo hacen con mayor frecuencia, todos los días o algunos días de la semana por algunas horas y todos los domingos, todo el día. Ellas llegan con sus amigas en grupos de dos o tres, mientras ellos lo hacen en grupo o solos; los motivos de su visita son: dar la vuelta, encontrarse con las amigas/os, conocer amigos/as y porque no hay otra cosa que hacer. Al medio día se observa el ir y venir de unos y otras en los pasillos, fuentes y bancas, y entre los puestos ambulantes, en un afán de observar a un posible candidato (a) como pareja, o simplemente dar la vuelta. Cuando el grupo está conformado por jovencitas y son objeto de algún piropo por parte de algún joven, ellas ríen, y se cuchichean entre sí. Cuando los jóvenes caminan a través de los pasillos bromean entre sí y se avientan. Los grupos de chavos requieren de una sola oportunidad para contactarse y, si hay suerte, para ligar. Ellas y ellos caminan de un lado de la acera hacia el otro en forma pausada, para hacer tiempo y observar todo y a todos (as) lo(s) que está a su alrededor. Los jardines son utilizados por los jóvenes como campo de diversión, en ellos tienen lugar batallas campales de lucha libre, “cascaritas” y hasta alguno que otro “coyotito”.

Cuando el baile - organizado por SOCIOCULTUR y las autoridades de la delegación Cuauhtémoc en la Alameda - termina, una gran cantidad de chavos y chavas toma rumbo a la calle de Revillagigedo. En ella se ha instalado precariamente una pista de baile, en realidad es sólo un terreno sin piso, es la *Pista La Culebra*. El costo de la entrada es de 12 pesos. La música que anima a la muchachada oscila entre rock discotequero, quebradita, cumbia, rock pop, tecno. El bailar brincado de la chaviza levanta polvo y las parejas danzantes están llenas de sudor y de un polvillo blanco, hace horas que están en ajeteo. La interacción entre los jóvenes de ambos sexos es amistosa y no parece pretender el ligue total. Entre ellos observan y platican, es un chaviza masculina que parece conocer el lugar como si cada fin de semana se reuniera allí. Las miradas de los chavos hacia las chavas son intensas, nadie parece estarse quieto, miran a otras mientras bailan una pieza con alguna; los chavos más tímidos van detrás de sus amigos más avezados. A la pista sólo se llega a bailar y a conocer amigos y aunque no se desecha la idea de ligar, éste se da de maneras más sutiles. La tarde transcurre en un ambiente de baile intenso: brincos, saltos y gritos se dejan ver y oír. Las conversaciones son superficiales: nombre, dónde vives, a qué te dedicas, a qué hora *llegastes*, con quién vives; sólo los más conocidos parecen hablar de cosas más íntimas o privadas. Los chavos se dirigen unos a otros sonriendo y exclamando “ya vistes esa cosita” mientras señalan con los ojos a alguna chava que les llama su atención; otros, más expresivos, llaman la atención de ellas con chiflidos sonoros; ellas, por su parte, sólo sonríen y algunas se sonrojan. Como a las 7 y 30 de la noche, inicia la despedida y la escasa chaviza aún en el recinto sale limpiándose el sudor y la capa blancuzca de polvo que cubre sus caras y brazos. Nadie sale solo, todos en grupos grandes de entre 3 y 6 personas o en parejas.

En el ámbito de sus relaciones con otros jóvenes, se observa una fuerte tendencia en los migrantes a encontrarse y estar vinculados exclusivamente con otros indígenas (aunque

³¹ Estas observaciones fueron realizadas en 1997 y 1998, momento en que las calles aledañas a la Alameda no habían sido reconstruidas desde el sismo del 85.

pertenezcan a diferentes etnias), con los que configuran en el espacio público sus territorios con días y horas muy marcadas. La interculturalidad básicamente se experimenta con otros chavos pertenecientes a otros grupos étnicos, pero casi nunca con los chavos mestizos de la ciudad, muy diferentes a los indígenas migrantes jóvenes. En términos de la configuración urbana, observa Vergara, este *tipo de recorte* que intentan introducir y reproducir en el espacio urbano quienes llegan de *comunidades* - agrupamientos basados en el afecto y el conocimiento detallado de los otros -, produce las condiciones para la segregación que paralelamente realizarán *los otros*, poniendo en juego poderes demarcatorios más estratégicos, en los que quedarán atrapados los primeros, aunque no haya sido ese su propósito, al intentar construir comunidad afectiva en un espacio urbano, que precisamente se construye con base en la indiferencia (Vergara, 2005: 195). Una de las paradojas del proceso cultural en las ciudades mundiales, sugiere Hannerz, es que mientras la periferia ha llegado a aceptar el influjo del centro, cualquier manifestación cultural que en el centro pase por nativa, hará que gran parte de su población sienta invadida o sitiada *su cultura* y reaccione escudándose de diferentes formas y deseando desaparecer la periferia o deseando que ésta sólo aparezca discretamente como prestadora de servicios básicos (Hannerz, 1998: 216). En este caso, la Alameda es un espacio público recreativo de “lo negado”, para ciertos sectores sociales de la ciudad ir a la Alameda es ir a “gatear” o a “paisanear”; ir con la “macuarrada” o con los “nopalitos” y, con ello, bajar de estatus.

Los jóvenes migrantes también se llevan “cosas” de la ciudad mundial cuando regresan a su lugar de origen. Para Meneses (2002), son las distintas formas de vivir, pensar e incorporar elementos culturales, “escogiendo los que les agraden”. Cada migrante tiene su particular forma de asimilar o rechazar las influencias que lleva de los lugares por los que estuvo. En la comunidad, los migrantes son percibidos de manera distintiva en tanto conforman estilos juveniles diferenciándose de los otros jóvenes. Las jóvenes mujeres son las que más cambios están asumiendo en sus formas de vida, en la búsqueda de otros destinos y en sus relaciones de pareja.

Otro es el caso de los jóvenes *trendsetters*³² en la ciudad de México. *Trendsetter* es un categoría del *marketing* que significa “posicionados en la tendencia” (de estilos de vida por venir), sin embargo, a falta de un término mejor, lo uso para referirme a aquellos jóvenes integrantes de la categoría de personas que Hannerz (1998) denomina

³² Realicé un estudio a este segmento de jóvenes entre agosto y diciembre de 2004.

“especialistas de la expresión” o “personas que se ocupan de la cultura” que viven en las ciudades mundializadas. Los trends son jóvenes nacidos en la ciudad y tienen entre 21 y 32 años de edad; son solteros, sin hijos y viven con su familia de origen o comparten departamento con algún familiar³³.

Los jóvenes *trends* que analizo se especializan en algunas actividades de tipo expresivo con un marcado sello generacional que trasciende sus orígenes de clase (el límite inferior es el de clase media baja): se concentran en carreras creativas como diseño (gráfico, textil, industrial, arquitectónico, de moda, joyería, mobiliario, etc.), publicidad, arquitectura, comunicación, artes plásticas, cine, video, e incursionan en otras especializaciones que fomenten su creatividad y complementen su formación como actuación, locución, promotoría y difusión cultural, fotografía, serigrafía, arte visual y sonoro, entre otros. Sus productos culturales son artístico funcionales a la vida moderna en la ciudad y su trabajo creativo es para cierto segmento del mercado. No están peleados con lo comercial, consideran que se puede crear en lo comercial y se puede vivir de lo que se trabaja y hace creativamente. Desde el marco organizacional del “mercado”, los trends pueden ser ubicados como vendedores de ciertos productos culturales novedosos, más precisamente, son generadores de nuevas demandas entre clientes que están a la caza de bienes, servicios e ideas nuevas para luego comercializarlas en gran escala a través del mercado.

Desde el marco “forma de vida”, los trends se ubican de una manera particular entre los generadores y difusores de novedosos estilos de vida y de trabajo. Si bien comparten con las vanguardias ciertas concepciones sobre el trabajo – como placer y obtención de satisfacción estética y como innovación – lo que los particulariza o identifica de manera distintiva es la combinación de creatividad y capacidad emprendedora que he denominado “pasión emprendedora”, esto es, tienen la capacidad de tomar el riesgo de emprender - en el sentido ejecutivo del término - nuevas ideas y difundirlas entre nuevos públicos y mercados a partir de asociarse con otros creativos para trabajar, crear y proyectar. Las formas de asociación con otros son muy diversas, pero tienen en común conformar colectivos autogestivos alrededor de proyectos creativo – empresariales que terminan cuando los proyectos se acaban. Por el tipo y la forma de organización del trabajo que los trendsetters impulsan y fomentan, *las redes sociales*

³³ En el capítulo V trato muchas de las características de los jóvenes trends en mayor profundidad; aquí sólo las identificaré en la medida en que expresan la emergencia de una nueva forma de vida y de trabajo relacionadas con una reconfiguración del espacio urbano.

tienen una importancia fundamental en sus vidas. Estos jóvenes se caracterizan por su profusa interacción social con diferentes grupos y redes de personas y valoran con intensidad las experiencias que cada red aporta a su sensibilidad artística y creativa. Algunas de ellas son más de carácter colaborativo y creativo en términos de los trabajos que se pueden concebir y ejecutar en común; otras son más de carácter amical y, otras, son vividas como espacios de reconocimiento de si mismos y de sus productos y/o creaciones ante las instituciones de cultura. Todas, reditúan económicamente también. Los sentidos de las redes pueden ser muchos, pero lo fundamental es que los trendsetters existen en función de las redes sociales que componen, de ahí que dediquen gran parte de su tiempo libre a alimentar estas redes.

La rutina diaria de los trends tiene dos segmentos significativos, el tiempo de trabajo y el tiempo de “ocio creativo”, no hay un límite claro entre ambos. Por ocio creativo entiendo su asistencia a exposiciones, inauguraciones, presentaciones de libros, desfiles de modas, etcétera, el cual ocupa la gran mayoría de sus noches durante los días laborables. Las actividades en las que se participe y los lugares públicos y privados a los que se asista, posibilitan a los trendsetters entrar en contacto con una diversidad de personas involucradas en la esfera cultural, artística, del espectáculo, pero también con miembros de las subculturas juveniles y otro tipo de gente joven, con los que podrán ir configurando sus redes sociales. A través de las redes sociales construidas tanto en el tiempo de trabajo como en el de ocio, el trabajo mismo se transforma en ocio creativo y el ocio creativo se convierte en trabajo en el futuro inmediato. Trabajar y “reventarse” son parte de una misma realidad y se oponen a trabajar y sacrificarse en el presente.

En ese sentido, una megaciudad como la de México les ofrece, con todas sus contradicciones sociales y desigualdades, no sólo la presencia de especialistas en la cultura importantes que estimulan intelectual y estéticamente la innovación, también un mercado cultural con instituciones públicas y privadas que permiten la difusión y venta de sus productos a un mercado de consumidores nativo y globalizado, sino el espectáculo cotidiano de una diversidad de formas de vida que alimenta la creatividad y la innovación cultural. Los trendsetters son ciudadanos, absolutamente *urbícolas* en sus estilos de vida. Viven con intensidad la ciudad contemporánea y no le dan la espalda, al contrario, la disfrutan con intensidad y ella es su fuente de inspiración y diversión en su zona más urbanizada, no en los suburbios. Su apropiación de la ciudad es apropiación de su zona metropolitana. El Centro Histórico, enlazado a las colonias Polanco, Condesa, Roma, Sta. María La Rivera, Escandón, San Rafael, es una *zona* que está

siendo repoblada por los jóvenes trends y otros como *experiencia cultural, lúdica y estética*.

Todos confluyen en sus tiempos de ocio en esta zona aunque vivan y trabajen en lugares totalmente distintos a estos en tanto pueden hacer uso de los cines, teatros, galerías, centros culturales, museos, así como cafés, restaurantes de comidas diversas y exóticas; de la antigua área de consumo y ocio - formada por lugares tradicionales, que han recibido también un nuevo impulso - como cantinas, pulquerías, cervecerías, vecindades (que fungen de expendios de licor y cantinas), hoteles y casonas abandonadas (que fungen de centros culturales y de salones de fiesta), salones de baile; y por lugares “nuevos” creados alrededor de la oferta cultural, como una variedad de antros ofertando músicas comerciales y underground muy diversas; de una oferta de servicios urbanos compuesta por tiendas tradicionales clasificadas por oficios, así como por centros comerciales, tianguis, boutiques, venta ambulante, gimnasios, plazas públicas, etcétera. Espacios comerciales y *underground* de contacto, de conecte, con gente muy diferente que siempre les ofrece nuevas o novedosas experiencias e intercambiar ideas y atmósferas. En esta zona confluyen una diversidad de jóvenes que viven en diferentes zonas de la ciudad, que se desplazan hasta allá por la oferta cultural y de diversión juvenil que han venido abriendo los jóvenes trends y, antes de ellos, los jóvenes de subculturas *underground*.

Se puede hablar de la creación de un nuevo referente de identidad de este espacio por su capacidad de provocar el aprendizaje y el gozo de la heterogeneidad y la convivencia. Los jóvenes trends se reconocen como habitantes de la ciudad en esta zona que para ellos/as tiene su propia identidad por la existencia de toda una oferta cultural institucional (reimpulsada durante los últimos 10 años) y no institucional en los espacios públicos llenos de espectáculos, pero también de gente ganándose la vida, de extranjeros jóvenes que deambulan en búsqueda de experiencias diferentes, de gente circulando constantemente. Me interesa rescatar de estos procesos de *intervención* espacial generados por las subculturas y los trends, la construcción de una nueva representación de la ciudad que incorpora - desde la experiencia de habitar y recorrer cotidianamente esta zona - la diferenciación social, cultural y espacial característica de la ciudad de México.

En las ciudades mundiales también existen otros tipos de habitantes que no interaccionan con la cultura globalizada de esas maneras. En un artículo en el que reflexiona sobre la quema de los suburbios franceses a finales del 2005, por manos de

los jóvenes que los habitan, denominados “inmigrantes” por los medios de comunicación, Ulrich Beck³⁴ propone discutir estos acontecimientos emplazándose en una “zona fronteriza” para indagar por lo “que ocurre con los que quedan excluidos del maravilloso nuevo mundo de la globalización”. Desde este lugar, revela las limitaciones explicativas del uso de los hasta hoy incuestionables conceptos de “desempleo”, “pobreza” y “jóvenes inmigrantes”, creados en el marco de las tensiones de poder de la sociedad de clases propia de un estado nacional; y propone entender éstos y otros acontecimientos, enraizados en la globalización económica que ha llevado a una división del planeta que produce centros muy industrializados de crecimiento acelerado, al lado de desiertos improductivos que no sólo están fuera del primer mundo sino también dentro. África, símbolo de la exclusión, señala Beck, existe en todas partes como realidad y como metáfora: en Asia, Norteamérica, Suramérica y en las metrópolis europeas. En ellas, las desigualdades del planeta en su tendencia globalizada y local van dejando su impronta. Y las definiciones pobre y rico, pobreza y desempleo e inmigrantes, marginación y asimilación cultural, etc., están transformándose. Los nuevos ricos de la globalización ya no necesitan de los pobres, tampoco la economía necesita su contribución para crecer, los gobernantes son elegidos sin sus votos y no están en las reivindicaciones de los trabajadores. ¿Quiénes entonces son estos jóvenes? Son los jóvenes “superfluos”, ciudadanos sobre el papel, pero en realidad no ciudadanos - escudriña Beck -, son *jóvenes franceses hijos de inmigrantes* africanos y árabes que han perdido el contacto con el lugar de origen y soportan, además de la pobreza y del desempleo, una vida sin horizontes en los suburbios de las grandes metrópolis, a los que la sociedad francesa de la igualdad ha marginado en auténticos guetos “superfluos” en la periferia de sus grandes ciudades. Sin embargo, observa Beck, los actores de la revuelta de los superfluos no se refieren en absoluto al trabajo, aunque no lo tengan y se refieren a su situación en términos de dignidad, derechos humanos y marginación, porque en el fondo se trata de un nuevo tipo de conflicto del siglo XXI, el de reconocimiento cultural: se trata de una “sublevación airada típicamente francesa contra la dignidad herida de los superfluos y a favor del derecho a ser iguales y diferentes”.

Quiero hacer uso de la propuesta interpretativa que Beck desarrolla apegado a los acontecimientos del momento, para proponer, arriesgadamente y tal vez de manera

³⁴ BECK, U., “La revuelta de los superfluos” en EL PAÍS, 27/11/05, pp.13 y 15. Toda la información sobre los acontecimientos puede leerse en EL PAÍS 13/11/05; 20/11/05 y 27/11/05.

incendiaria - como los jóvenes de la revuelta parisina - una interpretación a las maneras de habitar y ocupar el espacio urbano por parte de las bandas o pandillas juveniles de las periferias citadinas mexicanas.

En efecto, a diferencia de los *trends* y de los jóvenes indígenas, las bandas y pandillas juveniles actuales de las periferias citadinas parecen habitar y ocupar el *espacio público local*: el barrio, algunas calles del barrio. Como observo ampliamente en el capítulo cuarto, desde los años 40 y 50, ciertos grupos juveniles inmersos en los sectores populares urbanos han ocupado la calle, la esquina, la cuadra de sus barrios para construir sus identidades de grupo frente a otros grupos de su misma edad.

La importancia del barrio en el contexto metropolitano y en las prácticas culturales de los jóvenes de los sectores populares es señalada en los años 80 por Valenzuela (1988), quien encuentra que el ámbito espacial de agregación de la *clica chola* de Tijuana es su *barrio* - al que conciben como espacio socializador desde la infancia y como primer recurso de libertad o de poder desde el cual tienen control sobre su cuerpo, un lenguaje que los identifique, signos y símbolos que comparten y a través del cual crean sus propias relaciones de *status* y poder. El tiempo dedicado a la banda, era un tiempo particular en relación al tiempo formal de la educación y/o el trabajo, pero ambos tiempos y espacios se complementaban (en algunos casos y zonas mejor que en otros casos y zonas de la ciudad). Durante los años 80, al desatarse los efectos de la crisis sobre los niveles de vida de los sectores medios y populares, comenzaron a cerrarse entre estos últimos sectores las expectativas de ascenso social, a la vez que crecía aceleradamente la presión por una mayor y más rápida incorporación de miembros de la familia al mercado de trabajo, mientras el desempleo afectaba de manera importante a la población juvenil.

En ese entonces, el *barrio* permitía a los jóvenes hacer frente a la inseguridad que provocaba el cambio hacia la vida adulta en un contexto de incertidumbre laboral, en tanto era accesible, controlable y presentista. Las clicas, al igual que las bandas juveniles de los años 80, tenían un ciclo específico de vida relacionado estrechamente al mayor o menor ingreso de los jóvenes en la esfera laboral formal o informal (en su mayoría) y a la esfera delictiva (en una minoría aún). Si bien no desaparecían del todo, otros miembros más jóvenes de bandas y clicas iban tomando su lugar en las calles y disputándose el terreno con otras bandas y clicas³⁵. En la década de los 90, empiezan a

³⁵ Esto lo ilustro etnográficamente en el caso de los jóvenes punks en Urteaga (2000c).

notarse cambios en el tiempo que ocupan las bandas, clicas o gangas en la vida cotidiana de sus miembros, también en la prolongación de su juventud, así como en el nivel de violencia con que éstas articulan sus diferencias con los otros jóvenes del barrio. Esto coincide además con la incursión – aún solapada, pero más ubicua - de ciertas ramas del crimen organizado y el narcotráfico en la vida cotidiana de ciertos barrios en los que no había estado antes presente. Durante esta década (re) aparecieron versiones nuevas de los *cholos* como identidades juveniles poderosas entre los barrios de varias ciudades: *cholillos* en Nezahualcóyotl, *cholombianos* o *vallenatos* en Monterrey; *rancholos*, *colombianos* y otros en Aguascalientes (Urteaga y Feixa, 2005) con apropiaciones muy particulares de los barrios. El caso que a continuación brevemente expongo es bastante diferente a otros.

Los *cholillos* se insertan a principios de los 90 en el universo pandilleril de ciudad Nezahualcóyotl. Son una *recreación* de la identidad anclada en "el barrio" en los términos propuestos por Valenzuela (1988), cuyo origen inmediato está en las *gangs* de la ciudad de Los Angeles. Los *cholillos* de los 90 no descendían directamente de la tradición pandillera pachuco – chola de los años 40 y 80, sino de la evolución de esas identidades en la urbe estadounidense. Las *gangs* en Neza fueron creadas por jóvenes que regresaron de esa ciudad con la simbología chola (mural, tatuaje), música (hip hop, rap, *oldies*), "facha", lenguaje gestual, estructura organizativa y particularmente con una recreación *sui géneris* de *lo mexicano - chicano - cholo- angelino* en términos de una conservación de valores tradicionales mexicanos (gran respeto por la institución familiar y a la madre, catolicismo en las figuras de la Virgen de Guadalupe, machismo, uso de la violencia con armas para resolver sus conflictos grupales) y en términos de la reconstrucción de un mítico Aztlán, construido imaginariamente en Los Angeles. Su *universo imaginario* es *el barrio*, recreado en términos de sentido, es el territorio de Neza y el de Los Angeles de *su* propia ganga: estar en este barrio u en otro con la "1" (One) es estar en *su* territorio y el sentido de su presente identitario está en un "origen" ubicado en otro lugar, L.A. (la Nueva Azulán): Se observa una "transversalización" de los territorios en los que se construía esta identidad, sin embargo, aún no se puede saber si desafiaron las nociones tradicionales de espacio o las conservaron³⁶ desde una

³⁶ En el sentido que A. Vergara da a ese término refiriéndose de la opción étnica, que busca continuidad y permanencia. Observa que es necesario aguzar la mirada hacia la creatividad desplegada en nombre de dicha relación cultural: cuando la preocupación por *conservar* – en un medio radicalmente diferente como la ciudad – hace de la creación una función de conservación, que es como podemos entender la tradición de manera más fructífera para el conocimiento (Vergara, 2005: 197).

búsqueda de anclajes más conocidos/próximos para enfrentar un presente que se percibía caótico, pero sobre todo excluyente³⁷.

En un muy documentado y reciente artículo sobre los jóvenes, el crimen y el estigma, Carlos Mario Perea (2004), desmonta, con información cuantitativa y cualitativa, el equívoco “que le imputa al joven el papel estelar de la criminalidad”. Los datos que presenta evidencian una realidad muy distinta – el que los adultos mexicanos son los más destacados protagonistas de la criminalidad -, y señalan que el imaginario del “joven peligroso queda reducido a *mero estigma* portador de consecuencias amargas”. Perea sostiene que el lugar del crimen en la actualidad no proviene de su crecimiento ilimitado y sin cauce, sino de su “estratégico papel en mediaciones esenciales de la reproducción social”: penetra procesos económicos y políticos, como también la esfera cultural - en la que las pandillas y bandas juegan un papel destacado -, pero no lo penetra todo. En ese sentido, propone interpretar el pánico social como un privilegiado mecanismo de dominación social en esta era neoliberal actual (Perea, 2004: 142). El investigador señala que desde fines de los años cuarenta, las aristas componentes de las pandillas mexicanas se han venido endureciendo inflamadas por la progresiva difusión de la criminalidad en el escenario local. Observa una gran diferencia entre el *chavo banda* de los años 80 y la pandilla actual, conectada al crimen organizado, entregada al consumo sostenido y presta a desatar una violencia sin miramientos (ibíd.: 163), aunque resalta el hecho de que esta conexión con el crimen organizado se da tan sólo en algunas pandillas y no en todas. En las pandillas donde existe esa conexión, ésta se da de maneras más fluidas como resultado de la mayor presencia de personas adultas que portan una sostenida trayectoria criminal (ídem.)

Perea distingue entre las pandillas con nexos con el crimen y aquellas que no los tienen. Los miembros de las primeras viven sumergidos en un “tiempo paralelo”, “sus ciclos de actividad marchan por fuera de los horarios socialmente establecidos: desisten de las aulas escolares, desprecian el oficio estable y suelen quebrar los modos de relación con la familia”, mientras los segundos “permanecen ligados, así sea con conflictos, a las rutinas de la familia, la escuela o el trabajo”. Los primeros, asumen como hábito permanente de vida el consumo, el robo y la violencia; mientras los

³⁷ De las gangas cholillas hoy sólo queda el recuerdo en la memoria pandilleril de ciudad Neza. Antes de que llegaran a su clímax, fueron desarticuladas y una gran cantidad de sus miembros encarcelados por una serie de delitos que se imputan al crimen organizado, situación que hasta el momento no ha sido demostrada del todo.

segundos pueden asumir uno u otro³⁸. Pero, para ambos tipos de pandilleros, su centro de referencia es *el barrio, el espacio local donde ejercen su poder*, y en los primeros éste es pleno. Desde estas condiciones, observa el autor, la pandilla hace estallar un conflicto artero, su proliferación lanza un ácido desafío al proyecto cultural de la ciudad. Parados frente a un tejido urbano que ofrece exclusión, multitud de jóvenes de las barriadas populares hacen de *la marginación un estilo de vida*, no una marginación cualquiera, sino una fractura ciega con la vida corriente y sus usos, con la ley y la norma instituida (Ibid.: 164, cursivas mías).

En la actualidad, las periferias citadinas no están ocupadas exclusivamente por los sectores populares, sino por una gran parte de las clases medias bajas, que habitan las casas y/o departamentos de interés social. Una imagen distinta y reciente, con jóvenes de los sectores medios bajos y populares que se valen de su estrecha vinculación con su comunidad/*su barrio* a través de la convivencia, el compartir el espacio y las costumbres para construir su identidad como *jóvenes – barrio*, aunque también de exclusión y segregación social, es la que aporta Teresa Lazcano (2005, 2005b). Su estudio se ubica en colonias populares de bajos recursos o viviendas de interés social del norte de la ciudad de México. Los jóvenes bajo estudio, comparten entre sí una cultura urbano popular creada “con creencias y prácticas transmitidas de generación en generación”, aunque condicionadas fuertemente por un entorno de contradicciones económicas y sociales que imponen a los individuos necesidades, estilos de vida y de consumo a los que no pueden acceder, creando en ellos la imagen y la vivencia de una segregación económica y social. Ante estas frustraciones, el barrio, y particularmente los jóvenes, levantan fronteras materiales - *como la creación de actividades informales e ilegales como recurso para la sobrevivencia* -, imaginales y espaciales, que refuerzan su segregación social y alimentan una fragmentación espacial de la ciudad (Lazcano, 2005).

Para estos jóvenes, el *ser del barrio* se convierte en un elemento de pertenencia, de resguardo y seguridad y en un estandarte de su condición social y económica. Desde niños, los habitantes del barrio crecen juntos como generación, juegan en las calles del barrio, también son compañeros de clase. A estos jóvenes más que unirlos una moda o una ideología, los une el lugar en el que viven. Sometidos a una economía que no les

³⁸ No concuerdo con Perea en la nominación genérica que realiza de esta forma agregativa. Considero que si ambas formas y chavos tienen características distintivas, lo mejor sería denominarlos de mancha distintiva también, pandillas a las primeras, bandas a las segundas – como lo ha hecho la tradición académica mexicana (remito al capítulo IV).

permite el acceso a otro tipo de lugares o actividades recreativas, sus actividades se restringen al barrio, se arraigan en él y se apropian de él a través de compartir las fiestas comunes (matrimonios, quinceaños, el quince de septiembre, las posadas, la navidad, los bailes de sonido, etcétera), las noches de cerveza en la esquina - desde donde se observa y se vigila - los juegos de fútbol, las peleas callejeras en defensa del territorio o de algún miembro de *la banda*, alianzas familiares vía matrimonios con chavas del barrio, lazos y redes para buscar empleo o para obtener dinero, etcétera. Es *su barrio*. El *ser del barrio* es una expresión conocida por los jóvenes que construyen su identidad, sociabilidad e interacción en la calle, bajo principios y reglas conocidas y respetadas por *la banda*, que expresa su pertenencia a tradiciones locales urbanas (Lazcano 2005, 2005b).

Estos últimos tres casos estarían dando al traste con los modelos usuales para analizar la vida social a escala local en la urbe – barrio, vecindad, conjuntos habitacionales, los cuales parten de un modelo insular de espacio en el cual subyace la idea de comunidad. Miguel Angel Aguilar observa que éste surge de considerar su autonomía relativa frente a otras esferas de la vida urbana, de modo que la comunidad urbana se explica por sí misma, creando un tiempo - espacio diverso al de la resto de la ciudad (Aguilar, 2001: 68). Sin embargo, la insularidad con la que viven diferenciadamente los jóvenes barrio del resto de la ciudad, respondería más que a una autonomía relativa para organizar su vida social, a la exclusión, sino expulsión, de que son objeto por parte del nuevo orden globalizado. Estos últimos tres casos tratan de jóvenes a los que el nuevo orden ha marginado en auténticos *güetos* “superfluos” en la periferia de la gran ciudad y sus prácticas espaciales y sus percepciones de sí mismos, así como las salidas que se están dando, expresan que ellos también, tomando sus propios riesgos, se están saliendo del lugar que la modernidad les tenía asignado.

Jóvenes indígenas que viven en las periferias de la ciudad y se desplazan para trabajar y obtener ingresos y algo de diversión en los lugares de la ciudad más parecidos a los espacios públicos de sus pueblos de origen y con otros iguales a ellos/as; jóvenes *trends* cuya condición cosmopolita disfrutan y espacializan en las zonas más urbanizadas de la ciudad y con otros muy diferentes a ellos/as; y jóvenes agregados en clicas/gangas, bandas, pandillas, *ser barrio* que se resguardan en el espacio público local como forma de habitar y percibir una ciudad que los excluye. Todas estas son formas juveniles contemporáneas muy distintas de habitar y de hacer la ciudad, de vivir y de representar el espacio público urbano, desde donde se autoperciben y representan a

si mismos como agentes sociales. Definitivamente estas formas señalan que la ciudad contemporánea – que algunos denominan *posciudad* (Vergara), otros *metápolis* (Ascher) – no es una sola forma, ni un solo lugar, ni construye una identidad, ni sus significados se generan sólo en lo próximo e inmediato o sólo en lo lejano y fluido, entre otras características. Sin embargo, ella parece articular (o sólo imbricar³⁹) materialmente las prácticas sociales que esta diversidad juvenil comparte en este tiempo. Así, la ciudad contemporánea está siendo construida más por acumulación (vía articulación y/o imbricación) de múltiples estados, realidades, acciones y experiencias simultáneas, y las prácticas sociales de los jóvenes estarían ayudando en la definición de esta nueva forma y a la construcción de sus nuevas funciones y significados⁴⁰.

Estos y otros temas nos plantean retos como investigadores que estamos tratando de insertarnos en los sentidos, explicaciones e interpretaciones que los y las jóvenes se dan sobre su relación con el espacio urbano, pero también sobre su relación con la sociedad mayor. Quise llamar la atención sobre lo prolífico que puede ser desde los estudios culturales y desde la perspectiva de los actores jóvenes, iluminar fragmentos de sus formas de espacialidad para ayudar a hacer conciente las salidas que los jóvenes están dándose y construyendo desde hace un rato para reposicionarse en el mundo y en la ciudad contemporáneos.

³⁹ Roger Martínez propone el uso del término imbricación y no el de articulación porque denota una superposición parcial como las tejas de un tejado. Imbricación implica que aun estando entrelazados y mezclados, los diversos niveles jerárquicos permanecen en planos diferentes, aunque parcialmente superpuestos, al nivel de la experiencia (Martínez 2003: 180).

⁴⁰ Este planteamiento está construido con base a ciertas ideas planteadas por Castells sobre el espacio de los flujos; y por Francois Ascher, autor expuesto muy escuetamente por el arquitecto Manuel Gausa (2002), *Singular Housing*, Actar, Barcelona.

Capítulo III

“Lo juvenil” en “lo indígena”

Jóvenes indios en la ciudad de México

Hace ya muchos años que Margaret Mead desafió la manera en que occidente, representado por un solo país, Estados Unidos de Norteamérica, había definido a la juventud: “como una condición universal, una fase del desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos” – basándose casi exclusivamente en los planteamientos del psicólogo Stanley Hall. En su obra *Adolescence. Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* (1904), Hall caracteriza la adolescencia “como una etapa de tempestad y estímulo”, que al tener una base fisiológica la hace un estadio inevitable del desarrollo humano. Señala que esta etapa está dominada “por las fuerzas del instinto” que requieren, “para calmarse”, un *período largo* durante el cual los jóvenes no sean obligados a comportarse como adultos, porque se hallan en un estadio intermedio entre el “salvajismo” y la “civilización”.

En la actualidad, los investigadores coincidimos en señalar que esta obra tuvo una enorme influencia entre los educadores del siglo XX al difundir una imagen positiva de la adolescencia como “etapa de moratoria social y de crisis” y sirvió para convencerlos de la necesidad de dejar que “los jóvenes fueran jóvenes”. Sin embargo, como he observado en el capítulo primero, tuvo consecuencias negativas drásticas en la definición y en la imagen moderna de juventud, pues “convirtió” discursivamente a los jóvenes en seres “irracionales”, “inestables”, proclives a vivir entre “tensiones emocionales, conflictos sexuales y comportamientos asociales”, y en ese sentido, los representó como seres poco confiables (Feixa, 1998: 17 – 18; Urteaga, 2004).

Una de las primeras antropólogas en cuestionar el etnocentrismo subyacente en la teoría psicológica de Hall sobre la juventud occidental fue Margaret Mead, discípula de Franz Boas. Gran parte de su trabajo de investigación sobre las adolescentes en Samoa en 1925, estuvo dirigido a argumentar con información empírica que los rasgos caracterizados por Hall como definitorios de la adolescencia en la sociedad estadounidense no podían generalizarse a otras culturas. Así, concluye que en esta cultura, “la adolescencia no representaba un periodo de crisis o tensión sino, por el

contrario, el desenvolvimiento armónico de un conjunto de intereses y actividades que maduraban lentamente” (Mead, 1985: 153).

Décadas más tarde, otro antropólogo, Derek Freeman (1983), cuestionaría las imágenes de la adolescencia samoana construidas por Mead, señalando las bases ideologizadas de sus presupuestos de investigación, su escaso dominio de la lengua, entre otras limitaciones. Por su parte, Freeman devela la conflictividad y la tensión existente en la vida de los adolescentes samoanos a partir de su dependencia familiar y la jerarquía social en la que ubican.

Por encima de la disputa en los hallazgos (si se vivía o no una adolescencia armoniosa), e incluso, por encima de la reflexión crítica de Freeman sobre este tipo de construcción etnográfica, me interesa relevar aquí *la actitud teórica* de la antropóloga, quien interroga desde *la realidad de la información recolectada en campo* una definición construida desde las entonces disciplinas y posturas teóricas hegemónicas en el estudio de las sociedades: la psicología, el evolucionismo organicista, que en la actualidad, conocemos, racionalizaron gran parte de los fenómenos sociales emergentes en la modernidad occidental, generalizando esas representaciones al resto de sociedades y culturas¹. Hay varias maneras, argumentó Mead desde Samoa, de vivir, experimentar, este periodo y la cultura samoana lo está diciendo.

Considero que las interrogantes de Mead – “¿puede considerarse la juventud como una condición natural? ¿pueden generalizarse a otras culturas los rasgos de la juventud occidental contemporánea?”- siguen siendo pertinentes, y nos pueden ayudar a revisar con esos grandes lentes la formación de la juventud en México y en particular, el caso de la reciente formación y el reconocimiento dentro de las etnias mexicanas de un grupo de edad que puede ser denominado juventud.

Aquí me interesa rescatar la actitud teórica de Mead para cuestionar parte de las escasas afirmaciones que se han realizado sobre la existencia o no de juventud entre los grupos étnicos mexicanos en el ámbito rural, así como para preguntarme sobre las formas de construcción juvenil actual entre los indígenas migrantes y/o radicados en las ciudades.

¹ En este caso, como bien señala Carles Feixa, Hall racionaliza la “emergencia de la juventud en los países occidentales como etapa de semidependencia, proceso que se extendió a finales del siglo XIX en conexión con el impacto social de la segunda revolución industrial y la expulsión de los jóvenes del mercado de trabajo” (Feixa 1998: 18; Gillis, 1981 y Lutte, 1992).

Sin embargo, mis cuestionamientos tienen un pequeño giro, ¿cuál es la especificidad de esta juventud que se está formando en muchos grupos étnicos? ¿Las percepciones sociales indias sobre este segmento etario son similares a las percepciones que otros grupos de la sociedad mexicana tienen sobre sus jóvenes? ¿A quienes se denomina jóvenes entre las diferentes etnias? ¿Por quiénes está compuesta esta (reciente o inventada) categoría? ¿Hay una sola manera de vivir y de ser joven? ¿No estamos forzando o implantando una forma de serlo desde la conceptualización sociológica y psicológica de juventud aún vigentes en las ciencias sociales? ¿Qué puede aportar la antropología a esta construcción juvenil étnica dentro de las etnias y en las ciudades, nuevos centros de configuración de las etnias mexicanas?

La documentación y el material empírico de campo que presento no intentan responder de manera total las preguntas y mucho menos agotar el tema de lo juvenil en lo étnico. Al contrario, y por las razones que iré planteando y argumentando, quieren provocar estas y otras preguntas que podrán ser respondidas por futuras investigaciones en lo que se abre como ámbito contemporáneo de estudio de lo juvenil.

Si bien la temática étnica o indígena no ha sido central al tipo de problemáticas a las que me he dedicado como investigadora, ella no me ha sido totalmente lejana. Entre 1991 y 1992, participé simultáneamente en dos proyectos de investigación documental financiados por el entonces Instituto Nacional Indigenista, *Investigación bibliográfica sobre mujeres indígenas* y *Temas jurídicos en los estudios etnográficos*, en donde tuve la oportunidad de revisar mucha de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios de México producida desde los años 50². En la medida en que entonces me hallaba ya investigando temáticas contemporáneas en la antropología, como la relación que los jóvenes establecían con el rock mexicano, me interesó revisar en esas etnografías cómo los antropólogos daban cuenta de los jóvenes en los pueblos y culturas estudiadas. En ese entonces sólo registré de manera muy somera las maneras y las circunstancias en

² Entre los años 1991 y 1992, trabajé simultáneamente en los proyectos *Investigación bibliográfica sobre mujeres indígenas* (bajo la coordinación de la Mtra. Paloma Bonfil Sánchez INI - Solidaridad), y *Temas jurídicos en los estudios etnográficos* (bajo la dirección de la Mtra. Teresa Valdivia Dounce, INI). Ambos, fueron investigaciones documentales basadas en literatura etnográfica de los pueblos indios de México (sobre todo etnografías publicadas por el INI). En el primero, participé en la elaboración de un estado del arte sobre la presencia de la mujer (en todas sus fases de vida) en las etnografías y cómo los investigadores habían abordado su presencia en estas culturas. En el segundo, participé en la elaboración de una base de datos sobre los usos y costumbres de la población indígena de México. Además, entre 1996 y 1997, amplí mi conocimiento sobre los pueblos indios en el marco del proyecto *La niña de hoy es la mujer del mañana* (a cargo de las maestras Paloma Bonfil y Florinda Riquer, GIMTRAP, Instituto Nacional de Salud Mental - DIF y UNICEF), en cual colaboré un estado de la cuestión sobre "la niña" con la literatura publicada en los últimos diez años desde las disciplinas médica, psicológica, educativa, sociológica, antropológica y otros campos de estudio.

que los jóvenes aparecían, pues desde las primeras lecturas sobre etnias como los cucapí o tarahumara o seri, los/as jóvenes no aparecían y en otras oportunidades me “parecieron confundidos con los niños/as”. Pero, en esos años yo no estaba en capacidad de cuestionar esta invisibilidad o “esta confusión”.

El material que expongo a continuación puede ser dividido en seis partes, en el primero describo y exploro algunas preguntas teórico metodológicas a las representaciones que los textos antropológicos clásicos mexicanos han dado sobre los jóvenes indígenas; en el segundo, realizo algunas propuestas metodológicas para acercarnos a los jóvenes indígenas contemporáneos, planteando la necesidad de aportar en la construcción de una antropología de frontera para abordar tanto lo juvenil indígena rural como lo juvenil indígena urbano; en la tercera, abordo lo que denomino “juvenil rural indígena”; en la cuarta, “lo juvenil indígena en la ciudad”; en la quinta, profundizo en “ser joven indio y migrante en la ciudad”; y, en la sexta, expongo algunas conclusiones al respecto.

En lo que sigue me arriesgaré a dar algunas explicaciones por las que en el grueso de la literatura antropológica sobre diferentes grupos étnicos estudiados, los niños y los y las jóvenes se encuentran sino invisibilizados, silenciados, argumentando algunas salidas teórico metodológicas que podrían ayudar a una nueva revisión de la literatura etnográfica existente y a la formulación de nuevas propuestas de investigación en este campo.

¿Qué conocemos desde la investigación académica sobre los jóvenes indígenas?

I. Algunas preguntas teórico metodológicas a las *representaciones* que los textos antropológicos clásicos han dado sobre los jóvenes indígenas

Si bien la temática indígena ha sido un tema recurrente y tradicional en la antropología mexicana, el tema de los jóvenes indígenas no ha sido central en la investigación antropológica ni social. Voy a intentar dar algunas explicaciones de este desentendimiento. Entre ellas, la escasa bibliografía que los hace su foco de análisis es muy reciente (de los años 90 en adelante) y da un particular énfasis al señalar *la no existencia*, sino hasta épocas muy recientes, de un periodo etario que podría ser percibido, reconocido, por la sociedad étnica bajo estudio como una etapa o momento diferenciado de la infancia y de la adultez. En 1993, Carles Feixa observaba que la mayor parte de las culturas indígenas en México no habían reconocido históricamente una fase del ciclo vital equivalente a la “juventud” de la sociedad occidental.

“El *status* subordinado de las muchachas, la temprana inserción de los muchachos en la actividad económica, la inexistencia de signos de identidad específicos para los adolescentes, por ejemplo en el vestir, explican la “invisibilidad” de los jóvenes en las comunidades étnicas. Muchas lenguas indígenas no tienen un término específico para definir la juventud, dado que el tránsito fundamental es el paso de niño a adulto, mediante el trabajo y el “sistema de cargos” y de soltero a “ciudadano”, mediante el matrimonio” (Feixa, 1993 y 1998: 105).

En un reciente artículo donde discuten la construcción socio cultural de la juventud en América Latina, Feixa y González, observan que entre los zapotecas los grupos de edad se relacionan para su promoción (en sus posiciones y rangos) a través del “sistema de cargos”. Éste se basa en la organización de la feligresía católica en donde *cada grupo de edad tiene una función particular en la vida religiosa y social de la comunidad* (Feixa y González, 2005: 42). Patrones bajo los cuales son socializados niños y jóvenes en la “*costumbre*” de dar servicio desde la niñez en las fiestas, en el templo, en la custodia y otras actividades de la comunidad. Robert Zingg (1982) pionero en la investigación sobre los huicholes, observaba en la década de 1930 que el individuo dejaba de ser niño y asumía el papel de adulto *en el trabajo del rancho y en las ceremonias* (mediante el servicio) y que no había un rito específico de pubertad o de paso a la adultez.

Recientemente, Lourdes Pacheco, *juvenóloga*, observaba en las comunidades indias huicholas de Nayarit, más alejadas de los centros urbanos, en 1995 que la etapa de la juventud prácticamente no existía. Se continuaba pasando de ser niño, perteneciente a una familia y dependiente de ella, directamente a ser adulto, responsable de una familia, ya fuera la propia o la de sus padres y, una vez terminado el tiempo de la niñez, los cinco años, tanto niñas como niños empezaban a ser adiestrados – mediante el trabajo en el espacio doméstico y en la agricultura - por los mayores para asumir los roles adultos de cada género según la maduración biológica de los y las muchachos/as. El paso de *nonutzi* (niño) a *uki* (mayor) era a través del matrimonio y éste se realizaba a edades muy tempranas – las niñas podían ser prometidas en matrimonio desde muy pequeñas (6 a 8 años) y por tanto ser “apartadas” del grupo y los varones solían casarse antes o después de los 15, adquiriendo, con ello, “los compromisos comunitarios de todos los mayores” (Pacheco, 1997: 100 – 108). Años más tarde, Regina Martínez y Angélica Rojas, dan cuenta de la existencia de otros términos que los huicholes de la comunidad de San Miguel Huaixtita (Jalisco) tienen para nombrar a sus jóvenes de aproximadamente 15 años: *temaik+* (joven hombre) o *+imaria* (joven mujer), quienes permanecen en esta categoría hasta que *se casan*, independientemente de la edad. Y si bien, como observan las investigadoras, “esta clasificación permitiría inferir que dentro

de la sociedad huichola existe la etapa social de la juventud”, la realidad es que los jóvenes acostumbra[ban] casarse (vivir juntos) a temprana edad, entre los 15 y 16 años, lo que significa que [casi] nunca llegaban a ser *temaik+* o *+imaria*, por lo menos hasta 1995, año en que comenzó a funcionar la secundaria *Tatutsi Maxakwaxi*. Institución cuya presencia “ha postergado las relaciones matrimoniales, alargando la estancia de los individuos en la etapa de la juventud y obligándolos a *resignificarla*” (Martínez C. y Rojas, 2005: 114 – 115).

¿Existía o no un momento juvenil entre las etnias mexicanas a finalizar el siglo XX? Tal vez sería mejor matizar la pregunta, ¿existía algo denominable juventud entre ciertas etnias? Al parecer en algunas sí (aunque en no todas las lenguas indígenas tengan un término específico para nombrarla, algunas si los tienen³), en otras no, y en la mayoría no se sabe. También es posible inferir, que en buena parte de ellas, por los menos, hasta la irrupción de una serie de cambios que, como veremos, han trastocado sus trayectorias vitales de vida, escasamente algunos de sus miembros llegaban a ser jóvenes o algo homologable a este momento, aunque no necesariamente con contenidos o rasgos similares al concepto de juventud elaborado en Occidente.

Una revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios mexicana requiere ser confrontada con más trabajo de campo que permita dejar entrar las voces de los protagonistas respecto de su niñez y su juventud para llenar de contenidos concretos estas construcciones sociales y con ellos confrontar la representación de juventud occidental como “moratoria social de roles adultos tanto en términos de deberes como derechos”.

Lo anterior también me lleva a intentar encontrar una segunda explicación al escaso interés que los jóvenes han recibido en las etnografías de los pueblos indios. Sería injusto sostener que los jóvenes no han sido visibles en la escritura antropológica étnica, pero aparecen en un lugar marginal, liminal o secundario. Por un lado, ellos y ellas han sido representados formando parte de una etnia, homologable a una cultura - conceptuada como sistema internamente homogéneo o integrado, cuyos miembros comparten patrones, valores y significaciones comunes y delimitando - por la diferencia - sus fronteras con otras etnias autónomas con miembros integrados por los sistemas de creencias, valores y costumbres. Desde el posmodernismo en la antropología, podemos poner distancia respecto de estas concepciones cerradas y coherentes de cultura y de las

³ En náhuatl existen los términos *In telpochtli*, *in ichpuchtli*. Estos términos fueron conocidos a partir de la Revista de Estudios sobre la Juventud del CREA (antes de 1988) que los tomó como nombre.

representaciones que con estas concepciones construyeron los antropólogos sobre los pueblos indios mexicanos. Aquí me interesa señalar las consecuencias que esta concepción sobre cultura y etnia – díada que prioriza la consistencia y coherencia entre patrones de conducta y significaciones, frente a los espacios de inconsistencia interna, conflictos y contradicciones que, seguramente, otro concepto de cultura podría sacar a luz - ha tenido para el estudio de los jóvenes y de los niños de las diferentes etnias mexicanas⁴. Esos espacios de inconsistencia interna son lugares sociales de la diferencia de acuerdo a factores como la clase, la edad, el género, la preferencia sexual, por ejemplo. En un excelente artículo que cuestiona las maneras en que la antropología ha silenciado a “los otros” internos, Virginia Caputo (1995), hace ingresar las relaciones de poder en la configuración de las etnografías en una doble acepción, (1) las que cruzan las relaciones entre los miembros de los grupos étnicos:

The social spaces of difference are important because these sites are constituted by the presence and activity of people whose voices continue to be silenced. These voices belong to those who occupy subordinate positions of power, including women and children. Culture, portrayed in terms of a unified system of meaning, privileges the voices of the powerful (Caputo, 1995: 20).

Pero también, (2) las que atraviesan las preguntas epistemológicas que se hacen desde la investigación antropológica sobre los niños y los jóvenes:

What are the structures of power that have deemed certain kinds of knowledge more important or valuable than others? What has this situation meant for the present state of studies of children and youth? (Caputo, 1995: 20).

Por ejemplo, las etnografías étnicas priorizan selectivamente la descripción de algunos *eventos* como los *ritos de paso* y los ciclos ceremoniales *masculinos* (mediante el acceso al trabajo en sitios ajenos – y lejanos - a la unidad familiar, al “sistema de cargos” y al matrimonio), los cuales marcan las transiciones sociales de la niñez a la edad adulta. Pero no se han observado evidencias de rituales que marquen las fronteras entre la niñez y adultez de las mujeres. No obstante, algunos trabajos señalan el tránsito de su habitar en la casa familiar a la casa de la familia del varón con quien iniciará una vida en común (bajo la vigilancia de la suegra⁵) como uno de los cambios de estatus (*de soltera a casada*) más importantes en el ciclo de vida de las mujeres indígenas mexicanas. Sin embargo, a diferencia de la literatura antropológica y etnográfica europea y estadounidense, la etnografía mexicana tampoco se ha caracterizado por dar

⁴ La visión clásica de patrones culturales únicos... enfatiza los patrones compartidos a expensas de procesos de cambio e inconsistencias internas, conflictos y contradicciones. Si se define a la cultura como un grupo de significados compartidos, las normas clásicas de análisis dificultan el estudio dentro de zonas de diferencia y entre culturas. Desde la perspectiva clásica, las fronteras culturales parecen ser excepciones sorprendentes más que áreas centrales de encuesta (Rosaldo, 1991: 37).

⁵ La relación entre la muchacha y la suegra en la casa del varón y las tensiones entre ambas, es un situación que es ampliamente descrita en las etnografías.

un lugar preferente a la descripción y análisis de los *momentos de paso* en las descripciones de la vida social de las etnias estudiadas.

Hace dos décadas una antropóloga del INAH observaba el silenciamiento académico de niños y jóvenes en los textos antropológicos:

Hablar de lo indígena ha sido siempre nombrar a los dirigentes, los chamanes, rezanderos o curanderos, artesanos o milperos, mayordomos o macehuales. El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto... Pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios...; el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes de los grupos étnicos, los que conforman la población del porvenir, lo mismo en términos económicos que culturales. No se ha considerado que también ellos podían tener inquietudes ante la situación de deterioro progresivo y constante de sus esperanzas de superación socioeconómica (Acevedo, 1986, citado en Feixa, 1998: 105).

Así pues, deseándolo o no, la antropología mexicana ha ayudado a quitarle importancia o interés al sujeto niño – joven, construyendo con ello una doble marginación, la de la cultura étnica sobre sus niños y jóvenes y la del etnógrafo que al seleccionar ciertos eventos como importantes y desechar otros, opta por trivializar al sujeto en favor del ritual. La asociación rituales - niños y jóvenes, ayuda a la continua devaluación de estos últimos y al desconocimiento de sus vidas rutinarias y por lo tanto a su invisibilidad en el registro antropológico. Parafraseando a Caputo (1995: 23) es posible sostener que esta situación refuerce no sólo la marginalidad experimentada por la niñez y la juventud al interior de las etnias, también fuerza a cuestionar el tipo de estructuras de poder que están entrelazadas en la producción del conocimiento antropológico. Esto último me lleva a una *tercera explicación* sobre el desentendimiento mostrado por la antropología mexicana en relación a los niños y jóvenes indígenas.

Los paradigmas teóricos con que se ha observado y registrado las vidas cotidianas de los niños y jóvenes al interior de las etnias, el culturalismo – con su visión convencional de la *socialización* como proceso a través del cual el conocimiento y las características culturales son transmitidas por los adultos a los niños – y, por otro lado, el (estructural) funcionalismo – con su énfasis en *las instituciones socializadoras* donde los niños fueron percibidos a través de la adquisición / interiorización de sus roles sociales – han tenido consecuencias en el tipo de conocimiento que se tiene sobre los actores de estos grupos de edad. Ambos paradigmas le deben mucho a las teorías psicológicas de la socialización de los años 50, en las que predominó una perspectiva *behaviorista*, la cual define la socialización como la internalización por parte de los niños de las competencias y el conocimiento adultos. A través de los modelos de roles y su reforzamiento, la infancia y la juventud son formados y moldeados por la cultura

adulta que los rodea y en todos los casos, los actores son percibidos como básicamente receptores pasivos o aprendices / apéndices de la sociedad adulta.

Existen muchos (aunque pequeños) fragmentos en las etnografías de los pueblos indios que pueden ejemplificar lo que estoy sosteniendo, sin embargo selecciono partes – en su mayoría resumidas por mi - del artículo de L. Pacheco denominado “La doble cotidianidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía”, porque revela con mucho más claridad que otros textos, que “ser joven significa estar en el tránsito de aprendizaje de la identidad [huichola]” y que “la juventud de los huicholes transcurre en la espera del cumplimiento del futuro. (Pacheco, 1997: 112 y 101), dos ideas que luego rescataré para su discusión.

“Los jóvenes de las etnias están inmersos dentro de una cultura patriarcal gerontocrática, en la cual los adultos deciden por los jóvenes. Desde muy niños los cantadores o *marakames* del grupo deciden la ocupación de los muchachos, ya que les predeterminan para realizar determinados trabajos: músico, cazador, curador, agricultor. Esas vocaciones son determinadas por los dioses, a través de los *marakames* y los jóvenes no pueden escapar a tales vaticinios. En casos de rebeldía, los huicholes, según su cosmovisión, están sujetos a castigos en forma de enfermedades y desgracias” (Pacheco, 1997:101).

En el caso de las niñas, una vez terminada su educación elemental, que dura algunos años, ellas se dedican a “ser mujeres”, lo que significa levantarse para moler el nixtamal y preparar las tortillas del almuerzo, después limpiar el solar – quitando las hojas secas y la basura -; varias veces a la semana ir al río a lavar ropa y bañarse y a su regreso, nuevamente moler el nixtamal y preparar las tortillas del mediodía. Por la tarde se dedican a tejer telar de cintura para elaborar prendas de su vestuario o artesanía para vender. Antes del anochecer, nuevamente muelen nixtamal para echar las tortillas de la cena. Además, ellas deben aprender a buscar alimentos en el campo en una economía de recolección, el acarreo del agua y a preparar comida y a cuidar a los hermanos más pequeños. Durante las celebraciones del calendario tradicional las mujeres jóvenes, junto a las mayores, no sólo preparan los alimentos, también el tejuino, la bebida ceremonial de los huicholes (Pacheco, 1997:106 – 108).

Los jóvenes varones son aprestados – por los mayores - desde muy pequeños en las labores de la agricultura, según el ciclo de que se trate: preparar las tierras, coamilcar, sembrar, limpiar, cosechar, desgranar, guardar. Por las tardes, después de la comida, acarrear leña y luego juegan en las canchas de voleibol. Además les enseñan a cazar conejos, armadillos, culebras, iguanas y el venado; a pescar en los arroyos cercanos, a recolectar frutos de diversos árboles; así como a construir y a mantener la vivienda huichol y a tocar instrumentos y cantar para las fiestas ceremoniales o para las fiestas de los mestizos (Pacheco 1997:108 – 111).

Por fuera de las múltiples críticas que se puedan realizar a las afirmaciones y argumentaciones de la investigadora (que si es objetivista, que no considera el cambio, ni los espacios sociales de inconsistencia interna, como podrían ser las huidas por parte de las muchachas para no casarse con quienes fueron prometidas desde niñas, o las migraciones de los jóvenes para tener con qué acceder a la tierra dada la jerarquía gerontocrática de esas sociedades, o de estudiantes que ya no regresan, etcétera), lo que aquí es evidente es que los niños y los jóvenes *son inaudibles* y que, hasta el momento, las etnografías étnicas los han ignorado como activamente comprometidos en la producción de significados en sus propias vidas”, esto es, como “adquisidores y constructores de un conocimiento *de lo que ellos interpretan de la sociedad que los rodea*” (Caputo, 1995).

¿Cómo hacemos para ingresar a los jóvenes indios como agentes activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas de aquellos alrededor suyo y de las sociedades en las que viven?

Como sugiere esta misma autora para el estudio de los niños, es necesario el uso de un concepto *más adecuado* de cultura para dar salida a las voces y la agencia de los niños y los jóvenes en el contexto de sus vidas, que reconozca “el “presente” de la infancia y... la importancia de los niños [y jóvenes] como gente importante de ser estudiada en sus propios términos y *no sólo como receptores de las enseñanzas adultas*” (Caputo, 1995: 27). Aquí quiero llamar la atención sobre un asunto que sale a luz, el debate sobre la agencia juvenil ha sido llevado a cabo entre los estudios de las juventudes urbanas durante la década de los 90, pero éste está pendiente aún en cuanto a las juventudes rurales e indígenas.

II. Jóvenes indígenas contemporáneos: una zona para construir la antropología de frontera

A partir de la entrada del nuevo milenio se registran cambios en la calidad y cantidad de los estudios y aproximaciones al tema de los jóvenes indígenas. Aún siendo muy pocos en relación a la gran cantidad de trabajos que se siguen produciendo sobre las etnias y las comunidades y las fiestas de los pueblos, demuestran el creciente interés por parte de jóvenes investigadores, sobre todo antropólogos, en este nuevo fenómeno. ¿Cuáles son las razones de este nuevo interés?

Varias son las razones que están llevando a los antropólogos contemporáneos a poner su atención en *la emergencia de algo que puede denominarse período juvenil* entre la población étnica que habita en los pueblos como en las ciudades.

En primer lugar, en la actualidad México es un país de jóvenes. El censo de población del año 2000 mostró que las generaciones más numerosas son las compuestas por adolescentes y jóvenes de entre 15 y 29 años de edad. Dicho sector de población casi se duplicó de 1970 a 1990, período en el cual pasó de 12.3 a 23.9 millones y el año 2000 alcanzó la cifra de 27.2 millones. Esto significa que el 28.5% del total de la población mexicana, estimada en 97.5 millones de personas es joven⁶. Para el 2010 se calcula que los jóvenes serán más de 30 millones.

⁶ Cifras aportadas por el INEGI en sus publicaciones *Los jóvenes en México y Mujeres y hombres 2002*, publicadas en los años 2000 y 2002, respectivamente.

Según estas mismas fuentes, entre la población indígena o de habla indígena, los jóvenes son también el sector generacional mayoritario, ya que por cada cien hablantes de lenguas indígenas, 29 son jóvenes de entre 15 y 29 años de edad; mientras los niños (de entre 5 y 14 años) son 24 por cada cien personas. En México existen poco más de 1'700,000 jóvenes indígenas. Un dato importante es que de éstos, alrededor de 1 millón (28.1% de 3.6 millones) viven en áreas rurales y poco más de 700,000 (29.8% de 2.4 millones) viven en zonas urbanas⁷.

En segundo lugar, la migración o las cada vez más numerosas y copiosas olas migratorias, se han convertido en uno de los condicionantes sociales más importantes de *conformación de juventud* en las áreas rurales e indígenas y en las ciudades. Lourdes Pacheco (2003) señala que las bases materiales de arraigo en las comunidades de origen de los migrantes, cada vez más deterioradas, son las que explican la intensificación de los flujos de migrantes de zonas indígenas. En efecto, la falta de tierra sumada a la escasez de tierras de buena calidad, por el acelerado deterioro ecológico de regiones enteras, son fenómenos que han venido afectando sobre todo a los más jóvenes – principal aunque no exclusivamente a los varones – que al ver con incertidumbre su futuro en el área rural, han tendido a migrar hacia los centros urbanos y hacia las zonas de agricultura capitalista. Las zonas o regiones indígenas de mayor expulsión de sus jóvenes son aquellas en la que persisten condiciones de mayor exclusión de los índices de bienestar social, entre los que están el acceso a la educación y al empleo. Maya Lorena Pérez Ruiz (2002), hace ingresar las elaboraciones subjetivas de los jóvenes en relación a la posición de poder que ocupan en la “jerarquía etaria” de sus comunidades, entre las causas de migración en este segmento poblacional:

... entre [los jóvenes] puede observarse también una búsqueda de cambio, mediante el cual quieren dejar atrás formas de vida tradicionales, que en muchas ocasiones incluyen la falta de espacios de participación política y social en sus regiones, donde está vigente aún una organización social que se rige por relaciones sociales en las que impera una rígida estratificación por sexo y edad, y en la que existen escasas posibilidades de movilidad y ascenso para los jóvenes (Pérez Ruiz, 2002: 14)

La presencia de los medios de comunicación, en especial la radio y la televisión, en la vida cotidiana de los jóvenes indígenas – que casi no ha sido investigada por los antropólogos(as) y comunicólogos⁸, ha participado también en su motivación para la

⁷ El asunto de las cifras en cuanto a la población indígena en México es aún un tema controvertido. Hay muchas fuentes y maneras de contarlos, pero ninguna de ellas da un número totalmente confiable al respecto. En cuanto a los jóvenes, también sus cifras son variables. La CONAPO, por ejemplo, sostiene que en el 2000 existían 4.47 millones de jóvenes indígenas: 40.6% tenían entre 12 y 17 años de edad (rango de edad que otras fuentes consideran aún como niñez); 33.5% entre 18 y 23 años y 25.8% tenían entre 24 y 29 años de edad.

⁸ Con honrosas excepciones, como las investigaciones de Inés Cornejo P. (2002) sobre la radio indigenista, desde una perspectiva en la comunicación que prioriza la imbricación medios y contextos culturales y sociales.

“búsqueda de nuevas opciones de vida, escolaridad, empleo y movilidad social y territorial” (idem: 14).

Pérez Ruiz señala que la intensidad de estos movimientos poblacionales en los últimos años *ha modificado el rostro del México contemporáneo tanto en sus regiones rurales como urbanas*. Una de sus consecuencias es que en un gran número de localidades rurales se percibe la ausencia mayoritaria del sector joven (masculino y femenino) de la población y su mayor visibilidad en las ciudades. Si bien estas olas migratorias no constituyen un fenómeno exclusivo de la contemporaneidad⁹, lo que sí es nuevo son las características, las rutas, quiénes son los que migran, los objetivos de los migrantes y la intensidad y velocidad del proceso actual.

Los indígenas forman parte de corrientes más amplias de migración en las que participan mayoritariamente sectores de población juvenil. Dentro de sus actuales rutas migratorias, hay 106 áreas en el país con ciudades en torno a las cuales se generan dinámicas económicas – mayores posibilidades de empleo y estudio - que hacen estas zonas propicias para la atracción de población joven migrante. Tres ciudades concentran la mayor cantidad de migrantes indígenas: la ciudad de México y su zona metropolitana, así como la de Monterrey y Guadalajara¹⁰, centros de atracción que no excluyen otras ciudades que hasta el momento se denominan “ciudades medias”, a falta de otro término más adecuado. Según esta misma investigadora, los movimientos migratorios de la población indígena han traído cambios fundamentales en sus vidas, como la transformación de sus patrones de asentamiento, que de rurales hoy tienden a la *centralización y la urbanización*. El censo general de población del año 2000 revela que 3.6 millones de indígenas viven en zonas rurales, mientras que en las urbanas habitan 2.4 millones. Otro efecto de la migración indígena son los altos índices de mujeres que existen en regiones importantes por la atracción o por la expulsión de migrantes. Así, Pérez Ruiz observa que si bien la proporción nacional entre hombres y mujeres indígenas es casi similar (alrededor de 3 millones para cada sexo), en el Distrito Federal existen 123 mujeres por cada 100 hombres como producto de la inmigración de mujeres a esta ciudad.

Dentro de las olas migracionales, la presencia indígena sigue siendo minoritaria, sin embargo, ella está compuesta básicamente por jóvenes en los términos en que el

⁹ Al respecto ver el excelente trabajo de G. Necoechea (2004).

¹⁰ Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002), citando a Valencia Rojas (2000), *La migración indígena a las ciudades*, INI, México.

Instituto Mexicano de la Juventud podría conceptuar a aquell@s que tienen entre los 15 y 29 años de edad. Y ellos y ellas se encuentran participando activamente y de manera importante en lo que R. Rosaldo denominaría *zonas fronterizas* de la sociedad contemporánea, aquellas zonas “porosas” caracterizadas teóricamente por su heterogeneidad, el cambio rápido, el movimiento y el prestar y pedir intercultural; y, empíricamente “saturadas de desigualdad, poder y dominación” (Rosaldo, 1991: 191, 198). Considero que los trabajos y estudios que a continuación organizaré y expondré, han hecho eco del llamado que este y otros investigadores como Appadurai, García Canclini, Hannerz, Talat Asad, entre otros, han hecho a los antropólogos para focalizar su atención en estas *zonas de frontera* “como *sitios* de producción cultural creativa” definidos como “dentro y entre” las comunidades (culturas) homogéneas, más que en lugar de ellas (Amit Talai, 1995: 225), sin dejar de tomar en cuenta de la reemergencia y/o resignificación de lo “viejo” en las nuevas circunstancias sociales y culturales que viven los protagonistas.

Los nuevos estudios se sitúan dentro y entre las etnias en sus lugares de origen y en sus articulaciones con áreas (rurales y urbanas) culturales regionales, nacionales e internacionales a través de la migración y otros procesos socio culturales, e iluminan los distintos y flexibles procesos que se encuentran en curso y a unos actores juveniles emergentes creativamente implicados con los diversos escenarios entre los que fluyen constantemente.

Los estudios básicamente son de carácter exploratorio y marcan definitivamente un cambio sustancial en el tratamiento de la temática jóvenes indígenas. Por un lado, focalizan su objeto de investigación en los jóvenes de diversas etnias, tanto en los que se encuentran aún en territorios rurales como en los que se encuentran fuera de sus lugares de origen y, principalmente, en las ciudades, estableciendo puentes entre ambas situaciones. Los actores que emergen con claridad son el/la joven migrante indígena, el/la joven estudiante indígena y los jóvenes solteros que no migran y no estudian. Estos estudios discuten, o sino describen, la emergencia e invención de una categoría social nueva entre las etnias, la juventud. Sus perspectivas teóricas y metodológicas revelan la introducción en la academia del concepto o concepción socio cultural de juventud, y, aunque esto es trabajado de formas disímiles por cada uno de los autores (más o menos en el sentido de que aún arrastran parte de las concepciones anteriores de juventud), todos introducen la *agencia juvenil*, lo cual permite escuchar e inscribir las voces de los jóvenes, sin dejar de incluir las voces de los adultos y ancianos. Metodológicamente

revelan un uso bastante profuso de métodos cualitativos y cuantitativos que complementan para iluminar en mayor profundidad los casos estudiados.

Sin embargo, la mayoría de los estudios consultados aún utiliza conceptos y categorías originadas en la modernidad para referirse a procesos novedosos o contemporáneos entre las etnias mexicanas y con ello limitan la interpretación de situaciones como la emergencia de la juventud, a “producto del *contacto* entre lo *tradicional* y lo *moderno*” (García Martínez, 2003), o a productos de “dos escenarios: el de su cultura materna, de la que han obtenido los principales patrones culturales, y por otro lado, el que se deriva del *contacto* con otras tradiciones culturales que traen consigo la educación escolar, la migración interna e internacional, los medios de comunicación, entre otros” ¹¹ (Meneses Cárdenas, 2002). Como veremos en lo que sigue, hace mucho tiempo que todas estas situaciones atraviesan la vida cotidiana de los pueblos indios rurales y las diásporas étnicas migrantes, creando empírica y conceptualmente *espacios fronterizos* desde los cuales podrían estarse construyendo “nuevas etnicidades” (Bucholtz, 2002) y reconfigurándose los “paisajes étnicos” (Appadurai, 2001) de la contemporaneidad, *con actores activamente involucrados en los múltiples cambios de los últimos treinta años*.

Haciendo uso de los trabajos etnográficos mencionados, en el acápite que sigue, trataré sobre esos cambios que homologo a condiciones sociales de producción de juventud. Simultáneamente, iré discutiendo el tema de la juventud indígena definiendo teóricamente a esta última como *zona fronteriza*, esto es, como espacio socio cultural en construcción (en proceso) y como una “intersección transitada” emplazada *dentro y entre* los ámbitos rurales como urbanos.

III. Lo juvenil rural indígena

¿Qué tipo de transformaciones están ocurriendo en las comunidades y pueblos indígenas con la aparición y/o introducción de nuevas situaciones y contextos durante los últimos veinte o treinta años? ¿Cuáles son las condiciones sociales que han hecho

¹¹ Es cada vez más difícil dar cuenta de “lo nuevo” usando conceptos antropológicos construidos en la modernidad, términos como *contacto*, *cultura materna*, *patrones culturales* y *tradiciones culturales*, *modernidad*, remiten – deseándolo o no – a conceptos cerrados y homogéneos de cultura, a culturas aisladas y no en interacción. Por ejemplo, *cultura materna* hoy no puede obviar la presencia de los medios de comunicación dentro del hogar y los pueblos indios, la presencia de la escuela primaria y, en muchos casos secundaria, el ir y venir de los y las migrantes jóvenes, la creación de nuevas necesidades y expectativas de vida, etcétera; con todas las implicancias que estas situaciones tienen sobre las vidas de los sujetos de estas transformaciones, como en los patrones culturales contemporáneos de las etnias en sus lugares de origen. Por encima de estas limitaciones, los estudios revelan una riqueza etnográfica que trasciende esos conceptos explicativos.

*posible la emergencia de la juventud en las áreas y regiones rurales indígenas?
¿Cuáles son las imágenes culturales asociadas a esta condición juvenil?*

Los investigadores están de acuerdo en considerar que las tres situaciones y /o factores más importantes que han hecho posible la producción o invención de una nueva condición etaria - la juventud (y adolescencia) - en el ciclo de vida de la población que habita en áreas y regiones rurales indígenas, son *la migración, la introducción de la escuela secundaria y los medios de comunicación*. Todos ellos producto de los cambios nacionales e internacionales y a su vez productores de otras tantas transformaciones en las comunidades y pueblos indios mexicanos. En ese sentido, opto por tomar la migración, la escuela y los medios de comunicación como los principales *ángulos desde donde ver y problematizar la emergencia de la juventud indígena como una institución social que hoy existe en los pueblos rurales indígenas más allá de cualquier actividad de cualquier joven en particular*.

Como observé anteriormente, entre las principales causas de la migración indígena fuera de sus lugares y regiones de origen están la pobreza, la marginación, el deterioro ecológico, la escasez de tierras y la falta de expectativas de vida entre los más jóvenes. No obstante, los estudios realizados en diferentes pueblos y/o comunidades tienen la virtud de entrar en contextos socioeconómicos y culturales particulares en los que estas y otras situaciones emergen desde la perspectiva de los que se deciden a migrar como estrategia de vida durante su juventud, permitiendo revelar la diversidad y complejidad social de los espacios en los que se están construyendo los jóvenes indios.

Celso Ortiz Marín (2002), explora cómo, los y las jóvenes de la comunidad de Pajapan (Veracruz) están construyendo sus estrategias y perspectivas de vida - “frente a un mundo que les está dejando muy pocas decisiones a tomar o muy pocos espacios para vivir” -, identifica el deterioro de los recursos naturales, la falta de tierras para las nuevas generaciones y la contracción del desarrollo industrial, como las principales causas de la emigración juvenil hacia los centros urbanos y a las zonas de agricultura capitalista de exportación. Observa, empero, que los jóvenes varones son los más afectados, pues “ven con mucha incertidumbre su futuro en el área rural” por su imposibilidad de contar con tierra suficiente para constituir una “sub unidad familiar productiva agrícola” separada de la unidad paterna – aun cuando hayan constituido ya un nuevo núcleo familiar -, *provocando la prolongación del tiempo de su residencia en la unidad paterna a la “espera de obtener recursos económicos para poder construir su propia unidad”*. En Pajapan, la concepción de trabajo ligado a la detentación de la

tierra se convierte así en una contradicción: al mismo tiempo que la comunidad sigue siendo el espacio – concebido como campesino – para el establecimiento residencial de sus miembros, las condiciones de absorción de éstos son cada vez más difíciles de garantizar. Estas tensiones se viven en ese espacio como *conflictos generacionales*, “al haber una generación que ha producido la economía campesina tradicional (con todas sus adversidades) coexistiendo con otra que de pronto se convierte sólo en población residente (co - residente para buscar ingresos externos), consuntiva o bien definitivamente migrante”. Pobreza, falta de tierra, altos salarios fuera son importantes en la decisión de migrar en los varones como en las mujeres jóvenes.

A conclusiones aparentemente similares arriba la tesis sobre construcción de identidades juveniles indígenas de Ariel García Martínez (2003), aunque, en este caso, estamos frente a otro contexto social y económico, el que de alguna manera llena de contenidos y expectativas distintas la migración y la escolarización secundaria y por tanto al sujeto que emerge dentro de esos espacios.

Coyutla, es una comunidad rural de Veracruz ubicada en la región del Totonacapan, la cual ha sido protagonista durante los últimos veinte años de cambios importantes - introducción de luz eléctrica, auge y decadencia de nuevos cultivos como el café y e introducción y mejoramiento de carreteras – que, a diferencia de otros pueblos indígenas, ha fortalecido el papel de este poblado como centro rector en lo político y lo económico en la región. Coyutla cuenta en su infraestructura con escuelas de educación media y media superior, alumbrado público y alcantarillado, oficinas gubernamentales, centro de salud, etcétera; condiciones a las que tiene acceso la población indígena, permitiéndole cuestionar la barrera entre *lo mestizo* y *lo indio* en la población. Según García Martínez, *la migración y la educación escolar son las claves de este cambio*. Las consecuencias más importantes de éste es que los hijos de los indios han abandonado la indumentaria (desde que ingresan a la escuela primaria), tienen un mejor dominio del español y tienen un nivel educativo que puede llegar a la secundaria o preparatoria, migran constantemente a México y al retornar a Coyutla, sus comportamientos entran en conflicto con los valores entendidos y asignados a los indígenas y también con los de la cultura mestiza del lugar. Este investigador ubica la aparición de la juventud coyutleca indígena dentro de los procesos de cambio de la cultura totonaca, en sus tensiones internas y en las que tienen lugar con el entorno mestizo. Esta doble articulación es lo que va a dar su especificidad a las juventudes rurales indígenas. “Una generación de indígenas va a surgir con características

peculiares a partir de su interacción con el resto de la sociedad, su participación política y religiosa y su autoadscripción identitaria”.

Para García Martínez “la *educación escolar y la migración* van a constituirse [para los jóvenes] en recursos fundamentales para lograr un espacio, una posición, un futuro que las condiciones económicas les han negado”. Distingue dos tipos de condiciones de migración indígena totonaca: la primera, “tiene que ver con la crisis agraria [desde 1982] y la necesidad de trabajo”; la segunda, “con la búsqueda de superación a través de las escuelas de educación superior... con las expectativas creadas en torno a la educación y su asociación a niveles de vida considerados elevados para la región” (García Martínez, 2003: 95). Ambas dan lugar a dos tipos de migrantes: “los que migran para trabajar” - jóvenes no casados cuyo destino son los corredores industriales del centro del país ocupándose como albañiles, cargadores, vendedores callejeros o empleados y obreros en fábricas -; “los que migran para estudiar” - jóvenes estudiantes con apoyo familiar o combinando trabajo y estudio, cuyo objetivo es continuar sus estudios universitarios en diferentes ciudades como Tuxpan, Poza Rica, Xalapa, Veracruz o el Distrito Federal (Ibíd.: 96-99).

Desde otro lugar analítico, el de la gestación de una nueva ruralidad en el país y el papel que en este cambio ocupan los jóvenes rurales (mestizos e indígenas) migrantes tanto nacionales como internacionales, Lourdes Pacheco (2002 y 2003) observa que *una de las particularidades de ser joven rural en la actualidad* es “asumir la aventura de la migración” a fin de concretizar la “percepción subjetiva de éxito”. El éxito en la ruralidad contemporánea está basado en el consumo de productos que responden a nuevas necesidades. La migración, pero sobre todo *la cultura migrante*, marca la vida de los jóvenes rurales, tanto de los que se van como de los que se quedan, requiere nuevos acuerdos familiares y comunitarios, conduce a entornos de trabajo novedosos y acarrea nuevas adquisiciones culturales. Este punto de vista es compartido por Jorge Meneses (2002), quien observa en la comunidad indígena de Cieneguilla, en Oaxaca, que la migración es un factor determinante en lo que se ha venido en denominar “*la invención de juventud*” y, más precisamente, es un detonante en la constitución de *estilos juveniles*. Así, algunos jóvenes después de terminar la telesecundaria migran en busca de un mejor futuro. Durante su estancia en distintos lugares van conociendo distintas formas de vivir, pensar e incorporar elementos culturales, “escogiendo los que les agraden”. Cada migrante tiene su particular forma de asimilar o rechazar las influencias que ha traído de los lugares por los que estuvo. En la comunidad los

migrantes son percibidos de manera distintiva en tanto conforman estilos juveniles diferenciándose de los otros jóvenes.

Puede decirse entonces que la imagen cultural juvenil que emerge entre la nueva ruralidad mexicana es la del/a *joven migrante indígena*.

Si bien la migración es una de las formas de ser joven en la ruralidad contemporánea, ella no tiene el mismo significado para los jóvenes hombres como para las mujeres. Para ellos, significa *un ritual de paso a la adultez y, específicamente, un ritual en la construcción de su masculinidad*; mientras que para las mujeres jóvenes significa la apertura de nuevas posibilidades y formas de convertirse en mujeres. Pues, cada vez más, la ausencia de varones en las localidades incide para que las mujeres busquen otros destinos de vida. En esa búsqueda, tanto hombres como mujeres, encuentran formas nuevas de relacionarse, fuera de las establecidas por la tradición y la comunidad (Pacheco, 2003).

Ric (29 años) y (Porfiria (18 años), jóvenes zapotecos entrevistados por C. Feixa en la comunidad de Santa Ana del Valle (Oaxaca) en 1991, dan cuenta de esos cambios y nuevos arreglos internos:

La decisión de ir al norte la hice en el instante que veía que no había futuro acá. Salían ingenieros y no hallaban campo de trabajo o de acción. Me fui en el 1988, tenía 25 años. Tomé la decisión de ir a experimentar seis meses: si en seis meses me iba mal, yo me venía y continuaba; si me iba bien me quedaba. Aquí, en el pueblo, casi el noventa por ciento de los muchachos se van, pero la intención es hacer dinero, divertirse, hacer una casa y regresar.... La emigración ha influido bastante en la sociedad. Empezó como en el 75, que empezaron a emigrar los jóvenes y los señores... Por el 82, 83 comenzaron las primeras fugas en masa... El efecto que tiene la emigración de los jóvenes es que la mujer de aquí tiene que buscar salida, es difícil para algunas conseguir compañeros de vida. Eso es lo que ha hecho que aquí... existan muchas mujeres solteras hoy en día y también eso ha incrementado el que haya madres solteras. Porque nada más se hacen novios o amigos y después de se van y, por allá encuentran otra mujer, pues ya no vuelven. Hay varios factores de por qué la mujer no emigra demasiado. A veces los padres no les dejan salir o no les dan la misma ventaja que al hombre: el hombre sabe que va a regresar a su casa y ahí va a vivir, en cambio saben que si se va la mujer se pierde. Que si encuentra un novio de Zacatecas, de Jalisco, el hombre se las lleva allá, porque en México es eso, que el hombre se lleva a la mujer a su casa... Mucha gente viene aquí de fuera a buscar chicas: de Teotitlán, de Tlacolula, incluso de los mixes, ahorita hay dos que se han juntado con los mixes. Con la emigración faltan elementos que puedan desempeñar diferentes cargos. Parece que hace dos o tres años establecieron una norma de que todo el que es de Santa Ana del Valle, casado y joven, puede ser nombrado, aún no estando en Santa Ana... El pueblo vio que también hay personas fuera que pueden pagar a personas que están aquí... eso es lo han hecho en los cargos más sencillos... Pero ya cargos tan importantes como "presidente" son los que tienen que venir hasta aquí. La gente más conciente viene, desempeña su cargo y luego se va... (Ric en Feixa, 1998: 126, 134 y 135).

Los jóvenes de aquí se han ido mucho al norte. Es que aquí el dinero a veces no nos alcanza, y unos señores llegan y dicen que se vayan a Estados Unidos para trabajar; muchos se animan, juntan su dinero y se van... Mi hermano cuando se fue al norte tenía como 18 años; a los dos años se vino como unos dos meses y se volvió a ir; luego estuvo como seis meses; pero se vuelven a ir los muchachos, se acostumbran a la vida de allá. Como aquí se trabaja duro, ellos se van y les gusta, está muy bonito, hay diversión, no estamos como aquí trabajando en el campo. Mi hermano no le ha gustado, él lo hace por tener un poco de dinero, por ayudarnos en la casa, nuestros estudios también. Dice que cuando se canse o haya ahorrado un poco, ya se viene; pero muchos no piensan eso, quieren quedarse. Si ya están casados, dejan las esposas, las encargan con la suegra y se van. Muchas veces se olvidan de la esposa, los hijos y ya no vuelven; o saben los familiares y paisanos que anda por ahí tomando, a veces se juntan con otra mujer. Otros regresan después por sus esposas... se va toda la familia y ya se quedan a vivir, ha habido mucha emigración. Los muchachos hay bastantísimos. Antes no se iban las muchachas, sólo los muchachos y los señores, pero ya se van, ya no quieren ir a México a trabajar. Es que es otra vida. A trabajar

más que nada, a ahorrar su dinero, porque si se gana otro poco de dinero más, como aquí no nos pagan por trabajar (Porfiria en Feixa, 1998: 116).

La educación y, particularmente, la introducción de la secundaria o telesecundaria ha sido uno de las condiciones de producción de juventud más importantes en los últimos veinte o veinticinco años en los pueblos y comunidades indígenas rurales. Si bien es necesario reconocer el enorme rezago que tiene en términos globales la población india mexicana en cuanto a alfabetismo¹² y los problemas que sigue teniendo para concluir la educación básica y acceder a la educación superior¹³, también es necesario redimensionar la información al respecto desglosándola por grupos de edad, “ya que precisamente los niños y los jóvenes son quienes han recibido mayor atención del sistema educativo nacional”, como sugiere la antropóloga Pérez Ruiz, (2002: 9). Ella observa que en la actualidad más del 80% de los niños y niñas indígenas van a la escuela - 84 de cada 100 niñas y 87 de cada 100 niños en las áreas rurales - y que los jóvenes entre quince y veintinueve años de edad registran tasas de alfabetismo de 78.2 (mujeres) y 88.2% (varones) (idem). Sin embargo, aquí me interesa profundizar en la *escolarización obligatoria* como uno de los condicionantes y aceleradores en la creación de juventud (Levi y Schmitt, 1996; Feixa, 1998, Aries, 1990 y Urteaga, 2004). En este caso, la *obligatoriedad de la educación secundaria*, medida impulsada desde el gobierno de Carlos Salinas de Gortari¹⁴, detonará y acelerará la emergencia de un nuevo sujeto en el ámbito rural, *el estudiante indígena*.

Si bien el proceso de escolarización básica (primaria) de toda la población nacional estaba en curso desde la década de 1940, éste no impacta *las trayectorias vitales de los habitantes rurales y sobre todo indígenas* de la misma manera en que lo

¹² En cuanto a alfabetismo, 56 % de las mujeres hablantes de lenguas indígenas sabe leer y escribir, contra 76.7% de los hombres que también lo hacen; y en áreas rurales, donde el la imposibilidad de acceder a la educación se acentúa, el porcentaje de mujeres alfabetas es de apenas 48.9%, mientras en zonas urbanas aumenta a 66.7%. En contraste, los hombres registran tasas de alfabetismo superiores a las de las mujeres, son el 71.3% en áreas rurales y 83.6% en las urbanas - observa Pérez Ruiz (2002) con base a las cifras dadas por el INEGI para población de habla indígena.

¹³ “Al respecto, son significativos los niveles de atraso escolar que se presentan entre los indígenas, ya que éste va desde 18% a la edad de ocho años, hasta casi 80% a los dieciséis años, lo que habla de las dificultades que tanto en el ámbito rural como en el urbano enfrenta esta población para acceder y mantener su asistencia a la escuela. Así, entre la población HLI mayor de quince años, de cada cien mujeres 32 carecen de instrucción, 28 cuentan con primaria incompleta, tres han realizado estudios de secundaria incompleta y sólo 12 tienen estudios de secundaria completa o más. Entre los hombres, de cada cien, 19 no tienen instrucción, 32 tienen primaria incompleta, 20 han terminado la primaria, cuatro tienen secundaria incompleta y sólo 20 tienen su educación básica completa o más. Eso significa que, de acuerdo con el censo [2000], sólo una reducida parte de la población indígena ha podido tener acceso a la educación profesional. Para el año 2000, entre los mayores de quince años, únicamente 3.9% (102 589) de los hombres tuvo algún grado aprobado en carreras profesionales, y entre las mujeres, solamente 2% (54 016)” (Pérez Ruiz, 2002: 9 - 10).

¹⁴ Ley General de Educación, Capítulo I, artículos 3º y 4º. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 13 de julio de 1993, disponible en http://www.sep.gob.mx/work/resources/LocalContent/67766/5/ley_general_educacion.htm. Recuperado 1- 05-2006.

hace a partir de la década de 1970 en adelante, cuando éste proceso se engarza con otros procesos de cambio nacionales – en especial, con la migración en masa de los jóvenes ocurrida aproximadamente después de la crisis de 1982 – entre los que se encuentra la introducción de las secundarias en poblaciones rurales por parte del gobierno federal¹⁵.

Algunos de los investigadores observan que la escuela secundaria (y, en menor proporción, el bachillerato y la preparatoria) se ha convertido en *el espacio propio de la juventud rural e indígena* o en la manera como muchos indígenas de las zonas rurales viven su juventud.

Para Meneses Cárdenas (2002) mediante esta institución se ha ido introduciendo una etapa bien delimitada entre la niñez y la adultez, la juventud, “con una connotación totalmente distinta y nueva para la comunidad de Cieneguilla; se está construyendo socialmente la juventud con una forma y significado que no existía antes” (en la forma de vida tradicional). Algo similar sugiere Ariel García Martínez (2003), para quien la juventud indígena es un periodo reciente en la vida de los totonacas. Periodo *marcado en términos biológicos con la entrada a la pubertad y en términos sociales con la interrupción del tránsito del estado infantil al adulto de acuerdo a la trayectoria vital totonaca*¹⁶, caracterizándose por el desempeño de *actividades que resultan incompatibles con el matrimonio tradicional campesino - como la educación media y superior*. Al mismo tiempo que coincide con un proceso de *autorreconocimiento* de los sujetos y un proceso de *reconocimiento* por parte de la sociedad indígena y mestiza de Coyutla.

Este último punto, que me parece vital para realmente hablar de la constitución de lo juvenil rural, es argumentado por Meneses Cárdenas al observar que en Cieneguilla (Oaxaca) la *telesecundaria* no sólo representa un centro para estudiar y prepararse, sino un espacio donde los jóvenes adquieren un estilo y un *status*, al pasar un tiempo de su vida, compartiendo espacios, juegos, ocio, alegrías, tristezas y muchos otras situaciones que los articulan como *subgrupos dentro de la comunidad*. En Cieneguilla existen grupos de jóvenes formando estilos particulares que los hacen tener

¹⁵ García Martínez (2003: 59 - 60) observa que este proceso estaba en curso hacia 30 años en una región serrana como la del Totonacapan – con procesos de cambio vinculados a su articulación con el resto del país - y, en especial, en Coyutla, cuya primera escuela telesecundaria data de 1972, la secundaria técnica de 1976 y la escuela de bachilleres de 1980. Durante los años 80 además se abrieron el Centro de Bachillerato Técnico Agropecuario (1982) y el Telebachillerato (1988). La oferta educativa se ha ido ampliando durante la década de los 90 e incluye una escuela de cómputo.

¹⁶ Trayectoria vital tradicional en la que los individuos convencionalmente transitaban de la infancia a la edad adulta a través de las ceremonias que consagraban el compromiso matrimonial a edad muy temprana, entre los doce y quince años.

una semejanza entre ellos y una diferenciación con otro tipo de jóvenes. Existen aquellos “jóvenes tradicionales”, solteros que no van a la escuela ni han migrado; los “estudiantes de la telesecundaria” y “los migrantes” (entre los que hay estilos como los *cholos*). Para García Martínez, la escuela en Coyutla y la región del Totonacapan cumple el papel de ser condición de una identidad juvenil, la del *estudiante indígena*; y para Ortiz Marín (2002), en Pajapan (Veracruz), la “educación formal toma un nuevo significado libertador, ya que la escuela ofrece *status* y posibilidades de sociabilidad inmediatas de pertenecer a una cultura joven”, en tanto “constituye un espacio novedoso que incrementa las relaciones con otras personas de su edad” (Martínez y Rojas, 2005).

La escuela es también el espacio donde los y las jóvenes se van formando y configurando como personas con los valores y modelos de conducta que fomentan una mayor *individualidad y poder de decisión y elección*, y en ese sentido permea las percepciones juveniles sobre los roles tradicionales que se les tenía asignados, particularmente en lo que se refiere al noviazgo y matrimonio, así como a sus aspiraciones laborales y de vida. Dos investigadoras, Regina Martínez y Angélica Rojas, sugieren, después de estudiar el paso por la escuela secundaria de los jóvenes otomíes de la ciudad de Guadalajara y los huicholes San Miguel Huaixtita, que “los niños y jóvenes indígenas se encuentran en un proceso de resignificación del modelo cultural de sus padres y abuelos, lo que implica una intensa negociación entre éste y el modelo impuesto desde la escuela” (idem: 109). Los jóvenes en Coyutla y Cieneguilla, por ejemplo, no aceptan el dominio de los padres en relación a las costumbres anteriores como el matrimonio, rechazan su concertación en contra de la voluntad de los contrayentes y el noviazgo y el cortejo son prácticas novedosas que están teniendo sus propias formas de vivirse y entenderse (Meneses Cárdenas, 2002). Otros cambios que acompañan esta actitud son: su asistencia a bailes en la asociación ganadera, las parejas de novios que salen tomados de la mano al parque, el uso de atuendos occidentales por parte de las muchachas. El control de la familia sobre los jóvenes es cada vez más limitado en diversos terrenos como el de la sexualidad, sobre todo en el caso de las mujeres (García Martínez, 2003:118).

La presencia de los *medios de comunicación* y su fuerte vínculo con lo que los investigadores denominan “invención de juventud” entre los pueblos indios electrificados sólo es nombrada por estos estudios. La relación que los jóvenes de estas *zonas fronterizas* establecen con los medios y en especial con la radio y la televisión es aún un pendiente en los estudios antropológicos, que no puede ser subsanado por los

comunicólogos, quienes se mueven mejor en contextos urbanos, pero no rurales y menos indígenas. A pesar de no contar con información empírica suficiente, me atrevo a formular algunas hipótesis respecto a la relación medios de comunicación y jóvenes rurales indígenas, que pueden servir para investigaciones futuras.

Considero que la televisión y la radio son portadoras de imágenes y mensajes que ofrecen *modelos de conducta* más urbanos respecto a temas sensibles para los jóvenes como las relaciones amorosas, el cortejo, el noviazgo, el matrimonio, la sexualidad, los nuevos papeles femeninos y otros, que permiten a los jóvenes cuestionar y negociar con las creencias y costumbres de las generaciones anteriores con respecto a esos temas. Pero sobre todo, la televisión y la radio son vehículos de ciertos repertorios de símbolos de la cultura juvenil – de la música a la moda – con los cuales interactúan cotidianamente, creando con ellos lenguajes, presencias (máscaras) y escenografías con las que se comunican entre ellos como jóvenes rurales (los que están y los que se van y regresan) y se hacen visibles como actores sociales frente a las generaciones anteriores.

Una escenografía que revela aún muy veladamente, aunque con claridad, el cambio en la autopercepción y la heteropercepción identitaria de los jóvenes entre los pueblos rurales indios es *la fiesta de graduación*. Según Meneses Cárdenas (2002), en Cieneguilla, el momento que viene a *coronar la etapa juvenil* es la fiesta de graduación, *rito de paso* donde los jóvenes dejan de ser estudiantes y entran a un mundo con otras actividades y responsabilidades. Constituye un elemento legitimador de los jóvenes como parte de una generación que cumple su ciclo de vida escolar y que ahora son “presentados a la sociedad”, a la comunidad, como jóvenes que han cumplido un ciclo en sus vidas y están por entrar en otro cambio. Antes de pasar a discutir los límites y la duración de este nuevo momento en el ciclo vital de las etnias contemporáneas, me detendré un poco en las jóvenes rurales indígenas, cuya presencia como jóvenes está directamente relacionada a la escuela secundaria.

A pesar de las reticencias de los padres, la obligatoriedad de la escuela secundaria ha posibilitado una mayor presencia de las jóvenes mujeres en esta institución y también su emergencia como sujeto con mayor individualidad, poder de elección y decisión, que empieza a ser reconocido por la sociedad como tal. Según Ortiz Marín, en Pajapan, la escuela es el único medio para la joven rural que le permite estar incluida en la sociedad y participar en su comunidad. Para ellas, aunque en menor medida que para los varones, su paso por la escuela es un espacio donde pueden jugar (basket, voleybol), bailar, pasear con amigas y amigos, prácticas que las mujeres de las

generaciones de sus padres y abuelos ni siquiera imaginaron realizar. El sistema pedagógico les ha brindado una ampliación de sus horizontes y la posibilidad de diseñar novedosas expectativas en cuanto a su futuro, en algunos casos seguir estudiando el bachillerato o la universidad, o migrar para trabajar en otros lugares. La escuela, el entorno escolar y los medios de comunicación parecen estarlas dotando de una serie de herramientas con las que están negociando su situación como jóvenes permanentemente con los padres y parientes, a quienes deben demostrarles que son de fiar a través de las calificaciones escolares y cumpliendo con sus labores en la unidad doméstica (las de la casa así como las del trabajo que apoye el ingreso familiar). Porfiria, una joven de Santa Ana del Valle con 18 años en 1991, relata:

Quando terminamos la primaria dijo mi abuelito: "Ellas ya no van a estudiar, ellas van a echar la tortilla, se van a dedicar a los quehaceres del hogar, los que deben hacer aquí". Y mi papá le daba la razón. Le dijimos: "¡No, queremos estudiar!". El caso es que un mes antes de que empezaran las clases, yo y mi hermana buscamos para ir a estudiar a Tlacolula... El ya lo vio: "Esta bien, pero con una condición, que la primera que reprobé, las saco de la escuela a las dos". ¡Híjole! Yo creo que por eso fue que le echamos ganas. Y ya, no reprobamos ni una. Cuando salimos de la secundaria, él no estaba aquí, estaba en el norte, y por eso fue que nos volvimos a inscribir a otra escuela. Porque yo digo: si estuviera él ¡no, hombre! Cuando llegó y vio nuestras calificaciones, pues se animó: "Ya me han demostrado que tienen ganas de seguir estudiando, pues adelante, yo las apoyo". Y ya confía en nosotras. Antes era un poco más cerrado y mis abuelitos decían: "De qué les sirve estudiar si se van a casar y el hombre las va a mantener?". Ya uno tiene otra idea: "Estudien para que tengan algo en la vida y sean mejores que nosotros". Mi mamá desde un principio es la que nos apoyaba más. Si les demuestras que quieres seguir adelante, pues también te dan chance de seguir... Son pocas las muchachas que los padres les dejen estudiar. Es que aquí en el pueblo los padres se imponen; dicen que deberían estar aquí, aprender a hacer tortillas... a hacer los quehaceres del hogar. Pero muchas no pensamos lo mismo, pensamos seguir estudiando, tener otro poco de conocimiento para poder tener otra vida mejor, vemos la situación de nuestros padres como viven ahorita y también nos ponemos a pensar: si nosotros no estudiamos, nos quedamos como ellos... Durante el curso, viajé diario a Tlacolula... Nos levantamos a las seis, vamos caminando con mi hermana para llegar pronto, porque el carro empieza a funcionar a las siete y ya no nos da tiempo, entramos al salón a las siete y diez, tomamos las clases, salimos a las dos y media, venimos para acá, y a trabajar: ropa para lavar, hacer la comida, ayudar a nuestras madres, hacemos un poco de pan para vender... [antes de ir al CETIS] voy a andar en las calles, a vender, agarro la canasta, cecho el pan y lo voy a ofrecer casa por casa, es más rápido. Regreso, preparo las cosas y me voy a la escuela... (Porfiria en Feixa, 1998: 115 y 116).

Sostienen Martínez y Rojas que el espacio de esta negociación les resulta mucho más limitado, pues "los cambios de roles que asumen implican un contraste más violento con su propio modelo cultural de mujer indígena en edad casadera". En todo caso, los procesos están en curso y las consecuencias para las jóvenes son muy diversas.

¿Cuándo se acaba socialmente este momento juvenil? Cuando un/a joven se casa o "se junta" marca el límite de este momento, sin importar la edad que tengan, la sociedad asume que los varones ya "pueden dar servicios" y asumir cargos que cada vez impliquen mayor responsabilidad con su familia y con su comunidad; en el caso de las mujeres, su paso al matrimonio significa inmediatamente que deba asumir su responsabilidad como mujer adulta.

jóvenes migrantes indígenas

entre dos culturas

**la cultura
de origen migrante**



**la cultura
moderna occiden**

Sebastián, edad 23 años

hay negociaciones y adaptaciones no oposiciones

IV. “Paisajes étnicos”: lo juvenil indígena en la ciudad¹⁷

La palabra “paisaje” intenta hacer notar que no se trata de relaciones construidas objetivamente, que se mantienen fijas con independencia del ángulo desde donde se las mire. Por el contrario, intenta llamar la atención sobre el hecho de ser, fundamentalmente, [un] *constructo* resultado de una perspectiva y que, por lo tanto, ha de expresar las inflexiones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados... De hecho, el *locus* final de este conjunto de paisajes es el actor individual, puesto que estos paisajes son eventualmente recorridos por agentes que viven y conforman formaciones mayores, en parte como resultado de su propia interpretación y sentido de lo que estos paisajes tienen para ofrecer (Appadurai, 2001: 47).

Entre las *dislocaciones* más importantes que caracterizan la complejidad social actual están las olas o flujos migratorios a nivel global, nacional y local. La ciudad, y particularmente la ciudad de México y su zona conurbada – concebida como zona fronteriza o espacio que vehicula las relaciones entre una diversidad de grupos - se presta para reflexionar y preguntar sobre cómo los jóvenes indígenas migrantes están configurando su juventud y reconfigurando su etnicidad.

En los acápites anteriores, he argumentado algunas de las características de la migración indígena contemporánea, sus efectos en la profunda transformación poblacional de las regiones urbanas y rurales en México, y, sobre todo, su función de productora de juventud en las áreas rurales. En este, me propongo explorar la condición juvenil de los indígenas que llegan a la ciudad de México y su zona conurbada buscando nuevos horizontes laborales y de vida y que son caracterizados por los habitantes no indígenas como “migrantes”.

La presencia indígena juvenil en la ciudad

Si bien la presencia de los pueblos indios en la ciudad no es nueva – pues algunos la ubican desde finales del siglo XIX, y otros desde la década de 1940 –, como objeto de estudio es un tema emergente en la antropología y otras ciencias sociales¹⁸, pero también como un tema político emergente en el cual participan instancias gubernamentales como los propios indígenas organizados¹⁹. En el ámbito académico, el tema se ha convertido en uno de los ejes alrededor del cual se están revisando y rediscutiendo críticamente muchos de los conceptos con los que se habían estudiado los

¹⁷ En este apartado me referiré principalmente a los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México y su zona conurbada, aunque haré uso de los escasos trabajos etnográficos sobre adolescentes otomíes en la ciudad de Guadalajara como el de Martínez Casas (2002), Martínez Casas y Rojas Cortés (2005), Martínez Casas y De la Peña (2004) y el de Anguiano (2002) sobre los jóvenes estudiantes huicholes en la ciudad de Tepic; así como algunas observaciones y planteamientos que sobre la problemática juvenil indígena en las ciudades realiza Pérez Ruiz (2002).

¹⁸ Una muestra es el reciente Seminario Permanente Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad, coordinado por el CIESAS, la UACM y apoyado por algunas instancias del GDF, el cual ha producido en corto tiempo libros como el Yanez, P.; Molina, V. y O. González (coords.) (2004 y 2006), además de otros eventos académicos.

¹⁹ Como la Comisión para los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del DF, entre las instituciones; pero también organizaciones como la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México.

pueblos indios en sus territorios. La territorialidad en la constitución de las identidades indias, el papel de la lengua, la comunidad o comunalidad, etnicización, y otras categorías de análisis están siendo revisadas, criticadas y reconfiguradas en los nuevos contextos de globalización y en debate con las reflexiones teóricas del mundo académico internacional. Para los pocos estudiosos e interesados en los pueblos indios en la ciudad de México, aún sigue siendo una interrogante la cantidad exacta de habitantes indígenas en esta entidad, las cifras que se dan al respecto fluctúan entre 141, 710 (INEGI) y un millón²⁰.

Las estadísticas de las que se dispone para cuantificar a los pueblos y poblaciones indígenas de la Ciudad de México y del país deben ser tomadas con gran reserva, en la medida en que los indicadores con lo que se ha recopilado tienen sesgos culturales que no dan cuenta de la complejidad de la dinámica socio-cultural indígena y se traducen en una subestimación de la población indígena realmente existente (Yanez Rizo, 2004: 202).

Este mismo investigador, haciendo eco de una necesidad compartida por un conjunto de actores en este tema, propone que “la determinación precisa de la magnitud y densidad de la presencia indígena en la Ciudad es una actividad por realizarse que involucra a las instituciones del Gobierno del Distrito Federal, las instituciones académicas y a los propios pueblos, dado que la definición del perfil indígena de la ciudad necesita hacerse en el marco de los derechos indígenas, el primero de ellos, el de que los pueblos estén en posibilidades de decidir quiénes son, cuántos son y cómo se llaman a sí mismos” (ibid: 203).

Con respecto a la cantidad de jóvenes indígenas entre quince y veintinueve años en las zonas urbanas, las cifras globales de INEGI (2002) revelan que representan el 29.8% de los 2.4 millones de indígenas que las habitan. Sin embargo, en estos índices no existe una separación entre la población originaria y la población migrante²¹. Ante la enorme discrepancia en las cifras de los habitantes indígenas en la ciudad de México,

²⁰ Para el caso de la ciudad de México, según las cifras presentadas por el Instituto Nacional Indigenista (INI), en los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México - 2002, la población indígena de la ciudad de México en ese año alcanzaba la cantidad de 333 428 indígenas; y si a esta se agregaban las cifras de los municipios conurbados con el Estado de México, la cifra se elevaba a casi 750 000 indígenas. Cabe señalar, que de los indígenas asentados en estos municipios, la mayoría son migrantes. Otra cifra manejada por la DGEDS – Atención a Pueblos Indígenas, para la población indígena residente es la de 500,000 (www.equidad.df.gob.mx/indigenas/programa). Según la *Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México*, la ciudad de México y su zona metropolitana es una de las regiones de México con mayor diversidad cultural, basada principalmente en la presencia de comunidades indígenas originarias del Distrito Federal y radicadas provenientes de otras entidades federativas, misma que se refleja en por lo menos *un millón de habitantes indígenas de los 62 pueblos indígenas de este país* (<http://www.indigenasdf.org.mx/agenda.php>). Por su parte, el INEGI proporciona las cifras más conservadoras respecto a la población de 5 años y más por condición de habla indígena y habla española: en el 2000, sólo en la ciudad de México la cifra sería de 141, 710.

²¹ De manera similar a los investigadores arribé a la misma conclusión: no existen fuentes cuantitativas confiables y directas sobre los jóvenes indígenas migrantes en las ciudades. Se consultó no sólo el Censo de Población del 2000, sino también la Encuesta Nacional de Juventud realizada en ese mismo año (cuyos resultados generales fueron publicados en el año 2002) y se entrevistó a los encargados de aplicar esta última, quienes señalaron las dificultades para captar esta realidad en las ciudades desde una perspectiva cuantitativa.

planteo realizar una aproximación con base en la distribución porcentual de la población hablante indígena de 5 años y más en el D.F., según grandes grupos de edad, propuesta por el INEGI (2000), sólo con la finalidad de tener una idea del porcentaje de jóvenes indígenas entre 15 y 29 años que habita en esta ciudad con respecto a cualquier cifra que manejen las instituciones o las organizaciones. Así, en el DF, hay un 6% de población indígena entre los 5 y 14 años de edad; un 36.8% entre los 15 y 29 años; un 49.9% entre la población de 30 a 64 años de edad y, un 7.3% de población indígena de más de 65 años.

A pesar del creciente interés en la temática indígena en la ciudad, el tema de los jóvenes indígenas migrantes en la misma tiene un número menor de seguidores. Son muy escasas las aproximaciones etnográficas al tema. Una de ellas refiere a *adolescentes* otomíes en la ciudad de Guadalajara (Martínez Casas 2002, 2004 y 2005) y otra a estudiantes huicholes en la ciudad de Tepic (Anguiano 2002) y ambas priorizan las condiciones sociales y culturales de su producción como jóvenes, así como las consecuencias de su actuación como jóvenes (o adolescentes) en la intersección (transitada - según los términos de Rosaldo) de sus “culturas de origen en el exilio” (que Martínez Casas y De la Peña, 2004, denominan “comunidades morales”²²) y el ámbito escolar urbano.

Observan estas investigaciones que los nacidos en las ciudades comienzan a reivindicar el “ser joven” o “ser adolescente” como etapa intermedia entre la infancia y la edad adulta, que era inexistente en sus comunidades indígenas de origen. La *ciudad* y la *escolarización obligada* de la que son objeto en la ciudad, posibilita, por primera vez, a muchas jóvenes indígenas construirse como *jóvenes adolescentes* además de indígenas. Si bien esta situación no es nueva para los hombres y mujeres en algunos contextos rurales, sí lo es para las mujeres jóvenes en el contexto urbano. Martínez Casas da cuenta de la *invención de la adolescencia* entre las otomíes en la ciudad de Guadalajara - condición vertebrada alrededor de la escuela secundaria y de las actividades sociales y deportivas asociadas a ella, como el participar en el juego de

²² Es un planteamiento cuyo uso está más vinculado a construir una concepción de comunidad que trascienda la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento. Usan el término comunidad moral propuesto por A. Cohen (1989) basado en algunas características genéricas de la comunidad, que hacen hincapié en los componentes semánticos y valorales, planteada por Weber (1922). La comunidad surge por la necesidad de garantizar recursos para un grupo que comparte intereses comunes, y se rige por dos principios básicos: la autoridad y la piedad. El primero implica la existencia de normas y de agentes que vigilan su cumplimiento; el segundo resalta los componentes afectivos que legitiman y refuerzan esas normas (Martínez Casas y De la Peña, 2004, en http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf, consultado 09/05/2006).

fútbol, el escuchar música (no étnica) y ver la televisión abierta. Simultáneamente, los adolescentes viven esta nueva condición en tensión con la pauta indígena de asignación de *responsabilidades diferenciadas* entre las edades, una de cuya prácticas visibles es el trabajo diario de los(as) niños(as) desde aproximadamente los ocho años, y cuya aportación en el ingreso familiar es considerable²³. Esta investigadora explora, precisamente, el espacio de negociación que se abre entre los jóvenes otomíes como escolares secundarios y las consecuencias que esta nueva categoría etaria tiene para la reproducción de su “comunidad moral” desde dos ángulos: (1), desde *la tensión* que se vive por parte de los adultos entre enviar a sus hijos a la escuela para que puedan apropiarse de “los conocimientos”, que en sus expectativas son “aprender el español y aprender a contar” y las consecuencias de la intensa sociabilidad que experimentan cotidianamente sus hijos con niños mestizos urbanos con otros valores y formas de comportamiento. Y, (2) desde las prácticas de negociación cotidiana de los/as adolescentes entre ambos modelos de juventud en esta zona fronteriza. Hasta el momento, las salidas a estas tensiones no parecen favorecer a las jóvenes, sobre quienes se ejerce un estricto control social que incluye violencia física, además de chantajes, amenazas de exclusión del grupo familiar y castigos.

Desde un ángulo totalmente diferente aunque indígena también, Marina Anguiano (2002) observa la emergencia entre los wurrárikas migrantes de Nayarit de una etapa de juventud dentro de su ciclo de vida posibilitada por su escolarización. En este caso, se trata de los(as) hijos(as) de maestros huicholes, estudiantes de niveles medio superior y superior en Tepic que se educan en una gran cantidad en escuelas bilingües en donde se les impulsa a organizarse en asociaciones estudiantiles para evitar su deserción escolar y quienes tienen expectativas y estilos de vida muy diferentes al grupo de adolescentes otomíes pertenecientes a los estratos indígenas más pobres. Anguiano describe las maneras cómo este grupo de padres e hijos percibe las transformaciones que la creación de juventud ha producido en la cultura wurrárika: se trata de rescatar las costumbres huicholas, darles presente y pensar en el futuro, “creer en una etnia del presente, no como la etnia que existió”, a través de las nuevas generaciones bajo los valores wurrárikas de responsabilidades diferenciadas entre los jóvenes y los mayores.

²³ Según Martínez Casas (2005: 25), el grupo de niños entre ocho y quince años provee 25% de los ingresos de una familia de ocho miembros, porcentaje nada despreciable a la hora de comprar alimentos o pagar pasajes para camión.

Los estudios de caso expuestos no sólo pertenecen a dos etnias distintas en su proceso de inserción autónoma en la ciudad, también exhiben el peso de la *diferenciación social previa a la salida del lugar de origen* y muchas otras diferencias más, que ha venido estudiando Maya Lorena Pérez Ruiz desde 2002.

Al respecto, Pérez Ruiz es la primera antropóloga que pregunta por *la especificidad juvenil migrante indígena en las ciudades*, intentando reflexionar teóricamente sobre este “nuevo campo de investigación” con base en los pocos estudios sobre niños y jóvenes indígenas (2002, 2006 y 2006b). De manera interesante y sugerente, organiza las estadísticas de las distintas instituciones e investigadores brindando una panorámica nacional de los denominados “jóvenes indígenas”, para luego identificar una gran diversidad de situaciones y problemas que enfrentan cuando llegan y viven en las ciudades. De sus múltiples planteamientos y hallazgos, por ahora rescato los que me sirvieron de premisas o puntos de partida en el estudio sobre los jóvenes migrantes indígenas en la ciudad de México:

(1) *Jóvenes, pero no iguales; diversidad y desigualdad*. Observa la autora que la gran variedad de jóvenes migrantes en cuanto a sus condiciones de vida en las ciudades (educación, empleo, salud, alimentación, vivienda, ingresos, espacios de socialización, consumo cultural, etc.) evidencian “las opciones y limitaciones que en un momento dado existen en sus lugares de origen” y, de manera muy importante, “la existencia de una diferenciación social previa a la salida del lugar del origen, que condiciona un cierto rango de posibilidades y expectativas entre los migrantes, así como el marco de las opciones entre las que deben escoger y desenvolverse”. Además, “la migración y las formas de vivir en la ciudad adquieren características muy específicas según se trate de hombres o mujeres, según sea su situación generacional, y según sean las coyunturas personales, familiares o comunales que inciden en las decisiones de quién, cómo, cuándo y hacia dónde se debe emigrar, así como el tipo de apoyos y facilidades con que contarán en el lugar de arribo” (Pérez Ruiz, 2002: 17 – 18).

(2) *Ciudad, jóvenes y familia*. Muchos jóvenes perciben las ciudades como sitios que presentan nuevas y diversas posibilidades de elección, no sólo de trabajo sino de vida, a pesar del contexto adverso de su actual éxodo a las ciudades, con fuertes restricciones de empleo y movilidad social que les dificultan concretar sus proyectos de vida y su tránsito a la vida adulta. Y en las ciudades los jóvenes indígenas “enfrentan la paradoja de que, si bien están en un medio menos acotado por las prescripciones culturales y de comportamiento vigentes en su familia y comunidad, también es en ellas donde

necesitan fortalecer sus vínculos familiares y comunitarios para poder *sobrevivir*, puesto que se desenvuelven en un ámbito rico en diversidad y ofertas culturales, pero simultáneamente agresivo, altamente competitivo y con un amplio margen para la *delincuencia, la violencia, el racismo, la discriminación y, por tanto, para la confrontación étnica*". En ese sentido, "sus procesos de identidad personales forman parte de procesos más amplios en los que están involucrados sus grupos familiares y sus comunidades culturales, y es en el seno de ellos y/o confrontación y negociación con ellos", como definen "el presente y el futuro que *quieren, buscan y pueden construir* en los contextos [nacionales y globales] actuales".

(3) *El reto antropológico del estudio de lo juvenil indígena migrante en la ciudad*. Coincido con Pérez Ruiz cuando sugiere que en el estudio de lo juvenil indígena en la ciudad es importante deshacernos de los *prejuicios* que parecen bordear el tema: el primero, no todos los que llegan son "*siempre pobres*, víctimas propicias del vandalismo, y [ocupan] siempre los últimos lugares de la escala social ni se ubican en una misma clase social"; y el segundo, que no todos los jóvenes que llegan reniegan siempre de su identidad étnica²⁴, ni "siempre, ni mayoritariamente, se comportan bajo patrones individualistas y sin capacidad de decisión frente al embate cultural de los medios masivos de comunicación; tampoco todos ellos responden de la misma y mecánica forma ante las pautas, normas y directrices de sus grupos familiares y comunales" (Ibíd.: 18). Algunos se refugian en sus comunidades de migrantes, otros reniegan de su identidad étnica, otros tratan de mantener los pies en las dos culturas y algunos otros regresan a la vida comunitaria después de que la generación anterior la abandonó. En todo caso, *la única certeza que se puede tener como investigadores es que no existe una sola manera de ser indio(a) y joven en la ciudad y que hoy en día estamos en una etapa aún muy exploratoria de esta nueva condición*.

¿Cómo se está construyendo lo juvenil indígena migrante en la ciudad de México?

A finales del año 2004 inicié una primera exploración a los denominados jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México, que terminé en abril de 2006 en un Taller

²⁴ Como por ejemplo lo sugieren Thacker y Gómez Rivas (1997, 325) en "La mujer indígena migrante en la zona metropolitana de la ciudad de México", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*: "Otro cambio que se percibe entre la población indígena que reside en la ciudad es la negación de su etnicidad. No obstante, existen diferencias entre generaciones; son **los jóvenes, fundamentalmente**, quienes buscan crearse una nueva identidad que les permita sobrevivir en su entorno. Su asistencia a la escuela y su contacto con otros sectores sociales contribuyen en ese sentido".

reflexivo en torno a tres ejes: lo juvenil, lo étnico y lo migrante²⁵, encontrándome con la gran y compleja heterogeneidad a la que se refería Pérez Ruiz.

Desde mi primera incursión en el campo de asfalto, sentí que abría una “caja de Pandora”, pues la categoría englobadora, “jóvenes indígenas migrantes” es en realidad una etiqueta bajo la cual jóvenes, hombres y mujeres, de diferentes *etnias del desplazamiento*²⁶ en la ciudad viven situaciones muy diversas, en condiciones muy desiguales; e imaginan nuevas y variadas vidas posibles para sí y los otros (Appadurai 2001). Las preguntas con las que me acerco a lo indígena migrante en la ciudad son un tanto diferentes a las hasta ahora planteadas e intentan explorar desde tres ángulos de mira – *lo juvenil, lo étnico y lo migrante en la ciudad* - y desde la perspectiva de los jóvenes - ¿quiénes son?, ¿cómo viven y perciben su presente?, ¿cómo la están haciendo en la ciudad?, entre otras. Formulo preguntas que me permitan explorar con mayor profundidad un sujeto desconocido, llamar la atención sobre este desconocimiento y señalar la potencialidad teórica de este objeto de estudio, sin intentar generalizar al respecto.

¿Cómo acercarme a una realidad juvenil tan compleja y diversa?

Teóricamente decidí acercarme a esta realidad desde una perspectiva juvenil que pone el acento en la *agencia juvenil*, en las visiones, voces y prácticas sociales de los y las jóvenes. Particularmente y en relación a los jóvenes indios en la ciudad, significa dejar de pensarlos y estudiarlos como receptáculos pasivos del conocimiento, de las características culturales y de los roles adquiridos en sus etnias de origen (como en las etnografías clásicas) o como totalmente enredados en los valores individualistas de la sociedad mestiza y moderna; y emplazarlos en sus interacciones (adaptación,

²⁵ Este trabajo me fue encargado por la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) entre los meses de octubre a diciembre de 2004 a fin de levantar un primer diagnóstico situacional de esta población en el área metropolitana. Se realizaron 11 entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (8 hombres, 3 mujeres) de diferentes partes del país que fueron ubicados a través de espacios públicos y de algunas organizaciones indígenas; además, se realizaron otras entrevistas a adultos migrantes y observaciones sistemáticas a sus prácticas culturales y sociales en espacios públicos. En abril de 2006 se realizó la segunda parte de este estudio a través de la realización de un “Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la ciudad de México”, en donde participaron 35 jóvenes (mitad mujeres, mitad hombres), que tuvo como objetivo explorar la condición juvenil migrante indígena de los participantes, del que utilizo algunos fragmentos de las ricas discusiones. Debo aclarar, que si bien fueron convocados una diversidad de jóvenes, sólo asistieron jóvenes estudiantes (predominantemente universitarios) y profesionistas.

²⁶ Con “etnias del desplazamiento” refiero a los miembros de etnias en migración, fenómeno que Mora, Durán, Corona y Vega (2004) definen “como el *desplazamiento territorial*, orientado al cambio residencial de los grupos sociales, con el fin de mejorar su calidad de vida” (http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf, consultado 09/05/2006). A la vez, y parafraseando a Appadurai (2001), doy cuenta de la desterritorialización como una fuerza central del mundo y del México moderno, al trasladar a la población trabajadora de unas regiones y pueblos hacia los sectores y espacios reservados para las clases bajas en ciudades relativamente adineradas. Esto tiene como resultado el desarrollo de un inmenso y a veces exagerado sentido crítico o apego a las formas de vida del lugar de origen.

negociación, conflicto y préstamos recíprocos) con los tres escenarios socio culturales en la construcción de lo juvenil: la cultura hegemónica, las culturas parentales y las generacionales²⁷ “en sus propios términos”, esto es, “como activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas de aquellos alrededor suyo y de las sociedades en las que viven” (James y Prout, 1990; citado en Caputo, 1995: 28).

En ese sentido, he priorizado aquellas situaciones que los actores viven en las múltiples “zonas fronterizas” de las que se compone su cotidiano y las percepciones que sobre esas situaciones tienen. ¿Qué significa *vivir entre fronteras* y desde *posiciones de frontera*? No es una pregunta que se pueda responder con facilidad. Pues, por un lado, es necesario considerar “el fuerte impacto que tiene en los jóvenes los cambios en los procesos de socialización: si antes se desarrollaban fundamentalmente en el seno de la familia y la vida comunitaria, hoy participan en grado importante la escuela básica, los estudios universitarios, la migración, las iglesias, las relaciones interétnicas, los medios masivos de comunicación e información... [es decir] los contenidos de los procesos de socialización son múltiples, se producen y llegan desde diversos ámbitos” (Pérez Ruiz, 2006:20). Y, en ese sentido, las respuestas (en términos de prácticas y percepciones) de los jóvenes no son reducibles a las que estábamos acostumbrados a observar o escuchar de las generaciones de migrantes anteriores, no se encuadran ni en una cultura ni en la otra, sino que están en proceso de construcción entre todos esos ámbitos. A esto se agrega, el que en estos ámbitos (familiares, comunitarios, laborales, amicales,

²⁷ (1) La cultura hegemónica, refleja la distribución del poder cultural de la sociedad a escala más amplia en tanto la relación de los jóvenes con la cultura dominante está mediatizada por diversas instancias (escuela, sistema productivo y laboral, ejército, medios de comunicación, órganos de control social, migración, partidos políticos, iglesia, etc.) en las cuales este poder se transmite y se negocia. Frente a estas instancias los jóvenes establecen relaciones de integración y conflicto que cambian con el tiempo. (2) Las culturas parentales, pueden considerarse como las grandes redes culturales, definidas fundamentalmente por las identidades étnicas y de clase, al interior de las cuales se desarrollan los procesos de identidad juvenil (que pueden ir desde subconjuntos colectivos como el caso de las culturas juveniles más visibles, hasta identidades menos visibles y más individuales). Éstas refieren a las normas de conducta y valores vigentes en el medio social de origen de los jóvenes. Sin embargo, no se limitan a la relación directa entre *padres e hijos*, sino a un conjunto más amplio de interacciones cotidianas entre miembros de generaciones diferentes al interior de la familia y las redes de parentesco, el vecindario, la escuela local, las redes de amistad, las entidades asociativas (organizaciones indígenas), etc. Mediante la socialización primaria, el joven interioriza, vía las prácticas, elementos culturales básicos (uso de la lengua, roles sexuales y genéricos, formas de sociabilidad, comportamiento no verbal, criterios estéticos y afectivos, criterios de adscripción étnica, etc.) que luego utiliza en la elaboración de estilos de vida propios. Es en este ámbito donde se observa la fortaleza de las culturas de origen (con sus modos de vida comunitarios) y las tensiones entre los códigos y comportamientos culturales de las comunidades de origen y los de la cultura hegemónica (moderna, tecnologizada, de consumo, individualista, competitiva, etc.). (3) Las culturas generacionales remiten a la experiencia que los jóvenes adquieren al interior de los espacios institucionales (la escuela, el trabajo, los medios de comunicación), así como de los espacios parentales (familia, parientes, vecindario y comunidad migrante) y en los espacios de ocio (la calle, el baile, los espacios de diversión). En estos ámbitos circunscritos, los jóvenes se encuentran con otros jóvenes y empiezan a identificarse con determinados comportamientos y valores, algunas veces diferentes a los vigentes en el mundo adulto. Las culturas generacionales están compuestas por las redes amicales y de sociabilidad horizontal. Redes que los jóvenes indígenas construyen en la escuela (primaria, secundaria, preparatoria, universidad) y otros intersticios de las instituciones de las culturas de origen como de la cultura hegemónica. (Feixa 1998; Urteaga 1998 y 1996).

asistenciales, etcétera) en la ciudad, gran parte de interacciones son situacionales y pesan sobre el caminar de los protagonistas de las zonas fronterizas. En palabras de Appadurai:

“... quizás podamos preservar parte de la fuerza de la idea de hábito [habitus] propuesta por Bourdieu (1977) siempre y cuando pongamos el énfasis en su idea de *improvisación*, puesto que en la actualidad la *improvisación* ya no ocurre más en el contexto de un conjunto cerrado de posturas imaginables (Appadurai, 2001:70)”.

Por otro lado, también significa vivir estas y otras situaciones desde *posiciones de frontera*: ser joven, ser indígena y ser migrante²⁸. Posiciones construidas desde el trabajo en campo que refieren a las experiencias y las visiones que los jóvenes tienen con estos términos, como lo veo más adelante en mayor profundidad, y a las que he decidido denominar “fronterizas” porque dan cuenta de *un estar y/o no estar fuera de lugar*.

La primera parte de este estudio reveló una gran diversidad de situaciones en las vidas de los jóvenes. Entre los once entrevistados había – entre hombres y mujeres - estudiantes, trabajadores, estudiantes y trabajadores y profesionistas con edades muy disímiles (los mayores entre 29 y 30 años; un grupo intermedio entre 20 y 25 años y los más pequeños entre 13 y 14 años). Me encontré con comerciantes ambulantes de artesanías y café, trabajadoras domésticas, albañiles, abogados y estudiantes universitarios. No sólo provenían de etnias muy distintas (triqui, mixteca, otomí, tzental, zapoteca, purépecha), algunos llegaron siendo niños y otros ya jóvenes, y los había nacidos en el Distrito Federal. Algunos vivían con sus familias en los predios étnicos del centro de la ciudad y otros vivían entre ciudadanos (en sus casas familiares, como en las casas de las familias para las que trabajaban) y otros de manera independiente con sus propias familias o de allegados con parientes. Algunos estaban muy “amarrados” a sus etnias de origen y otros muy alejados de las mismas, aunque todos estaban vinculados a sus familias. La segunda parte del estudio – cuando se realizó el Taller de Intercambio – convocó a una gran diversidad de estudiantes (en su mayoría universitarios, pero también secundarios y preparatorianos) y profesionistas jóvenes. Antropología, etnohistoria, lingüística, historia, geografía, filosofía, comunicación, música, artes plásticas, son las carreras que están cursando en la ciudad. Y entre los profesionistas encontré abogados, enfermeras, politólogos y administradores públicos. Los treinta y cinco asistentes al Taller tenían una edad promedio de 22 años. La mayor

²⁸Las fronteras, observa Rosaldo (1991: 38) emergen no sólo en los límites de las unidades culturales reconocidas internacionalmente, también en las intersecciones menos formales como las de género, edad, estatus y experiencias únicas.

parte de ellos y ellas pertenecen a grupos étnicos, pero también estuvieron presentes quienes no se autoadscribieron a etnia alguna. A pesar de su pertenencia universitaria, sus respuestas a los temas planteados fueron muy heterogéneas, expresando experiencias de vida muy diferentes.

Esta heterogeneidad en sus vidas me presenta un reto fuerte en términos de su representación etnográfica. La diversidad de situaciones de vida no es encasillable en tipologías ni se pueden elaborar correlaciones de ningún tipo por el momento, en la medida en que hacen falta estudios con más trabajo de campo al respecto. ¿Cómo representar una pequeña parcela de esa rica diversidad sin terminar encasillándolos en totalidades (pueblos, comunidades o localidades) o levantando nuevos estereotipos juveniles indígenas en la ciudad? Para dar salida a mis dilemas de representación de estas nuevas realidades, opto por usar el término “paisaje étnico” propuesto por Appadurai (2001:47) refiriéndose al paisaje de personas y grupos “en movimiento”²⁹, en tanto me permite presentar y confrontar las diferentes *percepciones y perspectivas* juveniles encontradas en campo – producto de las “variaciones en la posición y situación” de los protagonistas –, hacer ingresar “el conjunto de voces diversas y opuestas”³⁰ de que está compuesta la categoría jóvenes indígenas migrantes, evitando producirlos académicamente como homogéneos cultural y socialmente. Por otro lado, también permite revelar desde la percepción y perspectiva juvenil algunos aspectos sobre la reagrupación de los indígenas migrantes, la reconstrucción de sus vidas, la reconfiguración de sus proyectos étnicos, así como de la resignificación de su juventud en la ciudad.

En lo que sigue, presento el material de campo organizado desde los ámbitos cotidianos en que están inmersos y actúan los jóvenes – desde sus interacciones con la cultura hegemónica, las culturas parentales y las culturas generacionales – intentando revelar en cada uno de ellos la gran heterogeneidad y complejidad de situaciones y visiones construidas por los protagonistas en su caminar por esta nueva realidad, siguiendo la máxima planteada por Paul Virilio, “un paisaje no tiene un sentido obligado, un punto de vista privilegiado; se orienta solamente por el derrotero de sus caminantes” (Virilio, 1997:13)³¹.

²⁹ Alimentando así la propuesta de Rosaldo cuando sostiene que “la regla amplia del método práctico bajo las normas clásicas con las que estábamos de acuerdo de forma ambivalente es *si se mueve no es cultural*” (Rosaldo, 1991:191).

³⁰ Refiriéndome a la heteroglosia que desplaza la Voz de la Historia, concepto propuesto por Peter Burke (1999:18) con base al concepto del crítico ruso Mijail Bajtin.

³¹ Y siguiendo la sugerencia planteada por Rosaldo (1991) de que no se trata de negar o quitar un enfoque para poner otro más abarcador, sino de aumentar [alimentar] las posibilidades analíticas de cada uno al complementarlos.

Sus relaciones con las culturas hegemónicas

Las relaciones que los actores seleccionados establecen con el sistema escolar, laboral, asistencial, recreacional e instituciones de salud en la ciudad, están siendo vividas y percibidas desde posiciones muy diferentes y desiguales; la diferenciación social y el tiempo de arribo generacional de los grupos étnicos a la ciudad condicionan fuertemente el rango de opciones que tienen los actores para escoger.

Si bien todos los entrevistados están cursando o pasaron por el sistema escolar y cuentan con niveles de escolaridad superiores al de las generaciones de migrantes anteriores, sus grados, experiencias y percepciones con y sobre el sistema escolar son muy distintos. En un polo, que se amplía cada vez más, están los profesionistas y los estudiantes universitarios, algunos de los cuales tienen maestrías o cursan dos carreras simultáneamente. Éstos forman parte del 2.9% del total de la población HLI que tiene algún grado de instrucción profesional aprobado o alguna carrera profesional (INEGI)³². En este grupo las experiencias con el sistema escolar son muy heterogéneas: Felipe y Rafael son la primer generación de hijos de migrantes en la ciudad que estudia una carrera universitaria; Carlos llegó con la carrera de abogado realizada en la universidad en Oaxaca, o Guillermo e Irma, que llegan a estudiar su carrera en el DF. Algunos de ellos/as estudia o estudió apoyado en las becas que forman parte de los programas de educación superior³³ destinados a *la población indígena*, aunque estas son insuficientes dada la creciente demanda de acceso a la educación superior por parte de los jóvenes. Sin embargo, los participantes al Taller concentraron más sus discusiones en la necesidad de que las instituciones creen *otros mecanismos institucionales que vinculen a los estudiantes con el ámbito laboral* – como los del TEC de Monterrey –, más que becas “regaladas por un gobierno paternalista o dadivoso”.

En el otro extremo, están los de la primaria inconclusa que arriban de pueblos con alta marginación social y educativa siendo ya jóvenes al DF. Entre ambos polos, existen una variedad de situaciones que pasan por tener la primaria o secundaria o preparatoria concluida y/o haber realizado capacitaciones extracurriculares en alguna especialidad (informática, electrónica, derechos indígenas). Pero también encontramos

³² Según J. Flores (2002), en un estudio sobre los indígenas en las ciudades de México, Minatitlán, Veracruz y Cancún, el porcentaje de los mismos alcanza un 19% (citado en Pérez Ruiz 2006:13).

³³ Entre los que se encuentran: Maestría en Lingüística Indoamericana (CIESAS y CDI); Maestría en Educación Indígena (UPN); Programa SNA 'EL Saberes (becas para estudios de posgrado a indígenas en la UNAM, CDI y Gobierno Estado de Chiapas); Programa de becas Ford para estudios de licenciatura y posgrado; además de las actuales universidades indígenas o interculturales, algunas de las cuales operan en Sinaloa, Estado de México, Michoacán y la Huasteca (Pérez Ruiz 2006b: 13).

situaciones como las que viven jóvenes como Isaías (13 años) y Juan (14), hijos de migrantes otomíes en el DF, que están dentro de la población que el GDF considera “en riesgo de deserción escolar” por lo que además de cursar la secundaria, tienen el apoyo del CIDES³⁴ donde acuden y aprenden “sobre trabajo infantil, la discriminación, que les ayuden en la tarea o el salir al parque a jugar”.

El aspecto negativo de la educación escolarizada entre los niños y jóvenes indígenas nacidos en la ciudad o fuera de ella que migraron siendo niños, emergió en relatos que recordaron situaciones críticas y de conflicto cuando los maestros les prohibían hablar sus lenguas -“mi *miss* me decía que no hablara triqui”³⁵-, obligándolos a “moldearse a los demás” y simultáneamente “[les enseñaban a] respetar a los aztecas, a los incas, a los mayas, pero no a los indios de carne y hueso de ahora, esto no ayuda a levantar el sentimiento de orgullo de la identidad”. O el señalamiento a cómo las escuelas bilingües enseñan “a los indígenas [a] vivir en la pluriculturalidad, cuando más bien a quien se le tiene que enseñar el cómo vivir en esta multiculturalidad es a la sociedad en general”. Esto es reforzado en el plano de la sociabilidad con los pares mestizos, que insultan a los niños o adolescentes con “facciones indígenas” diciéndoles “oaxacos”, “indios atrasados”, lo cual no hace fácil a los jóvenes en la ciudad identificarse como indígenas³⁶.

El empleo es el ámbito más crítico para todos los jóvenes indígenas, situación que comparten con todos los jóvenes mexicanos. Todos sin excepción, no cuentan con un trabajo que cubra sus necesidades. Por lo que se conoce, las generaciones anteriores de migrantes construyeron redes familiares y comunitarias étnicas de apoyo para insertarse laboral y culturalmente en la ciudad, que funcionan tanto para los indígenas pobres como para los que no lo son:

... las redes de comunicación, las redes de apoyo y como muchos las utilicen y se basen en ellas y en su condición de indígenas, para acceder a ciertos puestos, para acceder a redes más fuertes de influencia. Por ejemplo, hay comunidades que están muy bien organizadas, comunidades triquis, mixtecas, zapotecas; y en ese sentido es benéfico, considerarte zapoteca o indígena...

³⁴ Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social es una institución de asistencia privada con 11 años de existencia que tiene como objetivo mejorar la calidad de vida de niños, adolescentes y familias indígenas migrantes y trabajadoras en situación de calle, aunque ha concentrado sus esfuerzos en el trabajo con la etnia otomí que trabaja en la Zona Rosa, vive en siete predios de la Colonia Roma y que proviene en su mayoría de Santiago Mezquititlán, Querétaro. Trabajan cuatro campos (salud, desarrollo emocional, comunicativo y el desarrollo social y comunitario) con los 100 niños y jóvenes que van diario a este centro, y los refuerzan con talleres con las madres y los padres otomíes. El límite de edad para recibir esta atención son los 17 años 11 meses y 29 días.

³⁵ Felipe, febrero 2005.

³⁶ Situación que ha sido también analizada y descrita por Martínez Casas y De la Peña (2004) entre otomíes en Guadalajara y Oemichen (2003) entre mazahuas, otomíes, triquis, mixtecos y mazatecos en la ciudad de México.

Estas redes son usadas y valoradas positivamente por jóvenes como Edgar (21 años, soltero, originario de San Andrés, Puebla), que llegan del campo a la ciudad a trabajar “en la construcción” y ahorrar algo de dinero para regresar rápidamente a sus pueblos pues “hay empleo”, al que ellos (con una escolaridad de primaria) pueden acceder y ganar mucho más que en sus lugares de origen, a pesar de lo “pesado” del mismo. O Teresa (23 años, soltera, originaria de San Isidro, Oaxaca), quien llegó a través de su hermano mayor a trabajar como cocinera, y que en su tiempo libre ha estudiado la preparatoria y un diplomado en informática y gasta todo el dinero que gana en su persona. Para ellos, estas redes son una “opción que permite mejorar paulatinamente, o en el peor de los casos, por lo menos sobrevivir”.

Sin embargo, si bien eso sigue funcionando para los jóvenes con menos escolaridad – dependiendo, claro está, del arraigo y el peso económico y político de las redes -, para las nuevas generaciones de jóvenes altamente escolarizados como Felipe (30 años, casado y con dos hijos, con maestría en derecho e inmigrante desde pequeño), esas mismas redes dejan de serles útiles para acceder a mejores puestos de trabajo:

... hasta el momento sólo ha ocupado los últimos escalones laborales, asunto que para él engloba a “los jóvenes en general [que] no tienen buenos puestos, no nada más los triquis” y que por ello su generación y la que viene se pregunta con decepción “¿para qué estudié?”. Es la generación de indios educados en los sueños de “nuestros padres de mejorar nuestra calidad de vida los que estamos chocando [con la realidad]. Ellos trabajaban en algún lado donde veían que el ingeniero o el licenciado ganaba más y ellos ganaban menos, entonces que mi hijo sea ingeniero, abogado, doctor... pero esos tienen a su papá que es abogado, a su abuelo, y lo van a colocar... tú no tienes a nadie, tú eres hijo de un humilde campesino que desertó del campo y llegó acá a la policía y él no tiene redes, influencias, no tiene nada y tú tienes que abrirte camino solo, no hay quién te abra”.

Se trata de redes de etnias como la triqui, en cuya composición tienen aún mayor peso los migrantes no escolarizados o medianamente escolarizados y no muy bien posicionados económica, social y políticamente en la ciudad. En ese contexto, la situación de Felipe y otros que están estudiando o egresaron de carreras y maestrías y están sin trabajar - no pueden regresar a sus pueblos o regiones de origen porque no hay trabajo según sus calificaciones y expectativas actuales - se resuelve por los actores de maneras muy variadas, según sean sus vínculos con las comunidades de origen y sus familias (más cercanos, más lejanos) y entre la tensión “compromiso comunitario” – “compromiso individualista”. También existen etnias con un fuerte posicionamiento socioeconómico y vínculos con el poder hegemónico que permiten generar percepciones y perspectivas muy distintas en torno al empleo en la ciudad entre sus jóvenes. Para Arturo, 22 años, juchiteco, estudiante de Etnohistoria en la ENAH y de Filosofía en la UNAM:

“Cómo me considero aquí, sinceramente, como con un estatus mayor. Los paisanos aquí tenemos redes muy fuertes y si hay un paisano que está trabajando aquí y además es influyente, le corresponde por ser nuestro paisano ayudarnos. Hay un nivel socioeconómico relativamente alto, hay gente que tiene departamentos, edificios, etc. Tenemos un senador, diputados, nuestra condición nos es muy favorable. Por eso, *desde mi perspectiva*, podría decir que no afecta ser indígena, pero ser indígena zapoteca, aclaro. Si fuera un indígena chontal, igual y si me quejaría, por que podría decir que no hay tantos paisanos; siento que es muy relativo a la etnia... aquí hay un “chingo”, hay como 10,000 juchitecos.... y eso pasa hasta en Oaxaca, los cargos públicos, las jefaturas de grupo están manipuladas por los paisanos, o sea, es como sentirte en casa en estas dos ciudades”.

Aún con las limitaciones que tienen ciertas redes como fuentes de recursos y de empleo, pertenecer a ellas es mucho mejor que no contar con alguna. Tal situación es la que viven los jóvenes indios recién egresados de la universidad, pertenecientes a etnias de “reciente migración”³⁷, quienes se presentaron en el Taller como “multiusos” pues perciben su experiencia con el empleo desde un horizonte cerrado o apretado de opciones. Por otro lado, la venta ambulante de artesanías y de otros productos son las actividades más altas a las que pueden aspirar jóvenes menos calificados pertenecientes a etnias de reciente migración (como los tzentzales y tzotziles) o de migraciones consolidadas (otomíes, mazahuas), todos con largas trayectorias de empleo como albañiles, trabajadores domésticas, meseros, y otros³⁸. Para los de reciente migración y escasa calificación, la carencia de redes o la debilidad de las mismas dificulta y tensiona sus relaciones con otros grupos étnicos, mientras las redes consolidadas, permiten relacionarse de manera más tranquila con otras etnias.

Ana María (29 años, casada, con dos hijos – uno de tres y medio años y otra de meses - y con un esposo gravemente enfermo, con sólo estudios de primaria) y Sebastián (23 años y un año en la ciudad) están intentando posicionarse, con mucha imaginación, y hacerse un “nicho del mercado” de café y artesanías chiapanecas en la ciudad, mercado que está en manos de oaxaqueños que han llegado antes y tienen vínculos con las autoridades políticas delegacionales quienes les abren espacios en las ferias y otros eventos para la salida de sus productos “regionales”.

Maciel, otomí de 24 años, con un niño de dos años y medio, nacido en Santiago Mezquititlán, desde hace algunos meses forma parte de la Unión de Artesanos y Trabajadores no Salariales y a través de sus familiares y paisanos ha logrado levantarse como comerciante de pan en el tianguis de Tlatlelilco, en donde trabaja 6 horas diarias por las tardes, pero se ha empleado desde muy chico como albañil.

Las redes son tan importantes en la cotidianidad de los jóvenes indígenas que si no se tienen se construyen con otras familias y comunidades; y en red – facilitada por la tecnología de Internet – están construyendo los jóvenes líderes de organizaciones pluriculturales –como la Asamblea de Migrantes Indígenas en la ciudad de México – sus alianzas locales, nacionales e internacionales.

³⁷ Fines de los 80 y durante la década de 1990.

³⁸ La situación laboral de los indígenas en las ciudades encontrada, según la encuesta realizada en 850 hogares de 4 ciudades por Flores (2002), identifica que el 78% de la población se ocupa en el “sector informal” (más mujeres que hombres), carecen de servicios médicos y prestaciones laborales. Pérez Ruiz observa que bajo los rubros “economía informal”, “ambulante” y subempleo, entran tanto una vendedora de chicles como un vendedor de muebles con varios camiones que transportan su mercancía por todo el país, empleando a paisanos pobres o jóvenes como “macheteros”, choferes, cargadores. Estos rubros ocultan la situación de los ingresos de los indígenas, pero tampoco se han desarrollado instrumentos que permitan conocer la especificidad de la actividad, de los ingresos y el contexto laboral familiar al que se incorporan. Por otro lado, observa la investigadora, por diferentes razones los indígenas ocultan o invisibilizan sus ingresos y sus situaciones de bonanza económica (Pérez Ruiz, 2006b: 17 – 20).

Uno de los puntos *nodales del debate entre lo juvenil occidental y lo juvenil como construcción socio cultural* se expresa en la prohibición legal hacia el trabajo infantil, es decir, aquel que realizan los menores de 14 años, que es percibido por los ciudadanos como sinónimo de explotación infantil. Otras investigadoras (Oemichen, 2000; Martínez Casas, 2005 y Romero 2006), han señalado la importancia no sólo económica, sino formativa, que para los grupos étnicos tiene el educar a los niños y jóvenes a través del trabajo en las responsabilidades y los compromisos, así como en su preparación para su autonomización del hogar familiar. Como se recordará, la construcción de la juventud es producto, precisamente, de su expulsión de la esfera laboral y su separación de la “vida” o quehaceres adultos. Con ello inició el proceso de su infantilización y dependencia moral y económica de los adultos con todas las consecuencias que esto ha tenido en la vida de occidente, como la creación de generaciones a las que los adultos deben construir todo un tinglado institucional para “insertarlas” o “integrarlas” a la vida social (es decir, la vida adulta) y las dificultades y costos sociales que estos procesos tienen. La introducción de la concepción de joven ciudadano y su combinación con la concepción tradicional de joven puede verse en Juan e Isaías, niños adolescentes otomíes, quienes construyen su juventud en este espacio fronterizo, un licuado de ofertas que provienen de varios ámbitos institucionales, pero tienen experiencias muy diferentes: Isaías trabaja como limpiaparabrisas y organiza apretadamente su día para tener tiempo de ir a la escuela, al CIDES y jugar al fútbol, el box y las maquinitas; Juan, con mas edad ya no trabaja, sino que acompaña el regreso de su madre, quien vende muñecas y dulces en la zona rosa, va a la escuela y al CIDES y tiene mas tiempo para jugar al *fut* y ver la televisión. Pérez Ruiz (2006: 17) observaría que en el caso de Isaías, *al sentido tradicional de ser joven se agregan nuevas atribuciones y características de lo que significa ser joven en la ciudad*, mientras en el caso de Juan la concepción moderna y urbana de joven parecería abrirse paso.

El espacio que tienen muchas jóvenes indias en la ciudad es mucho más estrecho en términos de opciones de empleo en una ciudad en donde abunda la demanda de trabajo doméstico y se asocia mujer indígena a empleada doméstica. Incluso aquellas que han realizado estudios medio superiores, tienen como única experiencia laboral esta actividad:

“Veo que las mujeres toman algún trabajo, también algunos hombres, aunque no esté relacionado a lo que han estudiado. En la ciudad hay más trabajo para mujeres que para hombres en el servicio doméstico y ellas lo toman sobre todo los sábados o los domingos. No lo dicen con orgullo, ni te lo dicen, pero tú te enteras, pues no creo que para ningún universitario sea un orgullo terminar la carrera y estar en el servicio doméstico, [pero] hacemos

comparaciones, una enfermera, una secretaria, las maestras que dan clases en los kinders ganan mucho menos que una trabajadora doméstica, claro, es un estatus, pero gana más una trabajadora doméstica” (Felipe, febrero 2005).

Una relación intensa con la cultura hegemónica, aunque mayormente desconocida para los investigadores, es la que los jóvenes tienen con los medios de comunicación. A pesar de no ser un tema explorado en sí mismo en este estudio, la presencia de los medios en las vidas de los universitarios emergió en la discusión que se tuvo respecto a qué era “ser joven indígena en la ciudad”. Se les señaló entre los constructores de juventud más importantes entre las etnias a través de la proyección de “imágenes juveniles” cargadas de atributos como *rebeldía, maldad, irresponsabilidad* y otros, que sirven para “marcar” o delimitar quien es joven de quien no lo es; a la vez que venden un “estilo de juventud”, en donde “ser delgados y güeros, vivir en tal residencia, con tal carro, son los objetivos de la vida”³⁹.

G.- En la televisión, en las novelas, vemos que los jóvenes aparecen como medio rebeldes... ¿No será que precisamente por convención de los medios de comunicación nos queremos sentir jóvenes? Porque nuestros abuelitos y la gente grande nos decían: antes no nos faltaban al respeto, antes no eran así. O sea, antes había un modo correcto de ser. Ellos dicen que con la televisión, con los medios de comunicación, con estas concepciones que nos han metido; son lo artificial; las concepciones sobre la juventud que nos dicen *allá*, son las que llegaron a meterse *aquí*. Antes, como un joven iba a decir: *déjame decidir mi libertad, ¿cuál tu libertad?*, tú tienes que cumplir tu papel y punto. Si te mandan a hacer esto lo haces, eres respetuoso. O eres niño o eres un adulto, no hay una etapa intermedia donde les contestes a tus papás...

A.- En la televisión están todos esos conceptos de rebeldía, así como ideas de que si tu no haces esto eres un anticuado, si no haces lo otro, no eres de aquí, *o sea, no eres de la onda*. En los pueblos también se da esto, pero ahí como que hay otras cosas.

L.- Tiene que ver con los medios masivos de comunicación y ésta etiqueta de que los jóvenes son malos, son irresponsables.- Se escucha otra voz que dice— ¡son “rbd”! [refiriéndose a la telenovela *Rebeldes*]...

Los espectaculares de la ciudad también alimentan los procesos de discriminación y exclusión de las etnias de la ciudad. A través de procesos de anclaje, la publicidad incorpora nuevos elementos dentro de los esquemas preexistentes de representación que los mestizos tienen de los indígenas: “Para que el metro no huela a Indios Verdes”, de la empresa que distribuye desodorantes *Rexona*: recuerda que son “cochinos” y “apestan”. Otro espectacular en el Periférico asocia en la mente del conductor: “No te pases el alto, no seas indio”, esto es, no seas “incivilizado”, “sin cultura”, “ignorante”⁴⁰. Sin embargo, a diferencia del pasado, líderes indios en la ciudad, entre los que se encuentran jóvenes, apelando a su condición indígena responden en la actualidad presentando quejas legales ante las instituciones correspondientes, logrando clausurar y sacar esos espectaculares de circulación.

Un aspecto aún menos conocido es la interacción de los jóvenes con los medios y la incorporación de las imágenes de la pantalla en sus modos de percibir la vida o

³⁹ Rafacl, abril 2006.

⁴⁰ Procesos que han sido excelentemente estudiados por Cristina Oemichen (2003).

simplemente como referentes de su propia identidad. El uso activo y creativo que se realiza de las ofertas de la pantalla (grande y chica) no pueden ser “leídos” sólo desde el discurso hablado, racional, con el que responden los jóvenes al ser preguntados por ello. Son sus cuerpos, los consumos culturales, y los productos que sacan (cine, revistas, páginas web y otros) los que nos desmitifican esa imagen de *pureza india* que ciertos investigadores y algunos adultos indígenas quisieran encontrar en “sus” jóvenes:

“Nací en Juchitán, entre el mercado y el cine “Juárez”. En la esquina estaba el cine, lo conocí antes de conocer el río... Corrían los años 70’s, teníamos 5, 6, 7, 8 años. Éramos los niños de la cuadra... Toño, Chinto, Pech, Memo, Manuel, Romy, Talla, Pelé, Ramón, Hugo, el otro Hugo, Carlos la negra, Lalo el super ratón y el Tó. Yo era Tó. Esos domingos de matiné... Mis amigos y yo nos sentábamos en la tercera y cuarta filas de adelante, juntitos mirábamos la enorme pantalla... Vimos muchas películas de monstruos, de karate, de indios y vaqueros, salíamos del cine trirando patadas con gritos mortales, o disparos y flechas, corriendo sobre “Pinto” y “Sylver”. Pero las películas del Santo lo eran todo: La alegría y el terror; jamás he vuelto a estar en un cine tan lleno de vida, cada acción del Santo era aplaudida y, cuando los malos casi vencían a los buenos... Santo llegaba con su capa... [Al final tiene un posdata] ... El cine cerró, la palettería fue derrumbada y construyeron un castillo, no vivo en Juchitán, las momias son Pop Stars en Discóvery, Santo ahora es cool y yo soy un teco ligh...” (Cine Juárez, Carlos Raúl Reyes Calderón, 2006: 16-17)⁴¹

Sus relaciones con las culturas parentales

Este es el ámbito máspreciado y a la vez más controvertido de vivir y pensar para los jóvenes que llegaron siendo niños o siendo jóvenes o para los que nacieron aquí y son hijos de padres migrantes; para los que viven con la familia y/o entre la comunidad de migrantes, o para los que viven separados de ellas (porque sólo llegan temporalmente a trabajar o porque decidieron “salirse” de esas redes). Podría sostener que es un ámbito en construcción y rico en tensiones para los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad, en la medida en que están sujetos a múltiples ámbitos de socialización, uno de los cuales es la familia y la vida comunitaria, y en muchos casos, los contenidos de estos últimos entran en abierta oposición a los otros. En ese momento, muchas situaciones toman la forma de *conflicto entre generaciones*, como veremos más adelante.

Los jóvenes entrevistados expresan una fuerte vinculación con sus familias, sea que esta se encuentre en los pueblos de origen o se conviva con ella, sus relaciones con ellas son de distintos grados – de parte de los jóvenes, con envíos regulares de dinero o dándoles parte de sus ingresos u otros compromisos en trabajo y afectivos; de parte de las familias, el apoyo afectivo, las redes comunitarias o enviando productos. Pero no todos están afectivamente vinculados a sus comunidades de origen o a sus comunidades

⁴¹ Estos fragmentos de un texto publicado en la revista *Istmo Autónomo*, n. 8, año II, enero – marzo 2006, son producto de un esfuerzo de jóvenes juchitecos “residentes en nuestra mayoría fuera del Istmo”. En este número hay un “pequeño homenaje” a Benito Juárez por su bicentenario, que interesantemente los editores tratan como “reconstrucción del nombre del festejado” a través de dos textos, uno de los cuales es el de Reyes Calderón bajo el título de “Cine Juárez”.

migrantes⁴² o en todo caso, sus compromisos mostraban mucha variabilidad. Algunos están fuertemente “amarrados” a sus comunidades, mientras otros se vinculan con sus comunidades y familias de una manera individual y sentimental, pero estas decisiones son tomadas a lo largo de toda la trayectoria migracional de los actores y no son nunca definitivas. Mantener (o recrear) o no una identidad propia en la ciudad es una decisión que depende de muchos factores, muchos de los cuales están fuera del control de la propia comunidad o familia, y en otros casos está fuertemente condicionada a las experiencias subjetivas que los actores han tenido en el seno de éstas⁴³. Las situaciones con las que me encontré podrían enmarcarse en la tensión entre “compromiso comunitario” y salida “individualista”, en medio de las cuales existen muchas otras formas de relación. Felipe (30, triqui) y Rafael (26, purépecha) tienen un fuerte compromiso comunitario. Ambos pertenecen a “la primer generación que estudió una carrera universitaria” en la ciudad, pero mientras Felipe migró siendo niño, Rafael nació en la ciudad y es hijo de migrantes, ambos no recibieron por parte de sus familias el vínculo comunitario ni la lengua, sino que tuvieron que construirse por sí mismos.

Felipe: En la vecindad donde vivían en El Molinito, los migrantes de “nuestra comunidad de origen” organizados, realizaban convivios y asambleas, escuchaban “nuestra música y nosotros ahí estábamos, sentados o jugando y escuchábamos lo que platicaban, que era en lengua triqui y aunque no quieras te va entrando pues lo repiten tus papás, tus tíos”. “Nosotros estábamos bien amarrados” - a pesar del discurso racional de sus padres: “ustedes tienen que estudiar, salir adelante, ya no tienen que ser como nosotros”. A los 14 años, fue a estudiar a Puebla entrando en contacto con una comunidad de jóvenes indígenas orgullosos de su identidad; entonces comenzó a vincularse de manera más libre con sus orígenes: “No me siento a gusto con la camisa de ciudadano, me gusta esto, empezamos a aprender a trabajar como ellos, en el campo, y nos empezó a gustar meternos y empezamos a reacomodarnos en lo nuestro...”. Tuvo que demostrar a los jóvenes triquis de la comunidad que “él no era un triqui de ciudad”, reaprendiendo el idioma hasta manejarlo “como ellos”, aprendiendo la historia de la comunidad, “lo que te hace regresar la mirada hacia el pueblo”. Aprende sobre el “compromiso comunitario”. En corto tiempo es conocido y reconocido entre los jóvenes de Santo Domingo y de otras comunidades aledañas y la asamblea de su comunidad lo elige como representante de la juventud entre los migrantes, un cargo estratégico para el reagrupamiento triqui en la ciudad. Como parte de la estrategia, forma con su grupo de amigos jóvenes de la comunidad el grupo musical “Emigración Triqui”: “necesitábamos nuestra propia música y músicos” en los eventos. Hace 10 años están juntos por el compromiso comunitario basado en lealtades a las familias, a los cargos de la comunidad, a reciprocidades; y amarrándose como *compadres*, con el respeto afectuoso que esa relación entraña. “Tengo compromisos, hice compadres, voy a ser mayordomo, ya he pasado cargos, ya he estado haciendo obra pública, incluso en la ciudad, hicimos un puente vehicular ahí en la comunidad Nicolas Romero, donde vivo con varias familias triquis, náhuatl y totonacos”, una “organización multicultural” que se formó en esa Colonia para hacer **colectivamente** frente a las dificultades de vivir en la ciudad. Está construyendo su casa a través del sistema de *manos vuelta* entre grupitos de compañeros jóvenes que necesitan apoyo para construir sus casas; y se hace tiempo para ir a jugar basket bol con los jóvenes triquis cada domingo en el Toreo, porque los jóvenes son un sostén importante para su comunidad...

Me autoadscribo como purépecha y como indígena de la ciudad, me dijo Rafael cuando lo conocí en 2004. Hijo de padre purépecha y de madre mestiza originaria del Estado de México en el DF, es el único de los tres hijos de la

⁴² La comunidad se entiende como “una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones primarias significativas que permite a los migrantes residir fuera de la localidad, región o del país de origen, sin dejar de ser miembros de la misma”; es una forma de integración primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales” (Oemichen, 2000, en Pérez Ruiz, 2002: 19).

⁴³ Las razones que llevan a los y las jóvenes migrantes o hijos de migrantes a integrarse a sus comunidades o a separarse de ellas son múltiples y bastante complejas, sin embargo se observa una correlación fuerte entre el tipo de relaciones que se experimentan con la familia y las relaciones con las estructuras comunitarias, atravesadas por la condición de clase u opciones de vida que se perciben más estrechas o más amplias por los actores. Quien incursiona en estas razones es Pérez Ruiz (2006, e.p.) a partir de una serie de estudios realizados sobre jóvenes indígenas en América Latina.

familia que decidió desde muy pequeño ser "pure". Acompañaba a su padre a la comunidad en Michoacán donde tiene tierras y, a pesar de padecer el rechazo por haber nacido en la Ciudad y no hablar lengua - le llamaban "turi turi", diminutivo de "turikametz", palabra que designa a todos aquellos que son ajenos a la cultura purépecha - insistió en integrarse y poco a poco aprendió la lengua en la ENAH hasta encontrar el vínculo con la cultura y la comunidad. En 2004 entró al Diplomado de "Derechos Indígenas en Zonas Urbanas y Desarrollo" encontrando "todo lo que he venido buscando y acercando, más que formación teórica, los vínculos con los indígenas", destacándose por ser de los mejores "cursantes". Después, la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México - organización que se define a sí misma como "una forma de vida comunitaria de los indígenas del siglo XXI"-, le pidió participar en la elaboración de su programa de radio "Perfiles indígenas". En abril del 2006 lo invitó a participar en la segunda parte de esta exploración y estaba en el Consejo de la Asamblea de manera permanente en su calidad de indígena en la ciudad: "tenemos un nuevo rol, una nueva dinámica, en ese nuevo rol me autoadscribo y porto orgullosamente la bandera y la defiendiendo y me meto en estas cuestiones del lado del corazón y la academia".

Otra situación que parece manejar de una manera "individualista" la tensión de encontrarse entre códigos y valores de culturas distintas se observa en las actitudes de Teresa, una joven de 23 años que desde que llegó a la ciudad hace siete años desde San Isidro, Oaxaca. Descarta todo rastro de indiciencia en su figura y en su vida: dijo no hablar el zapoteco, cuando la persona que nos la contactó habla constantemente con ella en esa lengua. Ha cambiado totalmente su vestido y apariencia, no asiste a lugares en donde se encuentran los migrantes indígenas, tiene novio mestizo y proclama no tener intención alguna de casarse, aunque en su comunidad de origen le digan que "ya se quedó", tiene muchas amigas a las que conoce de la secundaria de su pueblo, pero también de la preparatoria y de un diplomado en informática cursados en la ciudad con los ingresos de su trabajo como cocinera. Sale con sus amigas a tomar café al VIPS o vitrinear e ir al cine en Perisur o en Plaza Universidad. Gasta gran parte de su salario "en su personalidad" comprándose ropa; piensa en el futuro como joven urbana: tiene expectativas de aprender danza, quiere estudiar más, le gustan los museos, tiene planes de quedarse a vivir en la Ciudad, llama por teléfono a sus padres y va a visitarlos cada cierto tiempo.

Sebastián (23) y Ana María (29), chiapanecos, están separados físicamente de sus familias y comunidades, pero sin ellos no podrían ofrecer nada del café ni las artesanías que venden haciéndose de sus propias redes en el DF y lo hacen por ellos, "los más necesitados que nosotros". Isaías (13) y Juan (14) viven en los predios otomíes de Av. Chapultepec, casi todo el día hablan otomí, en el predio, en la escuela y en el CIDES, pero Isaías va seguido a Santiago Mezquititlán, allí vive su padre, mientras su madre vende artesanía en la zona Rosa, conoce los días de fiesta, le da alegría llegar allá y "jugar al fútbol" y trabajar en el campo cultivando maíz, frijoles, habas, zanahorias. La familia de Juan es diferente, no van a las fiestas y a él se le dificulta el otomí.

Asumir un compromiso con la comunidad significa para los jóvenes empezar a concretizar su voluntad de pertenencia a una etnia determinada, que les posibilita una forma comunitaria de vida "que la ciudad no puede ofrecerles" y empezar a asumir que "*uno existe gracias a la comunidad*", principio contradictorio al individualista, que prevalece en la ciudad, donde "*todo existe gracias a uno*"⁴⁴. La pertenencia a una comunidad no se hereda, el haber nacido en los pueblos de origen no garantiza ser parte de su vida colectiva. La pertenencia a ella se gana, se trabaja, se construye a través de *la asunción de cargos y otros compromisos/responsabilidades comunitarios* - como el tequio - *así como familiares* - como "mano vuelta", "gozona", guetza, que toman

⁴⁴ <http://www.indignasdf.org.mx/pueblos/21/sistemas-de-cargo-de-los-pueblos-indigenas>. Recuperado 03/05/2006.

diversos nombres en cada pueblo. Éstos se asumen “porque se sabe que de ello depende la sobrevivencia de la comunidad”⁴⁵ y como “necesidad porque “tiene que prevalecer la comunidad para que yo pueda prevalecer, de allí que es obligación propia que me permita sentir pertenecer a la comunidad y por tanto existir”⁴⁶; y se asumen porque “aun cuando existe una *obligación*, existen derechos sobre la tierra, aún viviendo en la ciudad, siempre y cuando se cumpla con lo anterior” (Ortega, 2001). Según un intelectual mixe, originario de Tlahuitoltepec, Oaxaca, y migrante radicado en la ciudad de México desde 1985, “el cargo es un ritual de paso que reafirma la pertenencia [de ego] a la comunidad”, la que a su vez, “[lo] reconoce como miembro de la misma” y “va más allá de buscar el *prestigio* como lo han afirmado ciertos antropólogos”⁴⁷. Aquí nos encontramos con una institución formativa clave en la reproducción cultural de las etnias contemporáneas en México, pero también con un aporte fundamental a la construcción de lo juvenil contemporáneo. Trabajo colectivo (cargos, tequio, mano vuelta, etc.) marcan una gran diferencia con las maneras modernas de construcción de juventud. En éstas se habla de “moratoria social” (que se cumple muy poco por las necesidades cada vez más apremiantes de las familias urbanas para lograr ingresos básicos) sin que sean reconocidos los *aportes de los jóvenes* positivamente (la constitución garantiza derechos de estudio que el país no cumple, trabajar joven es socialmente mal visto o victimizado), se segrega a los jóvenes en instituciones educativas separadas de la “realidad real adulta”, se les fuerza a “vivir como jóvenes” en el ocio y el consumo o se les “vulnerabiliza” - lo que los exime de asumir responsabilidad social alguna -, pero se obstaculiza o estigmatiza su *participación* en otros quehaceres (apartados para los adultos). He señalado anteriormente con otros autores, que el lugar que ocupan los/as jóvenes en la ciudad es un *no lugar* en el presente, es una espera del futuro.

Lo que vemos en casos como el de Felipe, Rafael, Sebastián, Ana María, Teresa y Reina, es que el tránsito de niño a joven y de joven a adulto no implica

⁴⁵ <http://www.indigenasdf.org.mx/ami/14/presentacion-asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico>. Recuperado 03/05/2006.

⁴⁶ <http://www.indigenasdf.org.mx/pueblos/21/sistemas-de-cargo-de-los-pueblos-indigenas>. Recuperado 03/05/2006.

⁴⁷ *Ibid.* Para muchos pueblos indígenas de México, el sistema de cargos comienza con responsabilidades y obligaciones menores que ocupan los jóvenes. Es necesario cumplir con mérito los primeros cargos para poder participar en los de mayor jerarquía hasta alcanzar a formar parte del consejo de ancianos. Es decir, la participación colectiva es continua y permite la integración de todas las generaciones. En el caso del **pueblo mixe**, esto es vigente y se inicia con el cargo de Topil, luego el de capitán de festejos, mayores, agentes, hasta llegar a los cargos de Síndico, Presidente municipal, Alcalde, y, finalmente, el Consejo de Ancianos. Todo este sistema político y social-comunitario se inscribe en el derecho propio. En: <http://www.indigenasdf.org.mx/ami/14/presentacion-asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico>. Recuperado 03/05/2006.

segregar/separar a los jóvenes de los asuntos de la comunidad o de la vida real, por el contrario, significa mantenerlos allí dándoles mayores responsabilidades. Estos jóvenes no han dejado de trabajar y de estudiar, de aportar a la familia, y otros menos de aportar a la comunidad migrante y de origen *y de ser reconocidos positivamente por ello por los miembros de sus comunidades*. Es decir, desde una perspectiva étnica, ser joven es ir asumiendo cada vez mayores responsabilidades, obligaciones o compromisos en beneficio de la vida familiar y comunitaria, pero también en beneficio propio para lograr su autonomía: sea aprendiendo a generar ingresos propios o ganarse el derecho de acceso a la tierra en la comunidad de origen para los que asumen el compromiso comunitario. ¿Es esta motivación tan grande que hace perder de vista a los jóvenes que al asumir esos compromisos aceptan ingresar al sistema político y social comunitario gerontocrático de las etnias, donde los espacios de participación para los jóvenes son estrechos como han observado algunos estudios (Pérez Ruiz 2002, 2006)? No tengo la respuesta, pero según los estudios de Oemichen (2000) y Martínez Casas y De la Peña (2004), estos sistemas comunales han mostrado su flexibilidad al cambio y a las modificaciones de su entorno, así como su admisión de las diferencias internas⁴⁸. Seguramente es así en el largo plazo, lo que observo, es el otro aspecto de este tipo de relaciones gerontocráticas tal cual se viven por una diversidad de jóvenes indígenas en/de la ciudad, quienes tienen – sea por su experiencia citadina o su mayor educación o por las profusas interacciones con otros ámbitos socializadores – demandas y expectativas en el (su) presente, que en el marco de las actuales (y ancestrales) relaciones de poder comunitarias (tanto en la ciudad como en sus lugares de origen), no pueden ser satisfactoriamente cumplidas sin que algo de esas relaciones se transforme en beneficio de la continuidad y la reproducción de las mismas comunidades.

Dentro de la comunidad migrante tenemos que hacemos de cargos, pero regularmente dicen no, es que eres muy joven y no podemos darle esta responsabilidad, depende de la madurez. Hay jóvenes que son considerados jóvenes con madurez y tanto asumen cargos en el medio de la juventud como en el medio de la organización comunitaria, la de los adultos. Yo fui representante de los jóvenes de aquí. Me eligieron porque tomaron en cuenta sobre todo el compromiso que uno tiene con la comunidad y el nivel de aceptación que uno tiene con los jóvenes, el que te conozcan y reconozcan los jóvenes de tu comunidad – el que seas confiable y respetado por ellos - es muy importante aquí en la ciudad ya que cuando te acercas a algunos jóvenes [aquí] que no han ido a la comunidad o que no conocen a sus paisanos de aquí, les dices “vengo por tu cooperación” (Felipe, triqui).

Los adultos o ancianos perciben a los jóvenes migrantes de forma ambivalente, por un lado, como un sostén importante para la comunidad, pero a la misma vez, como

⁴⁸ http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf, consultado 09/05/2006.

fuentes del cambio y por tanto con temor, sin reconocer que las prácticas de las generaciones migrantes anteriores ayudaron a crear estas nuevas situaciones de tensión.

El problema es que ahora hay muchísimos jóvenes profesionistas triquis que están por terminar su carrera o ya terminaron, pero están sin trabajar y allí choca la idea que tenían los primeros triquis que llegaron [a la ciudad] que decían que con esto íbamos a resolver los problemas y ahora no hay trabajo, ese es un gran problema... Construir sus propias redes entre abogados lo pone frente a la tensión, "compromiso comunitario o compromiso individualista", pues "no acepto relacionarme con cualquier tipo de abogados sino con los que están identificados con la causa indígena, mi causa" y ahí no "hay campo laboral o está muy restringido". No puede regresar a Santo Domingo a trabajar porque no hay trabajo conforme a sus expectativas y calificaciones, sin embargo a través del servicio a su comunidad migrante – que canaliza gran parte de sus fondos y esfuerzos en elevar la calidad de vida de Santo Domingo - está comprometido con el desarrollo de su comunidad a través de la generación de proyectos, pero sigue sin conseguir los suficientes ingresos para su familia en la ciudad, pues no puede trabajar cobrando honorarios a *los propios*, que ven esta actitud como una traición, un robo a la comunidad. "La comunidad acepta con cierto celo al joven profesionista porque es el que tiene conocimientos de aquel lado y sienten que los traicionas... no sienten que tú eres un profesionista, un abogado... que vives del problema de la gente... la comunidad lo siente como *un intruso*, como alguien que puede cambiar las cosas y puede afectar". La mayoría de profesionistas prefiere hacer su vida individual, sin asumir cargos, que implican compromisos y por tanto ser centro de la crítica comunitaria... Las comunidades necesitan "aprender que estamos en otra etapa en la cual los miembros de la comunidad están teniendo hijos que se van a volver profesionistas y se tiene que entender que hay que pagarles" si es que se desea retenerlos en la comunidad... "Estos son tus jóvenes y tus jóvenes están haciendo esto y van a hacer esto y lo otro, entonces, ellos si requieren vivir de los proyectos" (Felipe, triqui).

Una de las conclusiones a las que arribó una de las mesas en el Taller es que dentro de la comunidad, los jóvenes "no cuentan, tienen voz, pero no tienen voto". Algunos jóvenes, sobre todo los educados, pueden llegar a aceptar esta relación asimétrica pero no la pueden enfrentar por temor a ser excluidos de sus comunidades, en las que ahora se sienten contenidos. Sin embargo, en este punto tampoco se pueden realizar generalizaciones, pues cada grupo familiar y comunitario resuelve estas tensiones de maneras muy diversas (Pérez Ruiz, 2006)⁴⁹.

El parental sigue siendo el ámbito afectivo y afirmativo que muchos jóvenes indios tienen en las condiciones de discriminación y rechazo en la se ven inmersos en la ciudad (calla tu lengua, tienes que ser güero, oculta tu ser indio). Algunos jóvenes lo ven así:

La juventud aquí en la ciudad de México se encuentra en un campo de batalla, en el cual esta bombardeado por todas partes: por medios de comunicación, por modas, por corrientes. El joven indígena se encuentra precisamente en este campo de batalla. Es aquí donde uno vuelve al interior, a su identidad, para fortalecerse. Nosotros no necesariamente tenemos un ropaje físico que nos protege de la inclemencia del tiempo, pero si tenemos un *ropaje cultural* que protege de otras inclemencias que tiene la ciudad, de otro tipo de rasgos que te imprime esta ciudad, la dinámica cotidiana. Ese ropaje cultural es al que nosotros recurrimos cuando nos encontramos en este campo de batalla (Mesa Discriminación y Cultura, Taller de Intercambio de Experiencias, abril 2006).

⁴⁹ En un libro que está en prensa y que refiere a los jóvenes indígenas en América Latina, Pérez Ruiz observa la emergencia de una serie de estigmatizaciones de los adultos indígenas hacia los jóvenes (desobedientes, drogadictos, banda), así como el acusarlos de alejarse o perder sus tradiciones. Algunos entrevistados adultos en este estudio tienen puntos de vista parecidos a estos, sobre todo cuando se refieren a los jóvenes que ocupan espacios públicos urbanos como La Alameda o Chapultepec y cuando los ven vestirse como los chavos citadinos o los chicanos, asumen que cambiarse el look es cambiarse de identidad. Considero por ahora, que hay que seguir investigando en mayor profundidad al respecto, pero en general, son maneras de disfrazar un conflicto generacional que los propios mayores migrantes han ayudado a crear con sus propios movimientos y formas de vida en la ciudad, a la vez que está atravesado por los intensos procesos de cambio de corte neoliberal que agudizan ciertas tensiones que los jóvenes sienten más cercanas.

El campo de batalla que es la ciudad, con toda su discriminación y modelo de éxito, hace que algunos jóvenes ilustrados desarrollen una cultura oposicional a partir de recurrir al núcleo de valores aprendidos en sus culturas parentales (comunitarias y familiares) con el propósito de resistir activamente los valores de la sociedad hegemónica. Algunos líderes jóvenes comprometidos con las nuevas organizaciones indias en la ciudad, en su mayoría universitarios, se sienten “herederos de la tradición” con “la responsabilidad de seguir manteniendo todos estos rasgos y patrones de identidad, para transmitirlos a las próximas generaciones” y “ya no caminar separados, dispersos, sino unidos, compartiendo una misma visión”⁵⁰. En este punto tampoco es posible homogenizar situaciones que se viven de formas diversas dependiendo de una combinación de factores múltiples, entre los que se encuentra su propia subjetividad.

Relaciones con las culturas generacionales

Facilitador: ¿Hay algunos espacios específicos para “chavos” indígenas?

Diana: Yo he visto en los espacios aquí en la ciudad de México en donde se concentran los jóvenes indígenas o los trabajadores. Lo que hay que tomar en cuenta es a que tipo de lugares se refieren, *no va ir a un mismo lugar un joven indígena estudiante que uno que solo trabaje, como es el caso de las trabajadoras domésticas*. Por ejemplo, en el musco, ahí no ves jóvenes indígenas trabajadores. Otro ejemplo, *una trabajadora doméstica que primero llega a la ciudad a trabajar, su lugar va ser el de convivir con la servidumbre, pero ¿qué pasa si se mete a estudiar?, sus espacios van a cambiar*.

Facilitador: O sea, ¿que es más como de condición social que de condición étnica los lugares donde se pueden congregar?

Pilar: aclara la pregunta: ¿este tipo de lugares o espacios públicos que comenta la compañera los visitan?

(Silencio)

Facilitador: ¿Les gusta ir a Chapultepec o a la Alameda, ahí se reúnen con sus cuates?

Rafael: sí podremos ir una vez, pero, por ejemplo, yo conozco a muchos compañeros que cada ocho días es su lugar. - Se comenta en la mesa que cada quien asiste a los diferentes espacios públicos por los distintos intereses que cada quien tiene...

Diana: los intereses que tenía antes son distintos a los que tengo ahora. Antes asistía a ciertos lugares cada ocho días, porque intercambiaba experiencias cotidianas y laborales. Pero cuando entré a la escuela, mis intereses fueron cambiando hasta dejar de frecuentar esos lugares, noté que ya había cambiado de amigos y de espacios públicos.

(Taller de Intercambio Jóvenes indígenas estudiantes, abril 2006)

Las ofertas culturales, educativas, laborales y recreacionales en la ciudad propician la ampliación de los marcos referenciales de los y las jóvenes indígenas, así como la posibilidad de interactuar cotidianamente con otros jóvenes. En teoría, el espacio urbano se presta para el anonimato y el contacto intercultural entre estilos y formas de vida diferentes. ¿Qué significa esto entre la gran diversidad de jóvenes pertenecientes a una serie de etnias y con expectativas distintas respecto a la ciudad? Una clave de lectura para acceder a las diferenciaciones sociales y culturales que

⁵⁰ Entrevista a Rafael, diciembre 2004 y “Pronunciamento” al *Seminario Juvenil Indígena por un México sin Pobreza*, Valle del Anáhuac, 9 y 10 de diciembre 2005. En este último evento, se revela la creación de la Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas.

atravesan la construcción de lo juvenil indígena son las categorías de uso y apropiación del espacio urbano.

Los jóvenes migrantes, y en especial los recién migrados, expresan un fuerte arraigo a sus culturas de origen y buscan (y se buscan en) espacios que de alguna manera les recreen las maneras conocidas de “estar juntos”, pero a la vez, les posibiliten conocer a otros jóvenes parecidos a ellos y ellas o con los cuales puedan sentirse cómodos. Me refiero a ciertos espacios públicos conocidos por la presencia joven migrante, pero también a los bailes y eventos (deportivos, festivos) que se llevan a cabo como parte de las estrategias de reagrupamiento de los pueblos indios migrantes en la ciudad.

Sin embargo, también la socialidad y la ocupación de espacios en la ciudad por parte de los jóvenes indios esta atravesada por sus diferentes posiciones sociales y culturales. Así, se pueden “mapear” en el espacio recreacional y cultural urbano, aquellos que están en las posiciones “más bajas” (trabajadores manuales y de servicios, empleadas domésticas) - aunque en mejor posición que los que *aún no tienen tiempo libre* como Ana María, Sebastián - en La Alameda, el Bosque de Chapultepec, La Villa (de la Virgen de Guadalupe), Xochimilco, el Parque de los Venados, El Toreo, los Deportivos de la Venustiano Carranza, de la Benito Juárez, Candelaria y la Ciudad Deportiva en las puertas cinco y seis, los cuales han hecho de estos espacios públicos de la ciudad de México sus lugares de convivencia. Mientras aquellos que se perciben en otra posición, como la de ser estudiante, no frecuentan esos espacios “porque tienen distintos intereses”. El diálogo inicial de este acápite señala con claridad las diferenciaciones de clase existentes entre los jóvenes de las diferentes etnias - que se *retroalimenta* con las relaciones de poder y jerarquía construida entre las etnias antes de su arribo a la ciudad⁵¹ - el cual se traduce en una mayor o menor posibilidad de acceder a ciertos espacios (sociales y culturales) en la ciudad y a la aceptación/rechazo que perciben recibir de los otros. Sin embargo, sólo entre los estudiantes se aprecian diferentes formas de vivir el espacio citadino, dependiendo de cómo *ego* se posicione en la ciudad desde sus condición étnica, de género, de clase y del momento que está viviendo en su ciclo de vida.

Diana: más bien depende de los espacios sociales, porque *no van discriminar a una mujer en su propia escuela*, es decir, de los elementos culturales, sociales, políticos, económicos, etc.

⁵¹ Como es conocido la categoría indio o indígena es utilizada por los miembros de las diferentes etnias como forma de diferenciación y dominación de unas sobre otras. Es conocida la manera peyorativa como los juchitecos se refieren a los mixes. Esto también cruzó el discurso de varios de los jóvenes universitarios.

Tenemos identidades múltiples y podemos estar en diversos espacios, *en donde entran los hombres pueden entrar las mujeres. El simple hecho de ser indígena no te relega de estar en un cierto espacio.* Me he sentido raro por hablar una lengua indígena, pero conocí gente que si lo aprecia e incluso me han pedido que de clases en la ENAH sobre mi lengua. *Yo puedo estar en cualquier situación social,* precisamente por la experiencia que ha tenido. Pero hay mujeres que no estudian, como las trabajadoras domésticas y son las que viven un mayor rechazo, *porque no se encuentran en las mismas condiciones de poder estar en diferentes espacios, a ellas si se les limita y se les impone el donde estar y entrar.* También he visto compañeras que así mismas se auto limitan porque no tienen ciertos estudios o porque no tienen ciertos conocimientos de algo (Irma, universitaria).

Yo asisto a puros lugares exclusivos de paisanos, cafés, casas o centros culturales, pero solamente de paisanos. También visito los lugares que la misma universidad me brinda, pero en si, nunca voy a fiestas u otros lugares (Guillermo, juchiteco, 22 años, casado y estudiante de dos licenciaturas).

Pertenezco a una organización y tengo contacto con otras organizaciones, conozco todo tipo de gente desde vendedores de tamales, albañiles, empleadas domésticas, meseros, y de todo tipo de gente (Ernesto, abogado, tenek).

Hay otras maneras de entretener sus relaciones con los otros en la ciudad. Los universitarios y profesionistas tendrían mejores posibilidades de ubicarse en el espacio urbano cosmopolita, en la medida en que parecen compartir con otros jóvenes ciudadanos intereses en común (la carrera, fiestas, culturales, políticos). Sin embargo, las mujeres jóvenes universitarias, pero también aquellas que no lo son⁵², parecen establecer contactos interculturales más fluidos y receptivos con los otros. En el Taller de Intercambio de Experiencias, ellas no sólo se mostraron más abiertas a explorar todos los espacios y ámbitos que se ofertan en la ciudad, también a vivir su particularidad étnica con más seguridad en diálogo intercultural con jóvenes indígenas y no indígenas. Mientras, y sin ser concluyente en este punto, los jóvenes varones y sobre todo si pertenecen a etnias con mucho orgullo étnico, parecen reducir más sus contactos con los pares al de sus propias etnias. Pero también encuentro aquellos(as) que sienten que el diálogo y la convivencia intercultural enriquece y fortalece sus identidades, con la condición de “convivir, aceptar la diferencia, tener un respeto” (Rafael), “darle respeto a las manifestaciones culturales de un sector o cierto grupo, al igual que a la inversa” (Diana), “tratar de compartir las diferencias, así se enriquece más cada cultura, porque no tendría caso que todos pensarán igual” (Irma)⁵³. Esta intolerancia hacia el otro por las diferencias que se sienten tener fueron señaladas como parte de las formas discriminatorias que asumen las relaciones entre las etnias.

“A las chicas mixtecas no las dejan juntarse con los triquis que porque los triquis son unos salvajes” (Rafael)

“La discriminación si se da mucho en Oaxaca, por ejemplo lo que pasa en el Istmo con los zapotecos del Valle y los de la sierra” (Irma)

⁵² Caso Teresa, cocinera quien no frecuenta lugares para trabajadoras domésticas. También Martínez Casas (2005) documenta las situaciones de las adolescentes escolares otomíes situaciones similares.

⁵³ Perez Ruiz (2006, e.p.) observa respecto a un texto de Martha Lilia Mayorga sobre los jóvenes indígenas que asisten a la universidad en Colombia, que éstos tienen “experiencias de menor conflicto cultural y surgen diálogos interculturales entre indígenas y no indígenas en los cuales se generan mutuos procesos de aprendizaje y fortalecen sus identidades, sin excluir ni ignorar la cultura del otro” (las cursivas son mías).

Los/as nacidos en la ciudad o que han migrado siendo niños, señalaron el rechazo que sienten de su propia comunidad, comentándose las dificultades de insertarse en una cultura estando ya influido de otra.

La discriminación está en todo, es un ciclo del que difícilmente se puede escapar. Según los mixes de Tlahuitoltepec (Oaxaca), se tiene que esperar hasta un año para que se pueda ser parte de la comunidad, no se puede llegar a una fiesta si no se es considerado habitante del pueblo (Carmen, mixe).

No pude bailar con una chica de mi comunidad y otro chico sí, a lo mejor, porque no me consideraba de allí (Rafael, nacido en el D.F., purépecha).

Los jóvenes analizaron las razones de esta intolerancia de algunos pueblos, llegando a la conclusión que sería producto de la creencia que “se pone en riesgo la cultura propia con el contacto cultural de los pueblos” y que ello radicaría “en el etnocentrismo de cada pueblo”.

¿Tienen espacios y prácticas específicos para jóvenes los jóvenes indígenas en la ciudad? Uno de los hallazgos más importantes de este estudio es que los jóvenes indígenas *comparten una serie de espacios con otras generaciones*. Se trata de espacios festivos, recreacionales y organizativos. La preocupación de los adultos y ancianos por la continuidad de sus etnias se expresa en este esfuerzo de convivencia intergeneracional⁵⁴. El caso de la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad, organización pluricultural, es relevante. El Consejo de la misma está conformado por una gran cantidad de ellos/as que están aprendiendo el “compromiso comunitario” en la práctica: se aprende a trabajar en colectivo - sistema de cargos y el tequio - realizan funciones en servicio de las comunidades migrantes. La práctica del basket ball cada sábado entre jóvenes y adultos triquis aglutina en las competencias a más de 300 de ellos/as⁵⁵. Otras prácticas intergeneracionales son los bailes y las bandas de música compuestas mayoritaria, pero no exclusivamente por jóvenes.

Tener espacios propios de jóvenes es, en realidad, un asunto que recién empieza a inquietar a algunos y aún no parecen muy claras “las razones” por las que sería necesario tenerlos, pero existen esfuerzos en ese sentido.

Pilar: pero para jóvenes, así específicos, no lo hay

Diana: Nosotros tuvimos [una experiencia]... primero empezó a ser como una charla entre jóvenes indígenas y nos dimos cuenta que no teníamos a puros jóvenes. Se aceptaron independientemente si eran estudiantes, trabajadores o migrantes temporales, que solo vienen a trabajar. *Nos percatamos que efectivamente no hay espacios de jóvenes indígenas, no lo hay*. Y en otro seminario que asistimos, y que nos encontramos con los mismos que nos habían dado la charla, notamos que existía la necesidad de formar, primero un grupo de jóvenes indígenas. La conclusión fue la de

⁵⁴ Europa y los estados occidentales tienen una gran preocupación por las consecuencias que las grandes brechas existentes entre jóvenes y adultos y viejos. Las maneras de resolver estos conflictos no han sido satisfactorios para estas sociedades, dando lugar al impulso - entre finales de los 90 e inicios del nuevo siglo - por estudiar los espacios intergeneracionales para potenciarlos en sus políticas públicas. Esa es una de las riquezas que aportan las etnias al siglo XXI.

⁵⁵ Número de jóvenes que el juego de pelota tradicional no logra congrega. Los jóvenes consideran este juego muy aburrido, además que no se permite la entrada de mujeres.

formar la *Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas*. Vi que es necesario, porque es un espacio que se puede abrir a los jóvenes distintos a los que [se] tiene ahora. *Me decía un compañero, que nosotros nos estamos encerrando y cayendo como en el mismo modelo, de que puros jóvenes indígenas.*

Los espacios de convivencia generacional al parecer son compartidos con jóvenes no indígenas. Uno de ellos e identificado por algunos fue el *Faro de Oriente* (Iztapalapa), “el único lugar donde he visto manifestaciones culturales de jóvenes, van jóvenes como él [señalando al facilitador, un metalero] hasta *jóvenes muy tradicionales* con sus danzas y todo eso”. Entre las prácticas autónomas de los más jóvenes se encuentra la propuesta de rock indígena. Desde la mitad de la década de 1990 entre los círculos rockeros se hicieron presentes algunas de estas propuestas, incluyendo grupos de punk rock en municipios del Estado de México⁵⁶. Al igual que la generalidad de los grupos mexicanos contemporáneos, su música expresa las influencias anglosajonas clásicas, pero también las de las músicas afroantillana, balada, cumbia, norteño y las de otros grupos de rock mexicanos. ¿Su particularidad? Cantar en lengua, rescatando la cosmovisión ancestral para resistir culturalmente y combatir el racismo entre los mexicanos – como lo señala el grupo seri *Hamac Caziim* (Fuego Divino) - y para “servir a nuestro pueblo” según el grupo tzotzil *Sac Tzevul* (expresión que refiere al trueno y relámpago juntos)⁵⁷. ¿Existirían algunas prácticas que los identificarían como diferentes de otros jóvenes?

G-hombre: en sí podría ser, la manera en que conviven o su presencia misma...

L-mujer: Con respecto a la juventud indígena creo que si hay una persecución de metas colectivas, y no hay responsabilidades tan concretas: que te tengas que bañar, barrer y ciertas actividades dentro de la casa; si hay una identidad, esa persecución de metas colectivas y que te identificas con los otros grupos que no están casados. En las comunidades indígenas no se deja de ser joven al estar en pareja o viviendo en pareja, esto hay que recalcarlo, se *adquieren más responsabilidades*, pero no se deja de ser joven...

Por ahora sólo puntualizaré dos puntos que me parecen distinguen a los jóvenes indígenas de quienes no lo son, sin que a primera vista sean visibles: el compromiso comunitario y la responsabilidad con que viven y organizan su cotidiano.

Ser joven indio y migrante en la ciudad⁵⁸

¿Cuáles son las experiencias y las visiones que los jóvenes tienen sobre el ser joven, ser indio y ser migrante en la ciudad? ¿Cuáles son las significaciones que les dan a esos términos desde sus experiencias en la ciudad de México?

⁵⁶ En la década del 90, la Dirección de Culturas Populares e Indígenas y el INI impulsaron diversos festivales de música indígena, en donde se empezaron a revelar algunos de estos grupos (Velasco García, 2004: 131 – 132).

⁵⁷ La Jornada, 21/05/2005 y Velasco García (2004: 131 - 132).

⁵⁸ La discusión sobre este eje se realizó en tres mesas o grupos de discusión de entre 10 y 12 estudiantes. Además, uso otras fuentes: entrevistas, manifiestos, documentos de Internet y me he apoyado en otros autores.

“Ser joven”

G- hombre: De donde yo soy, desde el momento en que te casas, si tienes 20 años o 15 o los que sean, ya dejas de ser joven, ya eres parte de la comunidad, ya eres un adulto, eso es lo único que determina el *ser señor* .

C-mujer: En el mundo occidental encontramos esas etapas de niño, adolescente, *joven inmaduro o maduro*, después de ahí te pasas a la etapa adulta y a la vejez. En el caso de la concepción étnica, creo que no lo hay, *porque para la gente adulta de tu comunidad, o familiares también migrantes, tú eres joven. Esto va a depender de lo que se cree que es ser joven, si eres rebelde, flojo y otras cosas que se le adjudican al joven. Puedes ser joven para ellos hasta la edad de 30 años si no has madurado o no te has casado, tienes que casarte en un cierto rango para ser adulto, pero no hay espacios con más formas de pensar.*

L- mujer: La juventud así como es definida, en primer lugar se basa en la cuestión biológica, en lo que es la pubertad y todo eso y como el Instituto Mexicano de la Juventud lo considera a partir de los 19 años... hasta los 29; hay una edad determinante de tu vida donde eres joven. Creo que es muy relativo... Si hay una cierta etapa de tu vida donde se te identifica la libertad, la rebeldía, la creatividad, entre muchas cosas. Pasas a una cierta etapa y automáticamente ya no eres joven, porque ya tienes otras funciones, *se te adjudica otro estatus. En las concepciones indígenas, si bien es cierto, no existe una categoría de joven como tal, si existe lo que correspondería decir: señorita/joven y señorito/joven, más o menos, pero si se identifica ese periodo de tu vida como...*

C- mujer: ...un estado de soltería...

L- mujer.- Y... (de un lado) yo me caso y de repente me dicen: es que ya no eres joven, ya pasaste una etapa de tu vida, *ya tienes cierta edad*, entonces ya no eres joven. *Esto es muy relativo, porque forma parte de tu identidad el ser joven.* En las comunidades indígenas de repente te dicen: no pues, es que tú ya no eres joven, porque ya tienes esposo o esposa y ya tienes hijos. Pero, alguna vez se han preguntado: ¿cómo vive ese joven su juventud? Igual pasa en la cuestión occidental, solamente los jóvenes de 12 a 29 años tienen apoyo a becas, pero igual tú quieres seguir siendo joven y automáticamente te dicen que ya no lo puedes ser.

Facilita.- Por decreto institucional...

L- mujer.- Exacto, y normativo y social, de repente ya hay estas cuestiones morales, éticas y todo eso...

C- mujer.- Dentro de nuestra concepción, tu grupo familiar o tus redes de familia o paisanos, también ellos te consideran de esa manera. Cuando ya terminas tu soltería...

L-mujer.- ...eres adulto cuando ya tienes hijos o pareja.

L-mujer. —En parte ¿no?, porque igual si te casas aquí en la ciudad, te dirán que tú ya eres una madre, eres un padre, tienes que ser responsable ya... [a] la juventud, se le adjudica esa irresponsabilidad, la rebeldía. Más bien ¿como vives tú, tu juventud desde tu interior?, quizás tú sentiste obligaciones, pero, precisamente, por estas cuestiones normativas, por convención social ya te sientes obligado a hacer ciertas cosas.

G-hombre.- Pero ¿no será al revés?, ¿no será que precisamente por convención de los medios de comunicación nos queremos sentir jóvenes? Nuestros abuelitos y la gente grande nos decían: no, antes no nos faltaban al respeto, antes no eran así. O sea, antes había un modo correcto de ser. Ellos dicen que con la televisión, con estas concepciones que nos han metido, las concepciones sobre la juventud, que nos dicen allá, son las que llegaron a meterse aquí; *antes como un joven iba a decir: déjame decidir mi libertad, ¿cuál tu libertad?, tú tienes que cumplir tu papel y punto, o sea, si te mandan a hacer esto lo haces, eres respetuoso; o eres niño o eres un adulto. No hay una etapa intermedia donde les contestes a tus papás.* —

C-mujer. —*Lo que pasa es que ya no vives bien esas etapas, a lo mejor tus abuelos o tus papás si lo vivieron;* cuando eran niños jugaban con los niños y pensaban como niños, pasaron una edad de 12 a 18 años y entraron a una etapa de amigos o no sé como hayan vivido allá en su pueblo, pero lo vivieron; y después de eso buscaron establecer su vida tratando de encontrar a una pareja, que ese es el primordial del ser humano, dejar descendientes...

L-mujer.- Creo que hay diferentes formas de vivir tu juventud. Lo puedes criticar desde tu identidad y no desde el exterior. De este lado decimos, ¡no!, ¡es que se casan muy chicos!, ¡como puede ser que se casen a los 14 o 15 años!, solo son maneras distintas de vivir la juventud; de este otro lado, también decimos, ¡es que están alocadamente!, sin ver las condiciones sociales que esto implica, quizás para ellos no es una forma de ser alocados, es solo una manera de vivir su juventud; y entonces tú dices, ¡no!, ¡la forma alocada!; y obviamente que tiene que ver con los medios masivos de comunicación, y esta etiqueta de que los jóvenes son malos, son irresponsables.

R-hombre.-¿están de acuerdo que la juventud esta relacionada con la edad?

L-mujer.- no, yo no.

G-hombre.- El único patrón que yo encuentro entre nosotros, los que nos consideramos jóvenes, es la edad. Esto debido, a que tú vez a la juventud de una manera y yo de otra, pero el único patrón que nos hace a todos iguales es la edad...

R-hombre.- yo solo diría todo lo que mencionaron. Se comentó, que al joven se le atribuye el ser flojo, inmaduro, rebelde...

C-mujer.- Pues sí, viéndolo desde el ámbito de nosotros...

G-hombre.- ¿Occidental?

C-mujer.- yo, que vengo de un pueblo.

M-hombre.-...Aquí hay una situación que he estado notando, *no es porque algunos sean indígenas u otros no lo seamos*, yo creo que hay un rasgo distintivo de identidad cultural, de identidad colectiva entre quien es joven y quien no. Puede que dentro de las concepciones indígenas o no indígenas haya algunas diferencias, pero sabemos distinguir por cuestiones de identidad, de hablar, intercomunicarnos y de intercalar, más que nada, experiencias de vida. Es cuando nosotros podemos identificar que es lo que es ser joven y que no, por lo menos en mi caso, así lo es. Yo podría identificarme con personas que tienen 45, o hasta 50 años, que puedan tener una *actitud de experiencias de vida que a mí me puedan parecer interesantes, que las pueda adoptar como mías, que las siento mías, y por otro*

lado, aquellas experiencias, de algunos "chavos" de menos edad, en las cuales yo no me sienta identificado. Es, fundamentalmente una cuestión de identidad colectiva. Hay veces, también, que yo me siento identificado con "chavillos" de menos de 13 años, sean indígenas o no. Es una condición de juventud, una identidad colectiva, que nosotros compartimos.

A-mujer.- Me puedo juntar con gente de hasta 40 años, pero saber hasta que distancia lo hago y tenerles un cierto respeto. Lo mismo pasa con los niños. De la misma manera, con los jóvenes de tu edad, porque sé que pensamientos tienen, que están sintiendo lo mismo y eso, me tengo que comportar como ellos.

Facilita.- ¿y qué es eso mismo?

A-mujer.- Hablamos de la escuela, de los chavos o de muchas cosas, y es que hay factores que van variando, como jóvenes a veces tenemos muchos temas con los cuales te vas a identificar. Así como te estas identificando, vas a ver la actitud de aquella persona que realmente esta siendo madura o como se esta portando...

Inicié este apartado con un largo fragmento de la discusión que se llevó a cabo en uno de los grupos que debatió sobre el ser joven en las comunidades de origen como en la ciudad. En un primer momento la discusión se polarizó en dos posturas o visiones, la "visión indígena" y la visión "occidental". A la primera se le definió como "construcción sociocultural"⁵⁹ refiriéndose a la condición de soltería como principio organizador de la diferencia. A la segunda, como "biológica" o "institucional" (sólo referida a las instituciones gubernamentales), refiriéndose a la *edad* como principio organizador de la diferencia. Ambas visiones se consideraron como "normativas" (prescriptivas en términos morales, éticos). Sin embargo, a lo largo de la discusión estas polaridades fueron siendo matizadas, reconociendo, por ejemplo, que la visión "institucional" incorporaba atributos *socio culturales* como las imágenes juveniles de los medios de comunicación (tanto negativas como positivas: irresponsabilidad, rebeldía, libertad, creatividad) y que la visión indígena también incluía criterios "biológicos" (la edad). El criterio que primó en la primera parte de esta discusión fue el de *la construcción institucional de lo juvenil*, es decir, las atribuciones que la "sociedad adulta" (refiriéndose a la comunidad en la ciudad como en los pueblos, así como a los medios y otros actores institucionales) asigna a los jóvenes para la delimitación de quien es y quien no (el matrimonio, el tener hijos, por un lado, mientras, por el otro, estar entre cierto rango de edad). Ambas miradas adultas, se reconoció, han construido representaciones normativas sobre los jóvenes indígenas que se debaten críticamente aquí por los actores, cuando se insiste que "hay maneras diferentes (a las normativas) de vivir tu juventud" o cuando se pregunta si "alguna vez se han preguntado ¿cómo vive ese joven su juventud?".

Estas críticas engarzan con una tercera postura que fue emergiendo muy débilmente aún en la discusión, la de la juventud como identidad cultural que los

⁵⁹ Se le denominó así directamente en uno de los grupos de discusión y los otros grupos hablaron de ella como "lo social".

jóvenes indígenas o no indígenas comparten a partir de “su experiencia de vida” y como principio organizador de la diferencia con los adultos⁶⁰, la cual hace ingresar a los jóvenes como agentes en la definición de su propia juventud. La “timidez” de esta tendencia podría estar expresando la novedad de esta condición entre los jóvenes indígenas y la tensión que crea el definirse como joven desmarcándose de lo que “los abuelitos o la gente grande” considera como “falta de respeto” cuando algunos jóvenes exigen se les respete “el decidir *mi* libertad”. Estamos en una zona fronteriza en donde los y las jóvenes indios contemporáneos están empezando a *improvisar* formas distintivas de vivir su juventud con elementos culturales con los que interactúan en los distintos ámbitos en los que están insertos bajo condiciones de poder y dominación muy diversos.

Coincidentemente, en recientes estudios sobre jóvenes indígenas de América Latina, Pérez Ruiz (2006) observa que entre los indígenas *ser joven esta pasando “de cualidad biológica – cultural a demanda social”*. Con esto refiere a “que a los significados tradicionales sobre lo joven hoy se están agregando otros”, construidos desde diferentes ámbitos como la escuela, las iglesias, los medios masivos de comunicación e información, la vida en las ciudades, y otros, otorgando a esa categoría “nuevas características de lo que significa ser joven” que reformulan “los parámetros para la asignación y autoasignación de esa identidad” así como “las pautas de permanencia en ella”; convirtiéndose, de forma creciente, en “el punto de referencia para que un sector de población construya acciones y demandas específicas” como “el derecho a oponerse a los adultos, de modificar las reglas de convivencia, de divertirse, de disfrutar de lo efímero, de ponerse lo que está de moda” entre otras.

“Ser joven indígena en la ciudad”

Autoadscribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para muchos de los jóvenes participantes en esta exploración por la carga negativa y peyorativa del término que reafirma los prejuicios étnicos en un contexto donde se ejercen de manera constante y aguda, aunque difusa, prácticas discriminatorias contra aquellos que la población mestiza considera indígenas. Observa Oemichen (2003) que la constante presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales – indio/mestizo - construido

⁶⁰ Esta postura fue minoritaria en esta mesa, e inexistente en las otras mesas de discusión. En la conclusiones de cada mesa no fue tomada en cuenta.

históricamente, que tiende a colocarlos por debajo de los mestizos y que incide en la construcción de los prejuicios y estereotipos que tienden a negar el acceso pleno a la ciudadanía de los indígenas mexicanos en las zonas rurales como urbanas. Del traslado a la urbe de la dicotomía indio/mestizo dieron cuenta los jóvenes estudiantes:

Es un término despectivo de discriminación que en la mayoría de los casos se da por ignorancia de los otros, de los no indígenas. En muchos casos no hay problema con decir que se es o no indígena, en algunos casos sí, si hay ese temor y mejor uno prefiere reservarse, "para nada no soy indígena que te pasa", precisamente por este estigma, por este miedo al rechazo aquí en la ciudad.

Las implicaciones que tiene ser indígena en la ciudad de México son varias y múltiples: unas positivas y otras negativas, aunque son más las implicaciones negativas desde un punto de vista social, no estamos hablando nada más del institucional, no nada más las instituciones te discriminan, sino socialmente existen ciertos prejuicios dirigidos hacia cualquier persona que se considere indígena. Por ello muchos no reconocen su condición de ser indígenas y tienen ciertos patrones de adaptación.

Pienso que el primer problema que los jóvenes (indígenas que llegan a la ciudad) encuentran es la discriminación, ya que son más vulnerables por estar en una búsqueda de identidad, en pleno proceso de formación y somos como esponjas al absorber diferentes cosas y con el choque de ser un chico ciudadano y ser uno indígena, que sigue manteniendo sus costumbres y tradiciones, ya que la ciudad y la sociedad no dan lugar a la reproducción cultural ni a la diversidad.

"Esconder esa parte de tu origen para no ser rechazado y aprender a jugar el doble papel de lo indígena urbano" tiene sustento en las representaciones sociales negativas que subyacen al estereotipo de indígena. La palabra indígena refiere a "gente ignorante", "que no sabe hablar español", "sucio", "indigente", "pobre". Para ellos y ellas existe una clara asociación entre cultura y clase⁶¹:

Es un invento de los conquistadores, es un estereotipo, se tiene la idea de que el indígena es un ignorante, que no sabe hablar español, que es sucio, que se viste con guaraches; vive en la punta del cerro, todo lo que pasan en los medios masivos de comunicación: la María al niño cargando, etc.

Mucha gente tiene la creencia de que el indígena es el que está pidiendo limosna en las calles, es el patrón que se ha construido, y no, pues no, hay muchos profesionistas, hay mucha gente trabajando...

Uno de los participantes fue claro en su desmarcaje del estereotipo que articula indígena a cultura y pobreza, sin embargo, también sacó a luz los usos que las mismas etnias y pueblos indígenas hacen del término indígena para discriminar y calificar negativamente a otros pueblos que consideran diferentes (e inferiores) a sí mismos:

Invité a muchos paisanos al Taller, pero que no quisieron venir por que el taller estaba dirigido a indígenas y ellos no lo son, además que el término tiene connotaciones peyorativas. Yo no encajo en este concepto, nosotros en Juchitán, nos consideramos zapotecos, no nos consideramos indígenas. Desde chiquitos nos inculcan tú eres zapoteco, tú eres un *binnizá*, *indígenas son lo guaves, los chontales, etc.* Hay mucho más diferencias entre un zapoteco y un guave, a un zapoteco y un regiomontano. El Istmo de Tehuantepec es la zona del país que en promedio tiene más *cibercafé*s. El concepto de indígena podría encajar en muchos de los pueblos por su origen prehispánico, donde, muchos de estos pueblos comparten gran cantidad de rasgos culturales.

A pesar de la discriminación de la que son objeto al autoadscribirse como indígenas, señalaron algunos jóvenes, ella "no afecta si existe una buena identidad" y puede ser benéfico en la medida en que existen "las redes de comunicación, influencia y apoyo" de comunidades bien organizadas como la triqui, mixteca y zapoteca, que

⁶¹ Oemichen (2003) encontró que "raza, cultura y clase" se asocian en la representación social que los mestizos urbanos tienen sobre los indígenas.

además de servirles para acceder a trabajos y ciertos puestos, mantienen las formas colectivas de vida en la ciudad, en la medida en que se basan en el “compromiso comunitario” de sus miembros.

Autoadscribirse a una etnia en la ciudad es difícil, porque no es ponerse el título, sino asumir un compromiso familiar y social (Rafael).

Hasta el momento, ellas han sido las formas privilegiadas de reagrupación de los indígenas migrantes en la ciudad. Para esta postura ser indígena “es igual de vulnerable que el ser de otra condición social, como ser “punketo”, “darketo”, “roquero”, etc.”, reivindicando así el otro aspecto de autoadscribirse indígena en la ciudad, “como ejercicio del derecho a la diferencia”.

Es hablar tu lengua sin avergonzarte de ello, es una identidad, un sentido de identidad, de pertenencia, una forma de ser, que necesariamente pueda ser que sea diferente.

No me queda muy claro el concepto de indígena, porque es como si yo cuestionara el que es ser urbano o el como vives el ser urbano en las comunidades indígenas. Para mí es vivir tu identidad dentro de un área urbana y esta cuestión de mantener el equilibrio con el otro. *Vivo diferentes identidades, la de ser mixe, indígena, mujer, mexicana, estudiante, etc....* Lo indígena me tiene aquí sin ningún conflicto, voy a los bailes, a las marchas, sin ningún problema...El respeto al otro es lo más importante, porque de alguna manera todos somos egocentristas y discriminatorios, no por el hecho de ser indígena se es puro y bueno, ya que hay algunos que se sienten más “chingones” que otros. En mi caso no me considero egocentrista, ni superior a nadie, todos los seres humanos somos iguales.

Tenemos identidades múltiples, podemos estar en diversos espacios... el simple hecho de ser indígena no me relega a estar en cierto espacio.

La juventud en la ciudad de México se encuentra en un campo de batalla, en el cual esta bombardeado por todas partes; por medios de comunicación, por modas, por corrientes. El joven indígena se encuentra en este campo de batalla. Es aquí donde uno vuelve al interior, a su identidad, para fortalecerse... tenemos un ropaje cultural, que protege de las inclemencias que tiene la ciudad... (A) ese ropaje cultural es al que recurrimos cuando nos encontramos en este campo de batalla.

A partir de reconocer las diversas identidades que los jóvenes indios viven, la identidad indígena se convierte en uno de los “ropajes culturales” con que se puede “comunitariamente” afrontar el cotidiano en la ciudad. Este ropaje cultural no está dado, se construye a través de proyectos étnicos que coadyuvan con novedosas formas organizativas al reagrupamiento de la diversidad étnica migrante en la urbe. Algunos jóvenes estudiantes han ingresado a formar parte de estas organizaciones, como en el caso ya comentado de la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México⁶², que agrupa a una diversidad de comunidades migrantes; y otros están formando nuevas

⁶² La Asamblea de Migrantes indígenas en la Ciudad de México es una coordinación de trabajo entre distintas comunidades de migrantes para impulsar acciones y proyectos en forma conjunta que permita reconocer una ciudad pluricultural expresada en una nueva convivencia intercultural, donde nosotros los indígenas seamos parte integrante de esta ciudad a partir de nuestras idcntidades. La Asamblea esta integrada por diversas comunidades de migrantes indígenas radicados en la ciudad, miembros de los pueblos zapotecos, mixes, mixtecos, nahuas, triquis, entre otros. Participan miembros de más 15 organizaciones indígenas y cada organización la integran un promedio de 850 personas de acuerdo a la comunidad de origen. En: <http://www.indigenasdf.org.mx/ami/13/asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico>. recuperado 06/04/2006.

organizaciones *a partir de su condición juvenil*, como el caso de la Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas, los cuales manifiestan ser “herederos de la tradición” y su voluntad de “cohesionar a un movimiento indígena fragmentado y disperso” para caminar “unidos, compartiendo un mismo pensamiento, una misma visión”⁶³.

Lo juvenil migrante ¿Posición fronteriza? No está dentro, no está afuera ¿en dónde?

Lo juvenil indígena se complejiza aún más con su condición de migrantes en la ciudad. Si bien cualquier nacido fuera de la ciudad técnicamente puede considerarse un migrante a la misma, otros autores han observado que sólo a *los indígenas* se les etiqueta social e institucionalmente de migrantes en la ciudad, como una estrategia de exclusión, alimentada por las mismas instituciones que separan, para controlar “la información”, a la población indígena migrante de la “originaria” y a todos estos de los mestizos (Pérez Ruiz, 2002; Escalante, s.f.). Esta situación emergió entre los jóvenes, sin embargo, el contenido de la misma denuncia una posible exclusión por razones de competitividad laboral:

El termino migrante, de entrada, se relaciona con una connotación negativa, peyorativa: migrante es como el que llega a Estados Unidos, *que llega a ocupar espacios, que llega a quitar trabajos, que llega por necesidades económicas*.

Otra idea central en lo migrante es la del desplazamiento, de *estar en desplazándose entre territorios* a fin de mejorar/cambiar la calidad de sus vidas:

Ser migrante es *ir a otro lugar, buscar un futuro*, una superación, un trabajo, *venir de otro lado*.

Es alguien que quiere algo diferente a su lugar de origen, algo que no tuvo; si no tuvo educación, salud o empleo y lo va a buscar a otra parte.

La figura que llega es de *una persona que tiene que adaptarse a un medio* muchas veces hostil, más allá de su lengua, de su condición económica. Tiene que enfrentar todas estas cuestiones difíciles y se convierte entonces en una *condición de desventaja*.

Para algunos migrante es sentirse “diferente”, “extranjero”⁶⁴ y se vive como “una desventaja” en una ciudad negada o no acostumbrada a vivir en la práctica del respeto a la diferencia.

El migrante indígena trae usos y costumbres, los cuales cuando se enfrentan a la cotidianidad, a las normas o leyes de la ciudad de México chocan. Culturalmente *si existe un cierto rechazo, en lo personal los siento ajenos a mi cultura*. *No es tanto que exista un rechazo, sino que, es solo el identificarse con los de su propia cultura*, los indígenas igualmente lo hacen, se retrotraen hacia sus costumbres, para de alguna manera estar más unidos. Esto no quiere decir que no haya un intercambio intercultural.

⁶³ ANJI (2005) “Pronunciamiento”, en *Seminario Nacional Participación juvenil indígena por un México sin pobreza*, Vallc del Anáhuac, 9 y 10 diciembre.

⁶⁴ Aunque extranjero es un termino con mucho más estatus que el de migrante con carga peyorativa.

Yuri Escalante⁶⁵ está trabajando un recuento histórico de la exclusión indígena de la membresía urbana, pretendiendo explicar de qué manera la sociedad dominante ha creado la idea de que los indígenas *pertenecen* al medio rural y campesino, mientras que las ciudades son el espacio de lo cosmopolita, *que asimila y elimina las diferencias culturales*. La experiencia de algunos actores parece “justificar” esta forma de rechazo a su diferencia cultural incorporando a la calidad migratoria un sentido de *temporalidad*, “mientras estudio, mientras logro mi objetivo” porque “estoy aquí por necesidad”, pero “en algún momento voy a regresar a mi comunidad”, situación que se puede alargar indeterminadamente:

Vivo en esta ciudad desde los 6 años, tengo un domicilio bien fijo, voy de visita cada año al pueblo. Ese es en mi caso, pero mis padres se siguen considerando migrantes, llegaron a los 20 años con un objetivo, el de regresar a su tierra...

Otros toman conciencia del cambio de su condición migracional y llegan a sentir esta temporalidad como (auto) exclusión, peleando por ser considerados como radicados o habitantes de la ciudad, para lo cual apelan:

Es un derecho, incluso consagrado en la Constitución, puedo ir a donde yo quiera y pueda, y no es mayor problema.

Este cambio se interioriza de manera incluyente, se es uno y el otro a la vez, migrante y habitante o residente de la ciudad:

Varios se consideraron habitantes, tienen mucha residencia aquí y no se piensan regresar, van a sus comunidades de vez en cuando. Otros, nos consideramos migrantes, pero para no confundirnos, aceptamos y quisimos considerarnos las dos cosas; somos migrantes y somos habitantes, por que vienen implicadas ambas cosas.

Para algunos jóvenes, se “pierde algo de identidad”, para otros, se amplían y agregan otras características a su condición migrante y residente y emerge un nuevo papel o rol a jugar como jóvenes entre la ciudad y sus comunidades de origen.

Es como que se adquieren dos nacionalidades, en mi caso se hablar el mixe y que cuando fui niña adopté toda la cultura de origen, aunque también se lleva la otra parte de la nueva cultura.

En estos tiempos de globalización yo soy un ciudadano del mundo y las fronteras ya no deberían existir, sin embargo, para el libre tránsito si existen, ¿qué es un ciudadano del mundo?, *es valiente y es un hijo que aporta algo, puede enriquecer algo*. Tanto como puede traer algo al medio en el que va a vivir, en el que va a convivir uno, dos, cinco o diez años; como también puede llevar algo, como *vivió ahí un tiempo y va a regresar* a su comunidad ya vio otras formas de convivencia, aprendió a vivir con ellas, otras reglas, otras personas. Entonces va haber un cambio en él, ya no va a ser la misma persona exactamente. Y de alguna manera eso va influir para bien o para mal en la comunidad donde regrese.

¿Cómo nos construimos como identidad sin territorio? – preguntó a modo de reto un líder joven a otros participantes del Taller, tocando el tema clave del siglo XXI, la desterritorialización como lugar desde el cual reconfigurar su etnicidad. Esta pregunta

⁶⁵Escalante, Y (s.f). Proyecto de Investigación “La exclusión indígena de la membresía urbana”, en: <http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>, recuperado 06/12/2004.

esta abierta, no está cerrada. A lo largo de todo este acápite he tratado de revelar los paisajes étnicos que configuran los jóvenes indios en una ciudad como el D.F. Paisajes hechos por el caminar de unos actores jóvenes desterritorializados en el México contemporáneo que confrontan desde diferentes posiciones y perspectivas la construcción institucional “joven indígena migrante”. He penetrado, aunque aún de manera muy exploratoria, este constructo que intenta homogenizarlos para revelar qué significa, desde los jóvenes, *vivir entre fronteras* y desde *posiciones de frontera*. Ser joven, ser indio y ser migrante son posiciones de frontera en la medida en que los sentidos de los actores sobre estos tres términos está siendo construidos *dentro* de una zona nueva, fronteriza, pero *fuera* de las fronteras de los mundos que hasta hace poco parecían fijos e inmutables y los cuales aún sirven de referentes – aunque no sean los únicos – en la construcción de sus formas de vida. No se vive en un mundo tradicional ni en el mundo posmoderno de los textos europeos, los jóvenes indios y migrantes de este estudio y los jóvenes o adolescentes que empiezan a ser estudiados por otros investigadores en el contexto urbano, no determinan un *adentro* o un *afuera* por fuera de sus heterogéneas y desiguales condiciones de vida en la ciudad y en sus pueblos de origen. “Afuera tu no existes, sólo adentro” sostiene Caifanes (ahora Jaguares), un reconocido grupo de rock mexicano en una de sus rolas más famosas, pero en el caso de los jóvenes indios migrantes, el *afuera* o el *adentro* no está determinado por nacer en un lugar o trasladarse a otro lugar a vivir o por mantener o no los vínculos entre uno y otro lugar cultural; el *afuera* o *adentro* está siendo construido sólo como una orientación en el derrotero que hacen cotidianamente los caminantes jóvenes entre las fronteras de esos mundos que están agotándose y los nuevos mundos en los que están ingresando, aunque tomando sus distancias y precauciones. La reivindicación del derecho a vivir en la diferencia, por algunos jóvenes, estaría marcando el deseo de dejar las posiciones de frontera, este sentirse “fuera de lugar” y ser reconocidos como diferentes - jóvenes, indios y habitantes - “dentro” de la sociedad - ciudad mexicana contemporánea y global.

P.D. El tema transversal a este capítulo, *la construcción juvenil de lo étnico*, exigiría no sólo una revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios mexicana, sino su necesaria confrontación con más trabajo de campo en la actualidad. Si, como supongo, éste podría dejar entrar las voces de los protagonistas respecto de su niñez y su juventud, entonces recién se podrían llenar de contenidos concretos estas construcciones sociales y con ellos confrontar la representación de juventud occidental como “moratoria social de roles adultos tanto en términos de deberes como derechos”.

Capítulo IV

De pandillas, socialidad y espacio social juvenil

El tema de las bandas juveniles ha ocupado un lugar central en la investigación sobre lo juvenil en México y en otras partes del mundo teniendo consecuencias fundamentales para la conceptualización y representación de la juventud. Desde el sentido común, el término bandas juveniles epitomiza el lado oscuro, inestable, impulsivo, desenfrenado, sino delictivo de la representación moderna de juventud. Sin embargo, este tema también ha tenido otros caminos en la investigación sobre juventud. Particularmente, en México, ha fungido como detonador de una nueva conceptualización de juventud que ha permitido reintroducir a los jóvenes como agentes culturales y sujetos sociales. Este capítulo trata sobre este discurrir en la academia mexicana, pero también de la construcción de nuevas argumentaciones sobre esta y otras formas agregativas juveniles. Está dividido en tres partes. En la primera, muy brevemente, realizo un recorrido sobre la primera escuela de investigación que realizó un acercamiento a las pandillas, la Escuela de Chicago y sus descubrimientos sobre aspectos de las mismas que me interesa explorar en función del agenciamiento juvenil. En la segunda parte, organizo y expongo un estado del arte sobre la temática de las bandas juveniles en México - acontecimiento epistémico que arranca a mediados de la década del 80 y se agota a finales de los años 90 - , cuyas temáticas me servirán de materia prima para construir nuevas argumentaciones sobre la agregación banda, otras formas agregativas juveniles y el papel de la socialidad en el agenciamiento juvenil.

En la tercera parte propongo varios ángulos de mira al espacio juvenil. En un primer momento, construyo lo que denomino el espacio de la socialidad, al que trato como orden de interacción social, trasladando la problemática de las bandas juveniles de la marginalidad a la agencia cultural y social juvenil. Sin embargo, este traslado genera más preguntas que tienen que ver con la relación entre agenciamiento juvenil y cambio cultural y, nuevamente, fuerzan a trasladarme a otro lugar teórico para responder esas interrogantes. El capítulo cierra con la propuesta de concebir los mundos juveniles como *espacio social juvenil*, perspectiva desde la cual se revela, con mucho mayor claridad, la complejidad socio cultural involucrada en las múltiples formas en que los jóvenes construyen y/o articulan selectiva y jerárquicamente las

fronteras de sus diferencias/desigualdades/divergencias con múltiples otros con los que comparte activamente su involucramiento en la creación del espacio social contemporáneo.

4.1 El problema de las *bandas juveniles*

En términos generales, desde la revolución francesa se ha temido que los jóvenes pertenecientes a los sectores más bajos se hagan delincuentes o pongan en cuestión la estabilidad social. En Europa y en Estados Unidos, en la edad media los infantes acostumbraban acceder a la edad adulta a través de la institución del “aprendizaje” (aprendices de), pero la industrialización y la urbanización de las naciones traslada esta transición a la escuela para algunos y a la fábrica, para otros. Otro tanto será excluido de este desarrollo. La inmigración del campo a la ciudad (y hasta incluso a las Américas), tanto como el inevitable desarrollo que ello comporta, van a convertir a los jóvenes en un problema social visible.

Para afrontar el “*problema*” de los jóvenes, durante el siglo XIX se originan diversas instancias de control: sistemas de justicia y prisiones de atención específica para los jóvenes. Los jóvenes de la calle eran una causa de preocupación. La “desviación” de algunos jóvenes se consideraba una “patología” que había que reformar con una rehabilitación individual; en las soluciones a estas desviaciones predominaba la solución médica. La teoría de la recapitulación planteada por Stanley Hall en su libro *Adolescence* (1904) fue la base sobre la que se construyó la postura psicomédica del siglo XX con respecto a los jóvenes. Las tendencias del comportamiento juvenil, como el sentido del grupo, el gregarismo, la agresividad y la defensa del territorio fueron considerados por esta teoría como hereditarios en tanto correspondían al desarrollo filogenético de la especie. Psicólogos como Puffer, aplicarán esta teoría al estudio de las bandas juveniles considerándolas una recapitulación de la conducta primitiva. Según Puffer, los jóvenes que se agrupaban en bandas aprendían a sobrevivir mejor en grupo que solos y sus comportamientos depredadores - gustar de tirar piedras, subir a los árboles, explorar cuevas y vestirse como indios - eran “resultado directo de la herencia de centenares de generaciones de ancestros primitivos que habían hecho estas cosas durante toda la vida” (Feixa, 1998).

4.1.1. La Escuela de Chicago

La Chicago de principios de siglo XX era básicamente una explosiva mezcla de culturas, etnias y conflictos en ebullición por el arribo de grandes oleadas de inmigrantes

Europeos, que generalmente no hablaban inglés y parecían socavar con sus costumbres la vida urbana. Los jóvenes adolescentes, hijos de inmigrantes, a medio camino entre la sociedad norteamericana y la cultura de sus padres, creaban bandas en las calles (*street gangs*) en ciertas zonas de la ciudad que suscitaban la preocupación de las instituciones por su apariencia extravagante, sus actividades presuntamente delictivas y su resistencia a la autoridad.

En este marco, la denominada Escuela de Chicago se va erigir en el centro de la sociología norteamericana, ocupándose de asuntos que hasta entonces no se consideraban dignos de atención académica como la marginación social, la delincuencia, la prostitución, las pandillas y la vida bohemia. Esta escuela alimentará de manera fundamental a la categoría juventud tal como se conoce hoy día. Si bien los autores de la escuela de Chicago fueron los primeros en abordar el tema con criterios científicos frente a las aproximaciones moralizantes o psicomédicas predominantes, esta tradición también es en gran parte responsable del establecimiento de *la ecuación*, actualmente familiar, *entre la adolescencia como problema social y psicológico* de una intensidad particular y el *delincuente juvenil* como víctima de las situaciones materiales, culturales, psicológicas o morales.

En relación con las bandas callejeras, el supuesto básico de la Escuela observa que la causa de la degeneración de las bandas juveniles es la anomia existente en algunas regiones morales de la gran ciudad, producto de la desorganización social y de la desaparición de los sistemas tradicionales de control informal. Aplicando esta propuesta a lo que se consideraba como *desviación juvenil*, *éste no sería un fenómeno patológico, sino el resultado previsible de un determinado contexto social*. Estos planteamientos constituyeron un cambio muy importante en la percepción de las bandas. Otro aporte muy importante en relación a la investigación sobre la cultura juvenil es la aproximación etnográfica que gran parte de los investigadores de esta escuela realiza en los barrios de Chicago.

4. 1. 2. *The Gang*

El estudio más ambicioso en esta dirección es *The Gang* de Frederick Thrasher (1926) en donde consignó 1313 bandas ubicadas en los suburbios de Chicago, cuya composición y características intentó comparar. Dos son los aportes sustantivos de esta investigación: (1) el descubrimiento de la emergencia de las bandas directamente relacionada a un cierto hábitat, las denominadas *zonas intersticiales*, zonas filtro entre dos secciones de la ciudad; (2) la primera definición analítica de una banda juvenil en donde se superan las connotaciones

desviacionistas y patológicas predominantes en la época, al subrayar los elementos de solidaridad interna, vinculación a un territorio y constitución de una tradición cultural distintiva (redes de sociabilidad, una jerga propia, ritos y universos simbólicos), como ejes agrupadores de las bandas juveniles. Sin embargo, el énfasis dado en la relación entre desviación juvenil y distribución del fenómeno en el territorio urbano, hacen tratar a Thrasher aún de manera superficial el entramado cultural que generaban las bandas juveniles (Feixa, 1998).

4. 1. 3. *La Sociedad de las Esquinas*

Otra obra clave en las investigaciones de esta corriente - en tanto marca un giro metodológico importante al concentrarse en dos bandas presentes en un barrio italiano de Boston que llama Cornerville - es la de William Foote Whyte (1943), *Street Corner Society* [*La Sociedad de las esquinas*, 1971], en donde destaca su interés por los aspectos no delictivos de las bandas de la calle. Entre el libro de Thrasher y el de Whyte se ha vivido la depresión del 29 y entre la población juvenil existe el desempleo: las bandas ya no sólo están formadas por adolescentes, también por jóvenes de más de 18 y ello proporciona estabilidad y continuidad a la banda. El estudio se caracteriza por una intensa observación participante fundada en la convivencia diaria con una familia inmigrante italiana y con la banda de *los Norton* y por el vínculo afectivo que llega a desarrollar con *Doc*, el líder de la banda. Desde allí, Whyte revela el modo de vida y la visión del mundo de la pandilla.

Los Norton, los muchachos de la esquina, comparten el barrio con otro grupo, los *college boys*, los muchachos del colegio. Whyte compara y explica sus contrastes dentro de una concepción generacional juvenil no elaborada hasta ese momento: a pesar de que ambos grupos centran sus actividades sociales en dos ámbitos diferenciados, unos en la calle (esquinas, barberías, fondas, salones de billar o clubes) y los otros en la escuela, *ambos forman parte de una sociedad relativamente independiente de los adultos*. Sin embargo, mientras los de la calle viven la depresión desocupados o únicamente acceden a empleos eventuales y pocos completan sus estudios de secundaria; lo del pequeño grupo del colegio, se han elevado sobre el nivel del muchacho de la esquina accediendo a la educación superior que les sirve como medio de ascenso social para abrirse paso individualmente como profesionales dentro de la sociedad mayor. Un aspecto que Whyte desarrolla a profundidad, y que tendrá repercusiones en las investigaciones en México, es *la organización interna de cada grupo* y

los valores que cada uno prioriza en sus relaciones internas y con el otro grupo. Los Norton han creado un estrecho vínculo basado en un fuerte sentimiento de lealtad de grupo a través de lazos creados desde la infancia y el grupo, en sí mismo, es considerado como su familia. La sociedad diferente con los adultos se expresa en cada grupo de manera diferente: por ejemplo, las formas propias de liderazgo (entre los Norton, capacidad del líder para mantener al grupo unido; mientras en los collage boys, capacidad del líder de representar el grupo hacia fuera), etcétera. Entre las conductas que la pandilla de los Norton admitía y que la sociedad adulta (encarnada en los asistentes sociales municipales) no lograba entender, estaban, el que algunos de sus miembros traficaran en circuitos ilegales y el rechazo de la mayoría de ellos a asistir al “hogar juvenil” que las instituciones municipales habían creado para ellos y el cual sólo era frecuentado por los muchachos del colegio. El trabajo de Whyte revela con claridad la miopía de las instituciones que califican con sus propios valores los comportamientos de los jóvenes y *cómo las instituciones construyen los estereotipos desviantes de la cultura juvenil al etiquetar como desviado todo intento por parte de los sujetos, en este caso, los jóvenes de la banda, por regular su tiempo libre y producir sus propios valores y formas de conducta y formas de liderazgo estable.*

Entramados culturales propios, que incluyen formas de liderazgo y regulación de su *tiempo libre en la calle*, a la que conciben *como una esfera de libertad y emoción opuesta a las aburridas y pesadas esferas de control social (escuela, trabajo, familia, etc.)* (Thrasher, 1926), serán parte de los aportes de esta escuela a la definición de juventud moderna. La oposición entre la esfera de control social adulto y aburrido, y otra esfera caracterizada por la libertad y la emoción entrará a formar parte de los elementos definitorios de la cultura juvenil en general, aunque los autores de Chicago sólo centraron su atención en los que consideraron jóvenes “desviados”, “problemáticos”, que se salían de “la normalidad” o que evidenciaban la existencia de una patología social que debía reformarse. En México, también serán los jóvenes agregados en las *palomillas, gavillas o pandillas* los primeros en acaparar la atención de intelectuales como Luis Buñuel (Los Olvidados, 1950), Oscar Lewis (1986) y de la policía (pachucos, tarzanes), como lo he señalado en el primer capítulo. Sin embargo, será hasta la década de 1980, cuando las bandas juveniles se convertirán en objetos de indagación académica.

4.2. Pandillas en México según los investigadores

El contexto de los años ochenta tiene relación directa con la *aparición masiva* en las ciudades de México y Tijuana de los denominados *chavos banda* y *los cholos*. En este acápite desarrollaré un mapa y cronología particular del debate académico y social sobre las bandas juveniles en México. Desde mi lectura, tocar el tema bandas juveniles desde el debate académico tiene doble importancia: por un lado, tanto el tema como el debate dieron un impulso fundamental a la creación de un campo de estudios sobre la juventud mexicana; por otro, el señalamiento de la agencia juvenil en los estudios y reflexiones sobre las pandillas y/o bandas, ha sido fundamental para (1) posicionar el concepto socio cultural de juventud entre los investigadores y (2) ingresar teóricamente en un espacio social juvenil ambiguo, levantado por principios, valores, *fashions* y *tendencias* que rigen su socialidad, su expresividad, sus relaciones con el mercado, las industrias del entretenimiento y con las ideologías circulantes y gran parte de sus gustos y actividades. Este espacio que en algún momento denominé como socialidad juvenil (Urteaga 1995, 1998, 2000) al influjo de los escritos de Maffesoli (1990 y ss.), y que hoy prefiero nombrar como *espacio social juvenil* para incorporar un conjunto más amplio de prácticas culturales, sociales y afectivas de los jóvenes, es materia del último acápite del capítulo.

Antes de ingresar a este debate sobre las bandas en México, realizaré un necesario recuento de los procesos sociales, políticos y académicos que confluyeron para modelar el paisaje actual de la investigación sobre una de las formas de agregación juvenil más importantes en México, las bandas juveniles. Agruparé estos elementos en dos grandes campos: el ámbito de lo político social y urbano y, el ámbito de lo intelectual-académico.

4.2.1 Ámbito político social-urbano

La década de los ochenta está fuertemente marcada por la crisis económica, política y social a nivel nacional con múltiples efectos en todos los ámbitos de la vida. Los elementos más relevantes de la crisis relacionados con la forma agregativa juvenil banda son, a grandes rasgos, los siguientes:

1) La repercusión de la crisis en los niveles de vida de los sectores medios y populares en la segunda mitad de la década de los setenta, cierra expectativas de ascenso social, crece la presión por una mayor incorporación de miembros de la familia al mercado de trabajo, mientras que el desempleo afecta fundamentalmente a la población juvenil. Esta situación

marca un cambio en la condición de juventud de los sectores obrero populares. Antes de la crisis, aquellos parecían quemar sus etapas de felicidad para asumir la responsabilidad del trabajo, adultecían tempranamente. La crisis los fuerza a prolongar su juventud al no poder acceder a la esfera del trabajo y tampoco a la escolar, sino sólo circunstancialmente.

2) El marco de la crisis contradice abiertamente el estereotipo construido por la sociedad mexicana sobre el ser joven. Históricamente, éste se ha definido a partir de las actitudes y comportamientos de los sectores medios estudiantiles. Sin embargo, la prolongación de la juventud entre los jóvenes proletarios y, más ampliamente, entre la población relativa y/o marginal, coloca a estos sectores, por primera vez, entre aquéllos que definen el concepto de joven.

3) Este hecho se revelará a través de la presencia masiva de los “chavos banda” en la periferia marginal de la ciudad de México y de los “cholos” en los barrios del norte del país. Ellos manifiestan, la emergencia de un “nuevo” actor juvenil: el joven de las colonias urbanas obrero populares; su forma organizativa: *la banda, la clicca*; y, el ámbito espacial de su organización: los barrios urbano marginales.

4) La espectacularidad de los chavos banda y los cholos (vestimenta, lenguaje y conductas públicas violentas y autodestructivas extrañas) posibilitó una respuesta estatal caracterizada por la represión policiaca (redadas, *razzias*, extorsión); por infiltraciones e intentos de cooptación de sus líderes y, por apoyos asistencialistas enmarcados en el Año Internacional de la Juventud (1985).

5) Los jóvenes, particularmente los de origen popular y clasemediero bajo, son expulsados de la institucionalidad como producto de la crisis. Las instancias que tradicionalmente se encargaban de su socialización no tienen ya capacidad para la absorción de los numerosos contingentes en la educación, en el empleo, en el consumo, etcétera. Así, a lo largo de los años ochenta y noventa, el discurso institucional atenúa sus promesas de atención social y este tipo de jóvenes son reincorporados al escenario urbano con una “nueva” alternativa laboral: “empléate a ti mismo”; mientras, en las calles la policía y otros agentes los siguen extorsionando por el sólo hecho de ser jóvenes. Situación que posteriormente se va haciendo extensiva a todos los sectores sociales juveniles.

6) Paradójicamente, la expulsión de los jóvenes de los espacios institucionales posibilita, entre fines de los ochenta e inicios de los noventa, lo que se denominó “el desborde de espacios” de la juventud (Brito, Cifuentes y Pérez Islas, 1988). Sin la espectacularidad característica de las

bandas, otros sectores juveniles urbanos fueron creando sus propios espacios, generando simbologías exclusivas que responden, a grandes rasgos, a la heterogeneidad socio cultural de la juventud mexicana de fin de siglo. Desde mediados de los noventa del siglo XX, asistimos a una explosión simbólica de la diversidad juvenil, manifiesta en todos los ámbitos de socialización y/o congregación de este sector. Calles, muros, plazas, centros comerciales, tianguis, discoteques, conciertos, fiestas, cines, artes plásticas, video, grabado, música, revistas, café-internets, videojuegos, etcétera, son lugares apropiados por los y las jóvenes de manera física y simbólica durante tiempos (horas, días, meses) específicos, para interactuar entre sus pares y construir su identidad social. Los y las jóvenes del nuevo siglo comparten una serie de ámbitos de comunicación, así como formas novedosas y/o tradicionales de agregación como las tribus y las bandas.

4. 2.2 Ámbito académico-intelectual

En el terreno de las ideas generales que signan el quehacer académico en los ochenta y noventa se puede afirmar que este periodo está marcado por el fin de la predominancia psicologista en el estudio sobre la juventud que subsumía a todos los jóvenes en una categoría, *adolescencia*. El otro lado de este mismo acontecimiento, es el desarrollo desde las ciencias sociales en México de una primera conceptualización sobre lo juvenil, que tiene dos objetivos, dar a los jóvenes el estatus de sujetos de indagación social y, ubicar sociológica e históricamente a la “juventud”.

El estudio de la organización juvenil tiene sus raíces en el movimiento estudiantil del 68. Sin embargo, en los ochenta, la emergencia de esta nueva forma agregativa juvenil (las bandas juveniles) capturarán la atención de los escasos investigadores del tema. En la búsqueda de una explicación de su existencia, los investigadores debieron partir por conceptualizar, desde diferentes disciplinas, a la juventud. El resultado fue la ubicación de los *chavos banda* en un marco referencial más amplio que el de las clases sociales, que, a la vez, resaltó la particularidad de su condición juvenil.

El contexto en el cual se dan las primeras investigaciones de los juvenólogos en los ochenta está delimitado por el inicio de la crítica a planteamientos marxistas de la relación estructura e infraestructura, conciencia de clase, sujeto revolucionario, poder, cultura, cultura popular, etcétera. La crítica se realizará en el marco de la crisis de los paradigmas epistemológicos y es vivida simultáneamente a la crisis económica, social y política, teniendo

efectos sobre los sujetos tradicionales de la acción social: desproletarización en lo económico y exclusión en lo político, es el desborde popular urbano. Así, los sujetos tradicionales de estudio se ven opacados por el surgimiento de otros actores sociales ubicados, principalmente en el espacio urbano. Estos despliegan sus acciones fuera de las dimensiones sociales y analíticas tradicionales, las esferas políticas son “abandonadas” por éstos y otros sujetos, que parecen desplazar el centro de su accionar y praxis a la esfera de la *vida cotidiana*.

Parte de los discursos teóricos circulantes en el ambiente académico que salían de la predominancia del paradigma marxista eran las *teorías de la vida cotidiana* (A. Heller y Alberoni); los planteamientos sobre los nuevos movimientos sociales y la acción social (Touraine, Melucci y otros); la reivindicación de Gramsci y, particularmente, de sus planteamientos sobre la cultura popular, hegemonía y subalternidad (Lombardi Satriani y Ciresse); la reivindicación de una visión heterodoxa marxista sobre los procesos sociales que prioriza en el análisis, una visión sociocultural de y desde los actores en historiadores como Hobsbawm, Le Goff y E.P. Thompson; los desarrollos teóricos respecto a los movimientos sindicales desde la sociología del trabajo; las teorías del poder de Foucault, así como el pensamiento estructuralista sobre los mitos y las mitologías de las diversas culturas (Levi Strauss); la reintroducción del culturalismo y el relativismo histórico en la antropología, la semiótica y, el debate sobre la cultura de masas desde la comunicación, entre otros. Entre fines de los ochenta e inicios de los noventa, se introducen nuevos planteamientos que reivindican un *estudio de la dimensión cultural simbólica de la vida social*, que al desarrollarse en los *estudios urbanos*, cambian la percepción sobre *lo urbano: de espacio de reproducción social a espacio de significación social*. Los desarrollos teóricos que han aportado claramente a los estudios de los jóvenes urbanos y de sus diversas formas simbólicas de delimitación o demarcación identitaria son las conceptualizaciones en torno a la identidad urbana, identidad cultural e identidades sociales.

La influencia de estos desarrollos conceptuales en el estudio de las bandas juveniles se puede percibir claramente desde el inicio hasta el fin del debate (1985 – 1997). Los primeros estudios se caracterizan por la formulación de grandes proyectos - todas las bandas de la zona poniente, varios barrios de cholos -, y/o el abordamiento de todos los aspectos o ámbitos que se relacionan con los jóvenes en una sola investigación, manifestando cercanía al estilo de investigación integral de los grandes paradigmas de la década anterior; aunque también incorporarán marcos teóricos eclécticos (combinando elementos conceptuales de antiguos

paradigmas, sobre todo el marxista, con las nuevas teorías) y metodologías cualitativas (que reemplazan a las cuantitativas). Estos últimos elementos serán los que predominarán durante la segunda y tercera etapa del debate.

En lo que sigue iniciaré un estado del arte del debate desarrollado en México sobre las bandas juveniles desde su inicio (1984 – 1985) hasta lo que he considerado el final del mismo (finales de la década del noventa), no sin antes precisar mis concepciones sobre los ejes analíticos que seleccioné para estructurar este texto - organización y agregación.

Para el estudio de la organización juvenil, teóricos de la acción y los movimientos sociales como Touraine y Melucci sugieren centrar la atención en la identificación de los elementos o características que anuncien la configuración de una colectividad social. Es decir, se trata de detectar la manifestación colectiva (organizada o no) de voluntades individuales que se agrupan en torno a un fin en común, por el cual se organizan y/o movilizan, interpelando a una esfera (política, económica, educativa, otras) o al conjunto del sistema, lo que implica tener o adquirir en el proceso, la capacidad de expresarse social o públicamente a través de manifiestos, cursos de acción, liderazgo, *slogans*, etcétera.

Sin embargo, para el estudio del fenómeno banda como forma organizativa en el sentido cultural he optado por mudarme del enfoque sociológico al cultural o constructivista (Gergen, 1992) para lograr una *noción de agregación con mayores propiedades analíticas y comprehensivas*. Bajo esos supuestos, la agregación se observa a nivel simbólico y consiste en la confluencia o comunión de los códigos de interacción, símbolos de referencia y significaciones de los espacios y experiencias individuales que se manifiestan en la esfera cultural, con lo cual se remite al encuentro de los objetos o instrumentos de mediación que las personas requieren para lograr satisfacer su necesidad de relacionarse con otros (Douglas y Isherwood, 1990).

Bajo esta concepción, en esta parte, he tomado en cuenta sólo aquellos estudios que han abordado la agregación juvenil a partir de identificar y estudiar *los espacios de sociabilidad juvenil*, que posibilitan a los y las jóvenes interactuar cara a cara entre pares y/o semejantes; reconocerse en el otro y, en este reconocimiento o encuentro, construir el nosotros, ya sea en términos generacionales, sociales o culturales. También, he consultado estudios que identifican ciertos objetos de mediación (programación televisiva y radial, música rock, revistas, etcétera) que sirven a las y los jóvenes para reconocerse comunes entre sí y configurar ámbitos de agregación propios.

4.2.3. Importancia de los estudios sobre bandas juveniles en el campo de la juventud

Entre los años 1984 y 1997, la forma agregativa juvenil banda ocupó la escena en la investigación sobre la organización juvenil. La centralidad del tema bandas fue tan aplastante, que casi no existen otro tipo de estudios sobre las formas agregativas juveniles. He dividido la temática banda en tres periodos de investigación, considerando los importantes aportes al conocimiento de la misma, a sus relaciones con la sociedad mayor y a la reconceptualización de la juventud.

Uno de los aspectos más estudiados de los jóvenes banda ha sido el de sus relaciones con los otros adultos y pares y en este proceso el de la construcción de su identidad como jóvenes. Considero que la centralidad de la temática banda en las investigaciones de esos años, no es algo nuevo en el estudio de la juventud. En general, la reflexión e investigación sobre los jóvenes urbanos ha venido cambiando en función de la relevancia de ciertos actores sociales: *olvidados* y *pachucos* en los cuarenta; estudiantes politizados y, en menor profundidad, chavos de la onda de los sesenta y chavos banda emergentes de los ochenta. Los jóvenes rurales o los jóvenes indígenas han merecido muy poca atención académica hasta muy recientemente. Coincido, en ese sentido, con Carles Feixa (1993) cuando comenta la relación que existe entre los segmentos urbanos juveniles estudiados y el proceso de urbanización de la ciudad de México, aunque debo añadir que es también notoria la tendencia al estudio de las manifestaciones “espectaculares” juveniles y por tanto “problemáticas” para la sociedad.

4.2.4. Temas y ámbitos del debate sobre las bandas juveniles y el sujeto chavo banda

En México, el año de 1985 (Año Internacional de la Juventud) marca la partida de un intenso debate académico en torno al origen social, organicidad y naturaleza de las acciones de los chavos banda. Discusión que ha atravesado por tres momentos y perdura hasta nuestros días, en un intento por dar una explicación comprensiva de la emergencia y desarrollo del sujeto *chavo banda*.

4.2.4. 1. Primer momento: De la pandilla delictuencial a la banda

La construcción del objeto bandas juveniles se inicia con la pregunta ¿quiénes son los chavos banda?, e intentará ser respondida desde ámbitos académicos como la sociología, la psicología social y la antropología, con el objetivo de relativizar y de-construir la imagen

delincuencial que sobre ellos habían levantado los medios de comunicación y los estudios elaborados desde las disciplinas que anteriormente se habían acercado a los jóvenes pandilleros (psicología, el derecho y la medicina legal).

Para su exposición, he desglosado el primer momento de la investigación sobre las bandas en tres bloques de preguntas. Cada bloque intenta penetrar una parcela del objeto bandas juveniles o el sujeto chavo banda y el conjunto apunta a una explicación comprensiva de su emergencia y rápida expansión en las grandes urbes mexicanas de los ochenta. Los bloques de preguntas son los siguientes:

¿Cómo y cuando surgen las bandas? ¿A qué factores obedece su emergencia en las grandes urbes mexicanas?
¿Cuál es su origen social?

¿Qué son las bandas? ¿Cuál es su **orgánica**? ¿En qué dimensión social se expresa esta forma agregativa?
¿Cuáles son las manifestaciones distintivas de la banda como agregación juvenil? ¿Qué motiva a los jóvenes a incorporarse a ellas?

¿Cómo interpretan **la violencia** en las acciones de las bandas? ¿Cuál es la relación banda/Estado o banda/sistema? ¿Por qué la banda es un problema social y no delictivo?

En este apartado abordo las argumentaciones que en la materia desarrollan autores que han tenido gran importancia en el primer momento de esta temática: Jorge García Robles, Fabrizio León, Alejandro Alarcón, Fernando Henao y Rodolfo Montes, Pablo Gaytán, Francisco Gomezjara y Fernando Villafuerte. Todos ellos han sido centrales, sea porque sirvieron de referencia para posteriores elaboraciones o por tratar de vincular la emergencia del fenómeno a los procesos de cambio socioeconómicos experimentados en la sociedad mexicana de los últimos cincuenta años. En general, entre los autores existen diferencias respecto a los énfasis y construcciones argumentativas que tienen sus trabajos; pese a que todos emplean un enfoque ecléctico y, en cierto modo, analizan los mismos aspectos de la vida de los chavos banda (relaciones con la familia, la escuela, el empleo, el Estado, las prácticas de la banda en el tiempo libre, entre otros), llegan a interpretaciones y conclusiones diferentes.

Sobre la emergencia, los factores y el origen social de las bandas juveniles

Con respecto a este primer bloque de preguntas, todos los autores citados tienen grandes coincidencias respecto de los factores del *surgimiento de las bandas*, aunque expresan diferencias en el alcance explicativo y existan algunos matices importantes respecto al origen

¹ Cfr. bibliografía. Los últimos libros en torno a esta temática han salido entre 1997 y 2000.

social y a su imbricación al continuo sociohistórico de la juventud mexicana.

Una explicación común de la emergencia de las bandas en la década de los 80 es la de los *factores estructurales* asociados al desarrollo modernizador capitalista de la sociedad mexicana - que van desde los procesos de industrialización y urbanización del país, la migración campo ciudad, la radicación y hábitat en zonas periféricas urbanas por el crecimiento de la mancha urbana, etcétera - vinculados a la crisis económica que en 1982 afectó al país y que provocó el debilitamiento de todas las instituciones sociales nacionales. La banda de los ochenta tiene la particularidad de ser producto de la combinación de ambas variables (García Robles, 1985; León, 1985; Alarcón, Henao y Montes, 1986; Gaytán, 1985; Gomezjara y Villafuerte, 1987 y 1987b).

Sin embargo, García Robles propone un análisis psicosocial de tipo cualitativo desde el cual interpreta el fenómeno banda y hace de la despersonalización del individuo, producto de los procesos de urbanización e industrialización de todas las sociedades modernas, el concepto articulador de su argumentación. En esta argumentación, plantea que son las consecuencias de la crisis de los ochenta en los jóvenes, “la imposibilidad de acceder al mundo del trabajo” y la “crisis de credibilidad generalizada en las instituciones del sistema” las que desatan y caracterizan el fenómeno de las bandas juveniles. El alcance explicativo del fenómeno, restringido al contexto socioeconómico de la década de los ochenta, lo hace sostener que la banda es un *fenómeno nuevo*, separándolo de la mayoría de los autores que interpretan el mismo como un problema estructural del sistema ubicándolo en el continuo socio - histórico de la sociedad mexicana.

La discusión sobre el origen social de los chavos banda marcará diferencias sustanciales entre los autores: para unos, estos son “marginales” (León, Gomezjara y Villafuerte) para otros, son parte del proletariado o del nuevo subproletariado (Alarcón, Henao y Montes; Villafuerte) y para otros se ubican en ambos campos (Gaytán). Sin embargo, cada autor dará connotaciones muy distintas a estos términos dependiendo de sus marcos analíticos.

Así, para Fabrizio León (1985) -quien realiza una crónica periodística del fenómeno y sobre todo del CPJ² - los miembros de las bandas son parte de las “clases urbanas marginadas” de los empleos que conlleva el nuevo poder económico del sistema relacionados a “los adelantos del trabajo tecnológico y económico, pero no de la producción laboral y de un barrio en específico”, en donde pueden acceder, en todo caso, a trabajos como el de

pepenadores en el tiradero de basura. Las bandas juveniles son consideradas como grupos marginados del desarrollo económico, educativo y cultural del país.

García Robles, por su parte, ubica las bandas entre la población “marginal”, término con el que se refiere, primero, a aquellos “que residen en los barrios populares y que pertenecen a familias que migran del campo o descienden directamente de ellas” y son culturalmente...*lumpen*. En segundo lugar, y usando categorías de la teoría de la marginalidad, refiere a las condiciones de miseria y extrema pobreza que impulsarían a los chavos banda al constante atraco y robo para sobrevivir; presentando fragmentos de autobiografías de jóvenes ociosos, dados al juego, a la vagancia, al sexo, a oír música, esto es, a seres “anormales” o “desviados” o defensivos que tienen que ser castigados para ser conductualmente integrados³.

La primera investigación desde la antropología, que argumenta explícitamente las concepciones teóricas y las conclusiones de los textos de García Robles y León (CPJ) es la tesis sobre las bandas juveniles en una zona industrial de la ciudad de México de Alarcón, Henao y Montes (1986)⁴. Por las condiciones objetivas de su existencia, ubican a las bandas juveniles como parte del Ejército Industrial de Reserva del Proletariado (EIRP) o superpoblación obrera que en México, por la especificidad del capitalismo, está integrada a la producción de plusvalía, formando parte de la clase obrera y “como tales, no se contraponen a la sociedad... sino que dentro de ella tienen un papel que desempeñar”.

En la actualidad las bandas juveniles ponen de manifiesto... nuevas formas de explotación dadas principalmente en las zonas urbanas donde se hace presente la emergencia social de estos grupos. La extracción de plusvalía a esta fuerza de trabajo joven no se realiza en el proceso inmediato de producción sino en el de circulación. A cualquier joven que solicite empleo en una empresa, fábrica o asociación se le pide... requisitos que los banda no cumplen en su gran mayoría... y quedan a merced de las disposiciones personales de los dueños de los pequeños talleres... (quienes) por efecto de mantener una producción artesanal, manufacturera y maquiladora, mantienen una relación de subsunción formal con respecto al proceso de producción capitalista. (Los) comerciantes en pequeño, talleres manufactureros, artesanales de la zona, hacen uso de la fuerza de trabajo de los chavos banda. En estos se condiciona al chavo a trabajar a destajo o a tener un sueldo por debajo del mínimo y sin prestaciones (de) ley, ya que el acuerdo del trabajo fue sólo verbal. Estos productos manufacturados son vendidos posteriormente a compañías que producen y lo distribuyen...las cuales fijan el precio dependiendo de la calidad del trabajo... (Alarcón, Henao y Montes, 1986: 75, 76, 78 y 79)⁵.

² El texto terminó siendo una versión (ideologizada) del Consejo sobre los chavos banda.

³ Lo que en esos momentos aún no se conocía es que todas las entrevistas fueron realizadas en la cárcel y que, más que de bandas, se trata de subculturas de la delincuencia.

⁴ Con un marco teórico construido de manera ecléctica, muestran preocupación “científica” por explicar y comprender el fenómeno de las bandas desde “la objetividad científica” que la academia (hegemonizada por las corrientes teóricas marxistas heterodoxas, aún apegadas al economicismo) les exigía, así como “desde dentro” del sujeto social (perspectiva antropológica emic) con métodos etnográficos para penetrar las zonas donde habitan los chavos banda. Es importante señalar este punto, pues una metodología cualitativa operativizada a través de historias de vida, entrevistas en profundidad y la observación participante, permiten acceder con bastante éxito a las economías locales (dimensiones micro y cotidianas), a los tratos y negociaciones que las cifras e indicadores macroeconómicos sobre el empleo y desempleo no dan cuenta. Desde esta dimensión, que luego José Manuel Valenzuela desarrollará en su trabajo sobre los *cholos* fronterizos, fue posible diferenciar a los banda de las bandas de *lumpen*.

⁵ Los pesos son del año 1985.

Con estas y otras aproximaciones (pequeños censos a los miembros de bandas), demuestran que la gran mayoría de ellos (80%, en algunos casos) “produce” o trabaja en esas condiciones u otras y trabaja y estudia o estudia solamente. Y que en los periodos en que no trabajan, su manutención recae en “las redes sociales de ayuda mutua” compuesta por sus familiares o por vecinos y amigos del barrio. En suma, la banda es un sector integrado al sistema de producción y circulación capitalista y juega un papel en el ciclo del capital.

Uno de los mayores méritos de este grupo es el hacer ingresar la condición juvenil del fenómeno y del sujeto de estudio en el debate sobre su ubicación. El sujeto es joven y es banda, reconociendo así que *los chavos banda viven la situación económica dentro de una condición social denominada juventud y, por tanto, distinta a la condición adulta*. Presupuesto de investigación que será compartido por Gaytán, Villafuerte y Gomezjara, aunque lo resuelvan de maneras diferentes. Alarcón, Henao y Montes, levantan una primera conceptualización de juventud como

una etapa biológica de transición entre la niñez y madurez, que se va estructurando en cada época del ciclo de vida de la sociedad como grupos de edad, los cuales pueden llegar a tener su propia cultura y expresarse como grupos de poder.

Pese al determinismo económico de la relación “gran diversidad de situaciones socioeconómicas y, por tanto, de sectores juveniles en México”, los autores proponen cinco ámbitos de estructuración de “lo juvenil” y con ello dan cuenta de la *heterogeneidad* de este sujeto: el campo de las élites intelectuales; el de los amplios movimientos sociales en donde destacan los estudiantes; el de los movimientos políticos; el de la juventud obrero popular; y, el de las expresiones de una “juventud que se une en su vida cotidiana a manifestaciones contraculturales de resistencia, tal es el caso de las bandas”. Además, señalan sin profundizar, ciertas formas agregativas juveniles que antecedieron a las bandas (*pachucos, rebecos, caifanes, pandilleros, chavos de la onda*), no encontrando vínculos históricos y de clase entre ellas con la excepción de las pandillas de los sesenta y finales de los setenta (asentadas en las zonas populares de la periferia metropolitana y principales ciudades industriales del país), que serían parte del proceso de formación de las bandas de los años ochenta. Señalan también la existencia de la forma agregativa banda en cada uno de estos sectores de jóvenes y realizan una primera clasificación de las mismas: bandas de jóvenes de la pequeña burguesía, bandas formadas por jóvenes de los sectores proletarios y populares, así como bandas de *lumpen* proletariado y bandas de *juniors*. Las primeras estarían compuestas por jóvenes influenciados por “los medios masivos de comunicación, propios de la sociedad de consumo” con las

posibilidades de cubrir las necesidades que ésta les crea y ligados a la estructura familiar y escolar. Las bandas de *extracción proletaria y popular*, objeto de su investigación, estarían conformadas por agrupaciones juveniles ligadas directa o indirectamente a los procesos de trabajo desde muy temprana edad. Mientras las de *lumpen* (rateros y asaltantes) lo estarían por jóvenes ubicados al margen de los procesos de trabajo y de una identidad cultural obrera; finalmente, las de los *juniors*, por jóvenes pertenecientes al sector burgués (Ibid: 7-8).

Gaytán construye una propuesta de abordaje al movimiento juvenil (y de las bandas juveniles) desde tres entradas: a) desde una perspectiva material, esto es, desde su rol en la producción, desde sus relaciones con el trabajo o con el no-trabajo⁶ y con la estructura del mercado laboral; b) desde el territorio que habitan en la ciudad o el campo; y, c) desde las particulares experiencias políticas, sociales y cotidianas que les permiten construir una historia cultural que los diferencia de otros grupos juveniles. Para el autor, el sujeto joven es heterogéneo, diverso y con una dinámica y lógica que lleva a los diversos sujetos a luchar y expresarse de acuerdo al ámbito en el que se encuentren. Los jóvenes han constituido históricamente un movimiento diverso con dos vertientes básicas: de un lado, los garantizados y, de otro, los no-garantizados. Lo que diferencia ambas tendencias es el circuito de la reproducción social. Para los primeros, éste está compuesto por la *familia-escuela-Estado*; para los segundos, se cristaliza en *familia-territorio-Estado* (Gaytán, 1985: 73).

Los garantizados serían,

aquellos jóvenes escolarizados, en proceso de formación como fuerza de trabajo calificada o profesionalizada, ideológicamente identificados con las "ideologías" liberales, futuros gestores de la fábrica o de los centros superiores de enseñanza, creyentes del status y la profesionalidad, dependientes de los ingresos familiares, en fase de transición al trabajo capitalista, es decir, a la dependencia del patrón o del Estado (Ibid:74 - 75).

Estos jóvenes estarían enmarañados en la institucionalidad burocrática de la SEP, ISSSTE, IMSS, CONACYT, UNAM, IPN, CREA, escuelas técnicas y otras. Sus lugares de autonomía y reproducción serían, precisamente, espacios ganados en la facultad o el instituto. La tendencia de los no garantizados estaría conformada por

La fuerza de trabajo "prematura" (los desempleados infantiles y subempleados), descalificada (obreros jóvenes de fábrica), desempleados y subempleados (jóvenes expulsados de la escuela), e incluso por esa tendencia creciente de los trabajadores estudiantes (Idem.).

Estos jóvenes son "asistidos" por la institucionalidad del control social (CREA, correccionales, internados, albergues, ministerio público, penitenciarías, reclusorios, aparatos

⁶ Gaytán conceptualiza el no-trabajo como el área de reproducción social en donde los individuos se hacen de las posibilidades de "reproducción material" con formas consideradas como "ilegales" pero marginalmente funcionales al sistema capitalista, como el robo organizado, el tráfico de drogas, la delincuencia común, las figuras de vida nocturna, etcétera

represivos como los granaderos y la policía judicial). Para ellos, sus espacios de autonomía y reproducción serían el territorio, el barrio, la esquina, la cuadra. Social y culturalmente las bandas juveniles se ubican dentro del movimiento juvenil “no garantizado”, aunque su particularidad radicaría en su emergencia en el contexto de la crisis de los ochenta, en la que “el Estado y el capitalismo como forma de organización social están creando situaciones que tienden a excluir por la fuerza a quienes no afrontan con incondicional lealtad la austeridad y la reproducción estática de las relaciones de clase”. Históricamente, Gaytán entronca a la banda con las organizaciones juveniles informales como “la porra” o las pandillas del centro de la ciudad de los cincuenta y sesenta (*Nazis, Chicos Malos, Chamarras Negras*), las cuales crearon la cultura del *gato*, del *caifán*, del *rebeco*, del *pachuco*. Los *banda*, propone, son los herederos directos de la cultura juvenil marginal de los setenta, “gheetizada, casi olvidada y que emergerá a la luz de los ochenta a causa de la crisis”. Los setenteros a los que se refiere son los *tíbiris*, los *jipitecas* o *mugrosos*, protagonistas de la cultura del *hoyo funky* en los suburbios de la ciudad, los creadores y defensores de estéticas y espacios sociales de recreación propios.

Gaytán no explicita las teorías que sustentan su abordaje a los jóvenes, sostiene que es la “teorización de su práctica”, sin embargo, en su planteamiento emergen algunos conceptos que provienen del marxismo heterodoxo como *el de identidad de clase o la composición proletaria* que parecerían básicamente compartir los jóvenes organizados en bandas, así como el de *marginalidad*, término que usa en tres sentidos: para señalar a los sectores juveniles marginales en el plano productivo (fuerza de trabajo prematura y desempleada o subempleada); para señalar la exclusión institucional (familia, escuela, trabajo, social y cultural) de la que son objeto; y, también, como “cultura”, “estética” y “organización” propias, de los jóvenes no garantizados, esto es, como “movimiento territorial-cultural” en los *márgenes* (suburbios urbanos y culturales) refiriéndose a la cultura setentera de los *hoyos*.

Por su parte, Gomezjara y Villafuerte realizan análisis cualitativos con enfoques eclécticos que conjugan propuestas y elementos de análisis sociodemográficos, sociológicos y psicosociales. El debate teórico del grupo de Villafuerte y Gomezjara tiene como interlocutores las perspectivas teóricas formuladas por varias escuelas extranjeras (desde la psicología, la sociología y la criminología) en torno a las pandillas juveniles. El producto de este debate encierra dos ejes importantes en el abordamiento de la problemática juvenil: el

primero, la relación joven (banda) y sociedad, se revela en las categorías que construyen alrededor del origen social de los chavos banda, su ubicación en la crisis, su vinculación con la familia. El segundo, la relación joven (banda) y jóvenes, se expresa en la vinculación entre la banda y otras formas organizativas juveniles en México.

Gomezjara y Villafuerte realizan una lectura que recupera los procesos sociales de la sociedad mexicana entre los años de 1945 y 1985, *emplazando el surgimiento de las bandas de los ochenta en el marco de los continuos movimientos juveniles que han sido visibles social y sociológicamente desde los años cuarenta*. Así, las organizaciones juveniles de los años ochenta tienen claros precedentes en los *pachucos* surgidos en el período de la posguerra (1945-1955) en los barrios periféricos (o mexicanos) de la ciudad de Los Ángeles en los Estados Unidos de América. Estos jóvenes buscaban la afirmación de su identidad mexicana, diferenciándose de la cultura gringa triunfante. Se les asoció con prácticas del *lumpen* que ha internalizado los patrones represivos y no protesta políticamente.

Otro movimiento juvenil precedente es el de *los rebeldes sin causa* originados entre 1955 y los primeros años de los sesenta. A través de los medios de comunicación (cine), los grupos juveniles influenciados por la cultura gringa copian el modelo de Marlon Brando (en *El Salvaje*) y de James Dean. Estos jóvenes buscan diferenciarse de sus padres, se manifiestan preferentemente en sectores clasemedieros, revitalizan el machismo y al igual que sus símiles del norte, tienden a buscar espacios de identificación social en los sectores populares.

Luego del año de 1965 aparecen los *chavos de la onda*, que junto a la aparición del consumo explosivo de drogas, relegan a un segundo lugar la preocupación social por la delincuencia juvenil. Estos jóvenes, influidos por la cultura del rock y el gusto por la marihuana, aspiran crear una nación aparte y nueva, así como un nuevo lenguaje. Gomezjara y Villafuerte consideran a éstos, “los primeros grupos juveniles con cierta conciencia de clase aunque temporal”. Durante este periodo, el cual dura diez años aproximadamente, los conflictos de los jóvenes traspasan las fronteras de las pandillas, llegando a los estudiantes y al conjunto de la juventud. En este periodo los autores identifican *dos tipos de pandilleros*:

a) ‘sectores emergentes’ (chavos de la onda), que pueden vincularse con lo que Jesús Nava llama ‘chavo activo’ que desprecian el orden institucional, son rebeldes y disidentes. Son los sectores que concurren a Avándaro, lugar que congrega a jóvenes pandilleros y contestatarios; b) ‘sectores tradicionales’ que posteriormente se transformaron en grupos paramilitares (los Halcones).

A partir del año 1975 emerge la banda de sectores populares que se asocia a *marginales* (migrantes rurales y pobres endémicos), delincuentes y drogadictos. Estos jóvenes

experimentan una *doble marginalidad: la del conjunto societal y la de los adultos de estos sectores*. Finalmente, en los ochenta surgen los grupos punk, que según estos investigadores, nacen desprovistos del recurso ideológico de los originales británicos y sólo conservan la estética espectacular y los deseos de autonomía y realización. Un hecho importante para Villafuerte y Gomezjara es el que a lo largo de estos años han existido manifestaciones juveniles que han comportado determinadas *representaciones e, independientemente de su origen social, han compartido el rechazo y temor de la sociedad y la represión y estigmatización del discurso oficial*. Los autores relacionan la emergencia de estos grupos con las crisis que, en las distintas épocas, ha manifestado el sistema. Sin embargo, observan en el origen de las bandas de fines de los años setenta e inicios de los años ochenta ciertas especificidades como:

Las bandas de los años ochenta son el resultado de una crisis estructural donde el grueso de las nuevas generaciones encuentran limitado el acceso al sistema productivo, *viendo reducidas sus posibilidades de proletarización y, por tanto, de adulterización...* La juventud encarna en jóvenes concretos, habitantes de la contradicción y del tiempo; inmenso conglomerado que invade las escuelas y las calles, sin perspectivas inmediatas de llegar al destino que les prometían, y que cada vez es menos suyo (Gomezjara y Villafuerte, 1987b: 78).

La banda es una respuesta al medio ambiente injusto y deshumanizado, donde incluso la diversión ha sido comercializada y mecanizada (Ibid.: 226). Estos investigadores no plantean factores estructurales y coyunturales distintos a los de los otros autores para explicar la emergencia de la banda. Villafuerte incluso ubica el origen social de los chavos banda entre el *nuevo subproletariado*, categoría que utiliza para distinguirlo del *subproletariado tradicional*. Adscrito a la nueva noción de subproletario que desarrolla Lidia Menapace, Villafuerte homologa estos jóvenes a lo que Gunder Frank llamó ‘ejército industrial de reserva’, por lo que se debe entender:

A diferencia del subproletariado tradicional, que representaba para la clase obrera el andrajo fastidiosamente ligado a su condición, el último peldaño al que podía arrojarla una crisis cíclica... el nuevo subproletariado juvenil no es de origen obrero, no es un detritus o un andrajo de la condición obrera degradada; es un producto directo y estructural de la crisis;... el capitalismo en crisis lo genera estructural y ampliamente⁷.

¿Qué son las bandas? ¿Cuál es su orgánica? ¿En qué dimensión social se expresa esta forma agregativa? ¿Cuáles son las manifestaciones distintivas de la banda como agregación juvenil? ¿Qué motiva a los jóvenes a incorporarse a ellas?

El segundo bloque de preguntas en la discusión sobre la banda volverá a poner a los mismos autores en otras confrontaciones, pues si bien todos se sitúan en el sujeto para

⁷ Lidia Menapace citado en F. Villafuerte, J.Nava Ranero y I. López Chiñas, “Jóvenes banda: rebeldes imaginarios”, en

explicarse la banda y al chavo banda, se diferencian en las dimensiones sociales que involucran en el análisis. Por un lado, García Robles plantea que producto de los problemas de despersonalización mencionados, potenciados por la desintegración de su núcleo familiar, el joven se incorpora a la banda en búsqueda de una afirmación identitaria.

El adolescente que ingresa a una banda está ansioso por afirmar su personalidad. Pero como ésta no es ponderada y mucho menos estimulada por las instituciones sociales, decide afirmar, por medio de la violencia, una pseudopersonalidad que responde al afán de vindicar esta discriminación que lo vuelve necesariamente destructivo. La suya es una pseudopersonalidad, una pseudoindividualidad acogida inconscientemente y alimentada por esos valores no defendidos por las instituciones sociales (familia, escuela, gobierno, medios de comunicación), pero sí alentados subrepticamente por ellas: violencia, machismo, revanchismo, avidez de poder, culto a la personalidad, racismo. Valores que imperceptiblemente son puestos en práctica por toda la población y que adquieren una especial dimensión y crudeza en los grupos marginados y particularmente en los adolescentes, los cuales ven en una banda la instancia adecuada para materializarlos y, de este modo, poder reafirmarse ante la sociedad (García Robles, 1985: 249).

Al ubicar su análisis en la relación joven (personalidad) y familia (y, por su intermedio, la sociedad), este autor no abunda en la orgánica de la banda. A lo más, señala que ésta no es una formación consistente que tienda a perdurar, ya que los jóvenes permanecen en ella mientras son jóvenes, justifican sus acciones por la edad y la falta de responsabilidad, lo que cambia radicalmente al asumir roles de adulto (familia, trabajo). Las bandas no son un modelo alternativo a los valores reales de la sociedad sino, al contrario, son su arquetipo más recrudescido... La actitud de las bandas obedece a una reacción impulsiva y no a una respuesta reflexiva (Ibid: 250 – 251). Para León y el CPJ, los

Panchos (sinónimo de banda) son una razón social entre la juventud. El ser Pancho va más allá del nombre, *es una forma de vida concebida dentro de la violencia (a todos los grados: existencial y física) y las clases marginadas*; es una actitud ante la sociedad y con ella. El ser Pancho implica fuerza y movimiento, posición ante la vida (León, 1985: 22 – 23).

La banda es una expresión violenta y sintética *de la forma de vida cotidiana de los habitantes del occidente de la ciudad*. Coincidiendo en términos generales con Villafuerte y Gomezjara, las bandas tienen ciertas características distintivas que pasan por *la actitud de permanente rebeldía* que estos jóvenes manifiestan – según interpretación de León - en términos políticos “entre el fascismo y la revolución”, no de manera verbal sino “dentro del campo de *aglutinación cultural*, el único medio de comprensión e identificación generacional...y de vital importancia para la generación juvenil actual: la música”. Planteamiento que interesantemente nos revela *el sistema de valores* que orienta los comportamientos de *la forma de vida pancho, roquer o chavo banda*:

Es el cabrón. El más banda. El que sus condiciones de vida lo hacen vestirse así. Agrediendo a todos...El que trae toda la cuestión de la contracultura. El que reproduce el rock como posición social. El gandalla inconforme. El primero que choca con la familia. El desempleado antipasivo. El que no busca estatus, lo tiene. El que está en crisis constante. El que encuentra significado por el vestir. Con toda una estética sobria de la anarquía...Al que le prende romperse la existencia por romperse la madre... A la chingada el estudio. Y si existe es para ellos y por ellos. Escapa de lo tradicional, no puede

creer en la nación... sobrepasa la sensualidad y viola la sexualidad. El que tiene derecho al surrealismo, a la imaginación, al alucine... El que entiende el porqué de los demás Panchos y les rompe la madre. El agujeta... (Ibid: 25 – 26).

Distinguen también a las bandas de los ochenta, su aglutinación en torno al “terreno”, a la música (el rock, *la tocada* y *el hoyo* para los *roquers*; la tropical para los *tíbiris* o el *punk* para las *bandas punks*), *el rol*; el hacer pública su existencia poniéndose nombres que agreden a la gente (Verdugos, Lacras, Capadoras, etcétera). La banda se organiza para “quitar un tiempo al ocio” (el cual es, según León, es producto de la incapacidad del Estado para integrar a los chavos al sistema productivo y educativo) y al “chemo”, para oír música, para “cotorrear” y “echar desmadre”, para tener “más personalidad con las chavitas”, esto es, para fomentar la *sociabilidad*. También se juntan para defenderse de las otras bandas y de la policía. Alarcón, Henao y Montes definen las bandas:

...como entretejidos sociales de poder y de saberes locales, generadores de lazos sociales y con propósitos sólo para ellos y no son un socio más de la cultura hegemónica actual. No se trata de grupos, comunidades o clases sociales nuevas, mucho menos de manifestaciones políticas con respuestas conscientes y organizadas. Se trata de un sector juvenil que desde sus propios espacios urbanos resiste localmente ante las imposiciones o disposiciones del Estado y la sociedad civil...La subversión de la banda es su esencia corrosiva, para ella el campo social interesa desde su propia conciencia de ser banda o del sentir de cada uno de los jóvenes que la conforman (Alarcón, Henao y Montes, 1986: 8-9 y 19).

Al igual que León, el grupo de la ENAH ubica con claridad la agregación y la práctica cultural banda *en el espacio de la vida cotidiana*:

(La banda) no es el movimiento que busca reivindicaciones políticas, sino que lucha en contra del todo representado en la familia, (en la madre que los regaña), en la policía que los apaña en las razzias, en el maestro que lo expulsa (del salón de clase o la escuela), en la sociedad que los señala. *Y es en este espacio de la vida cotidiana donde recibe su actitud de rechazo y de resistencia* (Montes, Alarcón y Mendoza, 1985: 52, cursivas mías).

De manera similar a León y otros autores, para Alarcón, Henao y Montes lo distintivo de la banda como forma agregativa es que no es discursiva, su carácter subversivo se expresa por medio de imágenes culturales expresadas en su práctica cultural cotidiana en el medio ambiente en el que habita, revelando por su intermedio identidad simbólica. El concepto más sólido en el estudio de estos antropólogos es el de *territorio*. Si bien los otros trabajos observan esta situación, infieren sin mayor reflexión, que el *territorio* (o terreno) es sólo el espacio físico que habitan los chavos banda (los barrios populares). Estos autores realizan un avance teórico importante y clave para las futuras investigaciones al respecto, porque *lo definen conceptual y empíricamente desde la significación simbólica y cultural banda*:

El *territorio* de la banda tiene un sentido de *apropiación simbólica*, dadas sus características particulares de posesión grupal... Esta *apropiación simbólica se da en términos de un saber y un poder local que sólo ellos hacen “legítimo” y en donde cotidianamente hacen sentir la presencia física o simbólica de sus propias acciones*. En este anclaje espacial, el territorio adquiere la forma de residencia material, que en términos de saberes y dominios expresa sus desplazamientos y transferencias que le dan a su espacio local la base del funcionamiento como grupo social, tanto en su interior como hacia el exterior... (Alarcón, Henao y Montes, 1986: 112 – 113, cursivas mías).

Es éste el espacio simbólico donde la banda resignifica sus propias acciones, a la luz de

sus propios conocimientos (la memoria histórica de la banda heredada por medio de sus hermanos y vecinos), que expresan a través de la cultura local (la historia barrial) en la que se encuentran inmersos. Entre otras prácticas sociales y culturales de la bandas están:

La creación de una simbología propia que los identifica como grupo frente a los otros grupos (pintas que expresan la propiedad de su territorio, nombres que ocultan y revelan su significación histórica como grupo, silbidos específicos que sólo tienen una significación para ellos, gusto por alguna corriente musical, uso de ciertos colores y no de otros en sus pintas, simbologías que sintetizan a través de números y códigos el nombre de la banda, formas particulares de escribir las letras, la ropa distintiva, uso de ciertos giros en el habla o inversiones del lenguaje).

La jerarquía en la estructura interna de la banda representa una forma de protección, que asegura la estancia temporal de cada uno de los jóvenes miembros y la defensa del grupo ante cualquier ataque venido de fuera. Ella va desde la presencia (o ausencia) del chavo, hasta la formación de líderes naturales que van surgiendo de acuerdo con las relaciones de dominación y dirección del grupo, evitando cualquier forma de desarticulación o disolución de la banda. *Existen líderes intelectuales y líderes prácticos. Ambos realizan funciones diferentes y generan alrededor suyo -a partir de lealtades personales- subgrupos compuestos por chavos que juegan el papel de transmisores con el resto de la banda* (existen papeles muy concretos como el "soplón" o informante, el "payaso", el "contestatorio" y el de "chivo expiatorio o culpable"). La expresión de estos liderazgos puede tener expresiones "caudillistas" o "democráticas". *Los subgrupos tienen cierta autonomía en sus decisiones y acciones, existiendo enfrentamientos internos en donde se juega el prestigio y la reputación de los líderes y sus subgrupos ante toda la banda;* sin embargo, éstos no mueven la jerarquía, sino que tienen como objetivo ajustarla y renovarla⁸.

La estructuración de alianzas con otras bandas se realiza a partir de: la identidad simbólica lograda desde entramados sociales similares (orígenes de clase, trato a los vecinos, disposición a la violencia, gusto por alguna droga, moda, adornos o música); la edad y sexo; o de compartir un mismo origen histórico o límites territoriales. Sin embargo, ellas no se dan en condiciones de igualdad, pues entre las bandas, *el prestigio* [como valor] juega un papel importante para establecer la jerarquía entre ellas y, *la violencia (brincas) es el símbolo privilegiado de prestigio*.

Entre otras prácticas también se encuentran el arte, la moda, la música rock "gruesa" y la tocada, su participación en las fiestas tradicionales y populares mexicanas (religiosas y laicas), los *revens* finsemaneros, el juego (ligado al placer y la violencia), el lenguaje banda, la droga y el sexo.

El territorio es el eje articulador de la existencia de la banda, y de la significación de su praxis social y cultural. Así, la jerarquía en las alianzas, el arte, la moda, la música, la festividad, el juego, el lenguaje, el consumo de droga y otras prácticas, son interpretadas desde este lugar simbólico, como "formaciones mitológicas cotidianas" - al que simultáneamente expresan en su necesidad de identificarse y ser identificados. La banda se junta "para unirnos y cotorrear a los demás, somos la unión de amigos en el territorio, para echar desmadre". Pese a la claridad de esta afirmación y de lo que todas las prácticas sociales y culturales señalan como elementos de constitución de una identidad juvenil de los sectores obrero populares urbanos, los investigadores de la ENAH interpretan a la banda como "espacio autónomo" y a sus prácticas como elementos "formadores de una contracultura que es sistematizada en símbolos y mitos propios que surgen del entorno de la banda".

⁸ Esta es una visión sintética de las principales ideas de los autores respecto de cada una de esas prácticas que están acompañadas de fragmentos de entrevistas y de observaciones de campo (Alarcón, Henao y Montes, 1986: 113-347).

⁹ Es muy notoria la influencia del funcionalismo en su aproximación a las jerarquías internas y las prácticas violentas en su convivencia con los otros.

Coincidiendo en lo sustancial con los investigadores anteriores, Gaytán observa que la banda es el lugar de encuentro de la diversidad de figuras sociales juveniles para la satisfacción, la búsqueda y realización de intereses y necesidades muy específicos e “inmediatos”, como la recreación y la apropiación de la cultura social, ante la comercialización del tiempo libre, la imposibilidad de acceder a centros de diversión y/o campos deportivos y ante la marginación de que son objeto por parte de la cultura dominante.

(Es una) forma de organización informal y natural que emerge masivamente en los periodos de crisis fuerte dentro del territorio...(la) génesis podemos encontrarla en las bandas formadas por ex policías y por los jóvenes del no-trabajo en la Ciudad de México. Poco después fue retomada como lenguaje para autonombrarse (entre los) grupos que se identificaban en el cotidiano: el grupo del barrio, de la colonia, de la escuela, etcétera, y... hoy se solidifica como forma de organización “natural” de los jóvenes no garantizados (Gaytán, 1985: 91).

Sin embargo, Gaytán señala la complejidad de sus “modos de organización”: paternalismo, machismo y violencia en su código, en su lenguaje (caló), en sus símbolos, en sus formas de comunicación y de lucha (“sabotaje, expropiación”), en sus formas de conciencia (inmediatismo de sus necesidades, alienación, religión); en esta “cultura propia”, que a pesar de nutrirse de “indigencia y alienación”, tiene esperanza en el sentido de que “considera material e *inmediatamente superable* esa indigencia y alienación”, en tanto “el disfrute de la riqueza está al alcance de la mano”. Esta *espontaneidad* – manifiesta en las diversas formas de rebelión realizadas en el *ámbito cotidiano* (pequeños hurtos en las oficinas, no pago en el metro, la transa, el talón), en los enfrentamientos y luchas dentro del territorio ante la represión a las concentraciones juveniles, frente a las *razzias*, frente a las alzas de pasajes, luchas por la tierra, intentos de organización (CPJ) -, sería para Gaytán la característica distintiva de la banda y expresaría su relación con la riqueza social – vivida de hecho, como valor de uso – *en el sentido de que tomar posesión de ella significa disfrutar de ella*.

La interpretación de Gaytán respecto a las expresiones de la banda une a éste y al grupo de la ENAH en una especie de bloque interpretativo frente a la postura que defenderán Gomezjara y Villafuerte, para quienes lo distintivo de la banda de los ochenta es su capacidad de *autoorganizarse independientemente de las instituciones sociales*, característica en la que radica *su potencial de subversión o transformación del orden social capitalista* (Gomezjara y Villafuerte: 1987 y 1987b). Esta última argumentación resulta difícilmente sostenible, sobre todo, cuando señalan que la banda o pandilla es:

una forma de *autoorganización de los jóvenes*, encaminada hacia proyectos de búsqueda de identidad y de realización y que, por estar inmersos en un sistema que impone determinadas pautas de conducta (en este caso, alcoholismo, drogadicción y violencia) *están condicionados a reproducirlas* (Gomezjara y Villafuerte, 1987: 144).

Si bien Gomezjara y Villafuerte resaltan el espacio banda como configurador y afirmador de una determinada identidad o estilo juvenil – planteamiento que parecería hacerlos coincidir con García Robles, León, el grupo de la ENAH y Gaytán-; lo más importante de su argumentación se centra en la relación existente entre la banda y el orden (o sistema) social, desde la cual establece una distinción entre la pandilla y la banda señalando que:

Las pandillas (de los años ochenta) son agrupamientos defensivos-ofensivos de jóvenes inmersos en un agudo y acusado proceso de crisis generalizada... la pandilla resulta ser una forma de organización social que desborda el ámbito familiar-escolar-recreativo de la pandilla tradicional de las metrópolis para ubicarse en el centro de la tela-de-araña-de-la-crisis-general-del-contexto-urbano (Gomezjara y Villafuerte, 1987b: 19).

Las bandas corresponden a un movimiento pendular frente y con el poder. Una acción subversora del orden institucional y social: es una guerra urbana interminable e intercambiable (Gomezjara y Villafuerte, 1987: 133).

De ahí que sociológicamente sea posible asumir que las bandas constituyen *un actor social emergente*. Para los autores, a diferencia de las bandas de épocas pasadas, la banda de los ochenta posee un *discurso político* que explica su acción. Un ejemplo de esta nueva postura sociopolítica de la banda es el manuscrito enviado por Los Panchitos de Santa Fe a la redacción del periódico Uno más Uno en 1981:

Temblamos de frío y de odio / pero estamos juntos / y somos los mismos que todos temen /No queremos a nadie / nos duele nuestra vida y la de otros / mejor morir pronto.

El autor lee en ciertas acciones ‘vandálicas’ de las bandas la manifestación de su repudio al sistema:

La banda de Neza se atribuye la quema de camiones contra el alza del pasaje, los punks que apoyaron la candidatura de Rosario Ibarra para presidente, los cholos panistas de Cd. Juárez, las bandas que se suman al paro cívico y las que en vez de ‘vota’ pintan ‘mota’ (Gomezjara y Villafuerte, 1987b: 192).

Gomezjara interpreta la formación de la primera organización interbandas, el Consejo Popular Juvenil (CPJ), como un claro indicio de un nuevo actor social subversor del orden: un nuevo movimiento social que pese a su conciencia elemental, por su capacidad de sobrevivir a la represión y estigmatización de las instituciones del Estado, podía asumir el desafío de transformar la sociedad. Villafuerte discrepa con Gomezjara puntualizando que no basta la autoorganización espontánea para que los jóvenes sean un actor activo en la transformación del orden social; para ello, debían incorporar elementos teórico-ideológicos a fin de comprender su situación y trascenderla - adquirir una conciencia de clase – que los llevara a buscar la unidad con otros sectores sociales que compartan sus objetivos. De otro modo, podían ser fácilmente cooptados o asimilados¹⁰ por la cultura hegemónica.

¹⁰ El CPJ fue cooptado al poco tiempo.

Sobre las violencia en las bandas, su relación con Estado o el sistema y la banda como problema social

El resentimiento social aunado a la búsqueda identitaria son determinantes en los actos *violentos y transgresores de la banda* - sostiene García Robles. Su violencia es autodestructiva (peleas en donde pone en riesgo su vida, uso de drogas químicas en altas dosis) y de culpabilidad (orientada hacia los residentes y comercios de su propia colonia y hacia las bandas de colonias similares). Actos que “tienen que ser castigados para ser conductualmente reintegrados”. Sin embargo, señala que para el joven es más importante la *trasgresión de lo instituido* que subyace al acto vandálico o delictivo que el acto mismo. La violencia y trasgresión de la banda la lleva a ser actor de primera plana en los medios de comunicación, con lo que engarza con los *esfuerzos estigmatizadores del Estado*.

León y el CPJ interpretan estos mismos actos de violencia entre las bandas y de las bandas con los otros habitantes y comercios como producto del ambiente hostil creado en la cotidianidad de estas zonas marginadas por las condiciones culturales y económicas de marginación, de explotación y de represión social a la que son sometidos sus habitantes. *La banda sólo reproduce con la violencia esta forma de vida*. La banda parecería relacionarse con el Estado sólo en calidad de *víctima*, es la “protagonista” del apañón (y las razzias), el desempleo, la ignorancia, la marginación y la extorsión de los cuerpos policiacos, lo cual produce, entre sus miembros, descontento y una permanente actitud de rebeldía que podría ser canalizada hacia la revolución.

Gaytán abandona la postura de victimización social de León para sostener que la banda como “movimiento juvenil emergente” – vía *la espontaneidad* (el disfrute de la riqueza al alcance de la mano) que caracteriza sus acciones en el ámbito cotidiano (que van desde el robo en pequeña escala a luchas por la tierra) - es para el Estado una “preocupación política”. De ahí que observe que el Estado intente controlar a las bandas precisamente en el territorio, en la esquina, la cuadra, el barrio, lugares en donde se impone la austeridad de la crisis actual (no creando empleos, centros recreativos o programas educativos) para este sector social; a la par que estigmatiza y/o criminaliza (imponiendo la aplicación de la “ilegalidad”) sus acciones sociales.

Alarcón, Henao y Montes tienen una posición bastante distinta a los autores ya citados. Conciben los territorios de las bandas juveniles como “huecos de la red de poder” en donde se expresan saberes muy concretos, símbolos y signos muy particulares y un poder que emana y

regresa al propio territorio. En este espacio local, la banda crea sus propios códigos de costumbres (valores y leyes) con el que se opone a los de la sociedad (valores totalitarios y ley policíaca).

La violencia une a la banda, conforma un reconocimiento local que genera lealtades, unidad, concordia y fraternal fortaleza solidaria en contra de los enemigos. Los chavos generan la fe en el grupo al que pertenecen y expresan de manera específica su propio poder.

El atraco es siempre en beneficio del colectivo y se realiza contra aquéllos que desprecian y/o poseen recursos económicos mayores.

En la banda, *las broncas* al interior pasan a ser un regulador de la jerarquía y dinámica interna, por medio de la cual se impide que un sujeto detente el mando absoluto sobre todos los individuos que la conforman... y hacia fuera, son el símbolo privilegiado de prestigio y reputación [valores altamente apreciados en este medio] (Alarcón, Henao y Montes, 1986: 57, 58, 399).

Así, conductas y prácticas como el atraco, el taloneo, la *cooperacha* o el intercambio como recursos del chavo banda para subsistir día con día, son toleradas y decodificadas en este espacio social desde *otra lógica cultural de vida enraizada en lo local*. Pues los investigadores observan que es el territorio es donde consiguen satisfacer todas sus necesidades (comida, descanso, tolerancia, protección de la policía, etcétera) a cambio de dar en reciprocidad otros servicios a los vecinos (cuidar el barrio de la agresión de otras bandas, cuidar a ciertos vecinos, entre otras).

Si bien está clara la imbricación de las bandas con su medio social local, barrial, Alarcón, Henao y Montes encierran a las bandas en sí mismas, pasando por alto las relaciones - préstamos, negociaciones y subordinaciones - que los chavos estudiados viven con ámbitos institucionales como la familia, las redes vecinales, la escuela, el trabajo, la religión, los centros de readaptación, y otras instancias del sistema. Este error de interpretación, los lleva a observar en todas las prácticas sociales de la banda manifestaciones de la subversión, resistencia o rebelión cotidiana - vía "autonomías contestatarias"- a las imposiciones o disposiciones del Estado y la sociedad civil (la sociedad y la cultura mayor). Para estos autores, la banda es un fenómeno social y no un problema. Por lo mismo, no es objeto de soluciones. Sólo merecerá serlo en la medida en que se plantee como un problema para el Estado y la sociedad, más no para quien decida verla como parte integrante de una dinámica social y, como tal, nos muestre una nueva forma de convivencia grupal (Ibid: 458).

Con base en las teorías de la "desviación social" y la de las representaciones, serán Gomezjara y Villafuerte, quienes elaboraran una explicación de cómo las bandas y pandillas fueron construidas históricamente por el estado mexicano - a partir de una postura ideológica y estigmatizante - como un problema social. Señalan que la emergencia de las pandillas en los

años cuarenta y cincuenta, sorprendió al Estado; quien, sin embargo, irá articulando diversas estrategias para lograr un control social sobre el nuevo actor. Por un lado, construye una definición de bandas como grupos formados por sujetos inmaduros, inestables y/o enfermos; y establece un doble juego con ellas, mientras reprime y reproduce algunas pandillas (de porros, por ejemplo) para romper las manifestaciones de otras y fomenta el consumismo entre los jóvenes. A partir de los años sesenta, la definición estatal hace énfasis en los elementos antisociales de la banda: *delincuencia, violencia, drogadicción*. El Estado, así, asume que la banda es un fenómeno juvenil que expresa conductas desviadas, pero lo restringe al ámbito individual-familiar (García Robles). De esta forma encubre y se ciega ante la causa real del origen de la violencia en las bandas: la crisis del propio sistema. Con esta postura confunde intencionalmente violencia con transgresión juvenil.

Este primer momento del debate sobre la forma agregativa banda parece finiquitar con la “creación” académica de un “nuevo sujeto emergente”: un chavo banda caracterizado como rebelde, resistente, opuesto a las imposiciones del Estado y la sociedad a través de su capacidad de auto organizarse independientemente de las instituciones y con posibilidades de asumir “el desafío de transformar la sociedad”. Una postura contraria, aunque interesante en tanto es una versión durkheimiana contemporánea que ha venido tomando fuerza con el recrudecimiento de la violencia urbana desde los 90, la sostiene Sergio Zermeño, quien ubica las bandas y sus conductas entre los jóvenes del mundo de los “excluidos”, de la precariedad extrema urbana, cuyas características serían la violencia, el robo, la droga, la crueldad prepotente del asaltante, el machismo, la violación, en resumen, el “conformismo delictual” y “la individualización anómica” (refugio en el individuo, en el grupo primario, en la pandilla y, a lo mucho, en la familia y los vecinos)¹¹.

Sin embargo, ambas posturas comparten en lo sustancial un mismo enfoque en cuanto a la condición juvenil de este “nuevo sujeto emergente”, el joven pandillero es sustancialmente un producto de las instituciones o los ámbitos institucionales en los que está inmerso o de los que se encuentra marginado o excluido. Sea la familia, la crisis (coyuntural o estructural del

¹¹ Sergio Zermeño (1988, manuscrito). A diferencia de los autores citados, su acercamiento abrevia en el funcionalismo y las teorías de la acción social, marco analítico que construye con base a ciertos autores chilenos que observaban a la juventud popular durante el régimen pinochetista y al impulso del modelo neoliberal. Desde allí, homologa la juventud urbano popular a la juventud marginada, excluida, en pobreza extrema. Este acercamiento ha sido retomado en el 2000 por investigadores de las pandillas y la violencia urbana como Carlos Mario Perea. Considero, sin embargo, que la juventud urbano popular es mucho más heterogénea y compleja que la que se revela mediante este tipo de acercamiento y que teóricamente es pertinente diferenciar a los “excluidos” y “expulsados” del sistema de aquellos que están integrados aún en él a través de múltiples instituciones socializadoras (familia, barrio, escuela, iglesia), como en el caso de las bandas juveniles en el México de los 80.

sistema capitalista), la esfera laboral (el ejército industrial de reserva, el subproletariado, la informalidad), las correccionales, la violencia de sus culturas parentales, la escuela (o su expulsión), la precariedad extrema urbana, etcétera. Los pandilleros o banda son víctimas o productos sociales de las instituciones que los atienden o desatienden, aunque revelen rasgos de autoorganización propia con espacios y tiempos específicos y un uso relativamente autónomo de su tiempo libre y de su cuerpo. Este enfoque que paso a denominar como construcción social/institucional de la juventud (Feixa 1993; 1998), prioriza las formas mediante las cuales cada sociedad, cada institución social, define las maneras de ser joven. Esto significa que es a través de las lentes que iluminan los ámbitos institucionales en los que se encuentra inserto el/la joven que se mira y revela las prácticas del sujeto “emergente”, que casi siempre revelará estar reproduciendo estas instituciones y, en conjunto, al sistema. A pesar del ansia de uno que otro investigador por ver en el sujeto banda al macrosujeto “que puede transformar la sociedad” y que los datos etnográficos e históricos sobre sus prácticas sugieren una relativa autonomía de las instituciones, la mayoría de este primer bloque de autores interpreta su accionar como reacción a “su expulsión”, marginación o exclusión institucional. Por encima de estas limitaciones, a la mayoría de este grupo de estudiosos se deben las primeras definiciones de los chavos banda y de las bandas juveniles con base en la recolección sobre el terreno de la mayor cantidad de información sobre ellas. Pueden resumirse en lo siguiente:

- a) Son sectores juveniles obrero populares y/o marginales.
- b) Su origen histórico está inserto en el marco de los movimientos juveniles que fueron visibles social y culturalmente desde los años cuarenta.
- c) Su forma de agregación, la banda, está ubicada en el ámbito social de la vida cotidiana y funge de espacio de sociabilidad y construcción identitaria afirmativa entre los pares.
- d) Son territoriales, la apropiación simbólica de un territorio dentro de la cultura local/ barrial de los sectores populares, proletarios y/o marginales urbanos, es central a su existencia.
- e) Son sujetos transgresores, pero también los hay delincuentes.
- f) Son sujetos emergentes.

4.2.4. 2. Segundo momento: De la banda a la heterogeneidad juvenil popular urbana. El tránsito teórico metodológico

El segundo impulso teórico-metodológico al desarrollo del objeto bandas juveniles proviene de la investigación del sociólogo José Manuel Valenzuela (1988) sobre los fenómenos del cholismo y el punk en Tijuana, y por algunos textos descriptivos de Pablo

Gaytán (1986, 1988, 1988b) sobre los punks, las bandas y la chaviza rural inmigrante en el D.F., que revelan la gran diversidad juvenil popular urbana.

Dos son los conceptos clave a partir de los cuales Valenzuela construye el marco de interpretación de los cholos, los punks y los chavos banda: el concepto de cultura en Gramsci y el de juventud. Con ambos formula: a) una explicación socio-económica (crisis, clases sociales, migración, particularidad de la región fronteriza) que conjuga con una explicación cultural de este fenómeno agregativo, y b) el abordaje de las manifestaciones juveniles mencionadas como *culturas subalternas o culturas populares*.

Valenzuela conceptualiza a la juventud como un momento complejo en donde los criterios biológicos, cronológicos, psíquicos, económicos, históricos y familiares están estrechamente asociados con aspectos de orden socioeconómico y con el papel que el individuo, el grupo o la clase desempeña dentro de la estructura social. El autor prioriza la expresión desigual de la juventud en función de la clase social de pertenencia, su ubicación espacial (rural o urbana) y el momento político y relativiza el papel que juega la industria cultural en la conformación de prototipos juveniles con los que se identifican jóvenes de distintos niveles socioeconómicos (Valenzuela, 1988: 22 y 24).

La propuesta de Valenzuela pone de manifiesto una ruptura con el bloque de investigaciones anteriores al tratar las expresiones juveniles chola y banda *como culturas subalternas o populares*; esto es, en su heterogeneidad social y cultural y en la interacción que cada una de ellas, establece de manera contradictoria y conflictiva con la cultura hegemónica mexicana. Cholos, bandas y punks se originan de determinados contexto socio culturales (dentro de los sectores obreros y populares o clasemedieros bajos) inmersos en una realidad muy particular, *la frontera*, la cual ha jugado un papel importante en la circulación de ciertas expresiones culturales utilizadas por los grupos juveniles de nuestro país. El primer producto de la interacción de jóvenes en el norte de México y en el sur de Estados Unidos es el *pachuco* de los años cuarenta, que emerge envuelto en notas de swing, de boogie y de mambo, evidenciando el racismo al cual se enfrentaban el chicano y el mexicano. En México, el *pachuco* emerge en Ciudad Juárez y Tijuana, ciudades fronterizas que han sido puntales en la expansión de muchos de los prototipos juveniles hacia otros estados de la República¹².

¹² Ambas ciudades son importantes medios de difusión de la onda *jipiteca*, *heavy metalera*, *new wave*, *oscura*, *grunge* y etcétera, estilos juveniles que nacen en Europa o Estados Unidos o en otros lugares como Jamaica (el *reggae* y los *rastafarians*) y circulan a través de los migrantes hacia el primer mundo; filtrándose a nuestro país por las ciudades fronterizas y los correos con los miles de chavos que cruzan esas fronteras en busca de trabajo y de dinero.

Otros dos conceptos que atraviesan toda su argumentación son los de crisis y el de vida cotidiana. La crisis de los ochenta no sólo se vive en el ámbito económico, abarca todos los aspectos de la vida social entre los que se encuentran la relación de la chaviza con su entorno externo (hogar, barrio, ciudad, país) y, más íntimo, el afectivo (familia, cuates, vecinos). La crisis impacta sobre la manera cómo cada sociedad organiza o concibe a su juventud – antes estudiantes u obreros, ahora subempleados, migrantes, desempleados, con escasas posibilidades de seguir calificándose – y cómo los jóvenes experimentan (sienten) esta situación crítica *en la que son considerados proyectos de adultos, aprendices de ciudadanos o insumos productivos* para una sociedad que estructuralmente está en un tránsito a lo desconocido. Esta situación marca un cambio en la condición de juventud de los sectores obrero populares. Antes de la crisis, aquéllos asumían la responsabilidad del trabajo, adultecían tempranamente, la crisis fuerza a prolongar su juventud al no poder acceder a la esfera del trabajo y tampoco a la escolar, sino muy circunstancialmente. *Bandas, “clicas” y barrios son respuestas generadas por estos jóvenes desde su dimensión cotidiana para enfrentar el estilo de vida que la sociedad genera.* Importantes aportes de Valenzuela a la investigación sobre las formas agregativas juveniles populares son:

a) El barrio como primer recurso de libertad o de poder, esto es, espacio de socialización cotidiana compartido colectivamente desde la infancia en donde emergen – definidas por el afecto – redes de apoyo, solidaridad e identidad que se concretizan en formas agregativas como las *clicas* y *gargas* (cholos) o las *bandas*. Es el lugar desde donde pueden hacer frente al desdoblamiento de sus vidas en múltiples relaciones formales que se imponen como fuerzas exteriores de socialización y palia la inseguridad que provoca el cambio hacia la vida adulta en un contexto de incertidumbre laboral, pues es accesible, controlable y presentista (Ibíd.: 214 – 222). Es el espacio del ejercicio de *actos de libertad individual* – se descubre la violencia y la droga, pero también el *carnalismo* - que atiende necesidades afectivas fundamentales expresadas en el amigo, *el compa, el homeboy, el cuate, los ñeros, los carnales, el vale*; en los cuales se manifiesta una primera conciencia del “nosotros”.

b) Valenzuela ubica la violencia entre los cholos como una *manifestación cultural de la fuerte “búsqueda de reconocimiento”*. La actitud por sobresalir a partir de ser los mejores para pelear, los más originales para vestir, los más osados para hablar, no es exclusiva del cholo (ni del banda), es una característica cultural que se manifiesta en todos los sectores sociales vinculada a otra actitud como la “valentía” (el más cabrón, el más felón) tan gratificada por

nuestra sociedad. Ésta a su vez, va inserta dentro del mito del macho.

(Cholos, bandas) son culturas de sobrevivencia, de escasez, de indefensión... El elemento central en la caracterización de los fenómenos de barrios y bandas juveniles es su carácter urbano y popular. En las bandas y barrios se organizan muchachos proletarios cuyas edades oscilan entre los 10 y los 29 años... (y) corresponden a una respuesta derivada de las condiciones de la cultura urbana, que incluye recursos de adaptación y sobrevivencia, problemas y necesidades similares... En este contexto surge la necesidad de organizarse en el barrio, de adoptar un lenguaje común que los identifique, signos y símbolos que se comparten,... relaciones de status y de poder tales como la valentía, el estoicismo, el fetichismo, la delimitación del barrio como espacio de poder, el control sobre el propio cuerpo, las definiciones implícitas y explícitas antisistema, frente a la cultura para las masas (Ibíd.: 214, 218 y 219).

c) También, ubica la ambivalencia de los comportamientos y las posiciones de cholos y chavos banda en la contradicción “entre el sistema normativo en crisis y las respuestas derivadas del aprendizaje cotidiano”. Este último si bien está marcado por la normatividad social, a la vez, redefine esta normatividad de acuerdo a su nivel de funcionalidad en el ámbito de “la espacialidad” cotidiana.

Las respuestas de estos jóvenes están condicionadas por la demanda de atención a sus necesidades inmediatas, sean éstas de carácter económico, afectivo, sexual o existencial, aunque no por ello carecen de proyectos en su horizonte; sin embargo, su propuesta teleológica se desliza hacia la respuesta inmediata, la consigna contestataria, el exceso... la transgresión súbita... Las respuestas juveniles adolecen de las características inherentes a las culturas subalternas, su carácter contestatario resulta fragmentado, sus parámetros se extienden en el ámbito generacional y de clase, de manera contradictoria. Son contestatarias en determinados aspectos, pero existe un patrón de reproducción de la ideología dominante... (Ibíd.: 219 – 220).

d) La cultura política de los cholos no es diferente a la del resto de la población y en su definición pesan más factores como la experiencia política retomada de la fábrica, la colonia, la escuela, etcétera, y no la “opción que el cholismo como un proyecto político propio pueda desarrollar”. Cholos con opiniones políticas diversas conviven en el barrio. No se puede generalizar la conciencia política del cholo ubicándolo como elemento revolucionario o conservador; lo que sí se puede generalizar es la *represión policiaca* – expresada en redadas, razzias o extorsiones – es el “rostro a través del cual el joven banda (cholo) identifica al sistema” (Ibíd.: 197). Este punto es de vital importancia para terminar: a) con la creencia que las bandas forman una cultura en sí misma; y, b) con la dicotomía chavo banda “revolucionario”/“delincuente”.

En términos de conceptualización, dos son las consecuencias del texto de Valenzuela en el debate sobre las bandas: 1) la priorización de la dimensión cultural en el acercamiento a la cotidianidad de los cholos, *punks* y banda norteños, permite invertir los términos del debate respecto al fenómeno banda y abrirlo a nuevos horizontes teórico metodológicos, el de las culturas populares juveniles urbanas; y, 2) el tratamiento de las bandas y “clicas” cholas como culturas subalternas, permite interpretar la ambivalencia de sus comportamientos y manifestaciones frente al sistema como respuestas características inherentes a estas culturas.

Por otra parte, los artículos de Gaytán (1986, 1988, 1988b) tienen un carácter descriptivo y sirven para constatar: a) *la gran heterogeneidad juvenil* en la urbe asentada en una triple referencia: la edad, los comportamientos sociales (cultura, vestido, gustos musicales) y la condición social; y, b) *la diversidad (disparidad) cultural de la banda*, término que utiliza como sinónimo de marginados.

Así, si bien *rockers, tibiris, huaraperos, discolocos, punks, el naco, el estudiante*, son figuras de una misma “banda marginada”, se identifican culturalmente de manera diferente tanto porque tienen (1) orígenes diferenciados – unos son *banda urbana* (jóvenes netamente urbanos) y otros son *inmigrantes* (o hijos de ellos); (2) formas diferenciadas de sobrevivir en la ciudad (empleos) y de circular territorialmente en ella (espacios públicos para su sociabilidad); y (3) se relacionan de manera distinta con la cultura de masas.

La heterogeneidad en las formas agregativas juveniles populares urbanas revelada en estos textos confrontó seriamente la centralidad académica dada a *la banda* hasta el momento entre la juventud popular urbana - bastante más diversa en sus identidades - y *los diversos referentes identitarios* de los chavos banda - quienes eran además de banda, estudiantes, hijos, trabajadores, desempleados, migrantes, etcétera - según sus diferentes ámbitos de interacción. Los textos permitirán conocer los variados y creativos usos de la cultura de masas por parte de los chavos y empezar a pensar la forma agregativa banda como uno de los espacios de construcción de identidad y de sociabilidad afirmativos de la juventud popular urbana y no necesariamente contrapuesto al sistema. El tiempo libre de los chavos y el prolífico uso que éstos hacían de él, dejó de ser percibido por los estudiosos “como signo de la incapacidad del Estado para integrar a los jóvenes al sistema productivo y educativo” y se convirtió en una dimensión a conocer con nuevas herramientas.

Este momento que denomino como tránsito teórico metodológico señala la introducción de un nuevo enfoque en la percepción académica sobre la creación de lo juvenil pandilleril y lo juvenil popular urbano: el de la construcción juvenil de la cultura – que hace énfasis en el papel activo – creativo y subjetivo de los jóvenes en la construcción de su realidad como jóvenes, sin dejar de considerar los contextos institucionales, y, sobre todo, la variable de clase social como fuerte condicionante en la producción de lo juvenil urbano popular.

4.2.4. 3. Tercer momento: La banda desde las prácticas cultural simbólicas de los actores y desde su función social

En el tercer momento de la investigación sobre las bandas juveniles se encontrarán dos tipos de perspectivas o enfoques, la hermenéutica, que enfatiza y profundiza en los elementos simbólicos y expresivos constitutivos a la identidad juvenil banda y emplaza al sujeto en su interacción con otros jóvenes en el escenario urbano, lugar desde el cual construye espacios sociales y territorios propios; y aquella que intenta explicar la condición del sujeto banda desde una perspectiva estructural funcionalista, priorizando los roles sociales y las funciones que cumplen los sujetos juveniles para el conjunto social.

Si bien ambos acercamientos tienen como objeto central de análisis a los jóvenes, desde la perspectiva hermenéutica la inclusión de las voces de estos últimos revela algo más que las percepciones y/o expectativas adultas sobre los jóvenes de la segunda perspectiva. Sin embargo, puede sostenerse que ambos acercamientos se complementan – al intentar relacionar los contextos micro sociales juveniles con los macro sociales - y dan punto final al debate sobre las bandas juveniles en las urbes mexicanas.

La primera vertiente estaría compuesta por los trabajos de Reguillo (1991), Urteaga (1995; 1998) y Valenzuela (1991).

El estudio de Rossana Reguillo (1991) tiene por objeto analizar la relación entre los usos de la comunicación y la identidad cultural banda, para determinar el papel de la comunicación en la producción, reproducción, innovación y defensa de un discurso propio (el de las bandas) frente a la sociedad. La investigadora construye un marco teórico desde la sociología de la comunicación integrando y combinando diversos elementos y conceptos provenientes de diferentes disciplinas – en donde predominan las teorías de la identidad, de la representación y la enunciación, las del poder y el análisis semiótico - que le permiten iluminar aspectos diversos de la identidad cultural y urbana de las bandas.

La autora sitúa a las bandas como parte de las formas agregativas que se originan en el proceso de constitución de lo urbano, entendido como referente material y experiencial de la sociedad. La ciudad contemporánea no sólo ha producido problemas de despersonalización, de acceso de oportunidades al sistema productivo, de satisfacción de necesidades; también ha producido *redes de convivencia*. Lo urbano es el escenario situacional de ciertas prácticas simbólicas de sus actores sociales, una de las cuales es la demarcación simbólica de la ciudad en territorios urbanos más aprehensibles, hecho simbólico que remite al proceso de constitución de identidades sociales. Éstas se construyen en la interacción cotidiana con otros sujetos urbanos como plataformas colectivas desde las cuales el *yo social* de los actores

(nosotros) interactúa con los demás (los otros) y necesitan exteriorizarse, objetivarse en formas y contornos precisos: “hablar de identidad es hablar de clase social, de grupo, de oficios, de nombres y prácticas cotidianas, de espacios y territorios” (Ibíd.: 31-32). Las bandas son parte del complejo panorama de la cultura urbana donde se construyen y reconstruyen nuevas solidaridades e identidades sociales. Apoyada en un interesante trabajo de campo, Reguillo estudia el sistema de relaciones, de valores, de normas y sobre todo los códigos de expresión de la banda – del tipo cholos – *Olivos*, en donde todos sus miembros eran varones, hijos de obreros y segunda generación nacida en la ciudad de Guadalajara, Jalisco.

La relación entre los usos de la comunicación y la identidad banda es analizada en las condiciones de producción, circulación y reconocimiento de algunos de sus productos culturales (boletines, placazos, guiones de radio y tatuajes). Manifestaciones en las cuales encuentra una triple referencia a la identidad banda: una situacional, otra de clan y una tercera, simbólica. Desde la referencia situacional o espacial, para la banda habría dos dimensiones: *la ciudad* como espacio dado, que preexiste a los individuos; y *el territorio*, como espacio que construyen cotidianamente los actores a través de la interacción, de la creación de puntos mnemónicos (la tienda, la esquina, el parque, etc.) cuyo fin es garantizar la continuidad y la reproducción del grupo al devolverle una idea de quién es. Desde la referencia al clan, la pertenencia al grupo actúa como una especie de filtro a partir del cual se organizan y jerarquizan de manera selectiva las visiones del mundo. Los miembros de una banda renuncian a la diferencia para crear la ilusión de un nosotros, de una identidad diferencial frente a un ellos, una *alteridad definida en términos valorativos*. La construcción de la identidad banda supone una actividad de aprendizaje que compromete a los chavos en términos individuales y colectivos en una lucha simbólica por la administración de la propia identidad. La banda hace uso de modos específicos de comunicación en un intento por transformar el *estigma* (valoración negativa) que le ha sido asignado socialmente en *emblema* (valoración positiva).

Desde la objetivación simbólica de la identidad, las marcas exteriores de la banda (imágenes, objetos, símbolos distintivos, códigos) internamente activan la identificación entre sus miembros, recordándoles sus orígenes y quiénes son; mientras hacia afuera, los mismos signos – al sólo ser compartidos por ellos – exaltan la diferencia. En este proceso no importa que los mismos símbolos sean usados por otros grupos, lo que interesa es el uso específico que los miembros den a los elementos, “la relación que tengan con un esquema propio de representación” (Ibíd.: 234 – 237).

Uno de los aportes fundamentales de Reguillo es la *precisión y definición teórica de bandas juveniles, proponiendo su uso exclusivo para referir a la forma característica de agrupación juvenil en los barrios populares y marginados de las ciudades*. La autora define la banda como una forma característica de agregación juvenil en los barrios populares y marginados de la ciudad. Es una agrupación solidaria que cumple hacia adentro, una función integradora y, hacia afuera, una función impugnadora. Hacia dentro permite la agrupación de sujetos con problemáticas comunes, que comparten principalmente una condición de clase (precariedad económica, difícil acceso a la escuela, poca atención por parte de los adultos ocupados en la subsistencia). Es una *forma de socialización paralela o alternativa* a otras instituciones de socialización (al capacitar a sus miembros, bajo sucesivas “estancias”, en las formas, normas, modos y maneras propias del grupo). Es también un grupo que “posibilita la suspensión del tiempo creando un presente permanente que pospone la entrada del sujeto en la vida adulta” (Ibíd.: 237 – 238). Por último, observa la autora, los símbolos emblemáticos usados por la banda expresan un mundo profundamente contradictorio donde se mezclan la resistencia, la sumisión, la liberación y la alienación; la banda es ambigua.

Valenzuela (1991,1993) construye desde la sociología nuevos marcos de interpretación para los datos de su antigua investigación sobre los cholos y punks de Tijuana en torno a la relación identidad, acción social y juventud. Cholos, chavos banda y punks se ubicarían dentro de las nuevas identidades o “comunidades imaginarias” – que conceptúa de manera muy similar a Reguillo –, compuestas por nuevos actores que tienden a poseer una composición más heterogénea y cuya construcción identitaria proviene de conformar, en la acción social, intereses comunes. *Estas identidades son la base de movimientos juveniles cuyas propuestas desbordan los límites de lo económico y cuya acción se ubica, principalmente, en el ámbito sociocultural más que en el sociopolítico. Las acciones de los movimientos surgen en el ámbito de la reproducción cultural, la interacción social y la socialización*. El potencial de protesta se origina en el desfasamiento entre sistema y mundo de vida. Valenzuela observa que en la construcción social de la juventud en México es fundamental la clase social, en tanto “enmarca las características de las expresiones juveniles” – aunque de manera compleja por la presencia de identidades culturales transclasistas - el ámbito de construcción de estilos de vida e “imaginarios colectivos” juveniles, al tiempo que generan identidades distintas o segmentadas que pueden ser de clase, políticas, escolares o informales, como es el caso del barrio y la banda, en las que se expresan diferentes grados de intereses y necesidades

compartidas.

Finalmente, este bloque de propuestas, se cierra con mi propio trabajo de investigación (1998)¹³, que desde una perspectiva antropológica aborda el rock mexicano como interpelador de identidades, colectividades y tribus juveniles urbanas en dos contextos pandilleriles y rockeros urbanos, el Distrito Federal y Cd. Nezahualcóyotl entre finales de los años ochenta e inicios de los noventa. Construyo un marco conceptual integrando los planteamientos del antropólogo Carles Feixa sobre la juventud como construcción cultural, el de culturas juveniles y estilo, con la teoría de las identidades de G. Gimenez, el de la socialidad de M. Maffesoli, el consumo cultural de García Canclini, los planteamientos sobre las bandas juveniles de Reguillo y Valenzuela, con algunas propuestas sobre la cultura de masas desarrolladas por S. Frith, Martín Barbero y otros autores. Esta herramientas conceptuales me permiten revelar el proceso a través del cual el rock, una propuesta musical en sus inicios hegemónica, fue siendo expropiada por jóvenes de los sectores juveniles medios bajos y subalternos urbanos que habitaban en diversos rumbos y barrios del D.F. y ciudad Nezahualcóyotl, a partir de identificarse, diferenciarse y aglutinarse alrededor del consumo de la música punk y *hardcore*, creando en la marginalidad urbana espacios de producción, circulación y consumo de sus propios productos culturales e insertándose activamente en una identidad generacional que trascendió las fronteras nacionales, la punk.

Dos son las bandas analizadas etnográficamente, los *Punks Not Dead* (PND), una banda del D.F. con características cosmopolitas y los *Mierdas Punks*, originada en el universo pandilleril y territorial *nezayorkino*. Ambas se conforman sin saber de su existencia en los primeros años de los ochenta, la primera, con integrantes de diferentes barrios del D.F., y la segunda, con miembros que se aglutinan por la cercanía física del barrio. Ambas se gestan como bandas a partir de identificarse con la “facha”¹⁴, música, el “sé tu mismo y no como otros quieren que seas” y la propuesta autodestructiva del punk rock y sus ídolos (Sid Vicious, Rotten), que se adapta a su púber, si no adolescente manera de concebir la vida y el “mundo” en los barrios marginales urbanos. Esta primera construcción del “nosotros” los punks se realiza como contraposición generacional a las bandas de rockeros “rucos” y como una manera de diferenciarse de la chaviza “disco”. Esto se revela simbólicamente (música, baile, facha, comportamientos sucios y agresivos) como una ocupación de sus cuerpos y como apropiación

¹³ Como se podrá ver en la bibliografía, venía desarrollando y publicando sobre esta temática desde 1990.

¹⁴ “Facha”. *Look*, conjunto compuesto por el vestido, el corte de cabello y las maneras de portarlos.

de su tiempo libre frente al tiempo dedicado a la familia y la escuela. En cada territorio (físico o imaginario) irán construyendo un “nosotros” los punks, en contraposición a unos “otros” juveniles (los chavos banda, los discolocos, los fresas, etcétera). El sonido *hardcore* que irrumpe años después como variante postpunk será fundamental para salir de su momento autodestructivo. Es a través de las rolas¹⁵ hardcorianas, para los PND consumidas en inglés y para los Mierdas en español, que ambas colectividades toman conciencia de su realidad mayor (explotación capitalista, desempleo, suicidio ecológico, peligro nuclear, corrupción política, homogeneización cultural, etcétera), y entrarán en una prolífica y productiva fase que estará regida, en el fondo, por las normas de su propia cultura pandilleril, la competencia por tener los mejores grupos de punk, los mejores fanzines¹⁶, los mejores contactos, etcétera. El “nosotros los punks” de ese momento será construido en relación al “sistema” (la policía, los gobiernos, el ejército), en relación al movimiento rockero nativo (pasivos), en relación a otras bandas de jóvenes (no culturales) y en relación a los punks que aún seguían en la autodestrucción. Sin embargo, una socialidad intensiva y su praxis cultural los llevará a contactarse con propuestas y movimientos sociales urbanos como el Movimiento Urbano Popular (MUP), las feministas, los anarquistas, los rockeros, videoastas, moneros, revistas independientes, así como también con grupos y propuestas del movimiento que les llegan a través de los fanzines y demos que se difunden por los canales marginales y/o subterráneos rockeros. El punto culminante en ambas colectividades será la conformación del movimiento punk en Neza, el D.F. y otras ciudades del país que mostrará un “nosotros” más abarcador (los punks, los banda, los rockeros, los pueblos, los estudiantes, las costureras, etcétera) frente al “sistema” (gobierno, la industria cultural, el narcotráfico, la policía, los capitalistas, etcétera); pero también un “nosotros” más inclusivo, los punks, con su manera de hacer y vivir la vida, en el ahora inmediato, con una rola de fondo, con una forma anarquizante de organizarse y no respetar jefe alguno.

Un aporte fundamental de este trabajo es la importancia que tiene *la vinculación entre el consumo de rock y la intensa socialidad* - a la que defino según el planteamiento de Maffesoli (1990) como la “forma lúdica de socialización” - *en la construcción de las bandas, colectividades e identidades juveniles rockeras y la punk*. Consumir determinados estilos de rock, bajo diferentes formas, conlleva procesos de diferenciación y distinción simbólica, así

¹⁵ “Rola”: canción.

¹⁶ Fanzine: revista (*magazine*) elaborado por los *fans*, generalmente de manera artesanal.

como de integración y comunicación entre los jóvenes. A partir de compartir gustos por el mismo estilo rockero (consumo de un disco, una rola, una tocada, un concierto, un grupo, un solista, una revista, un *look*, un libro, un lugar y muchos otros objetos mediadores) en su cotidiano, los punks y rockeros desarrollan relaciones más empáticas entre sí, creando microgrupos con intensas, fuertes y cálidas interacciones. La socialidad, así, funciona como *argamasa afectiva* (Urteaga 2000, 2000b) de los grupos, de los movimientos, de los colectivos, de las identidades y de las culturas juveniles. Esto significa que a pesar de que algunos grupos de jóvenes no se constituyan como identidad o movimiento, desarrollan en su interior prácticas de interacción - modos de conducta y de relación afectiva - que les permite reconocerse. Eventualmente, algunos grupos, levantan sobre éstas, códigos culturales, lenguajes, apariencias y utopías distintivos, que fungen de vectores de agregación entre las bandas juveniles urbanas, como el caso de los punks estudiados. La banda y otras tribus rockeras urbanas forman parte de esta nueva sensibilidad colectiva contemporánea, resolviendo la dicotomía masa/individuo en megalópolis como el D. F. y Neza; su participación en movimientos sociales es a partir de esa *aura estética*, de ese poder sentir/experimentar por el otro/en el otro (Urteaga 1998: 47 - 48 y 65).

La segunda vertiente, enfatiza en las instituciones sociales como productoras del sujeto juvenil pandillero - en su versión más radical, los trata como *agentes reproductores* de los espacios sociales y de la vida social adulta - preguntándose por las continuidades (más que por las rupturas) en el ciclo de vida. Esta corriente se compone por los trabajos de Cano, Encinas - quienes aplican un enfoque estructural funcionalista - y por el trabajo de Castillo, Zermeño y Ziccardi, quienes complejizan este acercamiento con la teoría de la acción social (Dubet).

Jorge Cano (1991) tiene como objetivo interpretar la ambigüedad entre el discurso, la imagen y la acción de las bandas, penetrando las prácticas culturales de los miembros de ciertas bandas de Naucalpan (Estado de México), hijos de migrantes y primera generación nacida en la urbe, preguntándose qué permanece y qué cambia - respecto a la cultura de origen de sus padres - en sus patrones, actitudes y valores como *chavos banda*. Encuentra que la dimensión contestataria y moderna de la banda es sólo un disfraz que esconde los valores (religiosos, sexuales y políticos) de la cultura tradicional de sus padres, migrantes campesinos:

Tras la apariencia de movimiento contracultural, opuesto a los códigos y valores establecidos, se esconden las permanencias, las continuidades y la reproducción de pautas tradicionales heredadas de la familia y su ambiente... La cara moderna de la banda, su aspecto cosmopolita, no es más que la máscara que esconde los

patrones tradicionales de comportamiento de la sociedad mexicana, como su apego a las tradiciones religiosas, ya sean peregrinaciones, “mañanitas” a la virgen o fiestas a su santo patrón, la reproducción de familias extensas, el compadrazgo y las redes de parentesco y amistad amplias pero que no van más allá de la comunidad, no son más que formas culturales tradicionales que se reproducen en un contexto urbano (Cano, 1991: 30, 71 – 72).

Para los chavos banda de Naucalpan, ubicados entre dos culturas normativas (la de su familia y la de la sociedad urbana), la banda representa una manera (fragmentaria y transitoria) de solucionar lo que ambas no logran darles, una forma de suplir las carencias de seguridad (afectiva, laboral, educativa) y un mecanismo de adaptación al nuevo ambiente socioeconómico y cultural de la gran ciudad:

Necesitan de conductas y comportamientos que los distinguan y diferencien de tipo de vida que rechazan. La banda responde a las necesidades urbanas, habla su lenguaje moderno, agresivo, transnacionalizado, los separa del mundo...tradicional de sus padres. Sin embargo, cambio y tradición no aparecen en ellos como términos absolutamente contrapuestos, por esto la banda les permite recuperar contenidos y normas tradicionales en un nuevo lenguaje. Tras el barniz transcultural permanecerán los patrones autoritarios, la moral tradicional, los contenidos de la religión popular y sus formas rituales. Una vez concluida la etapa de tránsito, podrán retomar los valores tradicionales e incorporarse al mundo de los adultos, sin variaciones sustanciales en cuanto al modo de vida (Ibid.: 58).

Observa incluso una “aspiración juvenil a ocupar prematuramente el estatus adulto”, planteando una explicación de la situación con base al conflicto entre los roles sociales conferidos a los jóvenes en la moderna sociedad mexicana y aquellos de la cultura de origen. En la modernidad, el joven no tiene asignado un rol específico que lo distinga del adulto o el niño o, en todo caso, el rol sancionado como positivo es el de estudiante – que es una prolongación del rol infantil con la extensión del periodo escolar obligatorio hasta los 14 años, refrendado en una legislación que sanciona la dependencia del menor hasta adquirir la mayoría de edad (18 años) y que prohíbe el trabajo de menores. Mientras en los patrones culturales familiares y barriales, propios de la cultura rural, los padres “sienten que es obligación de los hijos el ayudar con los gastos familiares cuando ellos cumplen más o menos los 14 años”. Contradicción que afecta fundamentalmente a los jóvenes de las colonias populares con escasos ingresos, impedidos de seguir estudiando y cumpliendo un rol infantil por las presiones laborales que se les exigen, y que además viven el acceso al trabajo de manera temporal y pasan temporadas entre el desempleo y subempleo¹⁷.

En lo cotidiano, esta situación se vive conflictivamente por parte de los jóvenes, en ocasiones se les exige obediencia y sumisión como a los niños y, otras veces, iniciativa y responsabilidad propias del adulto. La banda funciona aquí como una institución primitiva,

¹⁷ Entre las razones de ello está la Ley de protección al trabajo del menor y las empresas evitan contratarlos para evitar sanciones. Los trabajos que quedan para ellos son mal pagados, inseguros e incluso ilegales.

como respuesta atávica ante una necesidad vital: *construye su propio ritual iniciático de pasaje, sancionando un rol y un tipo de actividad*, mientras genera un espacio exclusivo para ellos como jóvenes, en el cual, a partir de la confianza, se construyen reglas que permanecen ocultas para el resto de la sociedad. La banda, como “sociedad aparte”, propicia el tránsito necesario de los grupos primarios – la familia – hacia los secundarios de manera autogestiva. Ante la inexistencia de opciones ellos crean la propia: la banda (Ibíd.: 51 – 52). Incorporando variables subjetivas al análisis, observa que la pertenencia a la banda satisface otras necesidades y carencias juveniles: es espacio afectivo, cubre necesidades como hijos (ausencia de los padres por motivos laborales) y de amigos pares; es espacio físico (ante viviendas reducidas, se apropian de la calle); es espacio expresivo (música que hacen, paredes que transforman en telas de pintar, cuerpos que hacen suyos al marcar como tales); es espacio de participación (sus opiniones y decisiones cuentan) y de diferenciación de la cultura tradicional rural de sus padres (la banda enseña conductas y comportamientos urbanos, habla su lenguaje moderno, agresivo, transnacionalizado y los separa del mundo que ellos rechazan).

José Lorenzo Encinas (1994)¹⁸ desarrollará como planteamiento central de su acercamiento teórico metodológico a la banda y a otras formas agregativas juveniles mexicanas, la carencia de certificación social o el estatus social incompleto de la juventud, asignado por los adultos. La juventud es un producto social de las relaciones de poder y como proyecto social adquiere una significación fáctica estrechamente ligada al designio de los adultos, quienes interpretan la cuestión juvenil en función de un deber ser fijado por otros y no por los propios jóvenes. Así, los aspectos participativos de la juventud están basados en la preparación-dominación ejemplificada en las relaciones de poder presentes en la familia (como hijo), en la escuela (como estudiante) y su posición ante el Estado (como menor en riesgo). El estatus de los jóvenes está determinado por los adultos encargados de etiquetar y encasillar a la juventud en aspectos de la vida social en los que aquéllos pueden tener cierta participación. Esta condición de subordinación genera respuestas por parte de los jóvenes que sienten la necesidad de ser ellos mismos, no lo que otros quieren que sean (Ibíd.: 32 – 37).

Bajo este marco, para Encinas las bandas juveniles representan el ejemplo más claro del no-lugar de la juventud, que ante la falta de espacios de participación concreta, encuentran

¹⁸ Uno de los méritos del autor es rescatar y al trabajo de reflexión teórica que realizó el grupo del Centro de Estudios sobre la Juventud Mexicana (CREA) entre los años de 1982 y 1988, particularmente los de Roberto Brito, Luz María Guillén, José Antonio Pérez Islas y Héctor Cifuentes.

en lo *no instituido*, un espacio para proporcionar a sus integrantes los elementos necesarios para sobrevivir dentro de una sociedad donde lo juvenil está encasillado y restringido a lo socialmente asignado (prepararse y estudiar). Por otro, representan una consecuencia del desarrollo socioeconómico que excluye a grandes masas de jóvenes de la opulencia material y el éxito (si no a la incorporación) económico/a. En estos conglomerados urbanos, la problemática que afecta a los jóvenes es muy diversa, pues los jóvenes se convierten en infractores no por impulsos individuales, sino por una necesidad material causada por sus pocas o nulas posibilidades de ingreso al aparato productivo. Esa situación los orilla a refugiarse en conductas alternativas, algunas ocasiones en la drogadicción, otras en la criminalidad y algunas más en bandas juveniles (Ibíd.: 11 y 38). Ante la falta de espacios participativos, los chavos se agrupan o identifican alrededor de aquello que consideran como propio: su territorio, su nombre, su pared y su orgullo de pertenecer a la banda. En la sociedad, las bandas cumplen la función de proteger a sus miembros de la despersonalización característica de las sociedades divididas horizontalmente; así, representan un reordenamiento juvenil en respuesta a condiciones que los marginan y, lejos de convertirse en una masa informe (pasivo receptora), se consolidan como fuerza social (activo-productora), capaz de trascender lo socialmente asignado, como si se tratase de modos de vida portadores de un mensaje exclusivamente juvenil. Al no encuadrarse dentro del modelo de vida fijado por el discurso adulto, los comportamientos de los jóvenes banda aparecen etiquetados como rebeldía, en el mejor de los casos, o como delincuencia, en el peor (Ibíd.: 11).

El planteamiento de Encinas tiene repercusiones fundamentales en la investigación sobre juventud en términos del peso que puede tener la especificidad de la condición juvenil – su no-lugar – en las explicaciones y acercamientos a los espacios culturales y las formas agregativas creadas por los jóvenes. Así, el uso de términos (y las discusiones políticas sobre lo) alternativo, independiente, subterráneo, contracultural, etcétera, para denominar la producción cultural de los jóvenes urbanos, puede relativizarse y enmarcarse dentro de las respuestas juveniles ante la imposibilidad de acceder a lo instituido. La pertenencia a la banda no denota necesariamente alejamiento o apatía hacia el modelo de vida vigente por parte de estos jóvenes, lo que hace es satisfacer una necesidad juvenil entre sus miembros: *pasar de la insignificancia social a la significación concreta*.

Héctor Castillo, Sergio Zermeño y Alicia Ziccardi (1995) proponen un análisis comparativo de los procesos socioeconómicos y culturales vividos con la introducción del

modelo neoliberal por los jóvenes de Chile y México. La crisis de los ochenta ha modificado sustancialmente el contexto y las condiciones de existencia de la juventud que vive procesos de desproletarización en lo económico y de exclusión en lo político. Ante el relajamiento de los principios de integración social y de los referentes institucionales, ante la falta de referentes sociales claros y ante la crítica situación que enfrentan los jóvenes, la banda se constituye en una forma de agrupación voluntaria y defensiva, *un referente nuevo y distinto de sociabilidad para los jóvenes de los sectores populares*.

La cultura de las bandas juveniles mexicanas exhibe las carencias y las contradicciones de la modernidad. Los 45 mil jóvenes que forman las bandas en la ciudad de México no logran integrarse en la vida laboral y socioeconómica y recurren a formas propias de expresión, crean organizaciones no convencionales que los representan, o estallan en gestos rebeldes que desprecian el orden que los excluye. La banda es, para estos investigadores, una forma de asociación voluntaria, colectiva y territorial y defensiva creada por jóvenes de las clases populares en la ciudad de México con la que pueden enfrentar las diferentes condiciones críticas de su vida cotidiana, compartiendo el ocio, la recreación y entretenimientos indispensables para su socialización. La *nueva identidad juvenil popular* tiene como elementos constitutivos los rasgos socioeconómicos señalados y otros como la pertenencia a la banda, su vestimenta, su lenguaje, su gusto por el rock, el consumo de drogas (inhalantes) y distintas formas de rechazo y violencia a lo establecido por la sociedad (Ibíd.: 283 – 284).

Durante los últimos años, el estudio de la banda no sólo no se ha agotado, por el contrario, en algunos casos, incluso, se ha enriquecido con la introducción de nuevas perspectivas teóricas y metodológicas como las de género y etnicidad en su estudio¹⁹, así como también con perspectivas étnicas y regionales²⁰, que exigirían en si mismos un nuevo estado del arte.

Un balance de este tercer momento en la discusión señala la riqueza y complementariedad de los enfoques estructural funcionalistas y hermenéuticos en la

¹⁹ Ver Feixa (1993) para el caso de la relación entre etnicidad y culturas juveniles y Urteaga (1996, 1996b) para el caso de las jóvenes en las culturas juveniles mexicanas.

²⁰ Tal es el caso de la etnografía elaborada por Edgar Rodríguez Cimé (1996) sobre las bandas en la ciudad de Mérida, Yucatán, en donde da cuenta de la existencia de una gran diversidad de palomillas, pandillas y bandas entre la década de 1950 y 1980. La antropóloga Gloria M. Cañez (1996) nos introduce al barrio de El Coloso (Hermosillo, Sonora) y a la banda de Los Quinientos, una de las bandas más antiguas de Hermosillo que surge en la década de 1930 *como parte de la fuerte identidad barrial de su habitantes*, pero que con los diversos procesos de recomposición barrial sufre cambios en sus valores, en su estructura organizativa y en el tamaño. Entre los estudios más importantes publicados sobre las bandas en otros estados se encuentran los de Rogelio Marcial en Michoacán y Jalisco y los de Juan Machín en Morelos, entre otros (ver bibliografía).

explicación e interpretación de las prácticas socio culturales de los jóvenes banda. Estos emergen como agentes culturales de sus propios ámbitos de existencia y rompen la concepción adulta que los incapacita para crear, involucrarse y participar en el cambio de sus entornos inmediatos y de la realidad social y cultural más amplia. Si bien los estudios bajo el enfoque estructural funcionalista limitan la creación de las bandas y el accionar autogestivo de los chicos a reacciones (defensivas) juveniles ante la expulsión/exclusión adulta o institucional, o reducen sus formas de estar juntos a reproducciones del mundo tradicional en el que están engarzados a través de sus culturas parentales, o dan por sentada la condición de víctimas sociales de los jóvenes banda al ubicarlos entre los sectores informales de la sociedad, introducen la subjetividad de los actores banda entre las necesidades que satisface esta forma agregativa entre los jóvenes de los sectores populares y resaltan su importancia para el funcionamiento del sistema social.

Por su parte, los estudios desde la perspectiva hermenéutica abrieron el camino – al posicionar a los jóvenes como agentes culturales, esto es, como productos y productores socioculturales – a posteriores estudios sobre las “microsociedades juveniles” en los espacios de su socialidad y a la relativa autonomía de éstas – al crear y decidir el orden y la lógica de valores y comportamientos que rigen estos espacios, delimitar lo valioso de lo superfluo, etcétera - con respecto de la estructura social mayor. Señalaron también que no era en la dimensión de “lo político” donde las bandas eran efectivas y eficaces para trastocar o transgredir la normatividad social, sino en el *plano cultural simbólico de “lo social”*, dimensión que forma parte de la sociedad mayor, y desde la cual, los jóvenes banda – con sus prioridades - participan y forman parte de su construcción. Esta dimensión y este espacio son valorados de manera muy distinta desde ambas perspectivas. Por ejemplo, para un enfoque estructural funcionalista como el de Cano, “ante un mundo adverso las bandas ofrecen respuestas simbólicas”, teatralizan la contradictoria situación externa e interna por la que sus miembros pasan a través de sus vestimentas, músicas, lenguajes, comportamientos no verbales y otras producciones culturales colectivas. Sin embargo, su concepción de cultura pareciera reducir el peso de este “actuar juvenil” a la impotencia. En los enfoques hermenéuticos, por el contrario, las salidas simbólicas tienen “una *fuera política* que interviene decisivamente tanto en las relaciones de poder cotidianas – al configurar lo real - como también en las relaciones macropolíticas” (Vergara 2005: 189). Así, las bandas pueden analizarse como “metáforas del cambio social, como espejos deformantes que reflejan (de manera distorsionada) las

contradicciones de una sociedad cambiante en términos de sus formas de vida y valores básicos” (Feixa, 1993b), participando, y muchas veces anticipando – añadiría yo - con su hacer (o no hacer) cotidiano las tendencias del cambio cultural.

También, este tercer momento, señala a lo urbano como el escenario situacional de constitución simbólica de la “identidad banda”, a la vez, que emplaza a las bandas al interior de la dinámica sociocultural urbana en la que se construyen y reconstruyen nuevas solidaridades e identidades sociales. Desde una perspectiva que se ubique entre los estudios juveniles y los urbanos, las formas agregativas juveniles urbanas pueden ser consideradas como salidas simbólicas y afectivas a la dicotomía masa/individuo en las ciudades y megalópolis contemporáneas como el Distrito Federal. Entre la masa – que el imaginario asume “homogénea”– y el individuo – al que se representa en soledad y aislamiento – se encuentra la banda, el colectivo, la crew²¹, la clicca, la ganga, la mara o simplemente el grupo de cuates/as. Estas formas sociales son ámbitos mediadores entre “la banda” – como sujeto colectivo – y la estructura social mayor. Desde allí, los miembros de las bandas negocian su ubicación como jóvenes de los sectores obreros, populares, clase medieros bajos o pobres.

4. 3. Tránsitos empírico conceptuales: de la socialidad como orden de la interacción social al espacio social juvenil

Este apartado no trata sobre las conclusiones del debate, intenta plantear algunos caminos metodológicos que nos lleven a iluminar lo que las bandas – de manera radical – señalan sobre el sujeto joven, su agenciamiento cultural, su involucramiento en la construcción de sus vidas, las de aquellos alrededor suyo y en la sociedad mayor. En suma, nos hablan de su participación en el cambio cultural.

Parafraseando a Virginia Caputo (1995), la investigación y el debate sobre las bandas juveniles en México puso en la superficie el error epistémico que subyace a muchas miradas que se construyen desde la academia hacia la juventud: *el creer – y hacer creer a otros – que todo lo que los jóvenes hacen es por reacción al mundo adulto o por querer ingresar a él*. Esta mirada epistémica encasilló durante mucho tiempo – incluso cuando la evidencia empírica “decía” lo contrario - el tratamiento y la interpretación de la mayoría de las prácticas juveniles como percepciones y reproducciones o reacciones al mundo adulto. Cuando algunos

²¹ “Crew”: tripulación, se usa en el lenguaje *graffitero* para señalar pertenencia a un colectivo de *graffiteros*.

investigadores empiezan a salirse teóricamente de esta noción mayoritaria, emerge el sujeto banda juvenil con un conjunto de capacidades, conocimientos y herramientas o recursos que moviliza creativamente a su disposición y de manera regular en sus rutinas ordinarias y en su trato e interacción con otros grupos de pares.

Sin embargo, gran parte de la interpretación de estas conductas y prácticas de la banda, me parece hoy ambigua, se mueve dentro de la lealtad y empatía con el sujeto y, a la vez, no se suelta de los marcos analíticos funcionalistas que etiquetan a todo lo divergente y disidente como desviación a la norma clasemediera. Algunos investigadores parecemos dar un paso más en la revelación de la vida social en estas microculturas pandilleriles (Reguillo, 1991; Feixa, 1993; Valenzuela, 1988; Urteaga, 1995 y 1998), como espacios para el aprendizaje de los códigos “banda” básicos que harán que sus integrantes vivan la sensación de estar aprendiendo cosas sobre la vida, el sexo, la amistad, la lealtad, la solidaridad, cuestiones todas que otras instituciones no les enseñan o con cuyos contenidos no se identifican.

4. 3. 1. La socialidad como orden de interacción social

Lo que se aprende en el espacio banda es “extracurricular” y corresponde a otra realidad, *la de la coexistencia social* que Maffesoli (1990: 150) propone, desde el paradigma estético, llamar “socialidad”, *homologándola a las realidades “sociedad política” y “sociedad económica”* y a la que define como “la forma lúdica de socialización”²². Para Erving Goffman, este tipo de actividades o conocimientos pertenece a “cierto tipo de orden social”, el de “la interacción social”, “un campo de análisis autónomo de pleno derecho” *que no prejuzga otros órdenes económicos y sociales* y que define en sentido estricto como “aquella que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas inmediatas” (Goffman, 1991: 170 y 173). Aquí desearía introducir la construcción sobre la sociabilidad en contextos urbanos elaborada por Miguel Angel Aguilar (1991) con base en autores como Simmel, Schutz, G.H. Mead y otros, que ubica la sociabilidad entre las modalidades de interacción social existentes y más precisamente entre aquellas “que se presentan con el sólo afán de expresarse sin más y la manera en que se expresan es en realidad su único sentido”²³ (Aguilar, 1991). Todos estos planteamientos son

²² Maffesoli basa su definición sobre la socialidad en la definición de Georg Simmel sobre la sociabilidad, como “la forma lúdica de intercambio social” (Simmel, 1964: 42).

²³ Anteponiendo a estas las modalidades de interacción social guiadas por una intencionalidad determinada, donde prevalece el contenido, más ligadas a las institucionales.

particularmente sensibles entre los y las jóvenes cuya motivación detrás de las actividades en que ocupan gran parte de su tiempo libre o de ocio es *conocer (otra) gente en su búsqueda y construcción de aceptación y confianza en sí mismos*.

Todos los autores ubican esta realidad u orden en la vida diaria, cotidiana (corriente, diría Maffesoli). Aguilar precisa que *es en la construcción del sentido en lo cotidiano* (Ibid: 211). Goffman considera que éste no es creado por el aparato estatal sino que se origina y mantiene “desde abajo y en ciertos casos a pesar de la autoridad y no debido a ella” (Goffman, 1991: 180); mientras para Maffesoli, “esa espontaneidad vital [es] lo que garantiza a una cultura su fuerza y su solidez específicas”.

Para Goffman el entrar en contacto con otras personas, el encuentro cara - a - cara es el momento “de realizar un trabajo de mantenimiento de la normalidad o de salvar la cara: de esta manera nos calificamos como individuos aceptables ante los demás – condición indispensable para poder obtener cosas de ellos” y en este “mantenimiento de la normalidad, nos encontramos ante situaciones sociales que ya están normativamente estructuradas” (Martín Criado, 1998: 98).

Hay una condición de la vida social que destaca enormemente cuando los individuos – por el motivo que sea – están en presencia inmediata de otros; a saber su carácter promisorio e indicativo. No se trata sólo de que la apariencia y los modales hagan patente el status y las relaciones. También resulta que la línea de nuestra mirada, la intensidad de nuestra participación y la forma de nuestras acciones iniciales permite a los demás escrutar nuestro propósito e intención inmediata, tanto si estamos hablando con ellos a la vez como si no. En consecuencia, siempre estamos en posición de facilitar esta apertura, bloquearla o incluso desorientar a nuestros observadores. *El carácter de escrutinio de tales observaciones resulta facilitado y a la vez dificultado por un proceso fundamental... – la ritualización social –, es decir, la estandarización de la conducta corporal y vocal mediante la socialización, que confiere a tal conducta - o a tales gestos – una función comunicativa especial* (Goffman, 1991:175 – 176, cursivas mías).

Goffman plantea que el convertirse en ser social, *el hacerse social*, el ser aceptado ante los otros como perteneciente a la sociedad, a este u otro grupo, red, etc., incluye además la *adquisición de un conjunto de competencias comunicativas y expresivas*, cuyo aprendizaje, socialización u aprestamiento social, es de carácter práctico y se realiza a través de las diferentes *situaciones sociales* en las que cada individuo participa como miembro de las diferentes redes sociales por las que se mueve. Estas situaciones pertenecen al orden de la interacción social. Por orden, Goffman refiere a una “área de actividad”, una forma específica de ésta. Orden de actividad que está ordenado - quizás más que otros – con base en “presuposiciones cognitivas compartidas, cuando no normativas, y de límites autoimpuestos”. El funcionamiento del orden de interacción puede interpretarse como la resultante de varios sistemas para facilitar las convenciones, en el mismo sentido de las reglas de un juego, las

normas de tráfico o la sintaxis de una lengua (Goffman, 1991: 179). La unidad analítica básica para estudiar este orden es *la situación social*. En estas situaciones se crean los denominados “entornos conductuales”: las regulaciones y expectativas que se generan en la situación social misma. Sin embargo, en una misma clase de entornos, se le aplicará una misma forma de comprensión (y de acción). Un entorno concreto, es una situación social generada por dos o más participantes en su medio, como en el caso de un bar local, una pequeña tienda, la cocina de la casa. Fábricas, aeropuertos, hospitales y vías públicas son entornos conductuales que sustentan un orden de interacción que se extiende en el espacio y el tiempo más allá de cualquier situación social concreta que en ellos se dé (Ibíd.: 177 - 178). En este espacio socializador se trata de ir aprendiendo “el sentido de las diferentes situaciones sociales de una sociedad, su orden de constricciones y libertades, el margen maniobra que dejan, las estrategias interactivas más adecuadas a cada una de ellas” (Martín Criado, 1998: 98). Hay un orden público comunicacional, un orden de regulaciones sobre la interacción, y cada grupo comparte en su interior y fuera de él *una competencia comunicativa*: “pertenecer a un grupo implica, compartir con el resto de los miembros del grupo una competencia comunicativa - “una selección del tipo y número de participantes que pueden intervenir, una selección sobre el tipo de temas de [sic] que se pueden hablar (una estructura de lo decible); un margen para el cambio de tema; una selección sobre el tipo de actuaciones (verbales y no verbales) permitida - movimientos corporales, posición, tono de voz, un margen para la divergencia de opiniones; un determinado grado de implicación en la situación” -, y, viceversa, se demuestra pertenencia al grupo mediante la competencia comunicativa” (Ibid: 100).

¿Cuál es el impacto de los efectos situacionales sobre las estructuras sociales? Para Goffman toda cultura posee ciertos conocimientos sobre los indicadores de status y carácter que facilitan la interpretación de las personas. Las situaciones sociales en estos casos parecen permitir aportar las pruebas de los diferentes atributos de los participantes. Es en los encuentros de procesamiento donde puede darse esa clasificación silenciosa (señala Goffman citando a Bourdieu) que reproduce la estructura social (atributos estructurales). Pero ese impacto conservador, dice el autor, no es analíticamente hablando situacional. Lo situacional de estos encuentros son las pruebas que aportan de los atributos reales o aparentes de un participante (atributos personales: estado de salud, fuerza física, el aspecto, la personalidad, etc.), mientras, a la vez, permiten que se determine el curso vital mediante un aquilatamiento inaccesible de estas complejas pruebas. Si bien esta estructura normalmente facilita la

consolidación de las líneas estructurales, también podría servir para debilitarlas (Goffman, 1991: 186 – 187)²⁴. Por lo tanto, se pueden señalar formas evidentes en las que las estructuras sociales dependen de, y son vulnerables a, lo que ocurre en los encuentros cara a cara. Esto es, las estructuras sociales no “determinan” las expresiones culturales aceptadas, simplemente ayudan a elegir entre el repertorio disponible de ellas (Ibíd.: 192).

En términos generales, sostiene Goffman, lo que encontramos, al menos en las sociedades modernas, es una forma de vínculo no – exclusivo, un “acoplamiento laxo”, entre las prácticas interaccionales y las estructuras sociales; *estratos y estructuras que se colapsan en categorías más amplias que no corresponden exactamente a nada de lo que hay en el mundo estructural; una maquinaria formada por distintas estructuras que encajan en ruedas dentadas interaccionales*. Dicho de otra manera, un conjunto de reglas de transformación, una membrana que selecciona cómo se administrarán las diferentes distinciones socialmente relevantes en el seno de la interacción (Ibid: 193). Empero, si bien para Goffman las categorías de orden estructural o social no necesariamente se corresponden con las del orden de la interacción, de manera un tanto contradictoria, remata este último planteamiento sosteniendo que las transformaciones que puedan ocurrir en este último orden, en la generalidad de los casos, no implican modificaciones en la estructura social. Para ello pone el ejemplo del poder de las modas y las costumbres para producir cambios en las prácticas rituales. El paso repentino, aunque no duradero, a formas de vestir informales en el mundo empresarial durante las últimas fases del movimiento hippie, acompañado, en ocasiones, por cambios en las formas de saludo, no tuvo como consecuencia modificaciones en la estructura social. Lo mismo sucedió, observa, con la introducción de los negros y las mujeres en lugares públicos segregados, cosa que ha tenido consecuencias duraderas sobre las formas de acceso a éstos, pero, en conjunto, sin que se hayan dado grandes cambios en la posición de estos dos grupos en la estructura social. Las consecuencias del orden de la interacción tienen importancia sólo dentro de este orden, aunque ayuden a las estructuras sociales a tener una nueva faz más humana o más informal.

Si analizo desde esta perspectiva el accionar cultural y social de los jóvenes desde sus

²⁴ Para Goffman “lo situacional” y “lo situado” son dos niveles o escalas que tienen su propia autonomía, su propio orden: “referirse a las formas de vida relativamente autónomas en el orden de interacción, no significa considerarlas algo previo, fundamental o constitutivo de la forma de los fenómenos macroscópicos. Tampoco significa referirse a algo inmutable. Todos los elementos de la vida social tienen una historia y están sometidos a cambios críticos en el tiempo y ninguno de ellos puede entenderse del todo sin hacer referencia a la cultura en la que se produce” (Goffman, 1991: 188).

espacios locales y desde sus redes amicales que trascienden los espacios locales, sólo arribaré a la conclusión de que su introducción en varios ámbitos de la vida social - en los medios de comunicación, en el mercado que los hizo objeto de su deseo y *target* de sus millonarias ventas – en efecto *no ha cambiado su posición como grupo subordinado en la estructura social. Pero ello no implica aceptar con Goffman que las consecuencias de su praxis cultural en el área de actividad mercantil y de consumo material a través de la conformación de estilos juveniles - permanente y constantemente cooptados por el mercado para convertirlos en tendencias de moda y en estilos de vida - no ha convertido a los jóvenes en estilos de vida para otros.* Ello me lleva a preguntarme, ¿cómo han sucedido esas transformaciones si el accionar de los jóvenes se sienta básicamente en el orden de la interacción social y ello no tiene implicaciones en la estructura social?

Aquí me parecen pertinentes las características que Aguilar construye sobre la sociabilidad para iluminar la socialidad juvenil. Como forma lúdica de intercambio social, sin objetivos ni resultados extrínsecos, la sociabilidad depende enteramente entre quienes ocurre y su finalidad es el logro de la situación sociable y, cuando mucho, su recuerdo (Aguilar, 1991: 211). Desde el momento en que los contenidos de una determinada interacción social no requieren de una sujeción particular ante tal o cual circunstancia, nos encontramos en presencia de *la forma lúdica de intercambio social* y esto significa incorporar *al juego y al arte* como elementos que permiten “una capacidad de creación e innovación ausente en otras esferas de la vida social”. Sin embargo, para que existan ambos elementos es necesario que “exista una esfera de la vida colectiva consensuada como lo “real”, de la cual se alejan y acercan en un movimiento permanente de transgresión, seducción y autonomía” (ídem). Es probable, sostiene Aguilar, que el “elemento definidor de las sociabilidades sea el carácter artificial que poseen. Artificial en el sentido de buscar recrear una realidad determinada, no suplantarla”; es más, “la conciencia de su artificialidad hace posible igualmente su transformación y permite la tolerancia hacia otras formas de construir lo cotidiano” (Ibíd.: 211 y 212). Así, la función de la sociabilidad es transformar lo banal en un arte y se expresa en “la coquetería, la conversación o el juego”. Las sociabilidades, dice Aguilar, se conforman como *repertorio de gestos* (miradas, palabras, movimientos y otros medios no lingüísticos) que poseen un significado formado socialmente a partir de la presencia de otros con los que se está en contacto; y, en ese sentido, “remiten a un modelo de comunicaciones”, puesto en marcha por los mismos actores (Ibíd.: 212 – 213). Es la reproducción de estas formas de contacto

social, lo que mantiene “al mundo en su lugar al poner en marcha una contundente y legítima ficción”, pues sin importar el contenido de las mismas, “el dispositivo a partir del cual los actores se reconocen y se moldean” permanece. De ahí que el autor plantee al conjunto de interacciones inmediatas *como una faceta/dimensión de la construcción de lo real y las considere como un ámbito de análisis con derecho propio*.

De alguna manera, en *El tiempo de las tribus*, Maffesoli da cuenta del peso o importancia que han venido tomando en la transformación de la vida social contemporánea (que caracteriza como posmoderna²⁵) *las formas de vínculo social*, por lo menos desde el último cuarto del siglo XX. La importancia del vínculo social es tal que incluso llega a sostener que una de las realidades que funda en profundidad la vida corriente de nuestras sociedades actuales es *la socialidad*, cuya temática es “el codo a codo de individuos y grupos”, la religancia como tal o el hecho de estar juntos (Maffesoli, 1990:158). Este “estar juntos” es la *argamasa* de una sociedad entendida, vivida y organizada, “en el sentido fuerte del término, a través de encuentros, situaciones y experiencias en el seno de los distintos grupos al que pertenece cada individuo” (Ibid.: 159). Captar este centro de la vida actual exige formular “nuevos conceptos, un nuevo paradigma” desde miradas fenomenológicas y empíricas o estéticas en tanto son las que pueden garantizar una *actitud mental lo más cercana a lo que está emergiendo*. *Lo estético debe ser comprendido en el sentido de experimentar y sentir en común*.

El espacio de la socialidad en la vida cotidiana es el espacio de la conformación y la circulación del grupo, de sus reglas, de sus códigos fraternos, etcétera, locales o íntimos, productos de la proximidad. A diferencia de Goffman, Maffesoli hace hincapié en la *socialidad como espacio instituyente, creativo, imaginativo, donde se puede construir “la vida como obra”*, en donde los diversos modos de vida se viven como tales, jugándose en cada uno de ellos y en oposición relativa a los otros “la banalidad y la utopía, la necesidad y el deseo, el “cerrarse” en la familia y el abrirse al infinito”. Este espacio privilegia el aspecto instituyente de las relaciones sociales: esa fuerza renovada del estar – juntos y la relativización del futuro, así como la importancia que se da al presente en la triada temporal; y restaura, de manera

²⁵ Para él asistimos a la construcción de una sociedad electiva, a la elaboración de un mundo empático en donde hay un aumento de la calidad de las relaciones: más in - tensivas y vividas en el presente. Ello es resultado de la saturación de la actitud proyectiva, de la intencionalidad oculta hacia el futuro o ex - tensiva, que caracterizó las relaciones sociales en la modernidad, momento que al multiplicar la posibilidad de relaciones sociales, las vació de todo contenido real. Mientras, la socialidad de este nuevo siglo, tiende a lo contrario, a favorecer en las megalópolis contemporáneas *el encogimiento en el grupo y un ahondamiento de las relaciones en el interior de estos grupos* (Maffesoli, 1990: 163).

estructural, la eficacia simbólica en los pequeños grupos.

Estas ideas me parecen fundamentales para abordar *el espacio de la socialidad como uno de los espacios de construcción del agenciamiento juvenil a través de un activo “trabajo social” entre y con los pares generacionales y con otros grupos etarios que no sólo es “aprendizaje de la competencia comunicativa”*(o de pautas de acción preestablecidas que operan por convención) *sino invención, creación o innovación de nuevos modos de estar juntos, de nuevas estéticas (formas de sentir y compartir en colectivo), o de incorporación de viejos y nuevos principios, así como de nuevas formas aceptables de conducta social, lenguajes verbales y corporales; en fin, la socialidad juvenil es un espacio para relacionarse con valores, fashions y tendencias que provienen del mercado, de las industrias del entretenimiento y sus ideologías, así como con las tradiciones subterráneas locales e internacionales con las que rigen su socialidad, su expresividad, sus relaciones con el mercado, con las ideologías circundantes y gran parte de sus gustos y actividades. En ese sentido, planteo que es un espacio de mediación, puente o correa de transmisión entre la dimensión macro y la dimensión micro de la vida social, desde el cual se reproduce y re construye la vida social. Y ese espacio del “estar – juntos sin ocupación”, esa espontaneidad vital - dice Maffesoli - es lo que garantiza a una cultura su fuerza y su solidez específicas. Esta espontaneidad podrá luego civilizarse y producir obras (políticas, económicas o artísticas) notables, pero siempre conviene volver a esa forma pura que “el estar – juntos sin ocupación”* (Maffesoli, 1990:150).

Retomando a Goffman y a Maffesoli, quienes se preguntan por la incidencia del mundo de lo social en la macroestructura, el primero desde un punto de vista más normativo y reproductorista y el otro desde el imaginario y el cambio cultural, quisiera proponer ambos acercamientos como *dos polos de interpretación o análisis* de las situaciones empíricas etnografiadas tanto al interior de las bandas como de otras formas agregativas en otros sectores juveniles. Entre ambos polos fluctúan los comportamientos/conductas/ prácticas interactivas, espaciales y culturales de una diversidad de jóvenes de carne y hueso que están participando activamente en la construcción de sus culturas y de la cultura. Hasta aquí, considero que he dado respuesta a la pregunta que realicé párrafos arriba, encontrando que el espacio de transmisión de los cambios culturales desde las culturas juveniles a la cultura hegemónica es el de la socialidad.

La categoría socialidad, así planteada, es útil entonces para (1) confirmar o relevar la importancia de esta dimensión en la construcción de los universos juveniles, así como en la construcción del agenciamiento juvenil; (2) señala la importancia de este espacio en el proceso de circulación/transmisión cultural entre jóvenes y adultos, como momento filtro y de contacto entre el tiempo libre u ocio juvenil y el mercado. Los jóvenes participan activamente en la conformación y recreación de las nuevas pautas comerciales del ocio y de las industrias del entretenimiento, del fashion, etcétera, dotándolas de imágenes así como de nuevos comportamientos, valores, actitudes. El mercado, a su vez, les devuelve empaquetado y “en marcado” esas tendencias, que los y las jóvenes vuelven a convertir en una de las materias primas de sus disidencias y así. Sin embargo, lo que esta categoría no me permite es dar cuenta de la densidad y complejidad cultural de los procesos y contextos que dan sustento a estos intercambios sociales, ni cómo esos “contactos” se entretejen nuevamente con los universos juveniles en cuestión. Tampoco me permite dar cuenta de la densidad histórica de los sujetos juveniles en el juego, ni de sus interacciones con los imaginarios juveniles subculturales. Para ilustrar las limitaciones a las que aludo, hago uso del estado del arte recién desarrollado sobre las pandillas y bandas en México y algunos temas de las mismas que son iluminados teóricamente introduciendo otras perspectivas teóricas y que no podrían revelarse sólo con el uso de la categoría socialidad.

Por ejemplo, un hallazgo en términos de la identidad banda, pero que también podría extenderse a otras formas agregativas juveniles de las que conoce aún poco²⁶, es que el sujeto banda joven es “viejo”, es decir ha participado activamente en la construcción de su propia historia, y, en ese sentido, es un sujeto histórico. En efecto, la evidencia empírica presentada por todos los estudios realizados entre esos años refieren (a) a la emergencia – allá, por los años 40 – en el espectro urbano juvenil, entre los sectores obrero –populares, de una forma agregativa, la banda, que irá construyendo su propio universo de normas, reglas, códigos,

²⁶ La revisión bibliográfica realizada, por lo menos hasta el año 2000, señalaba que existía aún un gran vacío en cuanto al análisis de los espacios de socialidad que logran constituir ámbitos de agregación de los jóvenes mexicanos contemporáneos. Aunque ello se ha modificado en los últimos años debido al interés cada vez más notorio de los nuevos investigadores por explorar otros segmentos juveniles más clasemedios, aún, gran parte de la investigación cualitativa que se realiza, prioriza a los sectores espectaculares, sino alternos, como los darkies o góticos, las maras, las gangas, los skatos, entre otros. Por lo menos así lo sugieren las tesis de licenciatura, maestría y doctorado presentadas a los Concursos de Tesis que el Instituto Mexicano de la Juventud convocó durante los años 2003 y 2005. La socialidad y las formas agregativas de los sectores juveniles invisibles aún a la investigación son mucho más numerosos que los estudiados hasta el momento, como pueden ser los jóvenes indios, los migrantes, los jóvenes de clases altas, los *fans* de los artistas masivos, los jóvenes gays, entre muchos otros.

valores y/o costumbres, héroes, estéticas (fachas, lenguajes, comportamientos, músicas, etc.), e historias en común, con una lógica y ética distinta a la norma hegemónica (clases medias mexicanas).

(b) Este ámbito se desarrolla durante medio siglo espacializándose principalmente en los barrios bajos del centro de la ciudad, luego en la periferia urbana obrera e informal, como también en la colindancia tan particular en la ciudad entre barrios populares y barrios clasemedios; pero también *pasándose de generación en generación*. Como lo muestra el estado de arte sobre las bandas, la pervivencia histórica de esta forma agregativa señala la existencia entre los 40 y 50 de "los olvidados", las palomillas, los "pachucos" y "tarzanes"; en los 60 y 70, serán visibles pandillas como los Nazis, Chicos Malos, etc., que darán lugar a las culturas del gato, del caifán y del rebeco. Mientras en los 80 da cuenta de los "cholos" de las ciudades fronterizas del país y los "chavos banda" y los "punks" del centro. El paso de los 90 al 2000, verá la emergencia en ese mismo espacio social de gangas o clicas de cholillos, cholombianos, rancholos, crews de graffiteros y posteriormente maras.

(c) Lo que aquí (y en otras formas agregativas juveniles) se entiende por generación y paso generacional alude a *la transmisión* de los códigos, costumbres, estéticas, reglas, héroes, mitos y leyendas de la banda en el espacio cultural y afectivo de las relaciones o interacciones más inmediatas que se dan entre los jóvenes algo más grandes y los más pequeños: de hermano mayor a menor, de primo mayor a menor o por contagio estético en la escuela secundaria y bachillerato, en las calles del barrio o en los pasajes de los conjuntos habitacionales en donde fueron a vivir las familias de los obreros y empleados sindicalizados, etc.. Se revela también a jóvenes y niños como productores culturales activos, pues no se trata de que los jóvenes transmitan activamente sus conocimientos a los más pequeños – que pasivamente los aceptarían tal cual-, sino como estos últimos reciben activamente estos conocimientos reactualizando, sino recreando esta forma agregativa y los contenidos de las mismas según los contextos sociales y culturales de su presente. La idea de generación y de paso generacional entre los jóvenes pandilleros (y, al parecer, entre otros jóvenes) tiene poco en común con lo que Ortega y Gasset o Mannheim en su debido momento formularon como paso generacional – más enfocados en la interacción jóvenes/adultos -, y estaría más vinculada a una propuesta de un trabajo temprano de Eisenstadt (1956) sobre las generaciones, quien resalta la marginación de los niños y los jóvenes dentro del mundo social. Niños y jóvenes comparten la marginación social creando un antídoto a esta experiencia problemática de

marginación y éste es *la cultura generacional*. Allison James (1995) propone que al “compartir una experiencia cultural de estar negados a la completud social atribuida únicamente a los adultos”, niños y jóvenes – en sus interacciones constantes - construyen un *espacio generacional* el cual se superpone e imbrica con otras experiencias derivadas de su posición de clase, de género o étnica y que es posible trascender el paradigma implantado por los estudios en las subculturas juveniles (Escuelas de Chicago y Birmingham) que ha focalizado su atención en estas últimas adscripciones a expensas de las ideas de generación, dando por resultado levantar imágenes de subculturas aparentemente fijas en su oposición al mundo adulto o como malos remedos del mismo (James, 1995: 46 - 47). Esta investigadora propone compensar este balance juntando ambas corrientes teóricas a través de describir la experiencia de la transición entre la niñez y la juventud – a través de los tipos de habla - como un movimiento gradual hacia el centro social (adultez). La evidencia empírica expuesta en los estudios sobre las bandas juveniles en México, y mi propio trabajo entre los punks de ciudad Nezahualcóyotl, señala la existencia y desarrollo de estos contextos generacionales entre los pares y entre los jóvenes y los niños de los barrios y conjuntos habitacionales, aunque no se ha reflexionado teóricamente al respecto.

(d) Planteo la necesidad de penetrar y analizar estos espacios generacionales como lo hace James (1995) “como contextos geertzianos al interior de los cuales la experiencia generacional de tener negados el acceso y la participación a las instituciones sociales centrales puede ser densamente descrita” y permitimos “explorar de manera procesual y cualitativa las vidas de los niños y los jóvenes *como experiencias de participación en la transición del ciclo de vida, más que como zonas de exclusión*” (James, 1995: 46, subrayado mío), y, en ese sentido, como espacios sociales de continuidad y cambio cultural.

Parafraseando a Matza (1973), es en este espacio intergeneracional entre jóvenes y niños donde radica y se alimenta y retroalimenta *la tradición pandilleril en México como uno de los polos de agregación del imaginario juvenil subterráneo* (ver: capítulo I). Una tradición pandillera que incorpora tanto su versión extrema, *la banda delictual*²⁷, como versiones más convencionales de la pandilla - que pueden ser aquellas versiones más performativas de cara a la comunidad o barrio donde se habita o aquellas versiones escolares de la misma. En el caso de barrios y zonas populares de la ciudad, el espacio intergeneracional permite la retro

²⁷ A la que se refiere básicamente Carlos Mario Perea (2004), en sus últimas aproximaciones a la pandilla en ciertas zonas de la ciudad de México. En el capítulo II he sintetizado las características que le asigna, entre ellas, tener al crimen y al robo

alimentación práctica e imaginaria de lo que Matza denomina “espíritu” de la empresa pandillera que gira alrededor de “la celebración de la proeza (habilidad, destreza, valor)”. Ella tiene varios significados:

(1) La búsqueda de la excitación, conmoción, agitación por gusto, por placer, de ahí que actividades que exhiban intrepidez, valentía y estén cargadas de peligro, sean altamente valoradas, y ellas incluyen algunos actos delictivos (que son percibidos como aventureros), actos relacionados con romper la ley, experimentar con las zonas definidas por los “straight” (“derechos”) como tabú o prohibidas; provocar a la autoridad. El peligro les produce la sensación de intensidad que otros chavos se la inducen por otros medios. (2) El logro de recompensas materiales fáciles de adquirir eludiendo los cánones de la escuela, el trabajo que significan rutina, seguridad, metodismo. El dinero es valorado como un lujo y algo que se debe derrochar en gestos de grandeza y en patrones de consumo conspicuo. Expropiaciones simples – robo y variantes – deben ser incluidas como una de las maneras de “ganar un punto” y no siempre se obtiene gran prestigio a los ojos de los pandilleros. (3) La agresión es el tercer componente de la proeza, es el código del guerrero, de la hombría agresiva (macha) que no acepta desaires a su honor (propio). Las batallas llenas de violencia entre bandas por el territorio y sus hembras, son expresiones extremas de la demostración de dureza, hombría y destreza - ideas extendidas en el pensamiento pandilleril (Matza, 1973: 258 – 260).

Matza además observa que los contenidos importantes de la actividad u ocupación pandilleril juvenil son definidos por los códigos legales:

(1) el hacerse de víctimas a través del robo y variantes, como asaltos a personas y a su propiedad y vandalismo. (2) Cometer faltas o transgresiones “de posición”, es decir, actividades que son expresamente prohibidas para los jóvenes pero que pueden ser hechas por adultos sin límites y con impunidad legal, como emborracharse en la vía pública, o llevar drogas, “arrancones”, sexo en áreas públicas, irse de pinta, quedarse fuera hasta muy tarde, y un conjunto de faltas vagamente definidas como *conductas impropias*, ante las cuales la policía mexicana actúa “a discreción”, lo cual implica limpiar o ensuciar expedientes según el dinero que les sea proporcionado.

La diferencia entre las caracterizaciones que sobre el chavo banda construyeron investigadores de la primera etapa del debate sobre las bandas, alimentando así las imágenes y representaciones desviadas y delictivas sobre los mismos, es que estos elementos sólo conforman un *polo imaginario o tradición subcultural pandilleril o delictiva*, con el cual interactúan los jóvenes de carne y hueso extrayendo algunos valores y actitudes que alimentan y dan sentido a sus universos simbólicos y formas de estar juntos. Este es parte del *universo juvenil popular urbano* y se nutre del “espacio social urbano popular”, el cual es localista. Al interior de este espacio y en confrontación con este polo imaginario, ciertos jóvenes de los sectores proletarios, informales, lumpen, clase medieros bajos y algunos otros, decodifican sus acciones (prácticas) como positivas, aunque desde la institucionalidad, éstas sean tildadas de negativas. Con esto no quiero decir que este sea el único núcleo de agregación subcultural imaginaria entre los jóvenes populares urbanos, pero indudablemente si constituye uno de los

más importantes de este espacio social. Tampoco quiero decir que este núcleo esté desarticulado de otras tradiciones rebeldes o divergentes socialmente aceptadas – como la bohemia y la radical -, ni que sólo a los jóvenes de los sectores populares les sea atractivo este núcleo²⁸. Es precisamente en el espacio de la socialidad, en los espacios públicos de la socialidad juvenil urbana, donde se produce la transmisión del conocimiento de estas tradiciones, donde se cultivan y expanden, reactualizándose en multiplicidad de versiones colectivas e individuales.

También, la construcción del espacio de la interacción social no homogeniza a los jóvenes o borra sus distancias de clase, de género, de etnia, de región, de generación y de otras relaciones algo más subjetivas y que demuestran ser relevantes en sus vidas (como los gustos y actividades focales) como lo hemos visto al interior de las bandas y en su interacción con otros segmentos juveniles, sino que está plagado de construcciones/ distinciones jerárquicas, que incluyen a unos y excluyen a otros, y este tipo de construcción atraviesa todos los segmentos juveniles. Así, no todos los jóvenes y/o culturas juveniles aportan de la misma manera ni con intereses iguales en el cambio cultural, pero la categoría de socialidad apenas me permite bordear estas distinciones. ¿Cómo podemos los investigadores captar teórica y metodológicamente estos cambios y distinciones dentro de las culturas juveniles sin que ello implique nuevamente subvalorar el aporte particular – disminuir, anquilosar o borrar esta *espontaneidad vital*, muchas veces *instituyente* del accionar social y cultural – que realizan los jóvenes en el cambio cultural y social de la sociedad?

¿Cuál es mi interés por hallar una perspectiva que pueda iluminar las distinciones y jerarquías internas de las culturas juveniles? Mi perspectiva sobre el cambio cultural y sobre los agentes que lo construyen y lo hacen posible proviene del marxismo – ortodoxo y heterodoxo - y ello me posibilita entender que conflicto, antagonismo, oposición, rebelión, resistencia, pero también negociación y adaptación, son parte de las maneras cómo se transforman las formas culturales juveniles constantemente. Sin embargo, mi pregunta por cómo se produce el cambio cultural y cómo participan en él los jóvenes no puede perder de vista los aspectos particulares y relevantes de las vidas que los actores mismos ponen por delante. Y esta participación no es neutral, ni inocente, está plagada de diferenciaciones jerárquicas, esto es, en donde el poder, “como... aspecto de todas las relaciones entre las

²⁸ La actitud “bandosa” en los jóvenes de otros sectores sociales se nutre de este imaginario. Existe también la actitud “punk” que para muchos jóvenes es sinónimo de agresiva, aunque carga la cualidad de rebeldía.

personas” (Wolf, 2001:19) es un componente importante a considerar en sus vidas. Las distinciones no son nunca afirmaciones de diferencias igualitarias, usualmente reclaman cierta autoridad y presuponen la inferioridad de los *otros*. ¿Cuál es la función y el sentido que tienen hoy en día las diferenciaciones jerárquicas dentro de las culturas juveniles? ¿Existe “algo” que puede particularizarse como propio de las culturas juveniles en estos procesos de distinción? ¿De qué maneras las distinciones propias de estas culturas y prácticas culturales interaccionan, imbricándose, con las relaciones de clase, de género, de etnia, de generación, de región, etcétera, produciendo formas muy particulares de cambio cultural? ¿Cómo construyen jóvenes tan diferentes este espacio relativamente autónomo de la estructura social que permite constantemente el cambio y la innovación en sus prácticas culturales y sociales? ¿Cuál es el papel que juega la socialidad juvenil en el cambio cultural?

4. 3. 2. Espacio social juvenil

Sin duda en este texto no responderé todo lo que estoy preguntando. Aquí sólo intentaré plantear un camino metodológico – supongo, que entre muchos otros²⁹ - que sirva para penetrar la jerarquización interna de las culturas y prácticas culturales juveniles, aspecto no estudiado aún en México. Hago uso del concepto de *espacio social* construido por Bourdieu (1985, 1990) como un punto de partida para penetrar con él los valores y jerarquías interna en las culturas juveniles. Propongo su conceptualización como *espacio social juvenil*, como un recorte/*campo* del mundo social al que Bourdieu representa en forma de espacio de varias y/o múltiples dimensiones,

“construido sobre la base de principios de diferenciación o distribución constituidos por el conjunto de propiedades que actúan en el universo social en cuestión, es decir, las propiedades capaces de conferir a quien las posea con fuerza, poder, en ese universo. Los agentes y grupos de agentes [en ese espacio social] se

²⁹ Otra forma de responder a la relación entre agenciamiento juvenil y cambio (mutación) cultural es la que proponen Martha Marín y Germán Muñoz en su excelente libro, *Secretos de mutantes. Música y creación en las culturas juveniles* (2002), en donde penetran la creatividad de las mismas desde la “estética de la existencia” (Foucault). Planteando que ella es una dimensión que funge de “motor de las culturas juveniles”, en tanto permite “pensar la relación que se tiene consigo mismo como un proceso creativo y potencialmente útil para resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder”, recuperando el trabajo permanente que sobre si mismas realizan las subjetividades individuales y colectivas y resaltando la importancia de los jóvenes en la construcción de sus culturas (Marín y Muñoz, 2002: 57 - 58). Proponen entender la estética en las culturas juveniles sin hacer “referencia a la moda ni al estilo sino a toda una dimensión estética de creación. Esta dimensión... se extiende más allá de las fronteras del arte trascendente propio del genio creador y lleva la potencialidad creativa a dominios como la existencia, la vida de cualquiera... ¿Qué se empieza a sugerir aquí? Hacer de la propia vida una obra de arte. Prácticas de autoformación del sujeto. Hacerse a si mismo. Interés por la forma como el sujeto se constituye activamente. Sujeto experimental. Y obviamente, tras el telón, la idea de que el ser no es algo dado, el rechazo de una teoría *a priori* del sujeto” (Ibid.: 48). Prefiero introducirme a esta temática por otra vía, pues me interesa explotar la evidencia empírica con la que cuento y ella señala que la construcción de diferencias y distinciones entre los jóvenes es vital a su existencia creativa como jóvenes y a sus formas de participación en el cambio y continuidad cultural.

definen entonces por sus posiciones relativas en el espacio” (Bourdieu, 1985: 24).

Las propiedades actuantes pueden verse también en forma de capitales vigentes en cada campo del espacio social, sea en forma de capital objetivado o incorporado, representan el poder en ese campo. Los capitales pueden ser económico, cultural y social, y simbólico (reputación o prestigio). La posesión de cierto tipo de capital (composición del capital) y cuánto se posea de este (volumen global) es lo que en el fondo determina la posición de los agentes. Esto se traduce en las propiedades de estos individuos. La posesión de ciertos tipos de capital, define no sólo la posición en un campo, sino la posibilidad de obtener los beneficios que éste puede ofrecer. Y conocer la posición de los agentes, o el nivel de acceso que tienen a los beneficios de cada campo, permite ver sus propiedades intrínsecas – condición - y relacionales – posición (Bourdieu, 1985; 1990).

Desde esta perspectiva, las culturas, subculturas y prácticas juveniles tan diversas y desiguales pueden ser representadas como subcampos, constituidos por agentes posicionados de manera diferencial – según la posesión de ciertos bienes que dan poder y/o prestigio o distinción - en la red de relaciones sociales que construyen cotidianamente como mundo social. Alrededor de estos bienes se generan espacios de juego "históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias". Quisiera aclarar que esta conceptualización sobre los mundos juveniles como espacio social juvenil exige – parafraseando a Bourdieu - el reconocimiento y aceptación de dos condiciones: (1) la presencia y acción de los jóvenes sobre su mundo inmediato – el presente – como *actores sociales*, es decir, activamente comprometidos en la producción de sus mundos sociales; y, (2) su condición de *agentes*, esto es, de activos productores de cultura.

De la teoría objetivista de Bourdieu, también me parecen importantes para el análisis de los espacios sociales juveniles: (1) el planteamiento que los agentes *perciben – representan - y hacen* el mundo en la misma medida en que son percibidos/representados y hechos por ese mundo; y, (2) las consideraciones a *los principios* que ordenan la construcción del espacio social. En el mundo social existen diferencias y divisiones basadas en *principios de visión (representación que los agentes tienen del mundo social y la intención de imponerla)* y *principios de división (estructurales)*, que deben incluirse en la construcción de los espacios sociales. Estos son producto de una doble estructuración social: la parte objetiva, dada por la estructura del espacio social que define *sólo en un principio* la posición de los agentes y sus propiedades, y

la parte subjetiva, dada justamente por los esquemas de percepción, depositados en el lenguaje, producto de luchas simbólicas. Ello da lugar a la existencia de un principio de incertidumbre, las cosas en el espacio social no vienen dadas y determinadas definitivamente. Si bien existe una estructura inicial dada por la posesión de capitales, etcétera, la percepción de los agentes creará variaciones en esa estructura y, en ese sentido, las cosas dependerán en parte del trabajo de representación - que incluye una incorporación de las estructuras objetivas del espacio social, así como las reelaboraciones que realizan los agentes capacitados para pensar su posición, sus límites y alcances, es decir, el campo de “sus posibles”.

A pesar de que Bourdieu da un gran peso a la organización de los agentes basadas en la distribución del capital económico y el capital cultural, no anula la opción de agrupar agentes según otros principios. Aquí me interesa discutir la particularidad de los capitales que están en juego en el espacio juvenil. Para ello haré uso de dos autores, Sarah Thornton (1996) y Roger Martínez (2003), que estudian las complejas relaciones que tienen los/as jóvenes ingleses con la música, en el primer caso, con el techno, en el segundo, con la variedad musical ofertada por fuentes diversas en el presente. Para ambos, la música es uno de los principios estructurantes/organizadores más importantes de la diferenciación (y de la jerarquía de distinciones) – integración de las culturas y prácticas culturales juveniles, aunque no el único.

Thornton penetra las culturas de jóvenes ingleses cuya vida social gira alrededor de los clubes y los raves de música techno como culturas del gusto. Las culturas del baile pasan por el filtro de las jerarquías culturales. El tema central de su investigación son las maneras cómo ravers y clubbers crean las distinciones y jerarquías de los gustos, significaciones, actitudes, ideales y valores de su cultura. Thornton explora tres distinciones fundamentales: *lo auténtico* versus *lo falso*; *lo hip* (sofisticado) versus *lo mainstream* (hegemónico) y *lo underground* (subterráneo) versus *la media*, discutiendo y planteando en el plano teórico las relaciones entre juventud, música, medios y cultura como un problema de *estatus cultural* al interior de esta cultura y en su relación con otras culturas juveniles. Se trata de estudiar las maneras por las cuales la gente joven selecciona y acumula *mercancías culturales* y *experiencias* para su uso estratégico al interior de sus propios mundos sociales, pues para la autora, éstas prácticas pueden ser analizadas como “formas de quiebre de poder” esenciales para nuestra comprensión de la juventud, de las culturas de la música y de las dinámicas de la música popular.

Thornton trata de explicar los vínculos entre el gusto y la estructura social basándose

en los planteamientos de P. Bourdieu. Observa que su campo teórico interpretativo incluye una discusión sobre los tres tipos de capital - económico, cultural y social - entre los que el capital cultural - o conocimiento acumulado a través de la crianza (socialización) y la educación - confiere estatus social. Como tal es una pieza clave en el sistema de distinción en el cual las jerarquías culturales corresponden a las sociales y los gustos de las personas son predominantemente un marcador de clase. A pesar de que altos niveles de ingreso y propiedad generalmente se correlacionan con altos niveles de capital cultural, el capital cultural es diferente al capital económico, los dos pueden entrar en conflicto³⁰ (Thornton, 1996: 10). Observa que para el caso de los jóvenes, para quienes “conocer gente es la principal motivación de sus actividades de tiempo libre” es muy importante discutir una tercera categoría – la de capital social – que se origina no tanto en lo que una persona sabe (conoce), sino en a quienes conoce y quienes lo conocen. Son conexiones en las formas de amigos, relaciones, asociados y allegados los que pueden otorgar estatus. La noción de capital social es también útil para explicar el poder de la fama o el ser conocido por aquellos a quienes uno no conoce.

Bourdieu elabora además *subcategorías de capital* que operan al interior de campos particulares como el lingüístico, académico, intelectual, información y el artístico. Una característica que unifica estos capitales es que todos entran al juego por lograr *el reconocimiento al interior de sus mundos sociales* con jugadores con altos volúmenes de capital cultural institucionalizado. Sin embargo, señala Thornton, se observan *subespecies de capital* operando al interior de otros dominios menos privilegiados, como en el dominio de los raves y clubbers en donde lo “hipness” (lo sofisticado, lo raro) es una forma de capital subcultural (Ibid: 11). Si bien Bourdieu no habla de estas distinciones populares como capitales, la autora propone a los *clubes*³¹ como refugios para los jóvenes en donde sus reglas gobiernan - rigen, dominan – en cuyo interior y, de alguna manera, fuera de estos espacios, las distinciones subculturales tienen consecuencias significativas (Idem.).

Thornton construye la categoría capital subcultural confrontándola con la de capital cultural. Así, el capital subcultural confiere estatus a su propietario a los ojos de observadores relevantes/calificados, afectando la posición de los jóvenes en el campo. Puede ser objetivado

³⁰ Comentarios sobre los nuevos ricos o los “flash”, abren las posibles ficciones entre aquellos ricos en capital cultural pero relativamente pobres en capital económico (como los académicos y los artistas) y aquellos ricos en capital económico pero menos beneficiados con capital cultural (como los ejecutivos y los jugadores de fútbol profesional).

en la forma de cortes de pelo a la moda, colecciones de discos muy bien seleccionadas (completamente bien escogidas, con ediciones limitadas y etc.); o, encuerpado/encarnado en la forma de ser conocido, usando (pero no abusando) la jerga corriente y vistiendo según lo que se considere apropiado en ese campo. El capital subcultural llega a ser manejado también como una segunda piel y el mundo social premia a quienes los reflejan y castiga a quienes lo vacían (aquellos recién llegados que “se esfuerzan mucho”, por ejemplo, los *wannabes* de “fresas” dentro del TEC o los recién llegados a los antros y discos o a culturas juveniles).

Observa Thornton que lo que define al capital cultural como capital es su convertibilidad en capital económico y el capital subcultural no puede ser convertido en capital económico con la misma facilidad, aunque existen *una variedad de ocupaciones e ingresos que pueden ser ganados a través de ser hipness*: como las de DJ³², organizadores de club o de raves, diseñadores de ropa, periodistas de estilo y música en revistas del medio y una variedad de profesionales de la industria del disco. Más aún, al interior de estas culturas, la gente involucrada en estas profesiones generalmente goza de mucho respeto y prestigio por su alto volumen de capital subcultural y por el papel que desempeñan en la definición y en la creación del campo (ibíd.:12). El conocer, poseer y tocar la música posiciona a los DJs, en particular, como los maestros de *la escena*, a pesar de que puedan ser eclipsados por los organizadores de clubes cuyo trabajo es conocer quién es quién y reclutar a la masa correcta. No obstante, aunque pueda ser convertido en capital económico, *el capital subcultural no es un lazo de clase como lo es el capital cultural. Esto no quiere decir que la clase social sea irrelevante, sino que ésta no puede correlacionarse directamente con los niveles de capital subcultural juvenil*. En la práctica, la clase *se oscurece* voluntariamente por las distinciones subculturales, que se definen así mismas como *extracurriculares*, como conocimiento que no puede aprenderse en la escuela (Ibíd.:13). Es común que jóvenes bien educados adopten acentos de la clase trabajadora durante sus años de clubbing. Los capitales subculturales aceitan la rebelión en contra y las fugas de los entrapamientos de las clases parentales. La afirmación de las distinciones subculturales se funda, en parte, en la fantasía *sin clases* de los *ravers*. Esta puede ser una de las razones por las que *la música* – qué y cuánto de ella se conoce - sea la forma de capital privilegiada al interior de mundos subculturales de los jóvenes.

³¹ *Antros* en nuestro medio cultural.

³² Conocidos como *dilleis*.

Además de explorar en profundidad *lo hipness* versus *lo mainstream* (hegemónico), la investigadora también explora otras distinciones de la cultura de club como *lo auténtico* versus *lo falso* y *lo underground* (subterráneo) versus *la media*; para luego explorar otros marcadores en materia de gustos musicales como la edad – a la que los ravers consideran muy importante – y el género. Una diferencia sustantiva entre el capital subcultural, como lo explora Thornton, y el capital cultural - como lo desarrolla Bourdieu - es que los medios son el factor primordial que gobierna la circulación del primero. Thornton plantea que es imposible comprender las distinciones entre las culturas juveniles sin una investigación sistemática en sus consumos de los media: *al interior de la economía del capital subcultural, los media no son simplemente otra mercancía simbólica o marcador de distinción, sino una red (network) crucial en la definición y distribución del conocimiento cultural*. La diferencia entre estar dentro (*in*) o fuera (*out*) de la moda, en lo alto o bajo en capital subcultural, se correlaciona de maneras complejas con grados de información, creación y exposición a los media (Ibid: 13 – 14) y, en la actualidad, a las nuevas tecnologías.

Interesada en un análisis del cambio cultural, para Thornton, todas estas distinciones, “quiebres de poder” en las culturas juveniles, tienen consecuencias en las transformaciones de la estructura. Los discursos/distinciones del *dance* no son relatos inocentes de “las cosas tal cual son” – observa la investigadora – sino ideologías subculturales por los que la juventud se imagina a si misma y a otros grupos sociales y defienden su carácter distintivo negando su condición de anónimos masa; esto es, son ideologías que realizan las agendas específicas de sus seguidores. El descrédito, sino desprecio por lo inauténtico, el mainstream y los media – así como el interés en lo auténtico y en la distinción – en las culturas de club, no son prácticas ni discursos neutrales, son distinciones que claman cierta autoridad y presuponen la inferioridad de los otros y “hacen sentido en el servicio al poder” – aunque estos poderes sean modestos (Ibid: 10). Estas prácticas y la espacialización de las mismas, fueron construyendo cierta autonomía subcultural en el control y definición de sus espacios culturales, filtrándose en el comportamiento de otros jóvenes y participando en las transformaciones habidas durante más de medio siglo en la comercialización del ocio juvenil - las discotheques, clubes, antros - en Gran Bretaña. El enredo entre cultura comercial y cultura popular no es reciente, ambas son inseparables en la práctica: así como las ideologías subculturales, *la discotheque* cumple/realiza muchas agendas culturales de los jóvenes convirtiéndose en una institución en el *establishment* cultural (ibid: 25).

En lo que sigue expondré muy brevemente y sólo con el objetivo de mostrar la potencialidad de esta herramienta conceptual en el estudio de la producción del espacio social juvenil y la producción (reproducción y cambio) cultural, algunos resultados de la investigación que Roger Martínez (2003) realizó en Birmingham entre los años 1999 y 2000 entre jóvenes de tres escuelas secundarias y una casa juvenil³³.

Martínez revela la compleja relación entre gusto musical y estructuras sociales en la producción del espacio social de los jóvenes, focalizándose en las formas en que se *imbrican*³⁴ las diferentes jerarquías estructurales – clase social, etnicidad, género, sexualidad, origen cultural, generación, edad y otras - con las distinciones y jerarquías dentro de las culturas juveniles - la “enrolladez”, la popularidad o dureza -, y éstas con la economía política de la industria alrededor de la música (Martínez, 2003: 153)³⁵. Todas estas jerarquías son elementos importantes en la estructuración del *espacio social juvenil*, al que define como “el juego de distancias y proximidades sociales que ordena nuestra convivencia”. Sin embargo, la relación entre gusto musical y variables estructurales nunca es directa ni fija, es bastante compleja y variable.

Estructuración del gusto y consumo de música están estrechamente relacionadas en el caso de los jóvenes. Los diferentes tipos de gustos y el consumo musical están incrustados en jerarquías y distinciones sociales y culturales y proyectan una imagen de las personas que dice a otros el tipo de persona es. Más allá del goce, el placer estético y de muchas otras cosas, a través del gusto musical los jóvenes trabajan en el objetivo de *ser aceptados y ganar confianza*. El *consumo* - de música, de ropa o cualquier otro producto relacionado con el estilo de vida - es fundamental para los jóvenes en su búsqueda de “aceptación” y “confianza en uno mismo”. Lograr un consumo adecuado no es sólo cuestión de dinero, sino también *buen gusto*

³³ Logra una muestra de 65 jóvenes entre 15 y 16 años de edad, de tres escuelas secundarias y una casa juvenil y con composiciones étnicas diferentes (blanca, negra o afrocaribeña y asiática), además de 27 entrevistas a adultos involucrados en la música en diferentes posiciones; 195 encuestas sobre el gusto juvenil, observación participante en las escuelas, conciertos, discotecas y bares, así como seguimiento de la prensa musical, las listas de éxitos y la radio y la televisión musicales.

³⁴ El término imbricación implica que aun estando entrelazados y mezclados, los diversos niveles jerárquicos permanecen en planos diferentes, aunque parcialmente superpuestos, al nivel de la experiencia (Martínez 2003: 180).

³⁵ Para captar cómo se imbrican las diferentes jerarquías propone, muy en el estilo de Bourdieu, un modelo teórico en tres dimensiones o niveles: el de las “microjerarquías”, que hace referencia a las relaciones personales, directas basadas en el conocimiento personal – en la escuela, las calles, en los antros, los espacios públicos, etc. El segundo, es el “espacio social de las culturas juveniles” y trasciende las redes sociales personales de relación, basado en el conocimiento “típico” o de aquellas “grandes generalizaciones” que construyen los medios, el mercado, los jóvenes y otros actores adultos en su interacción. El tercer nivel de jerarquías es el “espacio social” general, el de las jerarquías que no son específicas de los jóvenes como la estructura social, el género, la sexualidad, el origen cultural, la generación, el territorio y otras más. Los tres niveles están imbricados de hecho, pero se les puede analizar diferenciadamente.

y esto implica un trabajo simbólico importante con los significados de los artículos de consumo, trabajo a través del cual se negocian la especificidad individual y los significados externos, aunque a menudo internalizados (Ibíd.:156). Con relación a la música, Martínez logra captar la compleja estructuración del gusto en la vida de sus entrevistados a través de identificar *dos puntos de referencia o coordenadas* que delimitan las geografías musicales entre las que los estudiantes se han socializado desde la infancia: la música *chart* (o comercial) y la música anticomercial (que se aprende en la calle, o a través de los padres y otros compañeros o buscándola en los medios especializados). Los jóvenes aprenden y elaboran su ubicación (distancia o proximidad) en estas geografías limitados por otros elementos estructurantes del gusto musical como la edad, el género, la generación y el origen cultural. Con estas geografías básicas, los jóvenes construyen grandes generalizaciones (pautas compartidas), que al combinarse a través de un proceso de homología con la ropa, el ocio y otras formas de consumo, así como con disposiciones relacionadas con la clase social, género, origen cultural, sexualidad, generación, edad y otros elementos estructurales, les permiten ubicarse y ubicar a otros (jóvenes y artistas) en el espacio social juvenil. Esta estructuración del gusto juvenil *es normativa* en el sentido que un individuo que se resista a o se desvíe necesitará encontrar formas de contrarrestar el control social que se pondrá en funcionamiento (ibíd.: 161).

Estas amplias geografías marcan las fronteras y los significados generales existentes a partir de los cuales los jóvenes establecen su juego de significación. Al penetrar estos juegos más personalizados, Martínez hace uso del concepto de *senderos o caminos* de la práctica musical; así, diferentes amistades, estructuras de popularidad en contextos concretos de interacción, azar, predisposición personal, amor, placer estéticos y muchos otros elementos pueden llevar a los jóvenes a trascender estas normas genéricas (Ibíd.:166). Mediante este concepto, el investigador observa que existen otros elementos importantes en la socialización musical de los jóvenes en las geografías musicales que les permiten adquirir un gusto y conocimiento del espacio cultural musical más especializado (un gusto “no popular” y/o más refinado), desarrollar una estética diferente (que el autor denomina “arraigada”); ponerse en contacto con diferentes músicas y estéticas musicales (a través de su contacto con instituciones sociales como los medios, los padres, hermanos, hermanas y primos, la escuela con sus geografías musicales, los bares y discotecas, las tiendas de discos y otras redes sociales

significativas) y conformar un gusto musical que no se reduce a un estilo de música, sino que juega con ellos, con los artistas concretos e incluso con canciones particulares.

El mercado participa activamente en el cambio de estas geografías musicales a través de un conjunto de estrategias por parte de las corporaciones para canalizar de la mejor manera a los compradores potenciales y mueve constantemente las fronteras ubicadas dentro de la corriente principal. Así, lo que en un momento es *anticomercial*, se convierte prontamente en *comercial* y los jóvenes en su interacción con él también se mueven de posición, provocando que los negocios (discotecas, antros, bares, tiendas de discos, revistas, discográficas, la radio, la televisión musical) utilicen diferentes fórmulas para escoger la música que comercializan³⁶ y segmenten el mercado – negociando con las jerarquías imbricadas del espacio social juvenil – al crear espacios físicos y simbólicos, así como los objetos a través de los cuales “diferentes geografías culturales musicales pueden constituirse y actualizarse”, consumiendo y “experimentando”.

“La industria que rodea la música permite que las geografías se “objetivicen” ... permite que las geografías se materialicen en locales, rituales, etiquetas, objetos, espacios y también carreras profesionales” (Ibíd.: 174).

Martínez encuentra en los espacios sociales de los jóvenes secundarios de Birmingham, tres jerarquías sociales y culturales en relación a la música que producen formas de *distinción* y también formas de *integración*, que tienen implicancias importantes en la estructuración del mercado y la economía política de la música en lo que se refiere al eje comercial/ no comercial (Ibíd.:176). En primer lugar, la jerarquía de la “popularidad” entendida como gusto popular o ese estar a “la última”. Esta jerarquía está plenamente situada dentro de la música comercial y aunque se base en la distinción es la que ofrece más margen de integración: “es lo que le gusta a todo el mundo” y tener ese gusto permite formar parte de “todo el mundo”. Sin embargo, en tanto el gusto comercial no es una unidad homogénea, los jóvenes establecen muchas y muy marcadas distinciones en su interior que tienen que ver con el consumo, la edad, y otras variables que vinculan a ser más o menos popular entre sus coetáneos. En segundo lugar, la distinción *underground*, definida desde su oposición a la música comercial, valorándose todo lo que no es comercial, “hasta el punto que los estilos musicales, las canciones y los artistas se alaban cuando son *underground*” y se desprecian e ignoran cuando se “vuelven comerciales” (Ibíd.: 178)³⁷. La tercera distinción es la “de la calle” y la “dureza”, distinción que se aprende

³⁶ Uso de encuestas rápidas del marketing, encuestas estadísticas de recepción, análisis cualitativos, etcétera.

³⁷ Al igual que Thornton, este autor considera que la línea que separa lo comercial de *lo underground* y lo independiente de lo corporativo es muy difusa y ambas se retroalimentan. Para el mercado, implica innovación y para los jóvenes crea imaginario

siendo “duro” y escuchando música “dura” (sea por ruidosa, rápida o particularmente molesta para aquellos a quienes les agrada la música comercial *light*). Un elemento extremo en esta distinción es el “gangsta”, especialmente *performaceado* por las bandas de música dura con el objeto de adquirir “el respeto” de los demás. Esta jerarquía está fuertemente estructurada según la clase social, en los barrios *duros*, *la dureza* se convierte en un recurso mucho más importante para ganar aceptación y confianza. En general, estas distinciones configuran el espacio social juvenil, pero hay que considerar que existen muchas otras distinciones como los deportes, la vestimenta, los resultados académicos, el aspecto físico, etcétera, que también participan activamente en su configuración.

La propuesta metodológica de Martínez focaliza la mirada en la dinámica de la producción cultural y el proceso de imbricación entre estas jerarquías como *motor* de producción (reproducción y cambio) cultural. Igual que el espacio social, las geografías juveniles nunca son una realidad objetiva, estática, ni acabada, sino una compleja combinación de subjetividades, condiciones materiales e individuos con experiencias diferentes. En ese sentido, ayuda a iluminar el proceso por el cual los tipos de relaciones culturales mediatizadas por los estilos de vida de los jóvenes – y la música en particular – se relacionan con la agencia y la estructura, globalización y disposiciones personales, y cómo estas tensiones toman forma en los dilemas vividos por cada joven en su vida cotidiana. Las encuestas nacionales de juventud³⁸ revelan un gusto musical muy diversificado entre los/as jóvenes mexicanos, pero aún requieren de estudios e investigaciones más locales que identifiquen las jerarquías o distinciones que los jóvenes están levantando al interior de sus espacios para imbricarlas con las jerarquías estructurales y con la economía política de las industrias del entretenimiento. Los planteamientos de Thornton y Martínez son caminos metodológicos que pueden aportar en ese sentido.

Lo que he presentado de los resultados de los trabajos de Thornton y Martínez, revela la fuerza interpretativa que puede adquirir el estudio de los universos juveniles como *espacio social juvenil*, esto es, como espacio privilegiado en el cual los jóvenes experimentan y desarrollan su síntesis entre estructura y agencia. Sin embargo, como he argumentado a lo largo de todo este capítulo, si bien ella se muestra como una herramienta conceptual poderosa, no es la única y necesita apoyarse en otras herramientas para captar en diferentes dimensiones

y puestos de trabajo, pues el *underground* tiene su propia (aunque más débil) economía y organización comercial.

³⁸ Encuestas realizadas por el Centro de Investigación y Estudios sobre la Juventud – Instituto Mexicana de la Juventud, 2000

la relación estructura – agencia juvenil. Ese es el reto.

Capítulo V

Jóvenes *trendsetters* en la ciudad de México

Jóvenes y constitución de nuevos modos de vida

En el segundo capítulo empecé a los jóvenes *trendsetters* - “posicionados en la tendencia” (de estilos de vida por venir) – entre las cuatro categorías sociales de personas que viven en las ciudades mundiales contemporáneas que comparten el “ser, de una manera u otra, transnacionales”, el tener un papel central en la formación y distinción que adquieren estas ciudades *y desempeñar un papel clave en la creación y difusión* de nueva cultura (Hannerz, 1998). Los *trendsetters* formarían parte de la categoría de personas que este autor denomina “especialistas de la expresión” o “personas que se ocupan de la cultura”. En este capítulo, revelo de manera etnográfica el papel de estos jóvenes en las transformaciones de los estilos de vida urbano contemporáneos y en el cambio cultural. Divido el capítulo en ocho pequeñas partes. Con excepción de la primera parte – en donde discuto algunas definiciones y modelos usados en los estudios sobre *trendsetters* y la moda -, en todas las demás voy cercando al objeto *estilo de vida trend* desde diferentes ángulos: trabajo, ocio, hábitos de consumo y estilos de vida, espacios y zonas cotidianas en la ciudad, modos de estar juntos y consumo y su relación con las subculturas juveniles.

1. Jóvenes trends

En el 2004 fui invitada a realizar un estudio antropológico sobre jóvenes *trendsetters* en la ciudad de México¹. La novedad de un estudio sobre los jóvenes *trendsetters* desde la antropología y, en particular, sobre sus estilos de vida en la ciudad de México encontró varios obstáculos para su realización. Entre ellos, el que no existieran antecedentes académicos ni mercadotécnicos de su estudio en este país. El reto fue construir un pequeño marco referencial y metodológico para primero identificarlos y luego ingresar a sus mundos.

¹ En este estudio, realizado entre los meses de agosto y diciembre de 2004, participaron en el trabajo de campo cinco estudiantes de las licenciaturas de antropología y sociología: Angélica López, Alejandra Ramírez, Teresa Lazcano y Luis Millán de la ENAH y Dante Casas de la UNAM. Se usaron diferentes estrategias metodológicas: la inserción en las redes trends a través de la observación participante, las entrevistas colectivas e individuales en profundidad, fotografía; además de hacer uso de otras fuentes como las hemerográficas y los sitios trend en Internet, entre otras.

Las únicas referencias encontradas remítan a estudios de ciertos movimientos o grupos juveniles caracterizados como *vanguardias* en la medida en que fueron partidarios de la renovación, el avance y/o la exploración de ideas o gustos en los campos artísticos, literarios, políticos o ideológicos en diferentes épocas históricas del país. Mientras que según el diccionario de negocios Oxford, *trendsetter* es una persona que inicia, crea una moda o una idea. Este mismo diccionario trata a los trendsetters como sinónimo de *tastemakers*, “personas que deciden o influyen en qué es y que estará de moda (gusto)”. Es decir, el papel de los trendsetters es ubicado dentro de los fenómenos sociales de la moda pasajera o “prantomoda” (*fads*), la moda, los estilos de moda y la creación de moda (*fashion*). Tadashi Suzuki y Joel Best (2003) definen a los trendsetters - tastemakers como los individuos, grupos y aún instituciones que juegan un papel clave, principal, *en influenciar a sus seguidores o adoptadores*.

Observan que la atención sobre los trendsetter - tastemakers responde a la necesidad de las industrias de la moda contemporáneas de identificar los patrones de organización social que se ponen en marcha en el proceso de diseminación (difusión, propagación) de la novedad/innovación entre los que adoptarán las modas. ¿Quiénes son los eslabones clave en este proceso de diseminación? ¿Cómo estudiarlos y llegar a ellos? Son preguntas para promover la innovación y maximizar los proyectos para difundir exitosamente nuevos productos o prácticas de consumo.

Para Suzuki y Best, existirían dos modelos sociológicos para el análisis sobre la diseminación/adopción de la moda. Los *modelos direccionales* y los *modelos de selección*. El primero, fue propuesto por el sociólogo George Simmel, para quien la moda es establecida por y para las elites y aquellos de *estatus altos* y luego se *esparce/escurre hacia abajo* a través de la jerarquía de estatus individuales hasta llegar a los estatus más bajos que buscan emular a aquellos que están por encima de ellos². Para este modelo *el proceso de adopción* es muy importante. Los investigadores de la difusión distinguen diferentes etapas de propagación de la innovación y una variedad de *adoptadores*. Los *adoptadores tempranos* (earliest) son identificados como piezas clave. Y entre éstos, mucho más importante es el papel que los tastemakers y trendsetters juegan al influenciar a otros adoptadores. Observan que estos últimos no son necesariamente de estatus altos, ni tampoco celebridades, aunque pertenezcan a redes que les brindan las novedades/noticias de las innovaciones, y tengan suficientes

² En el modelo direccional, los altos diseñadores de moda, los críticos y las elites establecen la agenda de la moda, sin embargo, muchos de sus esfuerzos por hacer productos específicos y estilos populares fallan.

recursos para enfrentar los riesgos de la experimentación como también la voluntad para romper la tradición. Otros señalan que el modelo de la propagación hacia abajo (trickle-down) es insuficiente para explicar o dar cuenta de muchas de las modas (fashions-fads) que se originan en las *subculturas de estatus bajos antes de difundirse a los grupos de estatus altos*. Suzuki y Best, señalan que en décadas recientes, las *minorías étnicas, homosexuales y los jóvenes* se han convertido en *adoptadores tempranos* (early adopters) de muchas novedades/innovaciones que difunden ampliamente.

Por otro lado, los *modelos de selección*, son de abajo - arriba (bottom - up) y focalizan su atención en el proceso por el cual los individuos adoptan la moda (fad/fashion/ideas) cuando los diseñadores u otras poderosas figuras buscan influir en estas decisiones, enfatizando en las *selecciones* que los adoptadores o seguidores realizan por si mismos. Este modelo identifica la “selección colectiva” como el proceso central en la moda. Ambos modelos pueden complementarse en un estudio.

Durante los últimos años la presencia, pero sobre todo el papel puente de los trendsetters entre las que se consideran “vanguardias propiamente dichas”³ y los sectores más avanzados del mercado – que, a su vez, son los encargados de diseminar los cambios y patrones culturales al interior de éste – ha llevado a su estudio sistemático en algunas grandes ciudades norteamericanas y europeas.

Trendsetters, define a los trendsetters como individuos con una manera de pensar y actuar innovadora que trasciende el presente y se proyecta hacia el futuro; personas altamente motivadas por estar y permanecer al frente y a la vanguardia en todo aquello que sea nuevo en su hábitat y entorno social y cultural. Se identifican por su apariencia, sentido de la moda, manera de hablar y comportamiento en general. Se encuentran principalmente en el rango de edad que va de los 15 a los 35 años de edad, cubriendo todos los segmentos socio económicos (NSE), destacándose por su actitud hacia categorías sensibles a la imagen, como ropa, cosméticos, tecnología, música, accesorios, bebidas alcohólicas, etc. Sin embargo, observa esta fuente, *es factible que algunas tendencias sean generadas por otros grupos*. *The Outlaw – A compilation of Trendsetters insights form Outlaw Consulting*, señala que los trends *se hacen* de lugares y ambientes culturales y de entretenimiento distintivos, sino diferentes a los que habitualmente frecuentan los jóvenes *media* o aquellos que participan de la moda y de los usos comunes y normales (*mainstream*).

³ En realidad en términos de Bourdieu serían las “vanguardias legítimas” de los campos artísticos, literarios, cinematográficos, de la “alta costura”, etcétera.

Generalmente, los trendsetters se distinguen de los jóvenes media por sus formas de pensamiento avanzado y abierto, sino progresivo, y están fuertemente comprometidos e involucrados en estar al frente o a la vanguardia de lo que está sucediendo en la sociedad y la cultura, estas actitudes y comportamientos sustentan el estar constantemente *iniciando* las tendencias estéticas, conductuales y tecnológicas de lo que vendrá o será vivido por la media en algún momento. Estas actitudes vanguardistas son espontáneas y auténticas en el sentido en que se caracterizan por su integridad y extroversión sincera. En ese sentido, pueden y deben ser distinguidos de aquellos individuos jóvenes que luego las asumen selectivamente y las filtran a los media (los “trendsetters – adoptadores - minoría temprana” y la “minoría temprana”).

Con estas definiciones perentorias y sobre todo planteándome observar y registrar el movimiento de “arriba - abajo” (mercado y oferta cultural institucional hacia los consumidores) y de “abajo - arriba” (subculturas juveniles y otros jóvenes) en la circulación de estilos de vida y de trabajo, ingresé al espacio social juvenil trend y los resultados están a lo largo de todos los acápite siguientes.

2. Cuadros de Presentación

TRENDSSETTERS

Segmento de edad entre 26 y 32 años

CUADRO I - A

Nombre	Guillermo	Ulises	Agustín	Thamara
Sexo	Masculino	Masculino	Masculino	Femenino
Edad	26	28	29	30
Lugar de nacimiento	Ciudad de México	Ciudad de México	Ciudad de México	Ciudad de México
NSE y C	C+	C	B	C+/B
Escolaridad	Licenciatura en Comunicación y periodismo ENEP Acatlán. Cursos de Locución, doblaje, actuación, música, escenografía, ambientación y decoración.	Diseñador gráfico egresado de ENEP Acatlán.	Licenciado en Comunicación de la Universidad del Claustro de Sor Juana. Tres años de la carrera de Arquitectura en la Universidad Anahuac. Diplomado en Arte de la UIA. Cursos en Artes plásticas, pintura, modelado y escultura.	Formación en Diseño de modas enfocado a vestuario de teatro, danza, cine y de uso cotidiano. Estudia Diseño textil en el INBA.
Estado civil	Soltero	Soltero	Soltero	Soltera

Ambientes laborales	Asistente de Arte en distintos proyectos para empresas y directores de arte. Ambientación y decoración en diversos proyectos de publicidad, cine, video, fiestas.	Propietario de Despacho de diseño 3D/diseño. Director de la revista Vitrina	Jefe de contenidos, promoción cultural y locutor en <i>ibero909 Radio</i> . Profesor del Taller de sonido UIA.	Coordinadora de las tiendas de Polanco y Condesa de la <i>Cooperativa 244</i> . Proyectos multimedia. Proyectos de Arte Virtual. Diseño de vestuarios. Capacitadora y colaboradora en el Programa de Diseño artesanal de la UAM en comunidades indígenas.
Vive con	Sus padres	Su hermano y un amigo	Familia de origen	Su mamá
Zona donde vive	Cuajimalpa y Centro histórico	Col. Tepeyac Insurgentes	Satelite	Parque Naucalli, Estado de México.
Zona donde trabaja	Ciudad de México	Col. Industrial	Santa Fe	Polanco, Condesa, Centro histórico, Oaxaca y otros.
Zonas de ocio	Centro histórico, Roma, Condesa y Polanco	Insurgentes, Centro histórico, Condesa y Polanco	Centro histórico, Condesa, Polanco, San Angel y Coyoacán.	Condesa, Polanco y Centro.

Continúa segmento de edad entre 26 y 32 años

CUADRO I - B

Nombre	Iván	Sandra	Izet
Sexo	Masculino	Femenino	Femenino
Edad	30	32	32
Lugar de nacimiento	Ciudad de México	Ciudad de México	Ciudad de México
NSE y C	C+	C+/B	B
Escolaridad	Arquitecto egresado de la Universidad de Texas. Un año de entrenamiento laboral en Holanda.	Licenciatura en Diseño textil de la UIA. Maestría en creatividad para el diseño en el INBA.	Carrera de Diseño textil en la UIA. Dirección en Diseño en Domus Academia Milán, Italia. Cursos de experimentación textil en Suiza.
Estado civil	Soltero	Soltera	Soltera
Ambientes laborales	Fundador, propietario y director de <i>Ludens</i> . Colectivo de diseño en arquitectura, joyería, muebles y ropa.	Profesora en la Universidad de la Comunicación. Diseña vestuario para teatro, danza y cine. Productora de cine y exposiciones. Artista Plástica.	Profesora de la UIA en Diseño. Propietaria y Diseñadora de modas de <i>Aura</i> (México-Zurich). Diseño de imágenes corporativas para empresas como el Grupo Reforma y Franquicias Taco Inn entre otras.

Vive con	Solo	Sola	Sola
Zona donde vive	Col. Roma	Col. Roma	Polanco y Zurich, Alemania
Zona donde trabaja	República Mexicana.	Roma, Condesa, Centro histórico y otros.	Polanco, Santa Fe, Condesa, Centro histórico, Alemania y otros países europeos.
Zonas de ocio	Centro histórico, Roma, Polanco y Condesa.	Roma, Condesa y Polanco.	

TRENDSETTERS
Segmento de edad entre 21 y 22 años

CUADRO II

Nombre	Alvaro	Isaac
Sexo	Masculino	Masculino
Edad	21	22
Lugar de nacimiento	Ciudad de México	Ciudad de México
NSE y C	C	C-
Escolaridad	Estudió hasta el sexto semestre de la carrera de Comunicación en el TEC Campus Ciudad de México. Cursos de fotografía.	Estudiante de la carrera de Comunicación en la UAM Xochimilco
Estado civil	Soltero	Soltero
Ambientes laborales	Copropietario, diseñador y productor de playeras, gorras, bolsas y accesorios de "Remeritas" Coordinador de la sección de caballeros en Zara de Galerías Coapa	Diseño y producción de camisetas del Colectivo "Chicos de hoy"
Vive con	Familia de origen	Su mamá
Zona donde vive	Iztapalapa	Col. Guerrero
Zona donde trabaja	Iztapalapa, Villa Coapa y Centro histórico	Condesa, Centro histórico, Roma y Toluca, Edo. de México
Zonas de ocio	Centro histórico, Villa Coapa y Condesa	Centro histórico, Roma, Condesa y Polanco

"TRENDSETTERS - MINORÍA TEMPRANA"⁴

Nombre	Eric	Mario
Sexo	Femenino	Masculino
Edad	32	26
Lugar de	Ciudad de México	Ciudad de México

⁴Los Trendsetters – minoría temprana son aquellos sujetos jóvenes cuyas características no se ajustan totalmente a los parámetros cualitativos de clasificación de los trendsetters propiamente dichos ni aquellos que caracterizan a los adoptadores tempranos (minoría temprana).

nacimiento		
NSE y C	C+	C+
Escolaridad	Preparatoria formal. Artista plástico autodidacta	Comunicólogo de la UNAM Cursos de fotografía, producción radiofónica y creación literaria
Estado civil	Unión libre	Soltero
Ambientes laborales	Artista plástico Videasta Fotógrafo Perfomancero Escenógrafo Maestro en casas de cultura, museos y en la ENAP Colectivos: <i>NOIA</i> <i>MORTALE Y</i> <i>ARTESCENICO</i>	Diseño gráfico Diseño de carteles y revistas. D.J. Reportero gráfico de la revista <i>Empresas</i> . Escribe y edita la revista <i>Sensacional de cineastas</i>
Vive con	Mamá y pareja	Familia de origen
Zona donde vive	Col. Anahuac y en el extranjero	Col. Del Valle
Zona donde trabaja	Tlalpan, Centro histórico, Estados de la República Mexicana y Europa	Col. Del Valle
Zonas de ocio	Tlalpan y Centro histórico	Roma, Condesa, Centro histórico y Del Valle

“MINORÍA TEMPRANA”

Nombre	Norma	Rubén	Marisol
Sexo	Femenino	Masculino	Femenino
Edad	33	27	25
Lugar de nacimiento	Ciudad de México	Teziutlan, Puebla	Ciudad de México
NSE y C	C+	C	C
Escolaridad	Preparatoria	Licenciatura en Arquitectura UAM Azcapotzalco	Licenciada en Comunicación visual UNAM Cursos de fotoperiodismo, fotografía y producción en cine
Estado civil	Soltero	Soltero	Soltera
Ambientes laborales	Coordinadora de eventos especiales de editorial <i>RED</i>	Arquitecto en el <i>Taller 13</i> Decorador de interiores en un proyecto colectivo	Relaciones públicas y publicidad en <i>Cavalli</i> <i>Comunicación</i>
Vive con	Su mamá	Su hermano	Su hermana
Zona donde vive	Nueva Santa María	Col. Anahuac	Jardines de VillaCoapa
Zona donde trabaja	San Pedro de los Pinos	Condesa	Col. Polanco
Zonas de ocio	Centro histórico, Polanco y Condesa	Centro histórico, Condesa, Roma y Coyoacán	Centro histórico, Polanco y Condesa

personajes Trends



3. Personajes y estilos de vida

Los personajes detectados y estudiados a profundidad en sus ambientes naturales fueron catorce y están ubicados entre los NSE y culturales de C-, C, C+ y B; y tienen entre 21 y 33 años de edad, aunque la mayoría se concentra entre los 26 y 32 años. De estos 14, sólo 5 son mujeres y el resto varones, sin embargo, no todos pertenecen a la categoría de trendsetter. Realicé una clasificación de los personajes – trendsetters, “trends – minoría temprana” y minoría temprana - después de detectar, aislar y comparar analíticamente el conjunto de similitudes entre ellos y ellas, pero también un conjunto de diferencias que se perciben en sus estilos de vida.

Los trendsetters son personajes con ciertas características que se desarrollan y analizan ampliamente a lo largo de todo este capítulo, sin embargo, lo que los particulariza es la combinación de creatividad y capacidad emprendedora, que he denominado “creatividad emprendedora”, con la que lideran formas organizativas colectivas para llevar a cabo sus proyectos creativos o innovadores de manera multidisciplinaria y autogestiva. Mientras los categorizados como trendsetters/minoría temprana son aquellos personajes que cumplen con algunas características de los trends, pero que carecen de la *capacidad o pasión* emprendedora de los trends. Y los categorizados como “minoría temprana”, son aquellos que están insertos en las redes creativas y sociables y que, en algunas circunstancias, incluso, no comparten con los trendsetters más que su capacidad de “reventarse”.

Una primera presentación de los personajes resalta las siguientes características:

- La concentración de los trendsetters y los otros en el segmento de edad 26 y 32 años señala que son jóvenes que ya han terminado una primera fase juvenil (la de su formación básica) y están entrando al momento de su inserción laboral, con un cambio en sus preocupaciones e intereses en sus vidas.
- Casi todos han nacido en el Distrito Federal.
- A excepción de Erick, todos son solteros y no tienen hijos.
- No importando la edad que tienen en la actualidad, once de los casos viven con su familia (padres y/o hermanos) y sólo tres viven independientes de su familia de origen.
- Casi todos los personajes de más de 25 años tienen un alto grado de escolaridad (superior) y se han recibido en sus carreras. Sólo en dos casos (Erick y Norma) se observa una menor escolaridad, sin embargo, la historia de Erick es la de un artista

con una amplia formación autodidacta, siendo maestro de cursos especializados en instituciones importantes del país.

- Los personajes trendsetters más pequeños en edad (Isaac y Ulises) o están estudiando o han dejado momentáneamente sus estudios de licenciatura.

- Los trendsetters y las minorías tempranas se concentran en carreras creativas “de punta” como el diseño (gráfico, textil, industrial, arquitectónico, de joyas, de mobiliario, publicidad), arquitectura, comunicación, creatividad para el diseño, artes plásticas, cine, video, etcétera. Y tienden a tomar cursos que complementen esta formación como promotoría y difusión cultural, actuación, locución, planeación y organización de eventos culturales y de moda, fotografía, serigrafía, arte visual y sonoro.

- Casi todos revelan una fuerte y amplia preparación extraacadémica que complementa o supera sus estudios superiores y que particularmente les da un *plus* de especialización para desenvolverse en ámbitos laborales muy diversos y de manera simultánea. Se observa que quienes poseen una más alta, más amplia y más variada (más rica) formación académica y extraacadémica, están involucrados en más áreas y actividades laborales de su interés. Por ejemplo, Izet es diseñadora textil y dueña de *aura* y, a la vez, profesora de la UIA, diseñadora de imágenes corporativas para fuertes grupos empresariales, entre otras actividades.

- Los trends no son innovadores y/o vanguardistas en todos los aspectos de sus vidas, pero sí en lo que consideran lo más importante como el estar trabajando creativamente en “algo” que les gusta hacer.

- Lo que caracteriza a los trendsetters es el estar en varios proyectos creativo-empresariales, es decir, en proyectos cuyas iniciativas parten de los personajes y en muchos casos ejercen liderazgos en ellos. Crear ideas de proyectos en una actividad que les apasiona, emprenderlos y sostenerlos económica y productivamente o financiar con ello otros proyectos creativos menos lucrativos, es una característica de este tipo de jóvenes. Así, a pesar de que Isaac y Alvaro, los más pequeños de los personajes, tienen dificultad de moverse y trabajar en varias áreas creativas debido a restricciones de carácter económico y a su escasa experiencia de vida, han sido considerados dentro de los trendsetters porque ambos ya tienen un proyecto creativo empresarial en curso a su edad y a pesar de estas restricciones; mientras Mario y Erick han sido considerados dentro de los trendsetters/minoría temprana, porque si bien tienen una alta y amplia educación y muchas ideas creativas, no las llegan a

concretizar por su propia cuenta, sea por convicción ideológica (caso Erick) o por otras razones (Mario), y son aún dependientes de sus familias.

- Todos - trends, trendsetters – minoría temprana y minoría temprana – son jóvenes contemporáneos y mexicanos, se sienten parte de un mundo globalizado y del cual no pueden (o no quieren) desconectarse en tanto los nutre de nuevas posibilidades y posturas culturales, pero están retomando referentes de su localidad como conceptos en lo que están creando, en tanto estos elementos otorgan personalidad propia y particularidad a sus productos y en otros contextos son novedosos.

- Todos confluyen en sus tiempos de ocio en la zona del Centro Histórico, Condesa, Polanco, aunque vivan y trabajen en lugares totalmente distintos a estos. Hay lugares públicos y privados que todos nombraron como parte de sus rutas de ocio, como por ejemplo el Salón Corona, la Kloster, el Centro Cultural España, Hotel Virreyes, entre otros.

Los trendsetters son jóvenes hombres y mujeres que tienen entre 26 y 32 años de edad, defean, de diferentes clases sociales, pero particularmente de los NSE C y C+ /B, con una alta y amplia formación profesional y extraacadémica en carreras “creativas” como diseño, arte, arquitectura; son solteros, sin hijos y aún viven con su familia de origen o comparten departamento con algún familiar, aunque trabajan en distintos proyectos creativos y empresariales por su propia cuenta.

3.1. Trabajo y Ocio

La rutina diaria puede dividirse tiene dos segmentos significativos en la vida de los trendsetters y en la de la minoría temprana. El tiempo de trabajo y el tiempo de “ocio creativo”. Por ocio creativo se entiende la asistencia de los trendsetters a exposiciones, inauguraciones, presentaciones de libros, de modas, etc., situación que en este periodo de sus vidas es muy importante, en tanto pueden convertirse en “nectes”, contactos, que en el futuro fructifiquen en apoyos y colaboraciones provechosas para la realización de sus proyectos. De ahí que ocupe gran parte de su tiempo libre durante (casi) todas las noches de los días laborables. El ocio recreativo, que desarrollo más adelante, es la que mejor posibilita a cada trendsetter y a miembros de las minorías tempranas entrar en contacto en lugares públicos y privados e irse conformando como red social.

3. 2. El trabajo como placer

Una característica importante de los trendsetters es que trabajan o tienden a trabajar en las cosas que les placen y los apasionan. Esta nueva concepción del trabajo como placer y obtención de satisfacción estética rompe con la concepción tradicional

del “trabajo” como deber, y plantea la extensión del placer a lo largo del día durante los momentos y espacios de trabajo y los de ocio. Por ejemplo, Sandra, Izet, Thamara, Iván y Agustín están trabajando en lo que más aman realizar, aunque no ha sido siempre así:

“No me gusta pensar que estoy trabajando, se le da a veces el aspecto negativo al trabajo, que tienes que hacer algo para subsistir, que vives para trabajar en lugar de trabajar para vivir y cosas así... Hay que pasar períodos en donde no tienes trabajo y te sientes un poco deprimido... desesperado de que no hay oportunidades. Pero a la vez darte cuenta que esas oportunidades hay que buscarlas, no te llega una oportunidad en tu vida ni es cuestión de suerte, hay que tener las agallas para decir quiero ese empleo y lo puedo lograr y ahí está...” (Agustín, comunicador Ibero 909 Radio).

“Yo me fui a Holanda a trabajar con un despacho de arquitectura donde tenía muy claro cual era su perfil, se llama UN Studio y es United Network, generan una matriz, en donde trabajan con ingenieros, con diseñadores, con sociólogos. Me interesaba desde el principio esta multi-disciplinaredad. Realmente fue un shock cultural, pero también me ayudo a clarificar de que a mí me interesaba trabajar en esa multi-disciplinaredad, no a escala global, sino mas bien, algo muy local. Fue cuando me entró la inquietud de regresarme a México, y empezar algo... *ludens* siempre estaba como ahí, era como muy claro cual era el tipo de trabajo que quería hacer, lo que se empezó a generar, poco a poco y fue como encontrar el espacio correcto, ir encontrando gente con la cual pudieras colaborar. Pero *mientras, iba haciendo trabajo que la gente te pide, muebles bajo pedido, casas*”. (Iván, arquitecto, *ludens*)

Las vicisitudes que atraviesan los entrevistados más jóvenes – entre el empleo a pesar de ser una empresa propia y el trabajo en donde puedes aplicar tus conocimientos e intereses – no duran poco tiempo. Ulises (28), dedicado al diseño gráfico y propietario y gestor de un pequeño despacho de diseño, *3D/Diseño*⁵ cuenta con una cartera de clientes formada sobre todo por amigos y que ha ido ampliándose por las recomendaciones de los mismos. El despacho se levantó con los recursos de los dos hermanos y a la fecha es su única fuente de ingresos. Para Ulises el trabajo va automáticamente ligado a la obtención de ingresos. Aunque disfruta poder ejercer la carrera que decidió estudiar, sabe que en cierta forma está limitado por las exigencias de los clientes. Reconoce que algunas veces debe entregar cosas con las que no se siente completamente satisfecho, pero que así debe hacerlas por petición del cliente que ordenó el trabajo. Por eso nació el Proyecto *Vitrina* (revista), como un medio para expresar libremente sus propuestas y las de otros.

Los casos de Isaac (22, C-) y de Alvaro (21, C) son aún mucho más precarios: Alvaro es empleado de *Zara* (de la tienda de Galerías Coapa) y ha sido empleado de las tiendas *Diesel* y en sus ratos libres le dedica toda su energía a levantar “Remeritas”, un proyecto de diseño y venta de playeras, gorras, bolsos y accesorios juveniles personalizados, pues observa que “*la playera es un medio expresión*” y es su “foro de

⁵ Tres D (3D) es abreviación de tres dimensiones: contorno, perspectiva que se añade a las letras para dar la sensación de tridimensionalidad en el graffitti. Es un elemento cultura rapera o hip hopera y graffitera.

expresión”. En la actualidad está trabajando un concepto totalmente visual en las playeras y para ello:

“Me dedico a tomar fotografías, proyecto que finalmente es mi catarsis, entonces tengo y necesito hacerlo, por otro lado siento que es como mi salida, es un proyecto al cual quiero dar muchísimo tiempo. Me dedico a esas dos cosas principalmente... ahora en “Zara” tengo la posibilidad de ser cajero, ahorita estoy analizando muchas cosas, así como de administración o incluso la misma guía de ser cajero o cosas así, siempre me gusta mucho llegar preparado a... es como realizar algo de entorno y todo eso” (Alvaro, diseñador “Remeritas”).

3.3. Trabajo como innovación

Para Ulises (Vitrina) la creatividad más que un atributo, es una búsqueda que va siempre asociada a la generación de algo diferente, feo o bonito, pero que se distinga del común y que intente llenar el vacío de lo que no hay. El principal interés de Isaak (22, C-) en estos momentos es sacar adelante el proyecto “Chicos de Hoy”. Después del relativo éxito que tuvo con la primera línea de playeras que produjo (llamado *Correspondencias*⁶), tuvo posibilidad de comenzar a trabajar en otra idea, muy similar en concepto, pero bajo otra temática:

(...) empecé a trabajar con otro amigo en un proyecto que ya teníamos la idea desde hace dos años... hacer una línea que se llamara “Chicos de Hoy” y que agarrara como toda la “onda revival ochentera” que se venía fuerte, pero que además tuviera como la idea del mensaje, la idea de [la camiseta] como herramienta de difusión y entonces él empezó como a crear cosas específicas para la camiseta, ¿no? Y ya entre los dos empezamos a hacer varias ondas pero no lo pudimos echar adelante por *pedos económicos*” (Isaac, estudiante y diseñador y productor de playeras).

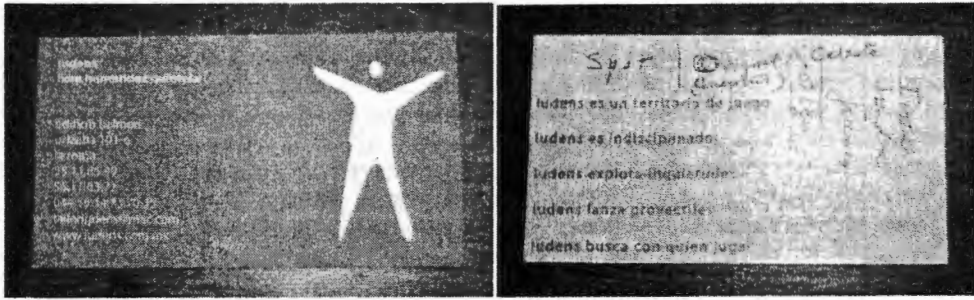
Fue en una fiesta de inauguración en la Sala de Arte Público Siqueiros donde conoció a las *Divas Dinamita*, una asociación de dos jóvenes productoras, que ofrecieron apoyarlo económicamente para sacar adelante esta idea. Frente a la generalidad de playeras con frases con las que no se identifica, Alvaro está trabajando en una nueva línea de *playeras personalizadas* en donde se priorice el *uso exclusivo de la imagen* como medio para comunicar un mensaje o ideología.

En los jóvenes trendsetters, el trabajo se asocia con la satisfacción de ambiciones creativas y personales que con un empleo. Empleo significa sujeción a horarios, a funciones y/o actividades no propias; el trabajo, en cambio, los vincula a la búsqueda constante de crear cosas nuevas y nunca repetirse. El no hacerlo, les provoca aburrimiento y malestar en general.

3. 4. Trabajo como pasión a emprender

Esta última idea remite a otra de las características de los trendsetters que es la pasión por el proyecto en el que estén trabajando:

⁶ Playeras con los símbolos de las estaciones del Metro de la Ciudad de México y que luego muchos copiaron y reprodujeron.



Tarjeta de presentación de Iván propietario de *ludens*

“... ¿qué significa *ludens*? ... implica un estilo de vida, una manera de trabajar... En algún momento leí una frase en donde definían al hombre en latín como *homophaber*, que era el hombre que trabaja, que hace herramientas; y lo contrastaban con el *homoludens* que era un hombre que jugaba... Entonces [el] que estamos trabajando en diseño, en arquitectura, que de alguna manera es como tan obsesiva y tan demandante. Me quedaba muy claro que no me quería convertir en un *homophaber*, donde todo el tiempo me la pasaba pensando en arquitectura, diseñando, viviendo eso 24 horas. Al menos que eso se convirtiera en un juego, si realmente el diseñar es un juego, no me preocuparía vivirlo 24 horas al día. Entonces fue realmente robarte la palabra *ludens* del latín, de lúdico, y decir – nosotros somos eso, somos un territorio de juego. [También] es interdisciplinario, en el sentido de que no estamos en una disciplina. En el que eres un poco caprichoso, en el decir no me voy a encerrar en ser arquitecto, estudié arquitectura pero no quiere decir que soy arquitecto, soy otras cosas más. *ludens* [además] explora inquietudes, eso habla de no esperar que la gente venga a ti, sino que realmente tu tienes una serie de preguntas que están constantemente generando cierta inquietud dentro de ti y las vas a explorar, y vas a encontrar la manera de desarrollarlas, ya sea ir a buscar recursos, encontrar becas. El... *dejar de pensar en la disciplina del diseño como un servicio [y] más bien [como] una provocación y de esa manera puede ser crítica* en el sentido de que aunque la gente no venga y me diga – Oye necesito, un objeto de tales, tales características, al tú *tener una inquietud y generarla, estás haciendo que la gente se pregunte si necesita un objeto con tal[es] y tal[es] características*. Esa sería la provocación *ludens*... El provocar ciertas reflexiones a través del trabajo, si definitivamente. *ludens* busca con quien jugar... Esta idea de *ludens* [significa] no te podría decir quienes so[mos], es siempre una cosa que está creciendo, disminuyendo, pero si tienes una propuesta, ¡háblanos!, o sea si quieres colaborar con nosotros de cualquier manera ¡háblanos!” (Iván, arquitecto y diseñador, *ludens*).

Trabajo y juego a emprender, invención y provocación, innovación a partir de la generación de nuevas demandas de quienes producen para sus clientes y el mercado, tomar el riesgo de emprender nuevas ideas y difundirlas entre los nuevos públicos y mercados, son características de este segmento de la población joven. Izet (32) define su proyecto y concepto de “Aura” de la siguiente manera:

“*aura* es una atmósfera que circunda y rodea el cuerpo... cada quien tiene su propia aura, y esto lo queremos transmitir por medio de las prendas y de las ideas que tenemos, entonces al tu portar una prenda de *Aura*, tu estas creando, estas enfatizando tu propia energía, tu propia aura, tu propia luz que tienes... *Aura* es una idea de atemporalidad, [y] ya más definido en cuestiones de diseño, de transformabilidad, de multiplicidad de usos; de la investigación y aplicación de técnicas a una propuesta contemporánea de diseño. Básicamente eso es *aura*. ” (I. Baeza. Diseñadora textil y de moda, “aura”).

Los trendsetters coinciden en su pasión hacia el trabajo que significa *pasión emprendedora* para realizar sus sueños.

3. 5. Asociarse para trabajar, crear y proyectar

El trabajo se realiza en autogestivo y colectivo. La condición autogestiva de las actividades profesionales de los trends es un criterio importante en su identificación. Así, ni Isaac, ni los de Vitrina o Ibero 90.9 tienen recursos propios para ejecutar sus proyectos, pero si la capacidad de gestionar y relacionarse y promocionarse de tal forma que hallan las formas de llevarlos a cabo.

Si bien el término colectivo significa asociación para el trabajo con otros, en la mayoría de los casos, estas asociaciones tienen diversas formas de trabajo en su interior. Los miembros de *ludens*, *Cooperativa 244*, *aura*, *Ibero 909 Radio*, (*revista*) *Vitrina*, *Los Chicos de Hoy*, *Remeritas* han decidido por sí mismos con quienes se asocian y cuáles son las formas de esa asociación. *Ludens* es Iván y aquellos diseñadores, arquitectos y artistas o vestuaristas o diseñadores de ropa y accesorios y muebles que él invite a participar en la formulación y ejecución de nuevos proyectos. Sandra (32) conoció a Iván (*ludens*) de esa manera, en una exposición colectiva de uno de sus vestidos que son invendibles, pero que permiten a otros a contactarla para llevar a cabo proyectos de diseño o producción en conjunto. La asociación en este caso termina, por lo menos por un rato, ahí cuando el proyecto se acaba.

Cooperativa 244 son dos tiendas en la Condesa y Polanco pertenecientes a 11 mujeres jóvenes creativas: 9 diseñadoras de ropa (Carla Fernández, Adriana Olivera, Tamara Cruz, Malena de la Riba, Sophie Massun, Genoveva Álvarez, Jimena Fernández y María Rosa Manzini) y a 3 accesoristas que trabajan plata, piedras semi-preciosas, plumas y cristales de colores (Claudia Suinaga, Fiorenza Cordero, Rowena Morales). Cada una de sus integrantes tiene sus propios proyectos y coinciden en:

“... en realidad la Cooperativa empezó por un interés común pero jamás con expectativas de moda, la expectativa inmediata era tener un lugar y poder vender pero no era la expectativa de querer hacer cosas enormes, y después vamos a ir a vender no se a un *mall* estadounidense, no jamás, siempre fue la idea de poder tener un espacio común (y) hacer nuestras cosas, tener la libertad de poder seguir nuestras tendencias, sin depender de alguien” (Tamara Cruz, *Cooperativa 244*).

A pesar de estas intenciones, las integrantes de *Cooperativa* son hoy en día parte de la vanguardia de diseño de ropa (no de ropa de marca) hecha en México y la tienda ha ayudado en lograr esta transformación.

Un caso similar, aunque en otro sector social (C, C-) es el de las tres jóvenes diseñadoras y productoras detectadas en el Tianguis de *La Lagunilla* como propietarias de un puesto en donde pueden vender sus propias creaciones originales. Ellas son

Elizabeth (28), Diana (20) y Noemí (25) y estudian en la Escuela de Artesanías ubicada en San Antonio de Abad. Elizabeth trabaja metales y elabora “joyería experimental” con alambre galvanizado y alambre de teléfono; Diana, estudia también metales y elabora bolsas con materiales de reciclaje o re usables; Noemí estudia serigrafía y elabora “serigrafía experimental” aplicando conceptos (nuevas tintas naturales a materiales naturales como lana) en la elaboración de accesorios para mujeres jóvenes. Las chavas comenzaron a vender en el tianguis por buscar una manera de conseguir recursos para así realizar sus proyectos propios, y elaboraron “productos lights”, más digeribles y vendibles, pues aunque en un principio lo que ellas elaboraban no tenían nada que ver con bolsas, collares o prendedores, tuvieron que ver la manera de aplicar sus conocimientos para hacer accesorios que de alguna manera se impusieran en la moda existente o que se asemejaran a los que ya predominan, aportando una nueva propuesta en los materiales que son utilizados.

“El puesto mostraba todas las cosas que ellas han hecho y una de estas era un *elfo de un tamaño mayor a los que se venden*, la particularidad de este era que tanto las técnicas de elaboración como la pintura eran poco usuales. Bajo esta idea, así como por los amigos que las visitan en el puesto cada domingo, piensan formar un grupo en un futuro donde confluyan el teatro, lo urbano, la serigrafía, la escultura, la escenografía, la música y un espacio donde los jóvenes muestren su obra, es un proyecto que esperan cumplir” (Etnografía grupal *Tianguis La Lagunilla*).

El proyecto “aura” es una firma de diseño de modas con sede en Zurich y fue impulsada por las hermanas Izet y Hazle Baeza. Ambas están logrando una propuesta de diseño completamente vanguardista y propositiva en lo que a manufactura, concepto, diseño y materiales respecta.

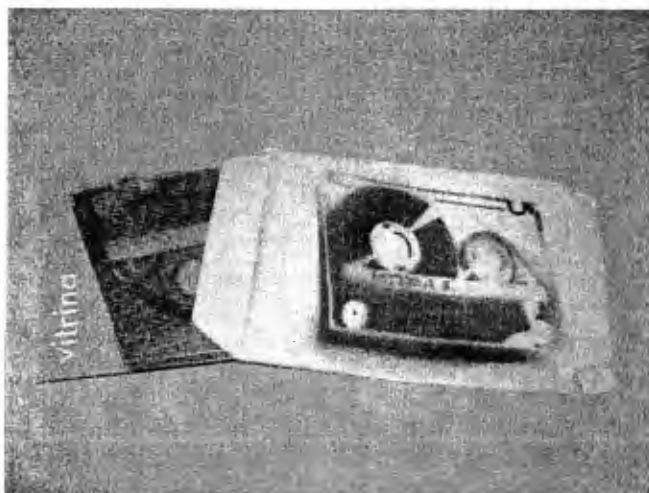
“Este espacio se oscureció y solamente se iluminó el principio de la pasarela, dejando a la vista el logotipo de *aura*, sonidos de insectos, gotas de aguas al caer, y proyecciones de texturas, sin ser figuras establecidas en colores azul claro, blanco y rojo oscuro, se posaron en el espacio en el que en un principio se proyectaba el anuncio de Nokia (patrocinador del evento). Tres o cuatro luces más en color amarillento se encendieron a lo largo de la pasarela por donde pasaba el primer diseño de esta colección. Difícilmente podía decirse si era un vestido o una falda y blusa, no hay una definición bajo los términos comúnmente utilizados para nombrar estas prendas de vestir, son de color blanco, de tela plisada y con el característico “efecto burbuja” de *aura*: da la apariencia de estar completamente arrugada o llena de pequeños pliegues que no se definen de manera lineal, cada pliegue se pierde al encontrarse con otro, cada uno puede seguirse desde su origen pero difícilmente se puede encontrar su fin. El efecto burbuja, puede describirse como la rigidez de la tela y la sensación de que cada prenda está flotando sin perder su figura: “aura” hace las telas con las que confecciona su ropa. Son hechas a mano, basadas en técnicas y materiales de elaboración con más de mil años de antigüedad. Sus prendas son *multifuncionales, atemporales y transformables*, es decir, el uso de cada prenda puede ser transformado: de ser un gorro a una manga y después a una bufanda o a un accesorio para las piernas de quien pretende mostrar parte de su *aura* con ellas, además de tener la suficiente creatividad para entenderlas y saber utilizarlas. Pues lejos de cambiarlas cada seis meses, permiten cambiar cada día varias veces y por tres o cuatro temporadas” (Etnografía *aura: Presentación de la colección Primavera Verano 2005* en el *Fashion Week México*, Ciudad de México, octubre 2004).



Diseño *Aura*

En esta misma línea, aunque guardando las distancias por NSE, están el proyecto de diseño de playeras “Remeritas” impulsado por Alvaro y su hermano y la propuesta de *Vitrina*, de Ulises, Daniel (su hermano) y Betsabé (novia de Daniel) especialistas en diseño gráfico y diseño en publicidad, respectivamente. *Vitrina* es un proyecto independiente y autogestivo de revista visual y gratuito, con intenciones de lograr financiarse a través de convocar a *corporaciones* de ropa, accesorios y alimentos para jóvenes que se permitan experimentar nuevas formas de publicidad entre los jóvenes. La revista convoca vía *internet* números temáticos y los colaboradores de la misma son jóvenes que están explorando nuevas formas de expresión visual, la única condición para su participación es que respeten el tema convocado.

“...vez un anuncio *Nike* en Japón y uno aquí en México y no tienen nada que ver y es la misma empresa... El problema es que la gente que dirige las empresas aquí no arriesga, no es fácil que te compren un anuncio. La idea de la revista es que nosotros proponemos hacer *los anuncios* referentes al tema de la revista. O sea que si *Nike* se anunciaba y el tema era de *monstruos*, hacer un monstruo con unos tenis o algo así, vincular el producto con la temática, eso se está haciendo en otros lados (Ulises y Betsabé, Revista *Vitrina*).



Vitrina

En México, los potenciales patrocinadores se muestran aún reacios a aceptar: 1) la publicidad referida directamente a la temática del medio impreso en el que aparece publicada; 2) la inclusión de recursos diversos para publicitar una marca (gomitas, empaque de la revista, sticker como el incluido en *Vitrina*). La propuesta es un *bricolage* de recursos que, aunque ya han sido usados en otros productos (como el sticker, que clásicamente ha acompañado a ciertas marcas de tenis para skateboarding como Vans, DC Shoes o Converse), al ser descontextualizados del medio donde tradicionalmente se les encuentra, podrían adquirir cierta “frescura” y oxigenarse como recurso publicitario.

3. 6. Redes, trabajo y ocio recreativo

Todos los y las trendsetters observados y entrevistados, aunque pertenezcan a diversos NSE y culturales comparten estas características en cuanto a la concepción y ejecución de su trabajo creativo, características que no siempre son compartidas con los jóvenes que hemos agrupado y denominado “trendsetters - minoría temprana” y menos con aquellos que sólo hacen parte de la “minoría temprana”. Sin embargo, el papel de estos últimos es estar presentes en todos o casi todos los eventos culturales y sociales que los trends promueven o en los que participan con sus obras, creaciones o proyectos. *Y esa es su función principal, formar parte de las redes y ambientes sociales en los que los trendsetters se desenvuelven y son reconocidos como trendsetters.*

Mario: sí se desarrolló bien (aura)

Claudia: sí super bien, buen crítico de moda y todo

Dante: hasta quiere ir a ver a Aura, ¿no?

Claudia: sí, la verdad la ropa está poca madre

Mario: ¿y hay tienda aquí?
 Marisol: sí, una aquí y otra en Suiza
 Dante: sus mayores compradores son en Europa
 Marisol: bueno, porque una de ellas vive allá y por eso abrieron una tienda
 Claudia: toda la ropa de ahorita tiene la textura, esa como, de corrugada
 Marisol: plegada, plegada, plegada, un pliegue delgadito
 Claudia: *se supone que se inspiraron en la textura de las hojas*, está muy buena, tienen unas cosas
 Marisol: sí, utilizan unos cuellos y mangas que se pueden ocupar de bufanda
 Fernanda: ¿y son mexicanas?
 Claudia: sí, esas y las de *Julia&Renata* están muy originales
 Dante: oye y preguntaron ¿cuánto vale la ropa?
 Marisol: no
 Claudia: no tenían precio
 Dante: yo vi a una señora que paseaba con su ropa, una señora muy delgada, ya grande... Esa ropa si es para chavitas bien
 Fernanda: y es difícil comprar esa ropa...
 (Entrevista grupal, *Red del Cine Club*, octubre 2004).

Por el tipo y la forma de organización del trabajo que los trendsetters impulsan y fomentan, las redes sociales tienen una importancia fundamental en su vida. La combinación o conjugación del trabajo creativo con las redes sociales, alimenta el trabajo creativo en varios sentidos dependiendo del NSE y cultural en que se ubiquen los trendsetters. Para algunos, las redes son de carácter más creativo y colaborativo en términos de los proyectos que se pueden concebir y ejecutar en común, aunque reditúen también a nivel económico; para otros, éstas tienen un carácter más amical, aunque también reditúen a nivel económico y para otros tienen un carácter de reconocimiento de sí mismos y de sus productos y/o creaciones ante los medios institucionales e informales de cultura. De ahí que los trends dediquen gran parte de su tiempo libre a alimentar estas redes. Los sentidos de las redes pueden ser muchos, pero lo fundamental es que este *medio trendsetter existe en función de las redes sociales que lo componen*.

Por ejemplo, Iván (*Iudens*) estudió en los Estados Unidos arquitectura y desapareció de la escena mexicana desde muy chavito, volviendo 13 años más tarde a México con muchos proyectos en mente pero carente de redes:

“De alguna manera [las redes de colaboración] se empezaron a dar, por lo menos el trabajo que de alguna manera nosotros hacíamos, en estas colonias de la Roma, de la Condesa, que son hasta cierto punto bastante *íntimas, bastante casuales en el sentido de que te puedes sentar en un café y empiezas a platicar con la persona de a lado, resulta que la persona de a lado comparte algo contigo*. Entonces, se empezó a generar estos vínculos y, sorpresivamente, una vez que tuvimos el espacio, el generar lazos con la gente es bien fácil, la gente los necesita. *En el momento en el que tu ofreces un espacio para que la gente lo tome, lo pueda manipular, se pueda apropiarse, la gente empieza a lanzar ideas, y en ese sentido las vamos generando juntos*.

Yo soy muy insistente en que no se tiene que pelear una apertura creativa con el dinero para nada yo creo que se puede llegar a hacer las dos, sin tener que hacer fuertes compromisos, *si estoy interesado en ser parte de un movimiento que es creativo pero también es empresarial*.

La palabra *colaborar* también se puede prestar a diferentes interpretaciones, o sea, si *pensamos en abrir el espacio y que ellos realmente lo invadan es una manera de colaboración*, ellos ya están

trabajando a partir de lo que nosotros tenemos aquí, hay algunas exposiciones, donde las cosas si se generan juntos, en el caso de Olga, ella trajo su ropa y nosotros propusimos montarla, y es como una pequeña colaboración. En otros casos se empieza desde cero, entonces en ese sentido creo *que la palabra colaboración* no se trata de que vayamos mano a mano, desde el cero al cien, pero *que en algunos momentos te contagies*.

Con otras personas desde el inicio [hemos planteado] vamos a poner algo y a construirlo [por]que nos interesó mucho su trabajo, y fue de decir, “oye que tal si nos inventamos una exposición” y literalmente nos la estamos inventando. Hay como toda esta asociación romántica con el colaborar, y pues si de repente son agarrones... fuertes, pero también son momentos críticos [que] hacen que las cosas salten a otro nivel, aunque pensabas que no era un movimiento positivo, algo surge, o sea por lo menos si te puedo decir una persona con la que colaboramos en unos tres, cuatro proyectos, y de repente tuvimos un agarrón realmente fuerte y nos ayudó [a] no caer en romantizar la colaboración. *La colaboración es algo en donde hay cierto compromiso, donde hay como una infiltración del uno al otro*, pero que también tienes que tener claro en donde estas tu parado para poder colaborar con alguien (porque) *si eres demasiado flexible, demasiado neutral, ni siquiera hubo una capacidad de contagiar al otro, porque simplemente te adheriste al otro casi como un parásito, pero no tuviste la capacidad de generar como una simbiosis*” (Iván, *ludens*).

“Hago vestuario para teatro y para cine. [¿Y tienes tu cartera de clientes?]. No, básicamente esto lo manejo... también he hecho vestuario para presentaciones de eventos, performances y este tipo de cosas. Más bien se va corriendo un poco la voz. Muchas veces me recomiendan, ya nos encontramos, les enseño algo que he hecho, alguna propuesta, muchas veces ya me conocen por algún trabajo que he hecho en alguna ocasión, y de ahí sale, sale, como correo de voz. Con el vestuario que hago como obra plástica, si, es más en exposiciones, invitaciones, etc... me han (dado) una proyección en un momento dado, como esta posibilidad de hacer vestuarios de otra cosa, más comerciales... El festival del Centro Histórico empezó a organizar este tipo de eventos y participé en un par, me gustó el lenguaje y de ahí me seguí por mi cuenta, y de ahí me han invitado a algunas exposiciones y cosas en las que he participado. Ha sido interesante porque en el proceso ha sido como más fortuito... no me lo había planteado así, en realidad, pero ha sido una buena alternativa para mí, porque es obra muy cansada, el proceso de este tipo de trabajo me lleva mucho tiempo y físicamente es cansado, entonces de repente nada más hago una o dos obras al año y con eso es suficiente como para después replantearme otro proyecto, de hecho, de ahí se han desencadenado otras cosas como el vestuario de cine o el vestuario de teatro o este tipo de cosas” (Sandra, diseñadora textil).

A Sandra, estos eventos le permiten conocer otras personas que están haciendo cosas similares o se interesan por algún producto más comercial de su obra plástica (que tiene sólo un objetivo artístico) y le posibilitan vivir de lo que hace en ámbitos como la producción cinematográfica, vestuario teatral y cine, etcétera, además de seguir dando clases en la Universidad de la Comunicación. De manera muy parecida a Iván, Guillermo y otros trends, Sandra tiene varios proyectos o trabajos simultáneos, con gente de diversas redes sociales: productores de cine y de teatro, gente de arte, escultores, pintores, diseñadores, arquitectos y gente de negocios con los cuales sigue desarrollando producción o diseño de vestuarios y su propia obra plástica, gente creativa que *retroalimenta su trabajo y su historia personal*⁷.

⁷ Los trends están insertos en múltiples redes creativas que se entrecruzan formando nodos, cruceros o grupos más íntimos. Por ejemplo, los integrantes de la red que denominé “Cine Club”, son Raúl, Mario, Marisol, Gerardo, Claudia Tania, Claudia, Idalia, Fernanda, Galileo, Alejandro, Canck, Fernanda (prima de Raúl). Allegados: Adrián, “el Sumo” (cine club Ciencias), Ingrid (mejor amiga de Idalia y novia de Carlitos). Raúl, estudió en el CUCEC, y toca en el grupo de música *surf* llamado “Berenice”, hizo amistad con Carlitos —en ese entonces músico de “Los Ezquisitos”— porque ambos tocaban en grupos de *surf* y estudiaron comunicación en la facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Su gusto por la música los hizo hacerse buenos amigos. Tras la desaparición de “Los

Iván, a través de la galería *ludens* opera bajo cuatro modalidades con diferentes tipos de personas creativas: la modalidad de *invasiones* (se invita a que los creadores y creativos invadan *ludens*), la de *nudos* (convocatorias en donde *ludens* funge de intermediario entre los artistas convocados y las empresas), *los talleres* (en donde se *interviene* un espacio público para sentar crítica y provocar otro uso del mismo) y la *modalidad a “la carta”*, (mediante la cual diseñan proyectos de otro tipo para gente que quiere casas, mobiliario, etc., según los gustos de la gente que los contrata).

Para jóvenes más chavitos como Isaac, el trabajo es una actividad “libre”, flexible, que además forma parte y/o puede ejercer en contextos que para alguien más podrían ser sólo de esparcimiento. Una fiesta, un cóctel de presentación, una plática en una cervecería, pueden convertirse en “nectes”, contactos que quizá en el futuro fructifiquen en apoyos o colaboraciones provechosas para la realización de sus proyectos.

Isaac no se califica como “sociable” sino como alguien a quien le gusta conocer gente de todo tipo, y que además necesita hacerlo porque sabe que así es como ha logrado llevar a cabo sus proyectos. Las personas a las que ha conocido gracias a ello pertenecen a distintos grupos etarios y niveles socioeconómicos, desde chavas/os que comparten su “fijación por el mensaje” y se interesan por el video, la fotografía o la producción de imágenes impresas, hasta adultos que pertenecen a alguna institución o dirigen espacios en donde ha tenido oportunidad de presentar su trabajo, por ejemplo, el Centro de la Imagen, La Esmeralda, el MUCA Roma (*Etnografía Isaak*).

Una de las bases sobre las que se cimienta su trabajo es justamente esa labor de “relaciones públicas” que, lejos de incomodarles, son parte de sus hábitos y rutas de ocio.

Ezquisitos”, Carlitos entró a “Lost Acapulco” para suplir al antiguo baterista; de ahí lo invitaron a formar parte de los “Fancy Free” y de “Hippie Life”. Trabajaba también para “El Foco” (página web de espectáculos) cubriendo eventos de música y de ahí consiguió participar en Ibero 90.9 Radio como guionista y colaborador en algunas emisiones. Recientemente ha invitado a Raúl para que colabore también en la estación realizando un programa de cine. Marisol conoció a algunos colaboradores de Ibero 90.9 porque la estación patrocinó el desfile de *Grypho* en el Fashion Week México. Mario musicaliza en vivo películas junto con Raúl, Mario mezclando y Raúl tocando; también ha mezclado en algunas ocasiones con Carlitos.

Recientemente, todos asisten con frecuencia a la Terraza del Centro Cultural España, a las presentaciones que ahí tienen lugar de jueves a sábado, y donde tocan con regularidad los *Fancy Free* y Carlos Icaza mezclando. También existen vínculos de Ibero 90.9 Radio con Isaak Torres y los creadores de la revista *Vitrina*. Isaak Torres, cuando en su adolescencia comenzó a realizar *performance* y fotografía con su hermano, contó con el apoyo de Doris, en ese entonces directora del centro cultural Epicentro. Doris conoce desde hace varios años a Agustín Peña, quien actualmente es director de contenidos en Ibero 90.9. Ambos llevaron a cabo diversos proyectos de arte sonoro y radioarte tiempo atrás, cuando Agustín se dedicaba a ambas actividades. El contacto con los realizadores de la revista *Vitrina* —Ulises y Daniel Durán— se hizo a través de Agustín, a quien le ha resultado de mucho interés la propuesta visual que hace este proyecto. Agustín conocía la revista pero no a sus creadores; no fue sino hasta hace poco tiempo (tres semanas apenas) que los entrevistó en el programa diario que él conduce en Ibero 90.9. A partir de ahí, plancan realizar en conjunto un proyecto, también de corte experimental, que alterne o sea complementario al de *Vitrina*. Esta descripción revela cómo se construyen las redes y qué motiva a los chavos a conectarse entre sí. La red está compuesta por miembros del *Cine Club de Políticas* (UNAM) e incluye al proyecto Ibero 909 radio, así como a *Vitrina*, la revista y al Proyecto *Los Chicos de Hoy* (playeras y otros accesorios) a través de este flujo constante de ideas y proyectos “en cocina”.

“Tengo amigos, principalmente gente creativa, mis amigos son arquitectos, pintores escultores y también tengo muy buenos amigos artesanos, cartoneros textiles, madereros, digamos que mi círculo es ese. Convivo con ellos lo mas que se puede. En la cooperativa somos 11 diseñadoras y al final hemos creado un vinculo con muchas personas de diferentes áreas. A las tiendas viene gente de todo tipo, principalmente mujeres que trabajan, mujeres creativas, de un nivel socioeconómico y cultural, que puede comprender como es un textil, cual es la diferencia en una tela, porque pueden ponerse una prenda que esta hecha a mano sin tener ningún tipo de prestigio [marcas de moda y alta costura como Armani, Dior, Chanel]. Siempre nos estamos rodeando de gente creativa. Principalmente, vamos a exposiciones, salimos, nos invitan, vamos a las fiestas, nuestros círculos es mucho la Condesa, también es fiestas particulares, yo tiendo a viajar continuamente, por mi trabajo voy a comunidades a veces 1, 2, o 3 meses, y ahí me puedo quedar también mucho tiempo, entonces ahí estoy creando un vínculo; por lo que gran parte de mis amistades vienen siendo también artesanos” (Thamara Cruz, Cooperativa 244).

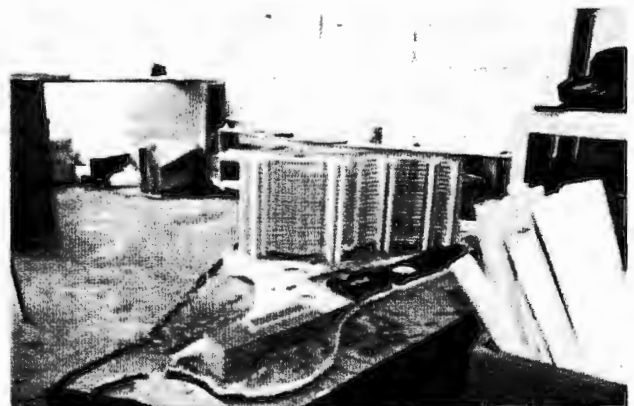
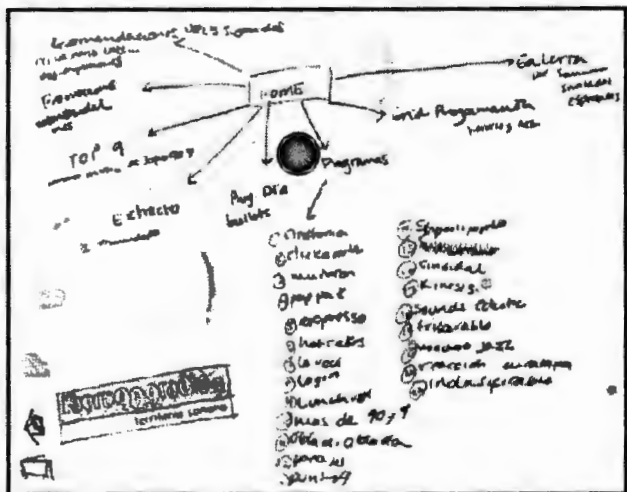
Los trendsetters se caracterizan por una profusa interacción social con diferentes grupos y redes de personas y valoran con intensidad las experiencias que cada red puede darles para su emocionalidad y sensibilidad artística y creativa.

... de los últimos eventos que he ido bueno el concierto de “The Cure” que así, se ha llevado como la mayor importancia de todo este tiempo, antes de eso, el “Love Parade” que estuvo increíble, ese idea como con mucha energía ¿no? Lugares así me gustan, del género que sean, pero que tengan mucha energía y una fiesta que hubo en el “Señorial”, que era todo un concepto: eran ochenta habitaciones y cada una decorada por un artista distinto ¿no? - Increíble ¿no? -, había libertad de meterte a las habitaciones, agarrar las cosas, estar ahí, bailar ahí o de salir o de estar en el patio. Buena música, toda la gente bien prendida....

Te enteras de cómo es en realidad ¿no?, Un chavo que siempre ha estudiado en escuelas caras hace un documental de los reventones en Tepito y puede que se ponga a investigar y lo haga bien, pero no ha vivido algo así y es difícil que tenga esa idea real de cómo sucede ¿no?, o lo ve desde afuera. Entonces escribe un documental super oscuro porque él lo ve así. Pero la gente que lo está viviendo, que está en el “reventón”, esta fascinada ¿no? El estar en todos los ambientes, reventar y conocer mucha gente, ir a lugares distintos – desde ir a una cantina donde van solo señores de cincuenta o sesenta años, hasta estar en un “rave” o en cualquier tipo de fiesta - implica que conoces de qué se trata ¿no? Entonces cuando estas creando, sabes que hay cosas que no suceden ¿no?, que en un “rave” como va la gente vestida realmente ¿no?, o si hay decoración, qué tipo de cosas hay, y el ver todo te aporta mucho a tu trabajo. Yo en el trabajo lo que hago es replicar o hacer una replica de la realidad, entonces, es todo ¿no? (Guillermo, diseñador de arte, escenografía y decoración).

Muchos de los entrevistados sostuvieron que su trabajo consiste en crear y que mucho de lo que vivían y veían en las fiestas, inauguraciones y lugares donde asistían les servía como medio para crear “cosas” y ambientes o conceptos imaginativamente. Actualmente, el concepto es emular la improvisación (en el sentido de hacer algo sin preparación previa), los *missused* o las maneras incorrectas de usar las cosas (Iván) y el trastocamiento de los espacios y objetos que es realizado por las personas de la vida real: convertir los objetos en otra cosa dándoles un uso para el cual no fueron concebidos y por tanto evidenciar el que no están aptos para ese uso. Estas ideas pueden apreciarse también artísticamente en el Museo Alvaro Carrillo Gil, el cual inauguró en septiembre (2004) la pieza “El paracaidista” del artista Hector Zamora en el espacio del museo, instalando una suerte de vivienda hecha por el artista con láminas y vigas de

estilos de vida Trend



madera. Los términos que más se usan entre los chavos trends son “invasión” (Iván) y “asalto” (Isaac) para referirse a los nuevos usos y apropiaciones de espacios que fueron concebidos para otras cosas.

De repente decidimos un día al mes irnos realmente a caminar al Centro entre los ambulantes. Los ambulantes son una energía extraordinaria, desde cómo montan su puestito hasta cómo se manejan. Caminamos por las calles para ver si encontramos *un mal uso de las cosas, eso nos gusta mucho*. De repente un día pasamos por el mercado y había una persona sentada en popotes, horizontales, y de repente fue, así de claro: tiene una estructura y se generó, con Mauricio Limón, un mueble que funciona a partir de popotes y fue un accidente que vimos a alguien sentado en un *bonche* de popotes horizontales. Claro vamos a hacerlo un mueble. Caminamos el Centro en búsqueda de accidentes... Por ejemplo, ahora, estamos investigando **sistemas flexibles**, contenedores que tienen la capacidad de volverse casi un maletín, [idea] que surge del ambulante, de esta capacidad de tener un trapo y de repente ya salieron corriendo con toda la mercancía, esta capacidad como de la navaja suiza, de estos sistemas que tienen... **multifuncionalidad** definitivamente. Ahorita estamos generando dos, uno, como una *vivienda nómada*, que literalmente te puedes llevar este contenedor y ahí vas sacando tu cama, tu baño... y otro, trabaja a un nivel muchísimo más chico, *un maletín, del cual sacas como ciertas herramientas para navegar en la ciudad*. Hay otras zonas en la ciudad pero no tan fuertes como el Centro. Tenemos amigos que están explorando la suburbia, como todo un fenómeno, pero a nosotros nos interesa más la densidad, este aspecto de improvisación, de apropiación, que creo que ocurre muchísimo más en el Centro” (Iván, *ludens*).

En la mayoría de los casos, la esfera de trabajo refuerza a la de ocio y borra los límites entre una y otra: a través de las redes sociales adquiridas tanto en el tiempo de trabajo como en el tiempo del ocio, el trabajo mismo se transforma en ocio creativo y el ocio creativo se convierte en trabajo en el futuro inmediato.

Trabajar y “reventarse” son parte de una misma realidad, trabajar y divertirse se oponen a trabajar y sacrificarse en el presente. El tipo de trabajo que proponen tiene también sus momentos en que no hay proyectos en desarrollo y eso obliga al descanso obligatorio, que ellos y ellas parecen disfrutar incrementando las horas que dedican al tiempo de ocio y a visitar a los amigos/as. Todo ello refuerza la sensación de los jóvenes trendsetters y de sus seguidores de estar teniendo ahora una mayor libertad y un mayor control sobre sus vidas en el presente a través de manipular ellos mismos sus horarios laborales: pueden hoy día no trabajar o laborar, pero al día siguiente se pasarán más de 24 horas seguidas trabajando, pues la labor creativa no se limita a las 8 horas diarias entre lunes y viernes, también incluye trabajar y divertirse durante los fines de semana y la forma de vender y trabajar sus proyectos no exige ese tipo de rutina laboral antigua, la cuestión es cumplir el compromiso en el plazo acordado y con la mayor creatividad posible.

4. Hábitos de consumo y estilos de vida

4.1. Fachadas trends y moda

Los trendsetters no se caracterizan por llevar una vestimenta radical ni complicada, ni son fachosos, sino que prefieren *looks* más funcionales y cómodos a los que van agregando (o quitando) piezas del vestido según el clima y la ocasión. Sandra retoma una propuesta neobauhaus - “*la forma sigue a la función*” - y ello parece indicar una tendencia que se va abriendo paso.

Acostumbra a usar mezclilla que siempre combina con alguna camiseta diseñada por él. La elección depende de que el impreso sea acorde a la ocasión. La noche que asistimos a la inauguración de la exposición de Gustavo Artigas, en la Galería 04Original, al notar que los hombres usaban en su mayoría traje y corbata, bromeando comentó que debió usar la camiseta con el impreso de corbata para estar *ad hoc* con el evento. Prefiere colores oscuros para vestir por “practicidad, así no tienes que pensar cómo combinarlos” y evitar los colores “muy llamativos” porque no se sentiría cómodo con ellos, pero admite haber usado tenis con algunos vivos de color (azul eléctrico o naranja), aunque prefiere los *Converse* en color negro por “prácticos, cómodos y se usan en cualquier parte”. Dice no consumir marcas específicas de ropa o calzado (*Etnografía Isaac*).

A decir de algunos en la actualidad no hay un único look, hay muchos y diversos estilos y el *pastiche* de épocas muy diferentes conviviendo dentro del slogan “todo se vale”

“De moda están muchas cosas ¿no?, en realidad creo que *hay como un gusto por las mezclas*: el “indo folk”, “dark”, “hippie”, “new agechero”; de moda esta ponerte el cinturón de estoperoles en la tendencia “punk” con los *Converse* como los que traigo y una playera de Tim Burton y así ¿no?, De moda es... no sé, muchas cosas” (Guillermo, 26).

Sandra, de 32 años, observa que el “todo se vale” permite recuperar de diferentes épocas la inspiración suficiente para crear experimentando con el uso de materiales innovadores en lo que está haciendo:

“Retomando un poco la idea del *glamour*, hablando de los 50’s, toda una época, en donde el *glamour* en la vestimenta era muy importante. Ese *glamour* se armó a través de esa estética de la pantalla y de las carpas o cabarets [en donde] se proyectaba la sociedad que asistía a estos eventos y era una sociedad muy glamorosa, vistosa, rica, en proyección. Antes, tu ibas a la ópera y había un código de vestimenta, ahora vas a Bellas Artes y vas en jeans, y siento que para mí eso es una pérdida personal que refleja una sociedad en donde todo se vale en el arte, etc., que ya no está esta autoridad que dice qué se vale o no en las nuevas propuestas que se presentan, parece que todo se vale. *Quise retomar esta idea del glamour desde un lado que tiene que ver con materiales que no surgen de la misma industria textil, sino son materiales que se utilizan para una cosa completamente distinta como pueden ser pasadores de pelo, y contextualizarlos a un vestido y crear un efecto de glamour. Son vestidos sumamente vistosos, pesados, visualmente también, o pueden ser muy brillantes por el mismo material, metálico, filoso, lustroso y que además forman toda una textura, que tiene un movimiento...* Experimentar con las alternativas que se abren de un material que descontextualizaste, ver cuáles son. Yo trabajo mucho a través de la repetición, utilizo el mismo material para todo el vestido, no combino texturas, exploto la textura lo mas que se pueda. [Todo el mundo está combinando texturas, plástico con mezclilla, o con algodón, etc. ¿Tú estas caminando en otro sentido?] Y además utilizo líneas muy clásicas, parto de un vestido que ya está hecho o que mando a hacer, y después los trabajo, parto de formas muy clásicas, como vestidos largos, como en esta idea de los 50’s o los 20’s, retomando cosas más clásicas en cuanto a forma, al corte, y después *intervengo* en él con materiales que no tienen nada que ver con él, ahí radica esta idea plástica, y lo que me gusta mucho después de hacer vestuario para teatro, es que empiezo a jugar con eso... (Sandra, artista plástica, vestuarista).

Alvaro (21, *Remeritas*), dice que la moda mexicana es algo “débil”, y que aún no tiene una nueva propuesta para el gusto de los jóvenes entre 16 y 25 años, aunque en este segmento reconoce la influencia de marcas reconocida como *Diesel* y *Grypho* y sitúa su propuesta de playeras *Remeritas* frente a la playeras *Naco*, que han tenido mucho éxito entre los “pandro fresas”, al rescatar frases que todos podemos comprender, pero que ya no es novedosa entre este segmento de edad. Alvaro está experimentado en la creación visual de *imagen divertida de ropa* para que los chavos “se carguen algo divertido” y con el uso de cierto simbolismo urbano mexicano con imágenes como el Santo, Blue Demon, La Virgen de Guadalupe, y con el colorido mexicano que expresa espontaneidad, creatividad y que finalmente observa como muy admirado en el exterior: “finalmente, somos también una cultura que podemos influir en un mundo globalizado”. Y varios trendsetters también observaron lo mismo:

Hay muchos elementos que se han retomado a nivel publicidad y a nivel mercadotecnia y todo a lo que no se le había dado un valor y que son parte del folclor de la cultura popular, (de) las culturas indígenas. Creo que han funcionado, sobre todo las combinaciones de colores y como esa vistosidad se esta viendo otra vez muy bien. Lo vez en la ropa, las luchas han tenido un resurgimiento y en el extranjero se vuelven locos con el “Santo” y con el “Blue Demon” y todas esas cosas muy barrocas como del siglo anterior, de cabaret y todo ese rollo, como denso, esa parte recargada de las noches y de los cabarets, esa atmósfera y todo el rollo de la cultura “kitsch”. En México siempre hemos tenido ese rollo de ser como muy barrocos, recargados y todo también tiene muy buen resurgimiento. Otra vez mucho las combinaciones de colores de telas, las combinaciones de objetos, mezclados. Hay desde cosas clásicas hasta esto, lo ves en la ropa y en las tendencias de moda de los chavos... (Guillermo).

Esta tendencia a la recuperación de íconos y texturas extraídas de la cultura popular urbana mexicana (desde imágenes como las mencionadas hasta texturas de tianguis como las bolsas plásticas floreadas estampadas en colores vivos y tipo “mantel”), es reforzada por aquella que introduce elementos de la ciudad contemporánea. Para Isaac y el grupo de Ibero 90.9 radio lo que importa es “exprimir” de la ciudad aquello que la identifica y que establece nexos con quienes la habitamos: las estaciones de metro, el centro histórico en todas sus versiones, el tráfico y los largos recorridos.

Hemos recuperado sonidos que de una u otra forma pasamos por alto: un beso, un camotero, una tetera, un columpio y otros más. Sonidos que evocan, que sugieren, que hacen imaginar y por ende pensar. Recuperamos el entorno, la cercanía, la personalidad, identidad, todo eso queremos sugerir en nuestra nueva imagen (*Kit de prensa Ibero909 radio*).

Hay muchos estilos y muchas combinaciones de estilos en la tendencia de la moda actual. Y eso también se expresa en los trendsetters. Los estilos de los trend tienen un conjunto de detalles sutiles, accesorios pequeños pero visibles (bolsas, joyería, zapatos, los lentes para sol, las pulseras, los cortes de cabello y los tintes en el pelo), que

hacen que sus combinaciones sean algo más **personalizadas** y digan algo más de sí mismos a través de palabras en sus playeras o a través de los estampados y señalizaciones de su vestimenta, o de usar el pantalón recto y no caer totalmente en la moda que esté en boga. Conocen y están al tanto de todo lo que está de moda y parecen tener esta información como referencia para empezar a cambiar detalles del look y buscar diseños novedosos y originales. No son antimoda, tampoco antimarca, pero optan por seleccionar a partir de su propio estilo trend y si encuentran piezas que les gusten sin marca alguna, las compran. Otra de sus características es que no compran ropa de mala calidad en el sentido que pueda durarles muy poco, al contrario, pueden pasar muchas horas buscando un producto que les durará para todo el trajín social que tienen. Los trendsetters tienen un consumo de ropa y de bienes “racional e inteligente”. Compran ropa buscando un diseño original y bello, pero que les sea funcional y si se puede multifuncional: “la función sigue a la forma, yo creo que las cosas tienen que funcionar para lo que fueron hechas” (Sandra).

Otras características importantes en los criterios de selección de su ropa son la atemporalidad, transformabilidad y multiplicidad de usos (Izet –Aura, Tamara - Cooperativa, Sandra, Iván, Alvaro). Estas tres condiciones parecen dar respuesta a las necesidades de su estilo de vida, muy ocupado, con varios lugares de trabajo a los que hay que desplazarse y con una agenda social llena de eventos y encuentros en donde es necesario llevar una gran cantidad de objetos consigo mismo al salir a las calles, buscando la comodidad, ligereza, transformabilidad, atemporalidad y la multifuncionalidad.

4. 2. Tianguis y tiendas de marca

Los trendsetters no compran exclusivamente en centros comerciales ni en tiendas de la Condesa y Polanco, seleccionan lo que les gusta con base en criterios que relacionan el diseño, la comodidad, la funcionalidad y el verse bien, pero no por la marca.

Si de pronto necesito un pantalón o algo, no falta que por ahí vea algo que me guste y lo compro, pero nunca voy de shopping a X lugar ¿no? A veces compro aquí en la Condesa, porque estoy mucho por estos rumbos, pero para chacharear me late más ir de tianguis a la Lagunilla, pero en lugares como Santa Martha [Acatitla] puedes pasarte horas haciéndote güey entra tanta madre que venden y sólo por eso te aguantas *el puto* [el miedo] por la *chacaleada* de algunos güeyes que andan por ahí. Pero está chido eso de aventurarse a ver qué encuentras, como estar escarbando para ver qué sorpresas encuentras (Isaac).

Para Álvaro, el hábito de consumo de la gran mayoría de mexicanos, sin importar la edad y el nivel socioeconómico, es comprar en los tianguis, por ello, las playeras y accesorios *Remeritas* contemplan un precio accesible para los compradores.

Más que por la moda, Alvaro sostiene que los más jóvenes deciden comprar ropa y piezas de ropa por el diseño, el material, la innovación y no la marca. Los que pueden, compran marcas que estén promoviendo alguna causa (Camper, Benetton) y que tengan diseños y colores originales y cómodos. Sin embargo, ninguno de los trendsetters entrevistados dijo estar casado con alguna marca de ropa, al contrario, todos señalaron comprar su ropa combinando piezas de marca con piezas de diseños originales (sean estas comprados en tiendas como Cooperativa 244, o sean éstas de diseñadores de tianguis) y pocos revelaron alguna incomodidad en el uso combinado entre piezas de marca (Zara, MNG, Diesel, Pepe Jeans, Levis, Puma, Adidas, etc.) y piezas sin marca, originales o no. Con estas piezas sueltas crean sus propios estilos de vestir y de expresar lo que consideran relevante a otros.

Los accesorios son piezas importantes en la indumentaria de los trendsetters, sobre todo relojes y armazones de anteojos, que en su mayoría son de marcas conocidas, algunas más caras que otras. En el caso de los anteojos los marcos de pasta son los que se están introduciendo (ver revista Celeste). La mayoría se cuelga colgijos y pulseras de varios materiales, tratando siempre de obtener alguna combinación de las mismas que la haga original.

Se encontró es una gran afluencia de jóvenes de NSE C-, C, e incluso C+, a tianguis que se ponen sólo en domingo como La Raza y La Lagunilla. La concurrencia de los jóvenes es notoria en la búsqueda de piezas que les puedan servir para combinar su vestuario. En los tianguis se ofertan tanto mercancías de marca originales (con orígenes irregulares) y de diferentes estilos, así como imitaciones de las mismas, pero también y en menor medida, piezas, bolsos y accesorios de vestir originales o hechos a mano y a veces únicos. A los tianguis van también una variedad de jóvenes identificados por su look y su ideología como *ravers*, *skatos*, *darks*, *cholos*, *hip hoperos*, pues hay puestos de ropa y accesorios que los surten de ropa importada y de imitación de marcas con todo el estilo tal cual. Los tianguis son otro de los lugares de contacto entre los trends y las subculturas. Los jóvenes asisten a chacharear y gastan no menos de 150 pesos por persona, según una de las fuentes.

En el tianguis los escaparates y modelos de lo que se oferta son las mismas personas que venden las mercancías, quienes son también jóvenes. Sólo una minoría de vendedores oferta objetos y bienes originales hechos por ellos mismos. Los puestos combinan ofertas. El concepto del tianguis y el concepto que tiene cada puesto al ponerse, me parece muy interesante. El tianguis puede leerse por fuera como un

conglomerado de objetos y ropa de diferentes estilos y épocas en donde los usuarios pueden enterarse de un vistazo qué se ofrece en el puesto. La forma en que cada comerciante dispone del puesto que ha rentado es muy particular y con ello provocan o no el acercamiento de los jóvenes a sus puestos. Se detectaron algunos puestos en donde habían algunos objetos originales y hechos por las mismas jóvenes que los vendían, pero casi la totalidad de entrevistados coincide en que la mercancía es la misma y que muchas veces sólo es cuestión de encontrar el mejor precio. Los productos chinos han invadido el espacio, pero también la “ropa de paca” y la ropa de marca (pirata u original) y son compradas por los diferentes estilos de chavos que lo visitan⁸. Los jóvenes que venden mercancías originales combinan su venta con otros productos diversos y sin marca o de menores precios que puedan salir más rápido y así poder terminar el día.

El uso indistinto de piezas de marca y de piezas sin marca por parte de los jóvenes trends, fue encontrada también en un artículo en internet sobre *tastemakers*, uno de los sinónimos de *trendsetters*, en el cual Janice Turner observa el toque femenino en la vestimenta de las mujeres trends: “I wear high – street clothes if they feel right and look good, I am not fixated by labels. I like mixing expensive with cheap, a pair of Sergio Rossi shoes with a vintage skirt: I don’t care where something comes from but whether it feels and looks right”⁹.



⁸ Las marcas que se encontraron como predominantes en los puestos de ropa, fueron: Astral Freaks, Gripho, Diesel, Nike, Hard Core, Bershka, Fubu, Zara, Old Navy, Everlast, Levis, Náutica, Cartier; en lentes para el sol, se encontraron imitaciones de las siguientes marcas: Ray Ban, Boss, Tommy Hilfiger, Mont Blanc, DG, Adidas, Calvin Klein, Nike, Guess, Náutica, Gucci. En los tenis las principales marcas son: New Ballance, Adidas, Nike, DC, Vans, Osiris, Converse; en botas Martens y Timberland; en celulares: Samsung, Motorola, LG, Nokia, Sony Erickson; en relojes Nike, Swatch, Suiza Army, Ecko.

⁹ <http://O-web.lexis-nexis.com.millennium.itesm.mx/univers...>

Un punto a resaltar que el concepto del tianguis con su oferta de una diversidad de mercancías en un pequeño espacio (ropa, maquillaje, accesorios, anteojos, joyería, bolsos, zapatos, etc.) ha sido transferido a las actuales tiendas exclusivas de las colonias Condesa y Polanco en las cuales se pueden encontrar no sólo diseños exclusivos del diseñador propietario, también otro tipo de mercancías originales que acompañan la compra de los clientes. La distribución de objetos y ropa en las tiendas no sólo tiene una carga estética, sino que en la actualidad cada objeto es usado como vehículo para algún mensaje que invita a ser miembro de un estilo de vida y no sólo a comprar un objeto o pieza de ropa. Las tiendas Camper y Puma en Polanco, o Kulté en la Condesa, así como las tiendas de Cooperativa 244 en ambas colonias, galerías y tiendas como *Ludens* son fuentes de comunicación en su totalidad.

Y lo que se ha estado comunicando es la prevalencia de un estilo kitsch mexicano cuyas fuentes de inspiración están en el uso de materiales naturales y el colorido mexicano, así como en la recuperación de ciertos símbolos o íconos urbanos extraídos de la cultura popular urbana de los años 50 y 60, el cual brinda un espacio para la creación de estilos diferentes y personalizados en los usuarios y permite que los chilangos ciudadanos se sientan identificados y cómodos en una situación en donde el mercado global despersonaliza el consumo y los estilos de vida.

4. 4. Trends: urbícolas entre las tendencias natura y oscura

Según la directora de QMP Producciones, Anna Fussoni, una reconocida analista de moda en México, en los estilos de vida se observa la emergencia de dos tendencias: por un lado, un retorno a la naturaleza simbolizado en la búsqueda de aire y tranquilidad con tonos tranquilos e introvertidos, y por otro lado, los colores que simbolizan la preocupación por el Africa negra y el hambre a través de los cuales las personas se manifiestan por medio de playeras. La primera tendencia expresaría el miedo de la gente al terrorismo, los ataques y la voluntad de crearse en el espacio privado o íntimo un entorno amable. Esta se expresa en el regreso a las ideas primarias o sencillas como el cuidado de un jardín o una maceta, en el cuidado de los cuerpos a través de “spas”, de seguir los lineamientos de vida del Feng Shui o la aromaterapia. La otra tendencia se expresa en la fascinación por las cosas primitivas y en las combinaciones de los colores amarillos, café y verdes que expresan los ambientes secos de la estepa africana. Simultáneamente, se pronuncia una tercera tendencia, algo más impertinente en

términos del *uso de materiales de hule y sintéticos* y que expresaría a consumidores que quieren vivir así.

En la vida de los trendsetters observo una tendencia a retomar elementos de una naturaleza que ya está muerta (de alguna manera, en el fondo es la idea punk de que la naturaleza está muerta y de que el mundo ya está perdido); sin embargo a diferencia de la línea fuerte que está en lo oscuro, para los trends este es un principio de realidad desde el cual se parte en la búsqueda y concreción de otras formas de vivir, aunque produzca cierta nostalgia. De aquí se desprenden dos actitudes, que pueden convertirse en dos estilos de vida: una mitad de las personas estará en lo luminoso, lo light, lo natura; y la otra mitad estará en lo oscuro, pero abanderado por la actitud dark (nostálgica y romántica) o punk (militante). En general esas son los dos lados de la tendencia que ha venido introduciéndose desde hace un buen tiempo, pero que se va a pronunciar mucho más.

En el lado oscuro o punketa estarán metidos chavos que agarrarán las causas ecológicas, las causas subversivas, las protestas contra el hambre, contra la manera como se está llevando el mundo. La tendencia oscura irá llamando permanentemente la atención sobre el hambre, la miseria y sobre la situación en la que se encuentra el mundo, planteando cuestiones cívicas frente a lo que está pasando; mientras la tendencia natura irá creando otro tipo de soluciones y de propuestas a este mundo, haciendo uso de cuestiones más orgánicas en una naturaleza que está muerta, aunque *fomentando maneras diferentes de relacionarse con ella, aunque sea embotellada*. El estilo de vida de los trends está expresando esta tensión entre un retorno muy *sui géneris* a la natura y la oscuridad crítica del presente. Intentaré demostrarlo con una imagen que ilustra mejor lo que acabo de exponer: la “azotea jardín” de un departamento en el Centro Histórico de la ciudad de México (revista Celeste):



²⁰ azotea-jardín

Los trendsetters son ciudadanos, absolutamente urbícolas o urbanitas en sus estilos de vida. Esto quiere decir que viven la ciudad contemporánea, el D.F. y no le dan la espalda, al contrario, la disfrutan profundamente con todo lo que ella les puede ofrecer. Viven con intensidad la ciudad y ella es su fuente de inspiración principal en su zona más urbanizada y no en los suburbios. Cine (al que todos los entrevistados dijeron asistir varias veces a la semana y ver todo tipo de películas), exposiciones, teatros, inauguraciones, cafés, restaurantes y comidas diversas y exóticas, cantinas, pulquerías, cervecerías, vecindades clandestinas, ambulantes, tianguis, boutiques y centros comerciales son para ellos/as totalmente disfrutables en si mismos.

“Yo diría que no hay una línea marcada ni tampoco somos muy estructurados, en el sentido de trabajar ocho horas al día, de nueve a seis. De repente nos encontraras en algún billar o en algún café, y de repente nos encontraras aquí a las dos de la mañana trabajando, somos gente que vivimos la ciudad día con día, o sea si sabemos que hay un nuevo restaurante vamos al nuevo restaurante y nos dijeron que abrieron un nuevo bar... Aprovechamos lo que sea, sea teatro, sea cine, sea un bar. Nos encanta también el show de Hollywood, pero lo hacemos así como lo decimos – vivimos el momento. Nos compramos las palomitas, el hot dog y aprovechamos *Spiderman* y obviamente también vamos a las muestras de cine. No nos gustaría pensar que el diseño es algo elitista y como cierto cine de culto, pues es ya asumir que tu eres parte de ese culto, entonces se vale, se vale divertirse viendo *Spiderman*, no te tienes que sentir que fuiste ignorante ese día, ni que no le fuiste real a tus valores, disfrútalo” (Iván, *ludens*).

Ello no quiere decir que no se tenga una postura crítica ante el deterioro ecológico y la vida sedentaria de los urbícolas, ni que no se intente ayudar a mejorar las condiciones ambientales en que se vive en la ciudad. Los trendsetters están involucrados con esta mejora (ayudando en lo personal en la separación de la basura o en la intervención sobre edificios antiguos y en su restauración), innovando culturalmente al producir objetos muebles e inmuebles con formas y funciones más adecuadas a la contemporaneidad urbana y a nivel personal, combinan “elementos naturales” en su dieta, o adoptan cierto estilo de alimentación con menos carne y más cereales, comidas más ligeras y con más vegetales, pero igual siguen los patrones de la comida tradicional mexicana y las del consumo de “chatarra” y de bebidas energizantes cuando el trabajo se pone a cien por hora. Jugos en bote (Jumex, Boing), agua pura y natural son normalmente consumidos.

Prácticas de ejercicio físico como el correr, trotar o bicicletear en la vía pública (para los que no tienen horarios muy definidos de trabajo y prefieren no someterse a los horarios de los gimnasios) también expresa un uso de la ciudad ante la reclusión de la gente citadina en gimnasios y centros de relajamiento. El ejercicio está ligado a mejorar la creatividad y la capacidad de trabajo, sacar el stress y mantener la línea. Otra tendencia que no parece contradecir la anterior y sobre todo en las mujeres jóvenes, son

la práctica, en centros de acondicionamiento, de yoga, Qi Gong (Chi Kung) y otras propuestas orientales que tienen un concepto “holístico” que además de atender la ejercitación del cuerpo, se ocupen del área espiritual. También el entrenamiento a través de técnicas de defensa (como el *body combat* y el *body pump*, parecen estar teniendo buena aceptación entre los chilangos jóvenes.

Viajes al interior y exterior del país son usuales entre los trends. Éstos tienen varios motivos, unos por seguir estudios superiores y otros por vacacionar o conocer otras formas de vida. Las playas y pueblos del interior son lugares de fuga del trabajo y formas de contacto con los otros diferentes, salir a ver, observar, disfrutar de paisajes algo más preservados ecológicamente es placentero, pero no se desea vivir en el campo.

La comunicación más fuerte con lo global se da a través del espacio virtual del Internet, gran parte de su día transcurre en ese espacio. A través de él logran acceder a información de utilidad para su trabajo creativo, pero también para contactarse con las redes sociales y con los eventos culturales del día. El ejemplo más claro es el de la revista *Vitrina*, a cargo de tres jóvenes que convocan a través de internet a sus posibles colaboradores y elaboran números temáticos totalmente visuales.

En general, los trends, tienen una actitud abierta frente al uso de la tecnología que apoye su proceso creativo, artístico y emprendedor. La tecnología parece ayudarles a ser más eficientes y a acortar los procesos de entrega de sus productos, pero sin ella podrían desempeñarse con la misma creatividad y eficacia. La tecnología es un medio que les ayuda y les permite exploraciones nuevas en los procesos de creación en los que están involucrados, pero no dependen de ella. Todos reivindican la parte artesanal del proceso creativo, al que no oponen la parte tecnológica del mismo. Ellos y ellas probarían todos los aparatos nuevos que pudieran servirles en su proceso de exploración, pero tienen serias limitaciones económicas, monetarias, en este momento, para acceder a una tecnología de punta, pues gran parte del dinero que no pagan por renta, por ejemplo, se va en su propio negocio, están invirtiendo en todo lo relacionado con él. Sin capital no pueden acceder a la tecnología de punta, pero se adecuan a lo que tienen para poder sacarle el máximo provecho; como Sandra, le mete al scanner geles o gelatinas y otras cosas, porque igual le sirve para sus experimentaciones, aunque sabe de la existencia de tecnologías que podrían ayudarla mejor.

“Desearíamos el proyecto de poder armar un taller colectivo, me refiero a un taller de producción, poder tener máquinas que son extremadamente caras, que entre diez diseñadores lo compartiéramos, porque obviamente es muy difícil que uno, tenga un torno, tenga una sierra, tenga un horno. Quizá el espacio de Vizcaínas es muy limitado, porque es muy pequeño, pero yo si pensaría, que... me

gustaría pensar que debería de haber una Fundación del Diseño Mexicano que montara un gran bodegón con máquinas, y en las cuales tu pudieras llegar y rentarlas por día o rentarlas por proyecto y si estás en cerámica pues que hubiera un gran horno al cual pudieras meter cosas, si estas en madera que hubiera.... de alguna manera como un punto que no nada más te pusiera al servicio de éstas máquinas que quizá tu no tienes contacto con ellas, si no que también sería este punto de contactos con otras personas, te toparias con ese diseñador que está trabajando con cerámica o que está trabajando con resina” (Iván, *ludens*)

5. Zonas, lugares y ambientes

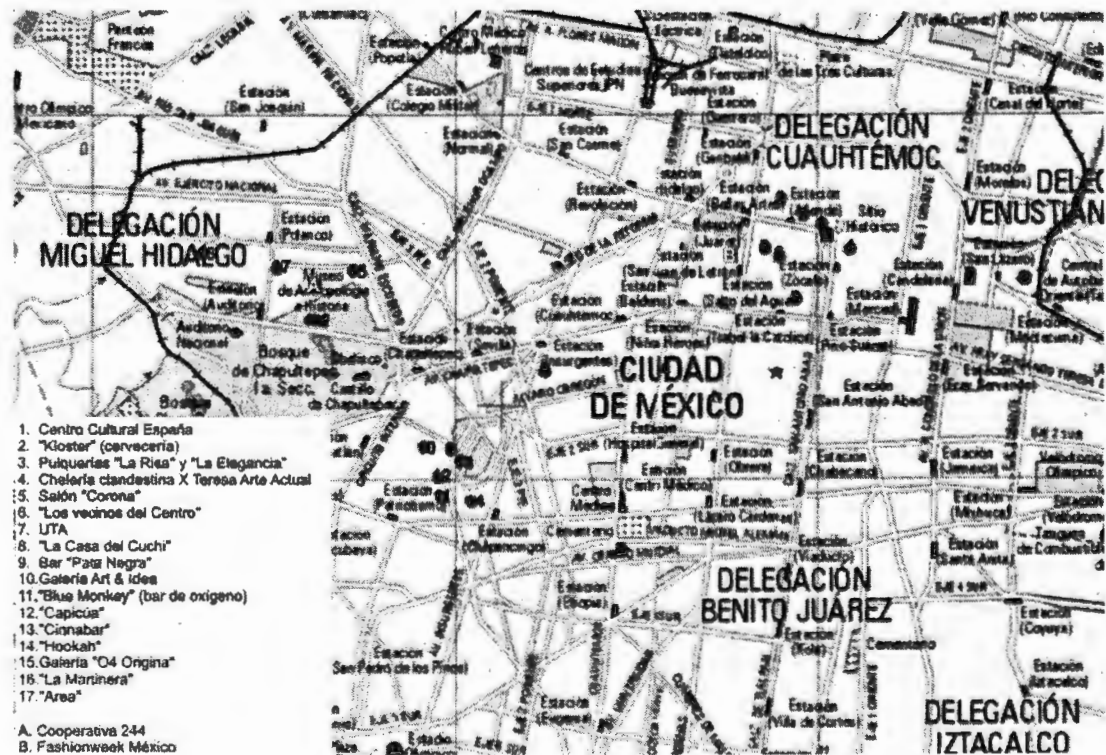
El Centro Histórico, la Roma, la Condesa, Polanco y algunas colonias aledañas son los lugares favoritos para la interacción social y el contacto entre los trendsetters, los trendsetters/minoría temprana, la minoría temprana y algunas subculturas.

El circuito de lugares tipificados como culturales se ha mapeado por zonas. Éstos conforman nodos donde se empalman otros locales de diversión, (para comer y/o beber, boutiques, etcétera), integrando así rutas de ocio que son definidas por lo recorridos de los trendsetters.

Lugares Culturales y comerciales¹⁰

Centro	Sur
1. Centro Cultural España	1. Centro Cultural Helénico
2. (X Teresa Arte Actual)	2. Museo de Arte Alvar Carrillo Gil
3. Antiguo Colegio de San Ildefonso (Auditorio Simón Bolívar)	3. La Bouquinerie
4. Bolívar 22	4. Cinemanía
5. El Particular	5. Centro Cultural Universitario
6. Bellas Artes	6. Cineteca Nacional
7. Laboratorio de Arte Alameda	7. El Hábito/La Capilla
8. Centro de la Imagen	8. Centro Nacional de las Artes
9. Claustro de Sor Juana	9. Cinemark CNA
10. Hotel Virreyes	10. (La Alverka Culturantro)
11. Galería José María Velasco	11. El Fiorentino
12. Casa de Francia/Instituto de Estudios Superiores de la Moda (Zona Rosa)	
13. Kloster	
14. Pulquerías: La Risa, La Elegancia	
15. Salón Corona	
16. Los Vecinos del Centro	
17. La Uta	

¹⁰ Estos lugares no son fijos, de seguro han cambiado y/o aumentado en número y su expansión por colonias aledañas a la zona como la Santa María, Escandón, San Rafael, Romita, etcétera, tanto por los precios como por la curiosidad.



Roma

1. La casa de la esquina
2. Casa Lamm
3. El Atrio
4. Casa del Tíbet
5. MUCA Roma
6. La Casa del Cuchi

Chapultepec/Polanco

1. Museo Rufino Tamayo
2. Museo de Arte Moderno
3. Auditorio Nacional
4. Centro Cultural del Bosque
5. Cafebrería el Péndulo
6. Hábita Hotel
7. Cinemex Casa de Arte
8. Cine Francia
9. Galería 04 Origina
10. La Martinera
11. Área

Condesa

1. Casa Refugio Citlaltépetl
2. Cafebrería el Péndulo
3. Ruta 61
4. Galería Art&Idea
5. El Malaparte
6. Pata Negra Bar
7. Capicúa Bar
8. Cinnabar
9. Hookah Lounge
10. Blue Monkey (bar de oxígeno)

Estos fueron algunos lugares de reunión de la ruta trend en la zona demarcada entre el Centro Histórico y las colonias Polanco, Roma, Condesa y otras. El asalto o invasión trend y subcultural al Centro Histórico ha traído como consecuencia la suba de bienes raíces y el reimpulso de los servicios comerciales, y también la afluencia de jóvenes de diferentes rumbos de la ciudad y del extranjero que se sienten atraídos por la atmósfera nocturna que se vive en la actualidad. Los estilos de uso y de consumo de los lugares trends se ven en los siguientes acápite.

6. Modos de estar juntos, lugares y consumo cultural - comercial

6. 1. Patrones de interacción social y lugares de socialización juvenil trendsetter

¿Cómo se construyen las redes sociales? ¿Dónde se construyen?

“Así, en el reve”:

Salimos del Café La Selva, en la Condesa, pasadas las ocho. Caminamos rumbo al circuito para de ahí tomar un taxi que nos lleve a Mazarik, casi esquina con Spencer, en “Polanski”. En el camino nos detenemos en un teléfono público para que Isaak haga algunas llamadas: a Marión —una de las “Divas Dinamita”— y a Carlos —a quien conoció “así, en el reve”, porque siempre aparecía en todas las inauguraciones y siempre termina siendo de los últimos en irse: “por eso lo conocí, porque de pronto un día sólo quedábamos la banda que había organizado la expo (en la Galería Garash de la

colonia Roma) y él, que no sabíamos quién era, pero se agregó para el after y de ahí me cayó chido”. Después se enteraría de que Carlos es un contador cuya única —¿inexistente?— relación con el “pedo creativo” (como Isaak lo llama) es asistir a todos los eventos de inauguración, particularmente aquellos donde sabe que habrá cóctel o vino de honor ((Etnografía Galería Origina04).

El ir a los eventos culturales (inauguraciones de exposiciones de obra o de fotografías, videos; presentaciones de libros, de música, etcétera) de artistas y creadores contemporáneos es una de las formas en que los trendsetters se hacen presentes en las redes y pueden contactar con aquellos a los que sólo les gusta la socialidad gratuita y algo estrafalaria que aquellos eventos provocan. Los jóvenes llegan en grupos que previamente se han citado en algún otro lugar para tomarse un trago o un café mientras se esperan. De ahí salen juntos al lugar de la inauguración.

Observando a quienes estaban presentes, fui identificando algunos rostros conocidos de otros lugares. Estaban, por ejemplo, Isaak Torres —uno de los “Chicos de Hoy”, con quien aún no me había presentado— acompañado de Marión (Las Divas Dinamita); de hecho, igual que nosotros, él también había estado momentos antes en la cervecería Kloster, aunque entonces no iba con Marión, sino con otro grupo de amigos (dos hombres de su edad y otros dos que lucían mayores, quizá cuarenta años, a quien podría aventurarme a decir que conocieron ahí en la Kloster esa misma noche) (Etnografía *El Particular*).

Las inauguraciones son “el” lugar para conocer todo tipo de gente que está haciendo cosas en la escena creativa y emprendedora, pero también a jóvenes que son parte de las subculturas y que están involucrados en presentar propuestas culturales y conocer lo que otros están haciendo. Las fachas son muy importantes para ser identificados...

La concurrencia comenzó a ser más diversa conforme fue llegando más gente. Antes de las once, predominaba el color negro usado en forma algo minimalista (sin accesorio o atuendos que rayaran lo extravagante). Pero conforme fue llenándose el patio, también empezaron a abundar otros estilos, que sin apartarse del negro o del uso de colores “apagados”, fue despegándose de la facha dark para acercarse más al look pop de los ochenta. La repentina confluencia de estilos quizá se debió a que también empezó a notarse más presencia femenina; así, las faldas de vuelos, los peinados alborotados y adornados con grandes moños de listón o tul, y uno que otro modelo en mezclilla bleach fueron apareciendo esa noche. También llegaron a verse algunos accesorios tipo punk: cinturones y brazaletes de estoperoles, alguna playera decorada con seguros, e incluso cabezas mohicanas. Por lo que toca al cabello, igualmente hubo variedad: dread locks, “matas” sesenteras, melenas cuyo corte parecía haber sido hecho a tijeretazos, con mechones de color rojo, rosa; y uno que otro peinado de los ochenta al estilo Durán Durán... Llama la atención el cómo en ambos eventos, cada uno bajo un estilo particular, se observan reminiscencias de otras épocas (evidentemente, de los ochenta), como si hubiese en ambas formas de celebrar una nostalgia por aquella distinción que significa “ser” algo: dark, popero, punk, con las correspondientes marcas estilísticas (al menos las más visibles: la “facha”, o el baile, por ejemplo) que implica el identificarse con alguna de esas adscripciones (Etnografía *El Particular*).

Los eventos culturales han venido cada vez perdiendo su carácter de solemnes para pasar a convertirse en festivos desde el inicio de los mismos. Los patrocinadores han dejado de ser exclusivamente instancias oficiales de la cultura mexicana y se

copatrocinan con algunas empresas culturales (como revistas que son leídas o que tratan de insertarse en este medio, programas o estaciones de radio, etc.) y con empresas privadas que distribuyen o producen alcohol, refrescos, jugos, etc. Un caso interesante ha sido la Fundación Jumex, que está entre los abanderados del patrocinio cultural, lo mismo la Fundación del Centro Histórico. Como puede verse en la inauguración de la obra de Gustavo Artigas en la *Galería O*: el evento inicia como si fuera un cocktail y se espera hasta cierto momento para la entrada en la solemnidad de los discursos y agradecimientos, cuando el ambiente empieza a hacerse por la concurrencia.

Después de un breve “discurso” en honor a la obra del joven artista y los respectivos aplausos y frases de apoyo por parte del público, se dio paso a la “celebración” propiamente dicha, pues comenzaron a mezclar los d.j.’s invitados y las luces bajaron de intensidad, aunque a decir verdad, el ambiente festivo ya había iniciado antes, cuando los discretos murmullos del principio fueron reemplazándose por risas a carcajada abierta, efusivos saludos de un lado al otro del salón y la circulación continua hacia la barra no sólo de los meseros, sino de los mismos invitados que preferían pedir su bebida directamente antes que esperar a que algún atareado mesero —de los diez que daban el servicio— les llevara el cóctel en cuestión. Con la música, el volumen de las conversaciones tuvo que aumentar, así que la sensación de estar en la inauguración de una exposición en una galería ya había sido desplazada por completo y en su lugar se sentía más el ambiente de algún bar de la zona, con una salvedad: el motivo de reunión que convocó a los presentes (el motivo “formal”, es decir, la inauguración de la exposición de Gustavo) (Etnografía *Galería O4*).

La **festivalización** de los eventos culturales se aprecia también en la inauguración de la exposición de Txema Novelo en *El Particular*, en el centro histórico, aunque existen sus particularidades, los patrocinadores (Fundación del Centro Histórico, cerveza Corona y la revista *df*), y la música de djs en vivo desde el inicio. Al principio los grupitos tienden a mantenerse agregados, pero poco a poco empiezan a interactuar, por mediación del alcohol y de la música. En un caso Absolut, en otro cerveza Corona.

Con el paso de las horas, aunado a la llegada de más gente y el consumo de cerveza, el ambiente fue transformándose, entonces sí, en el de una fiesta. El volumen de voz en las conversaciones fue aumentando, los grupos que antes eran de cuatro o cinco personas fueron fusionándose en bandas de hasta doce personas, y mientras unos seguían bebiendo, fumando y conversando, otros/as empezaron a bailar: primero, cada uno/a en solitario, pero después se unían a otros para bailar por pares, tríos o formando pequeños círculos de cuatro, cinco personas al ritmo de Joy Division, Bauhaus o Love and Rockets. En tanto, más personas llegaban y en el patio cada vez había menos espacio para estar, por eso algunos optaban por desplazarse al interior de la sala de exhibición y otros, los menos, ocupaban el pasillo que para esas horas ya se había conglomerado con la fila para entrar al baño. La transición de un ambiente a otro fue dada básicamente por el baile; y aunque obviamente el horario y la cantidad de gente presente (para entonces la concurrencia duplicaba ya el número que había al principio) influyeron en ello, fue notorio que cuando algunos comenzaron a bailar, el resto también transformó parte de esa actitud más apaciguada que se había mantenido hasta esa hora; algunos de los que antes sólo conversaban, ahora volteaban a ver a los que estaban bailando o al d.j. y de vez en vez lanzaban un grito festivo (el clásico “uuuuuh”). Y entre los que habían dejado de beber porque la cortesía de Corona ya había acabado, hubo varios que salieron a comprar más cerveza al darse cuenta que aún podía pasarse un buen rato en el lugar (Etnografía *El Particular*).



Txema Novelo en *El Particular*

Lo primero que se ve es una barra luminosa de Absolut —bebida patrocinadora del evento— en la que atienden dos edecanes tipo “AA” (delgadas, tez blanca, largas cabelleras rubias y lacias, 1.75 m de estatura) vestidas de largo y con pronunciado escote, en color negro (Etnografía Galería Origina04).

En la actualidad, los lugares culturales de exposición se han convertido en locales *multifuncionales* donde igual se desarrolla un evento de presentación de un disco, un libro, como también una fiesta, una celebración y en todos ellos hay una barra donde se venden y sirven algunos platillos, pero sobre todo, alcohol: cervezas (Indio, Sol Brava, las principales), también vodka (Absolut, Gotland, Danska), brandy Torres (ver publicidad en los espectaculares Periférico con Ejes 5 y 6, Tlalpan, etc.). Cuando hay presentaciones de libros o inauguraciones de exposiciones el patrocinio de alguna empresa distribuidora de alcohol se hace presente y en particular son estas marcas.

... el Ex Teresa, por lo menos los últimos cuatro años a mi me encanta, Arte Alameda también bastante fuerte... definitivamente, nos consideramos ratas de la ciudad, si pensamos que si vas a vivir en una ciudad tan caótica, tan grande, tienes que aprovecharla, literalmente tienes que ir en búsqueda de todo lo que está corriendo y en ese sentido todos los días hay algo, todos los días hay una exposición, todos los días hay una presentación de un libro, entonces en ese sentido si, y ahí es en donde se generan muchos de los vínculos, realmente en la inauguración de una exposición de repente te encuentras el trabajo de una persona que te interesa o empiezas a platicar con alguien que resulta... tiene. (En el centro) definitivamente, creo que hay un ruido ahí, hay una energía que se está generando. Vamos cada viernes al Ex Teresa, o el Centro Cultural España. El centro es fuente de inspiración para mí. (Iván, *ludens*).

El centro es un lugar para contactar, un lugar de inspiración para crear nuevos diseños, mientras se observa la complejidad social que allí transita. Otros como Sandra y Alvaro, usan el centro también para comprar todos o casi todos los materiales que necesitan para la elaboración de sus vestuarios y su obra plástica.

6. 2. Antes y después de asistir a un evento o espectáculo cultural

Los jóvenes se citan en un local o lugar en el centro para ir luego al evento y llegar en grupo. Existe todo un circuito de lugares que se han detectado para tomarse una o varios tragos en citas previas o posteriores al evento y dependen del presupuesto y de la necesidad de intensidad que se desee.

La zona del Centro Histórico se distingue por tener diversos lugares de disfrute: desde las *pulquerías* como La Elegancia y La Risa ubicadas en la calle de Mesones, pasando por los *lugares que ofrecen música electrónica* como El Tarará (Francisco Madero) y Los Vecinos (16 de septiembre 42, esq. Motolinia) o *música dark*, el Dada X, o *música punk*, como La Uta.

La tarde puede comenzar en distintos lugares, como en las vecindades del centro donde la cerveza es vendida a un precio de 18 pesos (caguama). En uno de estos lugares, ubicado en Lic. Primo Verdad se pueden encontrar desde jóvenes que trabajan como ambulantes o toreros en las calles cercanas, los hippies que venden artesanías en la plancha del Zócalo, estudiantes que visitan estos lugares como un punto de descanso, etc., y otras personas que acuden aquí, pueden tomar sus cervezas dentro de la vecindad (Indio, Sol, Victoria), los cigarrillos que se consumen se compran regularmente sueltos (Viceroy, Boots, Camel, Marlboro). Estas vecindades son visitadas a partir de la 1:00 de la tarde y cierran pasadas las 10:00 de la noche y son visitadas regularmente por jóvenes de nivel C-, pero lo “under” de las vecindades invita a los “exploradores urbanos” a tomarse una cerveza aunque pertenezcan a otro nivel socio económico. Otro lugar en el que se puede pasar la tarde y comer como parte de la botana que en este lugar sirven, es la *Kloster* cervecería ubicada en Cuba #53-A, en la que se vende la cerveza del mismo nombre, pero también una variedad de otras (Leon, Pacifico, Xxlager, Victoria, Corona) con un precio de 12 pesos. Este lugar es muy conocido tanto por intelectuales como por personas ya mayores, y en esta se pueden encontrar desde artistas, pintores, estudiantes, punks, darks, cholos, oficinistas, extranjeros, etc.. Después de pasar la tarde en esta cervecería, una opción es ir al *Salón Corona*, ubicado en la calle de Isabel La Católica, lugar donde los precios son más altos, pues también es restaurante y uno de los lugares más clásicos y conocidos en el centro. A pesar de ser un lugar familiar, por la noche aloja principalmente a jóvenes entre 20 y 35 años, aunque también es visitado por señores de mayor edad, extranjeros, *punks*, *fresas*, *darks*, acuden a este lugar a cenar algo y a encontrarse con su grupo de amigos ya que es un punto de reunión para irse a un *antro* más tarde. Las opciones de antros en el centro son: X Dada, El Fuzz, El Uta, Los Vecinos del Centro, El Centro Cultural España, Ex -Teresa, Arte Alameda, El Tarara, El Hotel Virreyes y otro tipo de lugares que alojan fiestas particulares o eventos de música hard core. Las calles más transitadas: Republica de Cuba, Isabel la Católica, 5 de Mayo, 16 de Septiembre, Mesones, Motolinia, Fco. I Madero, Bolívar, Republica del Salvador, Argentina, Guatemala, Moneda así como los paseos por la plancha del Zócalo. Los *afters* (fiestas que comienzan en la madrugada y terminan en la mañana o al medio día) se realizan en casas o se sale del Centro en busca de ellos, pues hasta ahora no existe ninguno en esta zona, los lugares a los que se acuden son la Condesa e Insurgentes (Etnografía *Los Vecinos y rutas en el centro*).



Pulquería *La Vecindad*

En estos locales y otros (la cervcerería *Kloster*, *el Salón Corona*, *La Vecindad*) se encuentran chavos y chavas de todos los estilos y muchos jóvenes extranjeros deseosos de conocer las escenas y a la chaviza mexicana. Algunos lugares son subculturales, otros son locales para el encuentro de una variedad de estilos juveniles. Todos son lugares de contacto, de conecte, con nuevas o novedosas experiencias. No se trata de contactar con alguien igual a uno mismo, sino con lo diferente y atreverse a vivir la experiencia. La asistencia regular a estos lugares hace que la chaviza vaya conociéndose y viéndose más seguido, constituyéndose en una especie de red.

“Los Vecinos del Centro”, ubicado en la 16 de septiembre, n. 42, en la colonia Centro, es un antro de construcción antigua remodelado y cuenta con tres niveles o tres pistas en diferentes pisos. Las escaleras de la entrada nos llevan al primer piso, el cual se divide en dos zonas. A la derecha del primer piso está la primera pista, en la que regularmente ponen *música techno*, aunque esto varía dependiendo del día de la semana del evento. Esta primera pista funciona los tres días que se abre este lugar (jueves, viernes, sábado). Al lado de este *set* se encuentran los sanitarios, así que la zona en realidad funge de lugar o estancia de descanso para que aquellos que desean sentarse en alguna de las mesas que allí se encuentran, allí se espera a las parejas o amigas a que salgan de los baños y los balcones son utilizados como distracción y son una forma ideal de observar a aquellos que están aún por entrar. Esta zona está decorada con luces de neón y figuras fluorescentes reconocidas como simbólicamente importantes del movimiento electrónico actual, los peyotes, las estrellas, los adornos de colores verdes, naranjas y rosas fluorescentes, dan un ambiente de antro y las mesas permiten a los que llegan en parejas o que no son asiduos a este lugar, una estancia más cómoda sin la aglomeración de personas. Esta primera pista y estancia es ocupada generalmente por jóvenes – que por la facha en que van, el comportamiento y la edad, demuestran no estar en contacto con este género de música y regularmente pasan allí entre 2 o 3 horas; mientras que los clientes asiduos o aquellos que llegan en plan de exploración se dirigen a los otros dos pisos y sólo usan este primer piso como paso para llegar circunstancialmente a los sanitarios.

La zona derecha de este primer piso se encuentra iluminada, decorada con carteles que anuncian la *lucha libre* y las marcas de cerveza que se expenden en la barra principal del local: *Indio* y *Sol*. Los

precios anuncian la caguama a \$40.00, mientras las cervezas pequeñas están a \$20.00, al igual que el agua. La cerveza Indio y la Sol Brava, al ser oscuras, son preferidas por aquellos que desean una "borrachera" asegurada, mientras que la cerveza Sol, al ser clara, se vuelve la opción para aquellos que beben menos alcohol o para los denominados "fresas", así como para las mujeres que no compran caguamas pues consideran de mal gusto compartir la cerveza. La presentación de cerveza individual tiene más éxito entre aquellos que acuden solos o en grupos sólo de chavas, así mismo entre las mujeres que acompañan regularmente a los Djs, que tienen una edad entre los 25 y 30 años.

La caguama tiene un éxito mayor entre los jóvenes entre 18-25, incluyendo hombres y mujeres, puesto que este lugar es visitado por grupos formados con un mínimo de 4 jóvenes, así la compra de caguamas se vuelve la opción adecuada para reunir entre todos el dinero necesario. De igual forma, la caguama es un medio de sociabilidad pues pasadas unas horas (alrededor de las 12:00 ó 1:00 de la mañana), cuando el ambiente está en su apogeo, el compartir la cerveza o un cigarro entre jóvenes desconocidos, posibilita la plática entre todos. Compartir este momento y un trago de cerveza lo hace volverse "compas" de una noche. En el caso de las mujeres, es usual que les ofrezcan un trago de cerveza como forma de invitar a la chica al grupo. Los cigarrillos se venden sueltos y regularmente son Marlboro y si compras cajetilla, la opción es Camel, Benson o Marlboro rojos.

Al segundo piso se accede por una escalera amplia con estructura de metal y madera que parece respetar la construcción original del edificio y está dividido en 2 habitaciones. La primera habitación tiene otra decoración: los colores ahora son rojos y no hay abigarramiento de carteles, son fotos de íconos o personajes claves en la historia del cine mexicano: Tin Tan, Pedro Infante, Tongolele y otros. Las paredes simulan ser viejas, se aprovecha una pared carcomida y sin pintura para seguir simulando el resto. Aquí se encuentra la segunda pista de baile, donde se llevan a cabo eventos que convocan a un número mayor de jóvenes, un DJ mezcla regularmente *drum 'n' bass* (o jazz fusión con otros géneros musicales). La segunda habitación de este piso tiene otra barra y un espacio que es utilizado como descanso, el lugar tiene luz y sirve para el encuentro de los grupos de amigos que además de escuchar música desean platicar y tomar una cerveza con más calma. Los balcones de la habitación son utilizados como miradores de la ciudad, así como lugar de paso para quienes entran y salen del lugar. Cercana a la barra está la escalera que lleva a la azotea o el tercer piso. Éste es el centro de atracción y reunión de este antro y además es su espacio más distintivo. Es un espacio al aire libre y ahí se encuentra la pista principal y un equipo de sonido con mayor potencia que los otros de los pisos de abajo. El graffiti en las paredes es la decoración más importante y simula el ambiente vivido en los raves que se realizan al aire libre. Aquí hay espacio para vender discos con la música de los Djs más reconocidos, pulseras con cuentas de plástico en colores fluorescentes, así como pastillas y dulces. Y aquí se concentran sobre todo los *chicos ravers*, que tienen entre 15 y 25 años de edad.

A los "Vecinos del Centro" acuden jóvenes entre los 15 y los 25 años de edad principalmente, con un NSE que va desde C+ a C-. La ubicación de este antro en el centro logra que asistan muchos jóvenes extranjeros que comparten la música con los mexicanos. La entrada es desde las 7 de la noche y el cierre se da entre las 3 y 4 de la madrugada. El precio de la entrada es \$40.00 o \$50.00 (según la oferta musical) y da opción a que las mujeres entren gratis entre las 10 y las 11 de la noche, además de contar con *valet parking*. Allí van una diversidad de chavos: *cholos*, *raperos* (*hip hoperos*), *ravers* y otros que no tienen una adscripción identitaria tan arraigada. Las "fachadas" son diversas e interesantes. En el caso de este lugar la exageración o lo estrafalario no tiene mayor éxito, sin embargo, los elementos que diferencian a ciertos grupos de otros son evidentes. Las mujeres "ravers" ponen más empeño en su maquillaje, los ojos van pintados de colores brillantes o con brillos que las luces resaltan, la utilización del *bindi* (asemeja al utilizado por las mujeres hindúes en la frente) que es oscuro o de colores brillantes. La utilización de cinturones de estoperoles se encuentra en desuso, pero el cinturón a la cadera encima de una falda o de un vestido a la altura de la cadera, continua siendo un elemento importante; los pantalones, se usan de media campana y son de colores deslavados, en ocasiones un tanto rotos, las chamarras son de pluma de ganso o de mezclilla y su característica es la combinación de colores en las que predominan el azul eléctrico, el rosa, el negro y el blanco. Los accesorios utilizados por las jóvenes son los aretes largos, principalmente; en ocasiones el material es plástico, los colores que predominan son el naranja, el azul, el verde, el blanco y las figuras son geométricas (rombos, cuadrados, arracadas, etc.) y son, en general, grandes, observándose un regreso a los 80's, tendencia que se observa desde principios de este año. Muchas utilizan *calentadores* que pueden ser de colores o combinados con la falda o la vestimenta y, son, en su mayoría, de estambre o tejidos, al igual que las bufandas con rayas combinando muchos colores. Las bolsas siguen siendo pequeñas, a veces de peluche o de materiales brillantes y colores encendidos. Los accesorios para el cabello son variados, pasadores, bandas, ligas y otras, pero que tengan lo característico de esta vestimenta: que sean coloridos. Los tenis en general varían desde los

clásicos Convers hasta tennis que no son de marca, pero que pueden combinar con el atuendo, sin embargo la marca preferida en tennis es Puma.

Los *hombres ravers* tienen elementos que comparten con las mujeres, por ejemplo, las pulseras que pueden de cuentas de plástico y de colores como el naranja, el verde, azul, verde y morado; las playeras se distinguen por parecerse a los diseños que marcas como Diesel presentan, son playeras con estampados en tercera dimensión (3D), con figuras que en esta cultura rave se vuelven estandartes como los hongos, los duendes, los pitufos u otro tipo de *elfos*, todas estas figuras con colores que bajo las luces de neón brillan. Los pantalones son acampanados o rectos, un tanto flojos y a la cadera, variando los colores, aunque el azul oscuro o el deslavado predominan. Los accesorios favoritos son los lentes oscuros con armazones muy grandes y mientras más lo sean mejor, los de armazón color blanco son los que predominan. Las chamarras al igual que las mujeres pueden ser de mezclilla o de pluma de ganso, sin embargo los suéteres de cuello cerrado y tejidos también tienen éxito entre estos jóvenes. Dentro de este estilo, existe un "tipo" un tanto diferente que utiliza por el contrario, los pantalones entubados, con tennis Convers de bota, estoperoles en sus cinturones y playeras muy pegadas al cuerpo y un tanto cortas, al parecer son principalmente chavas y chavos muy delgados los que utilizan este atuendo. El cabello lo traen un tanto desaliñado. Los elementos más importantes de este estilo expresan su acercamiento a una concepción mística del mundo, en el que las vibras existen y seres como los duendes, las hadas no sólo existen sino que los acompañan, expresándolo en los ELFOS que algunos cargan consigo adonde vayan y que son muñecos de unos 30 cm. al que ellos mismos identifican como su "otra" parte, aquella que los vincula a los mundos de las "vibras y los viajes". Algunos elementos naturales como el agua, el fuego, el aire, la tierra, los hongos, los peyotes, etcétera, tienen un fuerte significado para estos jóvenes. El regreso en este caso a una ideología, donde la violencia es innecesaria, donde los seres vivos tienen una gran significación, incluyendo a la naturaleza misma, va acompañada de la utilización de ácidos y simulan un regreso a los 60's, no sólo en elementos ideológicos, si no también por la utilización de elementos como los ponchos, las faldas y los huaraches, elementos retomados de la estética hippie, que aunque en estos lugares dentro de la ciudad no son utilizados, si se encuentran en fiestas raves que se realizan fuera de la ciudad.

Los *chavos/as raperos (hip - hoperos)* son otro estilo juvenil que acude a este lugar y si bien no son lo mismo que los ravers, comparten algunos elementos estéticos con ellos. Las mujeres utilizan aretes de plástico, como los mencionados, aunque son más pequeños; los colores de su maquillaje van totalmente combinados con el color de su vestimenta, pero no son encendidos, utilizan algunos pasadores, pero principalmente usan bandas y diademas. Los tennis son Nike, o de un modelo deportivo, los pantalones son rectos y las chamarras que utilizan son deportivas de marcas como Adidas y Nike. Su cabello va peinado en trenzas o recogido generalmente. La estética de las mujeres, en este caso, tiene una correspondencia con los jóvenes hombres con los que acuden y es muy similar a la utilizada por jóvenes negros en los barrios de los E.U. Los hombres usan playeras de algodón blancas y sin mangas, los pantalones van totalmente flojos y los tennis son deportivos, mientras chamarras y sudaderas son de colores apagados, negros, grises y blanco, aunque las sudaderas en ocasiones tienen tendencia a variar y ser de colores verde o amarillo principalmente; los jóvenes de este estilo se caracterizan por usar pantalones, chamarras, y todo en por lo menos 2 tallas más grandes. Los accesorios más usados son las *cadena*s, *pulseras* y *anillos de oro o plata*, grandes y vistosos, así como *escapularios (desde 1 hasta 7)* y el cabello muy corto, pero si va largo, va amarrado o peinado en trenzas pegadas o en todo caso van con gorras. Aretes en las orejas y tatuajes son elementos que predominan en los *raperos*.

Los *cholos* y *cholas* son el otro estilo que acude a este local. La característica de este estilo es el uso del paliacate en la cabeza, el cual llega hasta las cejas, también pantalones flojos y tennis, playeras sin mangas que van debajo de la camisa abrochada desde el primer botón del cuello hacia abajo sólo tres botones. Si sólo utilizan playeras, muestran tatuajes. Una de sus características es el uso de accesorios como las *cadena*s de plata u oro en sus cuellos.

También asisten otros chavos y chavos que usan playeras "personalizadas" con frases que expresan una procedencia popular como lo más resaltante de sus looks. Comparten algunos otros elementos estéticos con los demás jóvenes como los *mohawks (mojas)*, en mexicano) o el corte irregular en el cabello, la decoloración parcial del mismo, el maquillaje de las mujeres que tienden a utilizar colores brillantes y accesorios como las boinas, las bolsas, las chamarras, las pulseras, los aretes.

La música del lugar es el psycho, full on, full on trance, minimal, funk morning, minimal trance, jungla, techno, house, tribal, drum n' bass, psychodelic, trance, goa y otros conceptos que se van integrando entre sí creando nuevos géneros, y posibilitando la creación de nuevos estilos y modas en

las vestimentas, expresiones, lenguajes y drogas comunes en esta generación (Etnografía Los Vecinos del Centro y otros informes).

7. Los trends y sus fuentes culturales de alimentación

7.1 Las subculturas

A lo largo de esta investigación se ha detectado la existencia de varias subculturas juveniles como los *ravers*, los *raperos* (o *hip hoperos*), los *skatos* (en sus versiones *patinetos* y aquellos que gustan del ska, denominados *skangangs* o *skatos*), *cholos* y punks, además de otros como los *góticos* (oscuros), *rockers* clásicos (aunque de mucho mayor edad) y los *heavy metaleros*. Los trendsetters elegidos para este estudio no están insertos en alguna de estas subculturas, pero sí se alimentan de muchos de los elementos que están siendo producidos de manera cultural, política e ideológica por éstas. Estos contactos con personajes y seres subculturales (algunos más, otros menos) se realizan en los centros culturales y comerciales (antros, bares, tianguis) del centro de la ciudad, así como en la Condesa y Polanco. Una característica de los trendsetters precisamente es su apertura mental e ideológica a lo que está sucediendo en el plano cotidiano y social de la vida contemporánea; mientras algunas subculturas son más herméticas, o están ubicadas en barrios y colonias de los sectores populares que habitan la periferia de esta ciudad. Sin embargo, existen estos puntos y lugares de contacto para la interacción de las ideas y las posturas de los actores. Pasaré a señalar algunas características de las subculturas existentes que me parecen importantes para este estudio.

7.1.1. Punks

Origen: la subcultura punk es tal vez la más importante de las subculturas históricas en la actualidad. Nacida en la Inglaterra de mediados de los 70, llega a México a finales de esa misma década y se inserta entre los jóvenes con NSE altos y bajos de las ciudades de México y Nezhualcóyotl. Su gran crecimiento y asentamiento en los estilos de vida juveniles de los sectores populares urbanos se realiza entre 1982 y 1989. La entrada del *hardcore* es vital para la transformación de esta subcultura en un movimiento constructivo y militante en términos políticos. El *no future* original se transformó: este es el presente que estamos viviendo y el presente es nuestro para asumir así, una actitud militante y activa en la vida cultural y social de la sociedad. En un primer momento se agregaron a manera de las bandas juveniles territoriales, pero luego se convirtieron en



raperos



patinetos



punks



trendsetters



skates



low riders, cholos

bandas y colectivos de acción cultural metropolitanos, para, en su decadencia, volverse nuevamente territoriales. Durante los años 90, trabajaron en forma colectiva proyectos creativos en áreas artísticas, musicales, diseño, fotografía, performance, video, etcétera., siempre tomando posturas políticas y radicales. El *punk hardcore* pasó entonces de los barrios marginales a ser adoptado por una minoría de jóvenes clasemedios, sobre todo en su estética y en algunas posturas ideológicas, con lo que pudo sobrevivir entre los jóvenes en lo que va del 2000.



Bar *UTA*

Vestimenta: si bien el look punk ha cambiado desde su origen, mantienen una estética negra u oscura y sus chamarras características (desaliñadas, viejas sino rotas), el cabello parado o con mohauks y playeras negras con imágenes irónicas sobre la política y la desigualdad social. Botas militares o Dr. Martens bien boleadas, pantalones anchos y de tipo militar en negro. En la actualidad, muchos de los miembros son anarco punks.

Intereses y actividades. La marginalidad y todo debe confluir hacia ello: el aspecto, las actividades, la filosofía. La actitud es la de sobrevivientes de una catástrofe, el ocio en bares mugrientos, la crítica social es militante, activa.

Presencia actual: mucho menos numerosa que en la década de los 80 e inicios de los 90, aunque en núcleos o colectivos de chavos entre los 23 y 30 años que funcionan a manera de guerrillas culturales, de manera autogestiva creando sus propias propuestas culturales y recreativas bajo la consigna de "Hazlo tú mismo". Los punks son una de las

subculturas globales en la actualidad y existen como conciencia oscura y desesperada de la situación que se está viviendo, teniendo fuertes antagonismos con el modelo de desarrollo neoliberal que se ha impuesto en todos los países. Generalmente, a través de pequeños y aguerridos colectivos, abanderan gran parte del movimiento antiglobalizador y se suman o se solidarizan con las causas que consideran justas como la lucha indígena (apoyo al zapatismo), los movimientos ecologistas, la lucha de las mujeres y minorías sexuales (homosexuales, lesbianas), movimientos en defensa de los derechos animales, en ayuda a los enfermos de VIH y SIDA, entre otros. Son activos militantes de estas y otras causas y actúan de forma colectiva.

Algunos bares del centro histórico de la ciudad de México y en otras ciudades mexicanas dan cuenta de su gusto estético que prefiere la fealdad y la decadencia, pero también la innovación y la búsqueda de alternativas para sobrevivir (ej. el bar *La Uta*). También se les encuentra en algunos núcleos de chavillos de las secundarias y preparatorias populares, así como de clase media baja (13 a 17 años) que retoman la actitud original de los primeros punks: rabia, desesperación, autodestrucción. Sin embargo, su *influencia estética* en muchos estilos de vida de los jóvenes contemporáneos en general es notable; en la actualidad, es posible reconocer la suciedad de su vestimenta, los ruidos procaces característicos del comportamiento de sus miembros en la tendencia a incorporar los ruidos e imágenes y personajes reales de la ciudad en la publicidad, el diseño, los medios de comunicación.

Ideología: anarquista, antimilitarista, pesimista e iconoclasta. También irónica y vitalista y antideológica en el sentido tradicional del término. La violencia es una técnica expresiva, un estilo de vida que se manifiesta visualmente, sin embargo, en las bandas más territorializadas la bronca, la pelea, la provocación son bien aceptadas.

Observaciones: el propio término punk, expresa el horizonte social y estético de esta impactante subcultura, ya que significa literalmente “basura”, “gandalla”. En lugar de ocultarse, los punks se hacen visibles, públicos, a través de estéticas espectaculares, a modo de denuncia contra la arbitrariedad.

La importancia de los punks en la actualidad radica en la influencia estética e ideológica que ejerce sobre otros colectivos juveniles, tanto históricos como actuales, por lo que se tiene la fuerte tentación de considerarlo como una matriz, un arquetipo atractivo, de formas y contenidos radicales, generador de comportamientos colectivos que luego pueden manifestarse en otras apariencias y otras denominaciones.

7. 1. 2. Raperos (hip hoperos)

Origen: en los güetos negros de Nueva York a mediados de los 70. El hip hop es una cultura que incluye cuatro áreas principales de expresión:

- 1) Mezclando (combinando sonidos usando platos giratorios u otros medios)
- 2) "B - boying" (bailando)
- 3) El arte *graffiti* (no vandalismo)
- 4) "MC-ing" (para algunos equivocadamente llamado *rap*)

Se caracterizan por la música que *rompe* literalmente las melodías anteriores, recomponiéndose con fragmentos de otras. El baile también *rompe* el movimiento continuo de los bailes clásicos, son performances corporales, hecho de poses sumadas por adición y fragmentarias. La *ruptura* concierne en sentido figurado al paisaje urbano, cuya limpieza y asepticidad se "*rompen*" (*se "ensucian"*) por la intervención de las *pintadas* - los *graffiti*, su elemento distintivo. Frente a la contaminación visual de los espectaculares en el espacio público, los *graffiti* imponen otro paquete de significaciones en donde la ficción, la fantasía, reinventa "lo real".

Año aproximado de aparición en México: inicios - mediados 90.

Presencia actual: Difundida en los barrios periféricos y en las salidas del metro.

Género musical preferido: *rap*, música rítmica y sintetizada que incorpora sonidos urbanos. El rap es un estilo musical nacido en los barrios marginales de Nueva York basado en percusiones muy marcadas (beats) o golpes (por minuto) con un fondo musical electrónico, acompañado por una voz que "*rapea*" - habla al ritmo de la música - muy rápido. Las letras combinaban en su origen, con un alto grado de improvisación, temas festivos (el *having fun*, que poco a poco se ha ido perdiendo) con temas "de la calle" que fueron tomando cada vez mayor relevancia: injusticias sociales, racismo, discriminación. El rap asume una función de juez y parte, denunciando situaciones de injusticia, para anunciar un futuro más justo, dando voz a aquellos que no la tienen. El *rap* se ha difundido en la calle y en los medios de comunicación (ver radio Ibero 909, musica hip hop) y se hace en los suburbios de la ciudad entre agrupaciones de hip hoperos.

Hip hop: literalmente hip: cadera, hop: saltar, brincar, bailar. Movimiento que engloba el fenómeno *graffiti*, el *break dance*, la música rap, una forma de vestir (vestimenta) y de bailar, y una determinada ideología antirracista y en México anti fresa.

Ideología: cotidiana, realista, algo confusa y contradictoria (por ejemplo, copresencia de tecnocracia y anarquismo).

Intereses y actividades: baile, deportes, graffitear. Emociones rápidas e intensas.

Territorio y observaciones: actúan de manera muy territorializada, en grupos muy reducidos y en zonas específicas de territorio urbano que pretenden marcar con su presencia. La importancia del baile depende de cada grupo, en algunos casos se prefiere el *graffitear* o *firmar*. Son bastante jóvenes, entran a estas agregaciones entre los 12 o 13 años. En algunos casos forman crews (literalmente, tripulaciones), grupos en los que se asocian jóvenes que comparten el gusto por la *música rap*, *el break* y *el graffiti*, para ensayar, actuar, grabar y hacerse ver juntos.

Vestimenta hip hop: ropa deportiva similar al modelo hip hop norteamericano, pantalones caídos y amplios, sudaderas con capucha, camisetas por fuera y ocasionalmente pintadas por uno mismo, gorras de beisbol o cachuchas; tenis de basket con las agujetas sin atar o flojas (las Jordan, All Stars - Converse, Vans). En sus inicios era mal visto ir de marca, mientras las nuevas generaciones prefieren "ir de marca" (Etnografía Tianguis La Raza y Los Vecinos del Centro).

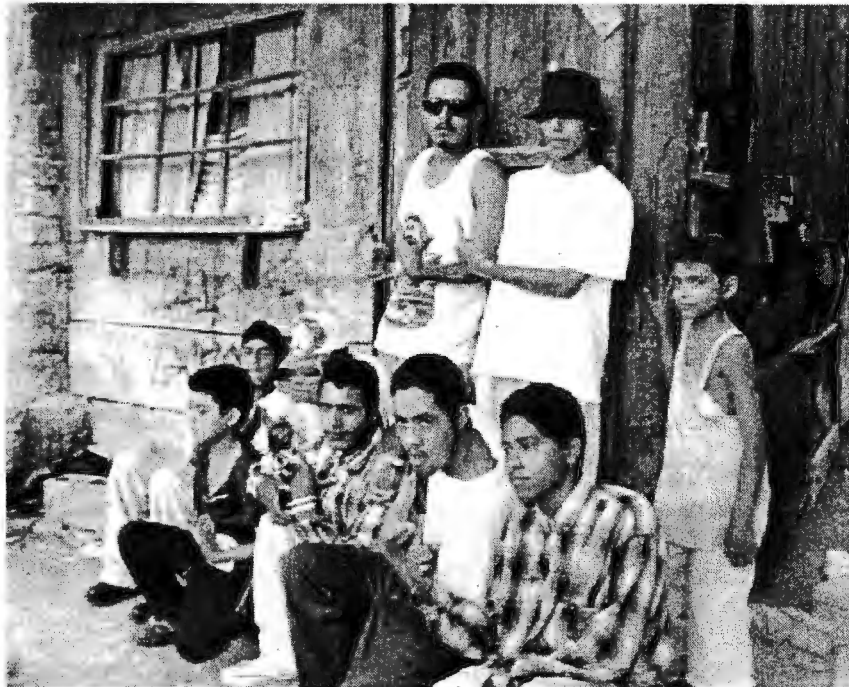
La influencia estética de esta subcultura es muy importante en el paisaje juvenil actual, son el más claro ejemplo de la reintroducción de la imaginación (en el sentido de Appadurai) a la lógica de la vida cotidiana, al proyectar colectivamente a través del graffiti y la música la posibilidad de construir activamente otro mundo, otro escenario para la acción.

7. 1. 3. Cholos y cholillos

Entre las subculturas juveniles contemporáneas encontramos a lo largo de todo el país a los cholos. Este estilo ha experimentado, desde su origen en el norte fronterizo a mediados de los 70, simultáneamente procesos de *difusión* en zonas territoriales más amplias a las originales - hay cholos no sólo en las zonas fronterizas, también en ciudades y ranchos del norte, del centro y sur del país, así como en los Estados Unidos y en Centroamérica (las maras) -, así como de *fisión* en tendencias divergentes como los *rancholos* y los *cholombianos*, pero su arraigo principal es entre los jóvenes de los sectores urbano rurales populares. La chola, puede considerarse una cultura trasnacional.

A pesar de su fuerte arraigamiento en el barrio, a partir de los 90, los cholos mexicanos tienen más influencia de los cholos de la ciudad de Los Ángeles, California, debido a la alta y constante migración juvenil hacia ese país. La simbología *chola* (mural, tatuaje), música (hip hop, rap, *oldies*), "facha", lenguaje gestual, estructura organizativa (*gangas*), son en la actualidad una recreación de *lo mexicano - chicano*

cholo angelino en términos de valores (exhiben un gran respeto por la institución familiar y por la madre, catolicismo, machismo extremo, exacerbado “respeto por si mismos” con códigos y reglas de honor donde el elemento *gangsta*, el uso de la violencia, para resolver sus conflictos grupales es corriente), y en términos de la reconstrucción del mítico Aztlán en Los Angeles y en los barrios de las ciudades de México y Nezahualcóyotl. Es una subcultura bastante “hermética” en sus valores y estilos de vida.



Cholos

Vestimenta: Los cholos también buscan marcas, aunque sus gustos son más clásicos, como por ejemplo, en tenis, los Converse, en los cuales buscan mayor variedad de diseños, materiales y colores ahora que gozan de un regreso los Converse de bota. Los pantalones son en su mayoría de mezclilla y gustan de aquellos con bolsillos a los costados, algunos usan los legendarios “Dickies” (workwear), las playeras pueden ser también de algodón sin mangas, aunque dentro de su estética, el uso de camisas es más frecuente, los colores encendidos, así como la utilización de íconos que los identifican como cholos, es lo deseado en estas camisas y en las cachuchas. Otro elemento significativo es el paliacate oscuro o la red en la cabeza, también usan gorros que logren cubrirlos a la perfección hasta las cejas, pero regularmente usan gorras.

7. 1. 4. Skatos: patinetos y skangangs (o skatos)

Bajo el nombre de *skatos* se conoce a dos tipos de jóvenes en México. Unos, más ligados a rolar en patineta, y los otros más cercanos a un género y ritmo musical, el *ska*. Ambos, por tanto tienen un origen cultural muy distinto, los primeros en los Estados Unidos de los años 90, mientras los segundos, más arraigados en el ritmo jamaquino migrado hacia la Inglaterra poscolonial de los años 60 en sus barrios bajos. En México hacen su aparición ambos a mediados de los años 90.

Los *patinetos* son bastante jóvenes y algunos sostienen que el skate pasó por diferentes ondas y modas. En sus inicios, más relacionado con el punk y el rock, luego con el *hard core* y ahora se asocia al *rap*. Sin embargo, ésta es una vinculación que tiene que ver más con la imagen externa – la vestimenta – de los chavos que lo practican, que con lo real. Ellos, porque en su mayoría son hombres, son sobre todo anárquicos, no se dividen por clases sociales, no pertenecen ni a clubes ni a asociaciones de skaters, son simplemente de la calle. Es sólo una casualidad si les gusta la música de Bob Marley o el hip hop. Ellos son skaters primero que nada. Lo común es que todo el dinero que tienen lo destinen a su tabla y a comprar todos los accesorios necesarios para rolar en ella. Lo común también es que ni el licor, ni las drogas, sean su prioridad.

"No hacemos daño a nadie. Es más, deberían agradecer que nos dedicamos a esto en lugar de andar tomando. Puede que nos caigamos mucho. A mí se me han cortado los ligamentos de las rodillas dos veces, pero lo cierto es que nosotros somos sanos. Toda nuestro dinero es para el skate, no gastamos ni en droga, ni en trago, ni en chavas" (Testimonios de un Skate).

Las empresas que venden tablas, tennis (Vans, Converse, Osiris, New Balance, entre otras), cachuchas y ruedas, les patrocinan revistas, videos y torneos. Industrias ajenas al rubro o tiendas de skaters y marcas de tennis o de tablas proveen de equipos para la práctica del skate, y sus productos son bien cotizados y demandados por los chavos. Los chavos entre los 8 y los 22 años están aferrados a sus tablas. Parecieran formar clanes en los que las mujeres aún no entran.

Por su parte, los *skangangs* o *skatos* que se congregan por el gusto al ritmo *ska* y al *mexska* son jóvenes de NSE C y C- y durante finales de los 90 creyeron convertirse en la vanguardia generacional de ese momento. Lo cierto es que en ese lapso surgieron muchos grupos del movimiento *mexska*, el *ska* hecho en casa (Tremenda Korte, Sonora Skandalera, Salón Victoria, y muchos otros), con un ritmo que juguetea con la vitalidad del punk y la contagiosa alegría del Caribe en un país tan diverso como lo es México, asumiendo una ideología algo ambivalente que denunciaba irónica y festivamente el

caos, la corrupción, la violencia y la mentira que invadían y asesinaban las "buenas costumbres". Contestarios y payasos, sus seguidores fueron los protagonistas más jóvenes, sino adolescentes, del movimiento huelguista que se desató en la UNAM (y todas los CCHs a su cargo) en 1999. El CGH (Comité General de Huelga) tuvo entre sus impulsores a estos skatos "ceceacheros", con una estética más infantil que juvenil que hasta el momento tratan de mantener. Hoy día existe un fuerte movimiento de ska, pero ya no tiene la importancia cultural y política que tuvieron a los finales de los 90. Los "niños skatos" tienen una estética similar a las de los *patinetos*, manteniendo una *imagen infantil* muy pronunciada (pantalones cortos con bolsas a los costados, mochilas, playeras con los grupos de música ska) y llevando a todos los lugares por donde transitan, al igual que los *ravers*, muñecos de peluche pegados, cocidos o asomados en sus mochilas, uno de cuyos personajes emblemáticos es *Elmo*.

7. 1. 5. Ravers

Originalmente, el término *rave* hacía mención a: (1) hablar irracionalmente como en estado de delirio; (2) declararse desenfrenado; (3) hablar con extremo entusiasmo; (4) moverse, actuar o arrojarse de manera tumultuosa. En la práctica, la palabra *rave* significa evento de baile- generalmente en locaciones inusuales - que dura toda la noche, al compás de música electrónica en sus múltiples variantes.



Chico Raver

En el D.F., los *tecno* hacen su aparición a finales de los 80 en algunas zonas de la ciudad. La filtración de la música *tecno* se produce entre algunos grupos *gays* y entre círculos selectos de escuchas de música de alto nivel económico. El núcleo de su agregación es "un nuevo estilo de música" - la electrónica, creada con la nueva tecnología -, ligada a una "nueva concepción del mundo" denominada *cyberpunk*. Concepción vinculada al reconocimiento de estar viviendo una nueva fase del proceso social, en el que la tecnología cruza de manera importante todos los ámbitos sociales, económicos y culturales, volviéndose indispensable para la realización de una serie de actividades. El *tecno* daría cuenta del proceso de tecnologización de la vida cotidiana, que a la entrada del 2000 incluiría sólo a algunos segmentos sociales en México, como las clases medias y altas, y sólo algunas megaciudades como el D.F. y Guadalajara o ciudades fronterizas como Tijuana, para después masificarse. El *techno* es además un movimiento cultural que propone servirse de la tecnología para "humanizarla" y por su mediación recuperar la magia, los elementos más primitivos como el ritmo, los colores y el baile ritual, combinándolos con valores ecológicos y universales de paz y armonía. La fiesta *rave* podría considerarse el evento central de celebración *de/la* la alta tecnología, pero también un espacio virtual en donde se pueden transformar momentáneamente "esos aspectos que distancian a los seres humanos (odio, diferencias, envidias, superficialidad, etc.)". "La cultura *rave* es donde veo la mayoría de las formas conscientes más evolucionadas de espiritualidad hoy en día. Es un lugar donde la ciencia, la tecnología, la cultura global y la cultura joven se encuentran en un ritual espiritual pagano" - observa Douglas Rushkoff. Mientras un promotor de *raves* sostiene: "Somos paganos. Adoramos grandes paredes de sonido". Durante este milenio el *techno* y derivados se filtraron a todos los sectores sociales juveniles mexicanos, aunque la mayoría lo ha tomado sólo en su aspecto festivo y divertido. La estética *raver*, sin embargo, expresa un sentimiento de respeto hacia la tierra, hacia el prójimo, hacia uno mismo, mientras se siente uno bendecido durante toda una noche o varias noches al compás de la música y *el ambiente* que se crean en los *raves*. Para muchos *ravers*, este es el espacio donde sólo el amor es la regla y el único predicamento es la música.

Los grupos subculturales y los *trendsetters* comparten el "chacharear" en los tianguis y entran en contacto en lugares como La Raza, La Lagunilla, el Tianguis del Chopo, Plaza Peyote (frente al Chopo) y el de Santa Marta Acatitla, así como en algunos centros culturales, antros y bares del centro de la ciudad de México.



Puesto en el Tianguis de “La Lagunilla” propiedad de: Diana, Elizabeth y Noemí

7.2 Las revistas de los jóvenes trends

Se identificaron un conjunto de revistas que alimentan y son alimentadas por la creatividad trendsetter. Estos personajes leen revistas que van desde las underground y marginal (tipo *Vitrina*), pasando por un conjunto menos conocido pero comercializable - *Código 06140*, *WOW!*, *Complot* -, hasta llegar a revistas que se venden en Sanborns, sin decir que ellas son las más vendidas, como por ejemplo, *Celeste*, *Baby Baby Baby*, *Origina* (*Propuesta conceptual*), *Fahrenheit* y *Spot*, además de otras revistas que son distribuidas más en el *mainstream* como *Chilango* y *df*.

Todas ellas son diferentes en formatos, periodicidad y calidad de los materiales en que se presentan, pero tienen en común el ofertar a un lector inteligente e inquieto, amplia y actualizada información de la *escena cultural nacional e internacional*, en la cual incluyen una sección de moda y estilo original y diferente a las maneras en que las revistas del *mainstream* (y sobre todo aquellas dedicadas a la venta de moda) lo hacen. Esta combinación intelectual “superficial” de las revistas, las hace de por sí interesantes; no obstante, lo intelectual dista mucho de lo que por ese término se entiende en los medios universitarios. Lo intelectual de estas revistas es la parte conceptual del diseño gráfico, fotográfico, visual, arquitectónico y, sobre todo, del diseño de modas y las maneras en que éste es presentado en un formato revista. La moda, es concebida en su

sentido más etimológico, como sentir y compartir en comunidad, pues eso provocan en las páginas de estas revistas. Moda, arte, música, arquitectura, diseño, cultura, cine, libros, web, tecnología y otras motivaciones contemporáneas.



El lugar central, sin embargo, lo ocupan las páginas y/o *dossiers* de moda artísticamente diseñados, así como los *dossiers* fotográficos con historias leíbles sólo en términos visuales. La gráfica y plástica ocupan un lugar secundario, mucho más aún la cultura escrita de la modernidad (libros, reseñas de películas, algún tema controvertido o especialmente interesante respecto a algo), que se adecua a las actuales intereses y formas de lectura de los jóvenes actuales: las reseñas son cortas, aunque profundas e inteligentes.

Otra característica de estas revistas es su *multifuncionalidad*, no su especialización. Estas revistas no son sólo para un público dedicado al diseño o a la arquitectura o disciplina afín, es para los nuevos públicos juveniles ciudadanos y contemporáneos con una fuerte cultura visual que desean enterarse y estar al día de lo qué sucede en la escena cultural de la ciudad, en la moda, en el diseño gráfico, en la fotografía y, a la misma vez, deleitarse y encontrar chismes, leyendas sobre la ciudad o historias visuales, fotografiadas, sobre lo que puede acontecerle a alguien ciudadano en cualquier ciudad como el DF.

Las revistas también van a diferentes segmentos etarios del público. Por ejemplo, *Baby baby baby* (una producción de *Celeste*) está explorando el mercado de

los *teens* entre 12 y 13 años o tal vez uno de mayor edad con gustos de este tipo, planteando una estética infantil o inocente a través modelos con apariencia de 13 años, sin busto ni caderas, aunque sexualizadas a



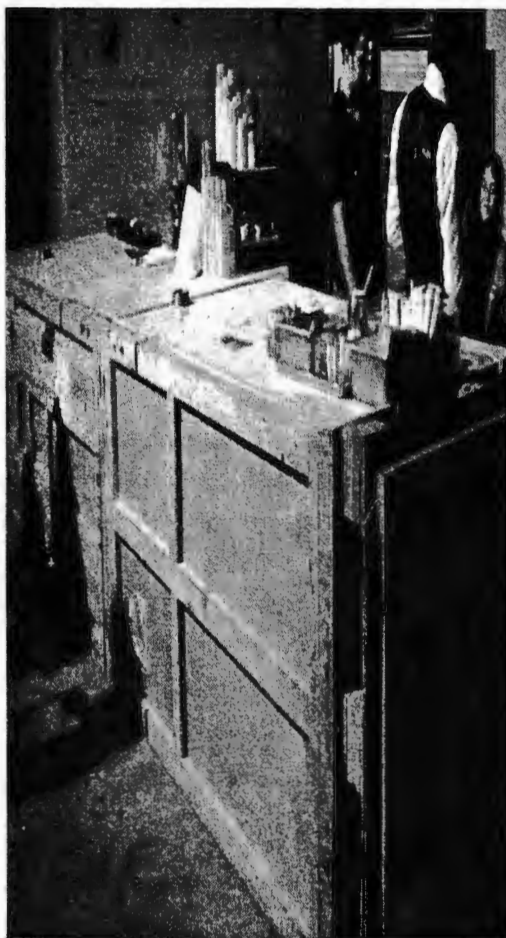
través del lente de los fotógrafos. *Wow!* Se ha convertido en un *pitorreo* político, mientras *Complot* intenta ubicarse en un público que no accede a *Fahrenheit*, pero a quien *Chilango y df* no bastan para su intelecto. *Chilango y df* intentan llegar al *mainstream* pero a partir de lo *trend* y su peculiaridad reside en salir cada quince días con un gran patrocinio de las marcas de moda más importantes y con una agenda de actividades culturales en la ciudad muy amplia e incluyente, además de un directorio de los “mejores” restaurantes, *lounges*, bares, antros, etc., adelantándose un poco al gusto de lo medio o lo fresa (es decir, a lo que está *in*).

8. *Trends* e introducción de los cambios culturales en los estilos de vida contemporáneos

Los trends son un segmento juvenil *punte* clave entre las *vanguardias* (culturales, estéticas, intelectuales y subculturales) y los sectores más avanzados del mercado (trends-minoría temprana y adoptadores tempranos), quienes a su vez son los encargados de diseminar los cambios y patrones culturales a lo largo de éste.

En esta especie de corredor que abren entre estilos de vida de sectores de la población tan diversos, los trends funcionan como un “territorio de flujo” de ideas, elementos culturales y simbólicos y materiales con los que se construyen a si mismos como innovadores, introductores de cambios o transformaciones en los modos de trabajo, ocio, consumo de objetos y espacios, modos de estar juntos, esto es, en los estilos de vida. Los trends “lanzan proyectiles”, provocan reflexiones e inquietudes en

otros, generándoles necesidades en sus exploraciones y/o experimentaciones a las ideas e inquietudes que tienen. “Territorio sonoro” es el eslogan de Ibero 90.9 radio, que está incorporando “los sonidos de quienes hacen la radio verdaderamente, el radioescucha”; “territorio de juego” es *ludens* e implica una manera de trabajar y un estilo de vida en donde el trabajo es parte de la diversión y de la concretización de sus inquietudes y deseos. *Ludens* invita a jugar a otros, a colaborar en la difusión de sus ideas y a retroalimentarse creativamente, a apoyarse. Estos *otros* son activistas (talleres de intervención en el espacio público) o fundaciones que les permiten recursos para exponer, o el mercado u otros jóvenes buscando



espacios para “invadirlos”. En este proceso van siendo “contagiados” por el otro y/o van contagiando al otro y generando esta *simbiosis/infiltración* creativo productiva del uno al otro.

Lo mismo sucede en el ámbito del ocio creativo, en donde se muestra la capacidad de liderazgo e influencia de los trends entre múltiples otros, pero también su capacidad y actitud de ser infiltrados por las maneras de estar y ser de otros muy diversos. Vivir, observar, construir y experimentar senderos propios de vida – esa es la ruta trend. Ese recorrido exploratorio les genera otras preguntas y nuevas inquietudes y búsquedas para conseguir los recursos del nuevo proyecto y sacarlo adelante. Los jóvenes trends estudiados pertenecen a varios sectores sociales, y ello, si bien delimita sus formaciones y campo de acción, su actitud es la misma, la innovación, la pasión emprendedora que se manifiesta de manera creativa y hedonista.

No importan los contenidos concretos de las tendencias encontradas entre los trends en el 2004, que han sido profusamente desarrolladas a lo largo de este capítulo, ellas están en curso y tiñendo varios estilos de vida ciudadanos. Me interesa rescatar el

proceso y las formas de constitución de los nuevos estilos de vida y la participación activa de los jóvenes en él. Desde el primer capítulo he venido desarrollando y argumentando las diversas maneras en que diferentes jóvenes mexicanos se involucran con sus vidas, con su entorno y con los que los rodean. Los trends cosmopolitas podrían considerarse uno de los sectores vanguardistas de la generación actual de jóvenes, en el sentido de vivir hacia delante, abriendo caminos o senderos novedosos hacia el por venir, llenando el vacío de lo que no hay o no existe aún.

El desafío antropológico aquí y ahora

Los vientos de cambio intelectual se han instalado ya entre los y las investigadores/as del campo de estudios sobre la juventud. Algunos años después del anuncio y la experiencia de las crisis reales y paradigmas teóricos de la modernidad y de momentos transicionales entre la pre y posmodernidad nuestra de cada día, después de intensivos, sesudos e ininterrumpidos seminarios, conferencias, coloquios y discusiones académicas con los que intentamos dar cuenta del cambio global y tecnológico actual y las profundas consecuencias sobre nuestros objetos de estudio y los modos cómo pensamos, además de paliar nuestra ansiedad ante el desorden conceptual y metodológico, los vientos de cambio han penetrado las disciplinas, erosionado fronteras, sentado puentes de discusión transdisciplinarias, a pesar de las inercias burocrático académicas.

La antropología no ha sido una disciplina que ha salido al encuentro gozoso de estos cambios, en muchos centros de docencia y de investigación la tradición antropológica de investigar y plantear los objetos de estudio aislando comunidades y estudiantes del resto de la vida, es una práctica corriente. En otros se exige pureza académica a sus posibles miembros, esto es, la revelación de una carrera intelectual que compruebe no estar contaminado por otras propuestas disciplinarias. Levantando muros como el del norte fronterizo, cierta academia cree protegerse así del mestizaje, las mezclas, el prestar y pedir cultural y la erosión de sus fronteras y posiciones dentro de estos pequeños poderes académicos. Sin embargo, nuevas generaciones de jóvenes investigadores, altamente calificados tocan puertas, crean resistencias, negocian sus entradas aliándose a los académicos mayores que hace mucho tiempo dejaron la pureza disciplinaria para volar con los vientos de cambio entre zonas impuras y altamente contaminantes como lo son aquellos espacios teóricos y metodológicos como los campos de conocimiento formados a partir del interés por una temática, un sujeto, un conjunto de inquietudes intelectuales, etcétera y que han dado cobijo a tantos investigadores/as que se daban por “perdidos” en sus disciplinas de origen.

Campos intelectuales como el conformado en torno al estudio de las juventudes mexicanas, han “enseñado haciendo” lo fructífero, aunque incierto, de la experiencia investigativa transdisciplinaria. Allí me he formado y he formado a otros en los saberes y

oficios del campo. Allí aprendí a formular nuevas preguntas a mi objeto, a ampliar mi horizonte de conocimiento y sobre todo a ampliar y densificar al mismo tiempo el horizonte de conocimiento de lo juvenil moderno y contemporáneo. Ampliar el rango de conocimiento de lo humano, objeto de la antropología, es hoy más que nunca una demanda social frente a la información teledirigida y sesgada que se hace pasar como conocimiento. Soy de las investigadoras convencidas que hoy toca jugar a la antropología un papel muy importante en la resistencia a los modos de pensar de libre mercadeo que están disputando rabiosamente la hegemonía y legitimidad del conocimiento sobre lo social y cultural. Resistir en estos tiempos de globalidad significa, como dice Z. Bauman, actuar y pensar en colectivo y a nivel global - a pesar de las fuertes corrientes hacia el cambio individualista justificadas por la corrupción e inercia de nuestras instituciones e inscritas en las "políticas de la vida". Resistir globalmente significa dialogar e insistir en el diálogo con otras disciplinas y con autores de diferentes partes del planeta, para conformar en conjunto objetos de estudio de interés colectivo que abran nuestras fronteras del conocimiento y tal vez reconformen nuestra disciplina en función de dar cuenta de los nuevos contextos que vivimos todos, investigadores y objetos de estudio.

Dentro del campo de estudios de lo juvenil estamos confrontando nuevos cambios y nuevos retos. Organizados en torno a la Red Iberoamericana de Investigadores sobre Juventud, creada en 1996 por una iniciativa institucional gubernamental, los y las investigadores desarrollamos y consolidamos ciertos esfuerzos en el estudio de la juventud mexicana para coadyuvar en la formulación y redefinición de las políticas públicas sobre juventud. Las muestras más claras de lo que estoy sosteniendo se encuentran publicadas en los estados de arte (1996, 2000) y en las dos Encuestas Nacionales de Juventud. Estos lazos hoy se han roto. Estamos reconfigurándonos en el Consejo Iberoamericano de Investigadores en Juventud para actuar de manera colectiva e independiente y dar respuesta a los numerosos retos epistémicos de las realidades juveniles. Hace unos días¹ una interesante reunión académica del CIIJ congregó a varios de sus miembros: la temática convocada giró en torno a las ciudades de los jóvenes haciendo alusión a las distintas realidades en que están insertos, actúan y crean imaginativamente los y las jóvenes en la ciudad. Las ponencias y los comentarios dieron cuenta de los vientos de cambio

¹ Seminario "Las ciudades y sus jóvenes" organizado por el CIIJ y la UACM, 4 y 5 de octubre, 2007.

epistémicos y de la fase en que nos encontramos como colectivo intelectual, entre la deconstrucción constructiva de los conceptos y referencias epistémicas de la modernidad con respecto no sólo a la juventud, sino a un conjunto de temáticas ligadas al sujeto juvenil como violencia, sexualidad, tecnologías, género(s), cuerpo, poder, urbano, rural, trabajo, pobreza, resistencia, y otros temas que necesitamos continuar reconstruyendo y confrontando con mayor trabajo de campo y evidencia empírica que confronte las bases epistémicas de su origen y lleve a las redefiniciones conceptuales acordes con los tiempos, pero también a dejar un lenguaje que representó otros momentos de lo juvenil y a asumir el reto de crear imaginativamente otros modos de nominar y representar al sujeto joven contemporáneo. Las nuevas formas de representar a los sujetos deben dar cuenta de su agenciamiento y papel central en la construcción de los mundos contemporáneos; así como el papel que juegan la subjetividad en la construcción de sus mundos privados y afectivos, así como los capitales culturales y sociales de los sujetos jóvenes en la construcción de su *espacio social*, espacio mediador entre estructura y agencia y en el cual construye jerárquicamente su acceso o relegamiento en/de la sociedad actual. Disciplinamiento, biopoder, y sus relaciones con las nuevas y viejas tecnologías podrían ser temas que las miradas antropológicas penetren con gran éxito, aunque deba hacer uso de las construcciones conceptuales elaboradas por la comunicación y otras disciplinas como la bibliotecología que se interesan en la relación entre usuarios y dispositivos electrónicos para crear lenguajes apropiados a sus intereses.

Los retos de la disciplina antropológica en la construcción de epistemologías de frontera son fuertes y grandes, además de riesgosos. Cierta imaginario siente que la disciplina puede implosionar. Tal vez sea así, tal vez no, o tal vez caminemos todas las viejas disciplinas a crear las disciplinas del siglo XXI. En todo caso, si se trata de ampliar los horizontes del conocimiento sobre lo humano, ¡seguiremos haciendo antropología!

Bibliografía

ABRIC, JEAN CLAUDE (DIR.)

2001 *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, México.

AGUILAR, MIGUEL ANGEL.

1991 "Sociabilidad y multitudes urbanas", en Massolo, A.; Bassols R., M; Fritscher, M.; et. al. *Procesos rurales y urbanos en el México actual*, UAM - I, México, pp. 207 - 219.

2001 "Apuntes sobre la vida urbana contemporánea: de las experiencias fragmentadas a las restituciones imaginadas", en Aguilar, M.A. y M. Bassols (coords.), *La dimensión múltiples de las ciudades*, UAM I, México, pp. 61 – 84.

AGUILAR, MIGUEL ANGEL; CISNEROS, CESAR.; URTEAGA, MARITZA

1998 "Espacio, socialidad y vida cotidiana en los conjuntos habitacionales", en el libro, Schteingart, M. y B. Graizbord (coords.), *Vivienda y vida urbana en la ciudad de México. La acción del INFONAVIT*, El Colegio de México, México, cap. IV, pp. 341 - 399.

AGUILAR, MIGUEL ANGEL; DE GARAY, A.; HERNÁNDEZ, J. (COMPS.)

1993 *Simpatía por el Rock. Industria, cultura y sociedad*. UAM, México.

AGUSTÍN, JOSÉ

1995 *La tragicomedia mexicana*, Planeta, México, 2 volúmenes.

1996 *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, Grijalbo, México.

ALARCÓN, ALEJANDRO; HENAO, FERNANDO Y RODOLFO MONTES

1986 *Las bandas juveniles en una zona industrial de la Cd. de México*, Tesis de licenciatura inédita, ENAH, México, 3 vols.

AMIT TALAI, VERED

- 1995 "Conclusion. The 'Multi' Cultural of Youth", en Amit Talai, V y H. Wulff (eds), *Youth Cultures. A Cross – cultural Perspective*, Routledge, London, pp. 223 – 233.
- AMIT TALAI, VERED Y HELENA WULFF (EDS)
1995 *Youth Cultures. A Cross - cultural Perspective*, Routledge, London.
- ANALCO, AIDA
2003 "El fanzine como representación del imaginario juvenil urbano", Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.
- ANALCO, AIDA Y HORACIO ZETINA (EDS.)
2000 *Del negro al blanco. Breve historia del ska en México*, Instituto Mexicano de la Juventud, México.
- ANGUIANO, M.
2002 "Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit", en *Diario de Campo*, Suplemento n.23, diciembre, INAH, pp. 37-50.
- APPADURAI, ARJUN
2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce - FCE, Buenos Aires.
- ARANA, F.
1985 *Guaraches de ante azul. Historia del rock mexicano I*, Posada, México.
- AUGÉ, MARC
1993 *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- AVELLÓ FLORES, JOSÉ y ANTONIO MUÑOZ C.,
2002 "La comunicación desamparada. Una revisión de paradojas en la cultura juvenil", en F. Rodríguez (ed.) *Comunicación y cultura juvenil*, Ariel, Barcelona, pp. 26 - 65.
- BARCELÓ, RAQUEL
2004 "El muro del silencio. Los jóvenes de la burguesía porfiriana", en Perez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el*

- siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 114 - 150.
- BECERRA L., RICARDO
2000 "Participación política y ciudadana de los jóvenes" en Pérez Islas, José Antonio (Coord.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1986 - 1999*, SEP, Instituto Mexicano de la Juventud, México, Tomo II, pp. 529 - 603.
- BECK, ULRICH (COMP.)
1999 *Hijos de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
2005 "La revuelta de los superfluos", en *El País*, 27/11/2005.
- BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN
1994 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu eds., Buenos Aires.
- BOURDIEU, PIERRE
1985 "Espacio social y genesis de las clases", en *Espacios*, n. 2, julio – agosto, Buenos Aires, pp. 24 – 35.
[También en *Sociología y cultura*, CNCA, México, 1990]
Sociología y cultura, Grijalbo/CNCA, México.
1990
- BRITO, ROBERTO
1985 "La polisemia de la noción de juventud y sus razones. Una ampliación histórica", en *In Telpochtli, in Ichpuchtli*, Revista de Estudios sobre la Juventud. Núm. 5, México.
2004 "Cambio generacional y participación juvenil durante el Cardenismo", en Pérez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 233 -280.
- BRITO, ROBERTO; CIFUENTES, HECTOR Y JOSE ANTONIO PEREZ ISLAS
1988 "El desborde de espacios, interpretación y presencia de los jóvenes mexicanos", en *In Telpochtli, in Ichpuchtli*, Revista de Estudios sobre Juventud, núm. 1, Tercera Época, CREA - CEJM, México, D.F., pp. 45 - 64.

- BUCHOLTZ, MARY
2002 "Youth and Cultural Practice", en *Annual Review of Anthropology*, n. 31, pp. 525 – 552.
- BUÑUEL, LUIS
1980 *Los olvidados*, ERA, México.
- CAMACHO G., ESTHER
1999 "Rave: un espacio virtual de identificación entre jóvenes de la ciudad de México", Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- CANO, JORGE
1991 *Diálogo con la banda*, manuscrito inédito, México, mimeo
- CÁÑEZ DE LA FUENTE, GLORIA MARÍA
1996 "La banda de Los Quinientos, Hermosillo, Sonora. Ejemplo de un proceso de recomposición de identidad barrial" en *Revista Estudios Sociales*, El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, vol. VI, n. 11, ene-jun, p. 258
- CAPUTO, VIRGINIA.
1995 "Anthropology's silent 'others'. A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures", en AMIT TALAI, V y H. WULFF (Eds), *Youth Cultures. A Cross - Cultural Perspective*, London, Routledge, 19 - 42.
- CASTELLS, MANUEL
1997 *La sociedad red. La era de la información*, vol. 1, Alianza, Madrid.
- CASTILLO A. ROSARIO
2004 "Muerte y futuro. El movimiento oscuro en el Tianguis Cultural del Chopo", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, n. 21, año 8, julio - diciembre, pp. 86 - 109.
- CASTILLO BERTHIER, H.; ZERMEÑO, S.; ZICCARDI, A.
1995 "Juventud popular y Banda en la Ciudad de México", En García Canclini, (coord.), *Cultura y postpolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, CNCA. México, pp. 273 - 294.

- CASTORIADIS, CORNELIUS
1985 *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1, Tusquets, Barcelona.
- CASTRO, R. Y A. GUERRERO
1997 "Jóvenes gruperos en Aguascalientes. Para rescatar lo juvenil y lo regional", en *JOVENes*, México, abril-junio, C.E., año 1, n. 4, pp. 44 -59.
- CONDE, FERNANDO
1999 *Los hijos de la des - regulación. Jóvenes, usos y abusos en los consumos de drogas*, CREFAT, Madrid.
- CORNEJO PORTUGAL, INÉS
2002 *Apuntes para una historia de la radio indigenista en México*, Fundación Manuel Buendía, México.
2005 "El centro comercial como objeto cultural", Tesis para obtener el grado de doctor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México.
- CRUZ S., TANIA
2003 "Voces de colores. Graffers, crews y writers: identidades juveniles en el defeano metropolitano", Tesis Maestría en *Antropología Social*, CIESAS Centro, México.
2004 "Yo me aventé como três años haciendo tags, ¿si la verdad, si fui ilegal! Graffiteros: arte callejero en la ciudad de México", en *Desacatos*, n. 14, primavera - verano, pp. 197 - 226.
- CRUZ SANTACRUZ, REBECA
2005 "La significación cultural del concepto de adolescencia. Aproximaciones a su estudio", Tesis Maestría en *Antropología Social*, IIA - UNAM.
- CUCÓ G., JOSEPA
2004 *Antropología urbana*, Ariel, España.
- DE GARAY, ADRIAN
1993 *El rock también es cultura*, Cuadernos del PROIICOM – UIA, UIA, México.
1998 "Una mirada a las identidades juveniles desde el rock. Interpretaciones y significados" en *JOVENes*, México, enero - marzo, NE, año 2, n. 6, pp. 40-53.

- 1999 "Del rock al dance. El consumo musical de los jóvenes urbanos", en *Casa del Tiempo*, vol 1, Epoca III, n. 10, pp. 34 - 39.
- 2004 *Integración de los jóvenes en el sistema universitario. Prácticas sociales, académicas y de consumo cultural*, Ediciones Pomares, México.
- DELGADO, MANUEL
- 2002 "Estética e infamia. De la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes urbanos", en Feixa, C., Pallarés y C. Costa (eds.) *Movimientos juveniles en la Península Ibérica. Graffitis, grifotas, okupas*, Ariel, Barcelona, pp. 115 - 143.
- 1999 *El animal público*, Anagrama, Barcelona.
- DÍAZ C., RODRIGO
- 2002 "La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles", en A. Nateras (coord), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, Universidad Autónoma Metropolitana, Porrúa, México, pp. 19 - 41.
- DOUGLAS, MARY E ISHERWOOD, BARON.
- 1990 *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*, Grijalbo-CNCA, México.
- EISENSTADT, SAMUEL,
- 1956 *From Generation to Generation*, The Free Press, Nueva York.
- ENCINAS, J.
- 1994 *Bandas juveniles, perspectivas teóricas*, México, Trillas.
- ESCALANTE, Y.
- s/f Proyecto de Investigación "La exclusión indígena de la membresía urbana", en:
<http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>,
 recuperado 12 /11/2004.
- FEIXA, CARLES.
- 1993 "Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México" en Porvenzal (Coord.) *Migraciones, segregación y racismo, Actas del VI Congreso de Antropología*, Tenerife, pp. 153-172.

- 1993b "La ciudad en la antropología mexicana", en *Quaderns del Departament de Geografia e Histori*, Universitat de Lleida, España. Lleida, Barcelona.
- 1993c *La joventut com a metàfora*, Secretaria General de Joventut de Catalunya, Barcelona.
- 1998 *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.
- 1998b *El reloj de arena. Las culturas juveniles en México*. SEP-Causa Joven, México.
- 2000 "Generación @. La juventud en la era digital", en *Nómadas* núm. 13, Bogotá, pp. 76-91.
- FEIXA, CARLES Y YANKO GONZÁLEZ
- 2005 "The Socio – Cultural Construction of Youth in Latin America : Achievements and Failures", en Helve, H. and G. Holm (eds.) *Contemporary Youth Research. Local Expressions and Global Connections*, Ashgate , England , pp. 39 – 47.
- FEIXA, CARLES; COSTA, CARMEN y JOAN PALLARES (eds.)
- 2002 *Movimientos juveniles en la Península Ibérica. Graffitis, grifotas, ocupas*, Ariel, Barcelona.
- FEIXA, CARLES; MOLINA, FIDEL y CARLES ALSINET (eds.)
- 2002 *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*, Ariel, Barcelona.
- FEIXA, CARLES; SAURA, JOAN y CARMEN COSTA (eds.)
- 2002 *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*, Ariel, Barcelona.
- FUENTES, MARIO (coord.)
- 1994 *Jóvenes en el fin del milenio*, Espasa - Calpe, México.
- GARCÍA CANCLINI, NESTOR
- 1991 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo - Los Noventa, México.
- 1993 "El consumo cultural y su estudio en México. Una propuesta teórica", en *El consumo cultural en México*, CNCA - Grijalbo, México, pp. 15-42.
- 2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, México.
- GARCÍA LEYVA, JAIME

- 2005 *Radiografía del rock en Guerrero*, Cuadrilla de la Langosta ediciones, México.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A.
2003 "Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural". Tesis para obtener el título de Maestro en Antropología Social, CIESAS.
- GARCÍA ROBLES, JORGE
1985 *¿Qué transa con las bandas?*, Posada, México.
- GARCÍA SALDAÑA, PARMÉNIDES
1972 *En la ruta de la onda*, Diógenes, México.
- GAYTÁN, PABLO.
1985 "Notas sobre el movimiento juvenil en México: institucionalidad y marginalidad", en *Revista A. UAM-A, Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. VI, n. 16, pp. 73 - 91.
- 1986 "Una extraña cultura de jóvenes", en *Revista Secuencias. SITUAM*, núm. 13, México, pp. 27 - 29.
- 1990 "Disonantes en la decadencia", en *Generación 90*, El Día, núm. 39, año 2, México, D.F.
- 1990b "El imaginario y la cultura en el D.F.", en *Topodrilo*, UAM-X, n. 14.
- 1991 "Rock de la tribu", en *Memoria de papel Crónicas de la Cultura en México*, año 1, n. 2, pp. 97 - 98.
- 1998 "Cada quien tiene su época", en *Vía Libre*, núm. 9, año 1, México, D.F.
- 1988b "Postsísmicos", en *Vía Libre*, núm. 8, año 1, México, D.F.
- 1999 *La rebelión de los invisibles. Ensayo sobre el extraño movimiento estudiantil submetropolitano*, Ediciones Interneta, México.
- GEERTZ, CLIFFORD.
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- GERGEN, KENNETH
1992 *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona.
- GIL CALVO, ENRIQUE

- 2001 *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Taurus, Madrid.
- GILLIS, JOHN R.
1981 *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations. 1770 - Present*, Academic Press, Nueva York.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1987 "La problemática de la cultura en las ciencias sociales", en Gimenez, G. (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP, U.de G., COMECOSO, México, pp. 15 - 71.
1992 "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Versión*, abril, n. 2, UAM- X, pp 183 - 205.
1994 "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gimenez, G. Y R. Pozas (coords.) *Modernización e identidades sociales*, UNAM, México, pp. 149 - 183.
1997 "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre.
1999 "La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales", en Reguillo, R.; R. Fuentes Navarro (coords.) *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*, ITESO, México, pp. 71 - 96.
- GOFFMAN, ERVING
1991 "El orden de la interacción", en *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona, pp. 169 - 205.
1991b "El orden social y la interacción", en *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona, pp. 91 - 98.
- GOMEZJARA, FRANCISCO
1983 "Una aproximación sociológica a los movimientos juveniles y al pandillerismo en México", en in Telpochtli in Ichpuchtli, *Revista de Estudios sobre la Juventud*, CREA/CEJM, julio, año 3, n. 8.

- GOMEZJARA, FRANCISCO y FERNANDO VILLAFUERTE, et.al.
 1987 *Las bandas en tiempo de crisis*, Nueva Sociología, México.
 1987b *Pandillerismo en el estallido urbano*, Fontamara, México.
- GUERRERO, ANTONIO
 2004 "Rockeros y gruperos. Presentación a partir de la Encuesta Nacional de Juventud 2000", en *JOVEN es. Revista de Estudios sobre Juventud*, n. 21, año 8, julio - diciembre, pp. 76 - 87.
- GUILLÉN, LUZ MARÍA
 1985 "Idea, concepto y significado de juventud", en In Telpuchtli, In Ichpuchtli. *Revista de Estudios sobre Juventud*, CREA - CEJM, n. 5, NE, enero - marzo, pp. 39 - 49.
- HALL, EDWARD T.
 1989 *El lenguaje silencioso*, Alianza Editorial Mexicana, CNCA, México.
 1994 *La dimensión oculta*, S. XXI eds., México.
- HALL, STUART y TONY JEFFERSON (eds.)
 1998 *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in post-war Britain*, Routledge, London, [1975].
- HANNERZ, ULF
 1986 *Exploración de la ciudad*, Fondo de Cultura Económica, México.
 1998 "El papel cultural de las ciudades mundiales", en *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Cátedra, Valencia, pp. 205 - 225.
 1998 *Conexiones trasnacionales. Cultura, gente, lugares*, Cátedra, Universitat de Valencia, España.
- HARVEY, DAVID
 2004 *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu eds., Bs. Aires.
- HEBDIGE, DICK
 1997 *Subculture. The Meaning of Style*, Routledge, London.

HERNANDEZ S., PABLO

- 2004 *La historia del graffiti en México*, CONACULTA, PACMYC, Radio Neza, Kolords Producción, México.
- 1998 "Nezahualpolvo: una historia a través de la música", en *JOVENes*, NE, año 2, n. 6, enero-marzo, pp. 94-100.

INEGI

- 2002 *Los jóvenes en México y Mujeres y hombres* (2000 y 2002).

INSTITUTO MEXICANO DE LA JUVENTUD - CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS SOBRE JUVENTUD

- 2006 *Jóvenes mexicanos. Membresía, Legitimidad, Formalidad, Legalidad. Encuesta Nacional de Juventud 2005*, SEP, IMJ, CIEJ, México.
- 2002 *Jóvenes mexicanos del siglo XXI. Encuesta Nacional de juventud 2000*, SEP, IMJ, CIEJ, México.

JAMES, ALLISON

- 1995 "Talking of children and Youth. Language, socialization and culture", en AMIT TALAI, V y H. WULFF (Eds), *Youth Cultures. A Cross - cultural Perspective*, Routledge, London, 43 - 62.

JODELET, DENISE

- 2002 "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en BUAP, Facultad de Psicología, Maestría en Psicología Social (comps.) *Seminario "El estado actual de las representaciones sociales"*, Maestría en Psicología Social, Puebla, México, pp. 469 - 494.
- 2002b "Representaciones sociales. Un área en expansión", en BUAP - Facultad de Psicología, Maestría en Psicología Social (comps.), Seminario "El estado actual de las representaciones sociales", Maestría en Psicología Social, Puebla, México, pp. 25 - 56.

KRAUSKOPF, DINA

- 2004 "Comprensión de la juventud. El ocaso del concepto de moratoria psicosocial", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, n. 21, año 8, julio - diciembre, pp. 26 - 39.

LAZCANO, TERESA

- 2005 "El ser barrio como constructor de identidad en los jóvenes de la urbe", en *Sensacional de Antropología. Revista estudiantil de Antropología Social de la ENAH*, n. 5, pp. 63 - 66.
- 0000 "La vida en el barrio urbano", en *Sensacional de Antropología. Revista estudiantil de Antropología Social de la ENAH*, n. 6, 2005b, pp. 41 - 44.
- LEÓN, FABRIZIO.
- 1985 *La banda, el consejo y otros panchos*, Grijalbo, México.
- LEVI STRAUSS, CLAUDE
- 1986 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LEVI, GIOVANNI y JEAN CLAUDE SCHMITT
- 1996 *Historia de los jóvenes*, Taurus, España, 2 volúmenes.
- LIEBEL, MANFRED
- 2004 "Pandillas juveniles en Centroamérica o la difícil búsqueda de justicia en una sociedad violenta", en *Desacatos*, n. 14, primavera - verano, pp. 85 - 104.
- LINDON, ALICIA Y HIERNAUX, DANIEL
- 2004 "Miradas exocéntricas y egocéntricas sobre la periferia de las ciudades", en *Revista Universidad de Guadalajara. Dossier Habitar la ciudad, la ciudad habitable*, n. 32, verano, pp. 58 - 64.
- LINDÓN, ALICIA, AGUILAR, MIGUEL ANGEL Y DANIEL HIERNAUX (COORDS.)
- 2006 *Lugares e imaginarios en las metrópolis*, Anthropos – UAM-I, México.
- LINDÓN, ALICIA, HIERNAUX, DANIEL Y MIGUEL ANGEL AGUILAR
- 2006 "De la espacialidad, el lugar y los imaginarios urbanos: a modo de introducción", en Lindón, A.; Aguilar, M.A. y D. Hiernaux (coords.), *Lugares e imaginarios en la metrópolis*, Anthropos, UAM - I, México, pp. 9 - 25.
- LOREDO, CLAUDIA
- 2004 "Culturas juveniles en Tlaxcala. El carnaval y el skate - boarding", en Elizalde S., Rene Y Beatriz Patraca D.(coords.) *Juventud y sociedad en Tlaxcala*, Instituto Tlaxcalteca de la Juventud, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México, pp. 45 - 56.

- LUTTE, GERARD
1992 *Liberar la adolescencia*, Herder, Barcelona.
- MACHIN, JUAN
2004 "Identidades juveniles. Prolegómeno de un modelo heurístico", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, n. 21, año 8, julio - diciembre, pp. 54 - 75.
- MAFFESOLI, MICHEL
1990 *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.
- MAKOWSKI, SARA
2004 "La ciudad de los otros. Jóvenes itinerantes urbanos en la ciudad de México", en *Revista Universidad de Guadalajara. Dossier Habitar la ciudad, la ciudad habitable*, n. 32, verano, pp. 44 - 49.
- MARCIAL, ROGELIO
1992 "Juventud y expresiones juveniles. Un acercamiento al fenómeno juvenil en México", en *Revistas, Estudios de Historia y Sociedad. Colegio de Michoacán*, núm. 50, pp. 121 - 146.
- 1995 "Entre el aula y la esquina", en *La Tarea*, núm. 6, Guadalajara.
- 1996 *Desde la esquina se domina. Grupos juveniles: identidad cultural y entorno urbano en la sociedad moderna*, El Colegio de Jalisco, México.
- 2001 *Jóvenes y presencia colectiva. Introducción al estudio de las culturas juveniles del siglo XX*, El Colegio de Jalisco, México, [1997].
- 2004 "El contexto de las manifestaciones juveniles. La cultura, la política y la tolerancia al debate", en Reguillo, R.; Feixa, C., Valdez, M., Gomez - Granell, C. y J.A. Pérez Islas (coords.), *Tiempo de híbridos. Entre siglos. Jóvenes México- Cataluña*, SEP, IMJ, Secretaria General de Joventut, CIIMU, Colección JOVENes n. 14, México, pp. 91 - 100.
- 2006 *Andamos como andamos porque somos como somos: culturas juveniles en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco, México.

- MARGULIS, MARIO Y MARCELO URRESTI
 2000 "La juventud es más que una palabra", en M. Margulis (ed.), *La juventud es más que una palabra*, Biblos, Buenos Aires, pp. 13-30.
- MARIN, MARTHA y GERMAN MUÑOZ
 2002 *Secretos de mutantes. Música y creación en las culturas juveniles*, Siglo del Hombre Eds., Universidad Central - DIUC, Colombia.
- MARTÍN BARBERO, J.
 1987 *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, México.
 1998 "Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad", en Cubides, H.; Laverde, M. C. y C. E. Valderrama H. (eds.) *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Fundación Universidad Central y Siglo del Hombre Eds., Bogotá, pp. 22-37.
- MARTIN CRIADO, ENRIQUE
 1998 *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*, Istmo, España.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA
 2002 "La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara", en *Diario de Campo*, Suplemento n. 23, diciembre, INAH, pp. 23-36.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA y ANGÉLICA ROJAS CORTÉS
 2005 "Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales", en *Antropologías y estudios de la ciudad*, vol. 1, año 1, n. 1, enero - junio, pp. 105 - 122.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA y DE LA PEÑA, GUILLERMO
 2004 "Migrantes y comunidades morales en Guadalajara", en Yanes, P., Molina, V. y O. González (Coords.), *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf, recuperado 09/05/2006.
- MARTÍNEZ, ROGER
 2004 "Culturas vivas. Una entrevista a Paul Willis", en *Revista de Estudios de Juventud*, n. 64, pp. 123 - 136.

- 2003 "Espacios musicales. La música pop(ular) y la producción cultural del espacio juvenil", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, año 7, num. 19, julio - diciembre, pp. 152 - 183.
- MATZA, DAVID
1973 "Subterranean Traditions of Youth", en Silverstein, H., (ed), *The Sociology of Youth: Evolution and Revolution*, New York, Macmillan, pp. 252 - 271.
- MEAD, MARGARET
1979 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia, Barcelona.
- MEDINA, GABRIEL (comp.)
2000 *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, El Colegio de México, México.
- MENESES CÁRDENAS, J.
2002 "Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca", Tesis para título de licenciatura en Antropología Social, ENAH.
- MERLO, ROBERTO y EFREM MILANESE (coords.)
2000 *Miradas en la ciudad. Métodos de intervención juvenil comunitaria*, SEP, IMJ, México.
- MONOD, JEAN
1971 *Los barjots. Ensayo de etnología de bandas de jóvenes*, Seix Barral, Barcelona.
- MONSIVÁIS, ALEJANDRO
2004 "El concepto de ciudadanía y las dimensiones de lo juvenil. Notas para una aproximación político normativa a los temas de juventud", en REGUILLO, ROSSANA.; FEIXA, CARLES., VALDEZ, MÓNICA., Gomez - Granell, CARMÉ y JOSE ANTONIO Pérez Islas (coords.), *Tiempo de híbridos. Entre siglos. Jóvenes México - Cataluña*, SEP, IMJ, Secretaria General de Joventut, CIIMU, Colección JOVENes n. 14, México, pp. 31- 42.
- MONSIVÁIS, CARLOS

- 1988 "La naturaleza de la onda" en *Amor Perdido*, FCE - SEP, Lecturas Mexicanas. 2a. serie, México, pp. 343 - 390. (1977)
- 1988b "Dancing: el hoyo fonqui", en *Escenas de pudor y liviandad*. México, D.F., Grijalbo.
- 1988c "Dancing: el hoyo punk", en *Escenas de pudor y liviandad*, México, D.F., Grijalbo.
- 1992 *Crónicas de una sociedad que se organiza*, Era, México.
- MONTES, RODOLFO; ALARCÓN, ALEJANDRO Y FERNANDO MENDOZA
- 1985 "El Estado y los jóvenes, ¿alguna relación?", en *Revista A. UAM-A*, vol. VI, núm. 16, pp. 7 - 14.
- 1985b "Los jóvenes marginados: el caso de la banda de los Ramones", en *Revista A. UAM-A*, vol. VI, núm. 16, pp. 47 - 57.
- MORA, TERESA, DURÁN, ROCÍO, CORONA, LAURA, y LEONARDO VEGA
- 2004 "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México", en Yanes, P., Molina, V. Y O. González (Coords.), *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf, recuperado 09/05/2006.
- MORCH, SVEN
- 1996 "Sobre el desarrollo y los problemas de la juventud. El surgimiento de la juventud como concepción sociohistórica" en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, CE, año 1, n. 1, julio - septiembre, pp. 78 - 106.
- MORIN, EDGAR
- 1993 "Castoriadis, 'un Aristóteles caliente' (perfil de un metamarxista)", en *Zona erógena*, n. 14, Buenos Aires, pp. 48 - 50.
- MORIN M., EDGAR
- 2000 "Vaqueros y gruperos en el rodeo de Santa Fé" en *JOVENes*, México, abril - junio, NE, año 4, n. 11, pp. 6 - 25.
- MORIN VILLATORO, MARCO

- 2001 "Jóvenes de sectores medios en Querétaro", en *JOVENes*, Revista de Estudios sobre Juventud, México, CE, año 5, núm. 14, mayo - agosto, pp. 62 -94.
- MOSCOVICI, SERGE
- 2003 "La conciencia social y su historia", en Castorina, J.A. (comp.), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Gedisa, Barcelona, pp. 91 – 110.
- MOSCOVICI, SERGE E IVANA MARKOVÁ
- 2003 "La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici", en Castorina, J.A. (comp.), *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*, Gedisa, Barcelona, pp.111 - 152
- MUÑIZ, ELSA
- 2004 "Los jóvenes elegidos. México en la década de los veinte", en Pérez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 151 - 172.
- NATERAS, ALFREDO
- 1995 "El tianguis del Chopo como espacio público", en *Ciudades 27*, julio - septiembre, pp. 29 - 34.
- 2000 "De instituciones, drogas y jóvenes", en Medina, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, El Colegio de México, México, pp. 119 - 142.
- 2002 "Alteración y decoración de los cuerpos urbanos: tatuajes y perforaciones en jóvenes urbanos", Tesis de Maestría, Facultad de Psicología, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México.
- 2002b "Las identificaciones en los agrupamientos juveniles urbano graffiteros y góticos", en Chihu, Aquiles (comp.), *Sociología de la identidad*, UAM I, Porrúa, México, pp. 223 - 242.
- 2002c "Metal y tinta en piel, la alteración y decoración corporal: perforaciones y tatuajes en jóvenes urbanos",

- en Nateras A. (comp.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM I, Porrúa, México, pp. 187 - 205.
- 2004 "Trazos y trayectos de lo emergente juvenil contemporáneo", en Reguillo, R.; Feixa, C., Valdez, M., Gomez - Granell, C. y J.A. Pérez Islas (coords.), *Tiempo de híbridos. Entre siglos. Jóvenes México-Cataluña*, SEP, IMJ, Secretaria General de Joventut, CIIMU, Colección JOVENes n. 14, México, pp. 101 - 113.
- NAVARRO, MONICA
- 2004 "Mitos sobre la delincuencia juvenil. Angeles o demonios: los jóvenes en el imaginario social", en Reguillo, R.; Feixa, C., Valdez, M., Gomez - Granell, C. y J.A. Pérez Islas (coords.), *Tiempo de híbridos. Entre siglos. Jóvenes México- Cataluña*, SEP, IMJ, Secretaria General de Joventut, CIIMU, Colección JOVENes n. 14, México, pp. 43- 54.
- NECOECHEA, GERARDO
- 2004 "Los jóvenes a la vuelta de siglo", en Perez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 91 - 113.
- NILAN, PAM
- 2004 "Culturas juveniles globales", en *Revista de Estudios de Juventud*, n. 64, pp. 39 - 47.
- OEMICHEN, CRISTINA
- 2003 "La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas" en http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_mar_segunda_oemichen.html, recuperado 08/05/2006.
- ORTEGA G., ZOZIMO
- 2001 "El derecho triqui de Xuman Li en el medio urbano" en *Revista Crítica Jurídica*, n. 18, en <http://www.triquis.org/html/modules.php>, recuperado 27/05/2005.
- ORTIZ MARIN, CELSO

- 2002 "Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotg (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan,, Veracruz y sus estrategias de vida", Tesis para obtener el título de licenciado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- ORTIZ, RENATO
1994 *Mundializacao e cultura*, Brasiliense, Sao Paulo.
- PACHECO LADRON, LOURDES
1997 "La doble cotidianidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, CE, año 1, n. 4, abril-junio, pp. 100-112.
- 2002 "Jóvenes rurales en México" en *Jóvenes Mexicanos del Siglo XXI*, Encuesta Nacional de Juventud 2000, México, Instituto Mexicano de la Juventud. pp. 416-451.
- 2003 "El sur juvenil" en Perez Islas, J.A., Valdéz, M. (et.al.) México- Québec. *Nuevas miradas sobre los jóvenes*, Instituto Mexicano de la Juventud, Secretaría de Educación Pública, Office Québec- Ameriques pour la Jeunesse, Observatoire, pp. 198-209.
- PALACIOS, JULIA
2004 "Yo no soy un rebelde sin causa... o de cómo el rock & roll llegó a México", en Perez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 321 - 360.
- PANTOJA, JORGE
1998 "La música siempre mueve multitudes. En busca de pistas para la historia de la música popular" en *JOVENes, Revista de Estudios sobre Juventud*, CE, año 2, n. 6, enero - marzo, pp. 84-93.
- PAZ, OCTAVIO
1990 "El pachuco y otros extremos", en *El laberinto de la soledad*, FCE, México. (1950).
- PEREA R., CARLOS MARIO

- 2004 "Joven, crimen y estigma", en Jóvenes. *Revista de Estudios sobre Juventud*, año 8, num. 20, mayo - junio, pp. 140 -168.
- 2004b "Pandillas y conflicto urbano en Colombia", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, n. 14, CIESAS, pp. 15 - 35.
- 2005 *Con el diablo adentro. Pandillas, tiempo paralelo y poder*, manuscrito inédito.
- PÉREZ CRUZ, EMILIANO
- 1994 *Noticias de los chavos banda*. México, Planeta, D.F.
- PÉREZ ISLAS, JOSÉ ANTONIO
- 2000 "Visiones y versiones. Los jóvenes y las políticas de juventud", en Medina, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, Colmex, México, pp. 311 - 341.
- 2002 "Integrados, movilizados, excluidos. Políticas de juventud en América Latina", en Feixa, C.; Molina, F. y C. Alsinet, *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*, Ariel, Barcelona, pp. 123 - 150.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA.
- 2002 "Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades", en *Diario de campo*. Suplemento, n. 23, diciembre, INAH, pp. 7 - 20.
- 2006 "Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en las ciudades de México", en Pérez Ruiz (coord.) *Jóvenes indígenas en América Latina y Globalización*, [e.p].
- 2006b "Jóvenes indígenas en América Latina. ¿Globalizarse o morir?" [Introducción al libro] Pérez Ruiz (coord.) *Jóvenes indígenas en América Latina y Globalización*, [e.p].
- PIÑA MENDOZA, CUPATITZIO
- 2004 *Cuerpos posibles...cuerpos modificados. Tatuajes y perforaciones en jóvenes urbanos*, SEP, IMJ, Colección JOVENES n. 15, México.

PROGRAMA NACIONAL DE JUVENTUD 2002 - 2006

- 2002 *Jóvenes actores estratégicos del desarrollo nacional*, SEP, IMJ, México.
- RABINOW, PAUL
1991 "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y post modernidad en la antropología", en Clifford, J. y G. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar, Madrid, pp. 321 – 356.
- RAMIREZ P., ALEJANDRA
2007 "La construcción de la identidad en un espacio de diversión. El caso de los conciertos masivos de ska", Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- RAY, PAUL. Y SHERRY RUTH ANDERSON
2000 *The cultural creatives. How 50 million people are changing the World*, Three Rivers Press, New York.
- REGUILLO, ROSSANA
1991 *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. ITESO, México.
- 1992 "Las bandas: entre el mito y el estereotipo. Emergencia de nuevas formas de comunicación", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. IV, núm. 11, Universidad de Colima, pp. 183 - 197.
- 1992b "Discursos, rollos y camaliones. Las tonalidades claroscuras de la producción discursiva en las bandas juveniles", en *El Verbo Popular*, Colegio de Michoacán, ITESO, Michoacán.
- 1995 "Socialidad y medios de comunicación. Notas para pensar una relación no evidente", en *Versión*, n. 5. UAM-X.
- 1997 "Culturas juveniles. Producir la identidad: un mapa de interacciones", en *JOVENes. Revista de estudios sobre Juventud CE*, año 2, n. 5, julio - diciembre, pp.12-31.
- 1999 "Violencias expandidas. Jóvenes y discurso social", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, C. E., año 3, n. 8, enero - junio , pp. 10 - 23.

- 2000 *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto* Norma, Bs. Aires.
- 2005 *Horizontes fragmentados. Comunicación, cultura, pospolítica. El (des)orden global y sus figuras*, ITESO, México.
- REYNOSO, CARLOS (comp.)
- 1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México
- RIVAS O., RENÉ
- 2004 "El proceso de formación y participación del sujeto juvenil de izquierda en la UNAM: 1958 - 1971", en Pérez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 281- 320.
- ROCHA, MARTHA
- 2004 "Cómo se enamoraban madres y abuelas antaño. Cortejo y noviazgo en el siglo XX, 1900 - 1960", en Pérez Islas, J.A. y M. Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 173- 205.
- RODRÍGUEZ CIMÉ, EDGAR
- 1996 "De la palomilla a la banda", ponencia para la Reunión Regional Sureste de Investigadores sobre Juventud, Causa Joven-CIEJ, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- 1997 *Una radiografía de las bandas juveniles en Mérida*, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, Yucatán.
- 2001 *Rock en Ichkaansihó*, Gobierno del Estado, Instituto de Cultura Yucatán, CONACULTA, PACMYC, México.
- ROJO, LUIS Y CYNTIA RAMÍREZ
- 1999 "El rock de Tijuana en los noventa. Lo alternativo, las nuevas corrientes. Expresiones de una generación", en Valenzuela, J.M. y G. González, *Oye como va*.

- Recuento del rock tijuanaense*, México, Instituto Mexicano de la Juventud - CONACULTA/CECUT, Colección JÓVENES n° 6, México, pp. 163 - 189.
- ROSALDO, RENATO
1991
Cultura y verdad. Una propuesta de análisis social, CNCA/Grijalbo, México.
- SANCHEZ G., HUGO
2004
"Delincuencia juvenil en el México bárbaro: De los pistoleros y pandilleros a los grupos de choque estudiantiles en la UNAM (1900-1940)", en Pérez Islas, J.A. y Maritza Urteaga (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud, Archivo General de la Nación, México, pp. 206 - 232.
- SANDOVAL H., EFRÉN
1996
"Investigación (proyecto): Uso alternativo de espacios por parte de jóvenes esquineros de colonias populares". Ponencia para la Reunión Regional de Investigadores sobre Juventud, Causa Joven - CIEJ, Universidad de Nuevo León, Monterrey.
- SCOTT, JAMES C.
2000
Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos, Ediciones ERA, México.
- SERNA, HUGO
1994
Rock y bandas juveniles. Una cultura emergente alternativa CPJ-CNCA, México.
- SIMMEL, GEORG
1964
The Sociology of Georg Simmel (ed por Wolff, K.H.), The Free Press, Nueva York.
- SUZUKI, TADASHI Y JOEL BEST
2003
"The emergency of Trendsetters for fashions and fads: Kogaru in 1990s Japan", en *The Sociological Quarterly*; Winter 2003: 44, 1; Academic Research Library, pg. 61-79.
- THOMPSON, EDWARD P
1979
Tradición, revuelta y conciencia de clase, Crítica, Barcelona.

- THORNTON, SARAH
1996 *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, Wesleyan University Press - University Press of New England, Cambridge.
- THRASHER, FREDERIK M
1963 *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago, (1926).
- TOIRAC GARCÍA, Y.
2003 "Sin embargo, algunos se quedan. Acerca de los usos y apropiación de ciertos espacios públicos en las noches de La Habana", en *Intersecciones 1*, enero - abril, pp. 6 - 31.
- URTEAGA, MARITZA
1993 "La música étnica como ritual", en *Cuadernos del Norte* 27, año 4, junio, I: 29-32; y en *Cuadernos del Norte* 28, año 4, julio, II: 27-30.
1996 "Chavas Activas Punks: La Virginitad Sacudida", en *Estudios Sociológicos*, enero-abril, vol. XIV, n. 40, pp. 97-118.
1996b "Flores de asfalto. Las chavas en las culturas juveniles", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, CE, año 1, n. 2., octubre - diciembre, pp. 50-65.
1996c "Identidad y jóvenes urbanos", en A. Sevilla y M. A. Aguilar (coords.), *Estudios recientes sobre cultura urbana en México*, México, INAH/Plaza y Valdés, pp. 123-148.
1996d "Organización Juvenil", en Pérez Islas, J.A. y E. P. Maldonado (coords.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1986-1996*, Causa Joven, Colección JÓVENes nº 1, Tomo II, México, pp. 150 -261.
1998 "Després de Tlatelolco: Rock i joventut mexicana des del 1968" en Feixa, C. (ed.), *Joventut i fi de segle. Del 1968 al segle XXI*, Generalitat de Catalunya, Secretaria General de Joventut, Universitat de Lleida, España, pp. 35 - 64.

- 1998b *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*, CNCA - CIEJ - Causa Joven, México.
- 1999 "Rock mexicano: el sonido del silencio", en Valenzuela, J. M. y G. González (coords.), *Oye como va. Recuento del rock tijuanaense*, CONACULTA -CECUT, Instituto Mexicano de la Juventud, México, pp. 35 - 59.
- 2000 "El ámbito de las redes horizontales de amistad y la no violencia", en García Viveros, M.; Natera Rey, G. y J. C. Ramírez (coords.), *Seminario: Una propuesta desde la educación y la salud por la NO VIOLENCIA. Niñez, adolescencia y género*, Fundación Mexicana para la Salud, México, pp. 201 - 216.
- 2000b "Formas de Agregación Juvenil", en Pérez Islas, J.A. (coord.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1986-1999*, Instituto Mexicano de la Juventud, Colección JÓVENES n° 5, Tomo II, cap. 6, México, pp. 405 - 516.
- 2000c "Identidad, cultura y afectividad en los jóvenes punks mexicanos", en Medina, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, Colmex, pp. 203-247.
- 2000d "Identidades juveniles en la ciudad de México", en Evangelista, E. y A. León (comps.), *La Juventud en la Ciudad de México. Políticas, programas, retos y perspectivas*, GDF, Secretaría de Desarrollo Social, Dirección General de Equidad y Desarrollo, Dirección de Programas para la Juventud, México D.F., pp. 83 - 90.
- 2003 "Imágenes de lo juvenil en el México moderno", en Cornejo, Inés (coord.), *Texturas urbanas. Comunicación y cultura*, Fundación Manuel Buendía, CONACULTA, México, pp. 25 - 69.
- 2004 "Imágenes juveniles del México Moderno" en Pérez Islas, J. A. y M. Urteaga Castro Pozo (coords.) *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud y Archivo General de la Nación, México, pp. 33 - 89.

- 2005 "Jóvenes y espacialidad", en *Revista Antropologías y estudios de la ciudad*, vol 1. año 1, ENAH, pp.83 - 104.
- URTEAGA, MARITZA E INÉS CORNEJO
- 1995 "La privatización afectiva de los espacios comerciales por las y los jóvenes" en *Ciudades 27*, julio - septiembre, pp. 24-28.
- 1996 "Los y las jóvenes: compartir y sentir en comunidad. La experiencia de Plaza Universidad", en Covi, D. (coord.) *Cultura política. Información y comunicación de masas*, Asociación Latinoamericana de Sociología, México, pp. 153-160.
- 2001 "Los espacios comerciales: ámbitos para el contacto juvenil urbano", en Aguilar, Miguel Angel, Sevilla, Amparo y Abilio Vergara (Coords.), *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli, México*, Ed. Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa y CONACULTA, pp. 271 - 295.
- URTEAGA, MARITZA Y CARLES FEIXA
- 2005 "De jóvenes, músicas y las dificultades de integrarse" en García Canclini, Nestor (ed.) *La antropología urbana en México*, FCE, UAM, CNCA, México.
- URTEAGA, MARITZA Y E. ORTEGA GUTIERREZ
- 2004 "Identidades en disputa: fresas, wannabes, pandros, alternos y nacos", en Reguillo, R.; Feixa, C.; Valdez, M.; Gomez G., C.; y J.A. Pérez Islas, *Tiempo de híbridos. Entre siglos. Jóvenes México Cataluña*, SEP, IMJ, Secretaria General de Joventut y CIIMU, México (edición bilingüe en español y catalán), pp. 114 - 132.
- URTEAGA, MARITZA Y PEREZ ISLAS, JOSÉ ANTONIO
- 2004 "Imagens juvenis do México moderno" en Caccia Bava, A.; Feixa, C.; y Y. González C., *Jovens na America Latina, Brasil*, Rascunhos, pp. 183 - 255.
- VALENTIN, GILL; SKELTON, TRACEY Y DEBORAH CHAMBERS
- 1998 "Cool Places. An Introduction to Youth and Youth Cultures", en Skelton, Tracey y Gill Valentine (eds.)

Cool Places. Geographies of Youth Cultures,
Routledge, London and New York, pp. 1 - 32.

VALENZUELA, JOSÉ MANUEL

- 1984 "El cholismo en Tijuana. Antecedentes y conceptualización", en *Revista de Estudios sobre Juventud*. Núm. 1, Nueva Época, México, D. F.
- 1991 "Modernidad, postmodernidad y juventud" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LIII, n. 1, ISS-UNAM, enero-marzo 1991, pp. 167-202,
- 1993 "Mi barrio en mi cantón. Identidad, acción social y juventud", en Bonfil Batalla, Guillermo (Coord.), *Nuevas identidades culturales en México*. México, D.F., pp. 154-178.
- 1995 "Niños, jóvenes y culturas populares", en *Mesa de la Cultura Popular Mexicana*. CNCA/Dirección General de Culturas Populares, núm. 19, México, D.F.
- 1997 *¡A la brava ese!*, Colegio de la Frontera Norte, México. (1988).
- 1997b "Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, CE, año 1, n. 3, enero-marzo, pp, 12-35.
- 1997c *Vida de barro duro. Cultura popular juvenil y graffitti*. Universidad de Guadalajara - COLEF, México.
- 1999 "La siesta del alma. Los góticos y la simbología dark", en *JOVENes*, México, enero - junio, N.E., año 3, n. 8, pp. 24 - 61.
- 2003 "Pas del nortec: el moviment electrònic a Tijuana (Mèxic)", en FEIXA, C.; SAURA, J. y J. DE CASTRO (eds.) *Música i ideologies. Mentre la meva guitarra parla suaument, Generalitat de Catalunya, Secretaria General de Joventut, Universitat de Lleida, España*, pp. 175 - 205.
- 2004 *Paso del Nortec. This is Tijuana*, Trilce, CONACULTA, CECUT, Océano, IMJ, COLEF, UNAM, México.

VALENZUELA, JOSE MANUEL; GONZÁLEZ, G. (coords.)

- 1999 *Oye como va. Recuento del rock tijuaneño*, CONACULTA -CECUT, Instituto Mexicano de la Juventud, Colección JÓVENes n. 6, México.
- VALLE P. IMURIS
- 2004 "Graffiti. Símbolos clandestinos en las paredes. Un abordamiento etnológico sobre la cultura del graffiti hip hop en la sobremodernidad", Tesis licenciatura Etnología, ENAH, México.
- VASQUEZ D. MARGARITA
- 2003 *Graffiteros de Morelia*, CONACULTA - SEE, Culturas Populares e Indígenas - Michoacán, México.
- VELASCO GARCÍA, J.
- 2004 *El canto de la tribu*, México, CNCA.
- VERGARA, ABILIO
- 2001 "El lugar antropológico, una introducción", en Aguilar, Miguel Angel; Sevilla, Amparo y Abilio Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares. 13 ventanas etnográficas para una metrópoli*, UAM I, Porrúa, CNCA, pp. 5 - 33.
- 2001b "Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas", en *Imaginario: horizontes plurales*, BUAP, CONACULTA - INAH, México, pp. 11 - 80.
- 2005 "Desde la posciudad, repensando lo urbano y la antropología. Antropología urbana como producción simbólica", en *Antropologías y estudios de la ciudad*, vol. 1, n. 1, enero - junio, pp. 187- 227.
- VILLAFUERTE, FERNANDO
- 1997 "El proceso de la calle a la nación. Investigación con bandas juveniles", en *JOVENes*, CE, año 1, n.3, enero - marzo, pp. 72-83.
- VILLAFUERTE, FERNANDO; LÓPEZ CHIÑAS, ISRAEL; NAVA, JESÚS Y ADRIAN ATILANO.
- 1985 "Las olas del silencio" en Comité de Promoción AIJ, *Memoria de los Foros Nacionales de Consulta y Debate con la Juventud*, Vol. I del "Foro Nacional de Investigación sobre Juventud", México.

- VILLAFUERTE, FERNANDO; LÓPEZ, ISRAEL; NAVA, JESÚS; ATILANO, ARIÁN Y HUMBERTO CASTELLANO
 1985 "Jóvenes Banda", en *Centro de Estudios sobre Juventud México*. CPJ, mimeo.
- VILLARREAL, ROGELIO
 1994 "Crónica de la reconquista de la capital de Aztlán", en *Jornada Semanal. La Jornada*, 12 de junio, México, D.F..
- VIRILIO, PAUL
 1997 *Un paisaje de acontecimientos*, Bs. Aires, Paidós.
- VV.AA.
 2000 *Jóvenes e instituciones en México. 1994 - 2000. Actores, políticas y programas*, Instituto Mexicano de la Juventud, México.
- WHYTE, WILLIAM F.
 1971 *La sociedad de las esquinas*, Diana, México, (1943).
- WILLIS, PAUL
 1998 *Cultura viva. Una recerca sobre les activitats culturals dels joves*, Diputació de Barcelona - Pla Jove, Barcelona.
- WOLF, ERIC
 2001 *Figurar el poder. Ideologies de dominación y crisis*, SEP -CONACYT - CIESAS, México.
- WYN, J. Y WHITE, B.
 1997 *Rethinking Youth*, Allen and Unwin, Australia.
- YANEZ RIZO, PABLO
 2004 "Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades", en Yanes, P., Molina, V. y O. González (Coords.), *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*,
- YANEZ RIZO, PABLO; MOLINA, VIRGINIA y OSCAR GONZÁLEZ (coords.)
 2004 *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*, UACM y DGEDS – DF, México.
- 2006 *Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa*, UACM y DGEDS – DF, México.
- YONNET, P.
 1988 *Juegos, modas y masas*, Gedisa, Barcelona.
- ZERMEÑO, SERGIO

1989

"El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden",
en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, n. 4,
UNAM-IIS, pp. 115 - 151.

ZERMEÑO, SERGIO

1988

"Nuevos planteamientos en la relación juventud
popular-juventud estudiantil. Los estudiantes y el
pueblo: relación difícil". Ponencia para el II Seminario
Latinoamericano de Investigaciones sobre Juventud,
México, D.F., mimeo.