



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

El concepto de identidad y lo “juvenil étnico”

Juana Romero Castañeda

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

México, D.F. Julio de 2013

INTRODUCCIÓN

El texto que a continuación pongo a consideración debe tomarse como una “revisión de la caja de herramientas”. Considero que las nuevas configuraciones del sistema-mundo y los fenómenos que suscita, por ejemplo, la emergencia de nuevas etnicidades, ponen a prueba las teorías y métodos, las categorías de análisis, las formas de conceptualizar ciertos temas. Y en ese sentido se hace necesaria una revisión del conjunto de instrumentos con los que cuenta el antropólogo para hacer su trabajo.

En la primera parte, “El concepto de identidad”, hago una revisión sintética sobre diversos planteamientos teóricos en relación con las formas de conceptualizar la identidad como categoría de análisis. Retomaré las reflexiones y el formato esquemático de Eduardo Restrepo (2007) porque encuentro en su desarrollo coincidencias con varios autores especialistas en el tema, pero también formula consideraciones relevantes que no encontré, al menos, en los autores que consulté –aunque desde ya advierto que mi revisión no ha sido, ni pretende ser, exhaustiva–.

En el segundo apartado, “Cultura e identidad”, me propongo retomar la discusión sobre la problemática relación entre identidad y cultura. Primero, esbozaré los principales supuestos de la postura que sostiene la indisociabilidad conceptual entre identidad y cultura, con su máxima: “no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura” (Giménez, s/fa). En segundo lugar, quisiera comentar los planteamientos de Alejandro Grimson (2009) en relación con el concepto cultura y la forma en cómo, desde la academia y la política, se transformó su uso, sentido y significado; Grimson considera como “fundamentalismo cultural” el hecho de pretender que las fronteras de la cultura sean congruentes con las de la identidad. Por último, voy a retomar algunos planteamientos de Néstor García (2005) en relación con esta nueva desarticulación-reestructuración cultural del mundo y sus efectos en lo social, y cómo necesariamente la antropología se ha visto conminada a reformular ciertas nociones, como identidad y cultura, para dar cuenta de estos cambios.

En el apartado sobre “Lo juvenil étnico”, quiero exponer algunas consideraciones sobre la temática juvenil indígena, las formas en que ha sido abordada, las reflexiones que ha abierto en el ámbito académico, los obstáculos con los que se han enfrentado los investigadores. Asimismo, en la última parte retomo el trabajo de Maya Lorena Pérez y Manuela Camus en relación con el estudio de los fenómenos étnicos, tanto en su caracterización teórica como en su consideración como campo de estudio.

SOBRE EL CONCEPTO *IDENTIDAD*

De acuerdo con Carlos Fortuna (1998), el concepto de identidad resulta ya insuficiente para dar cuenta de la complejidad del cambio de la sociedad. Considero que este es un asunto propio de los conceptos en general, esta insuficiencia resulta porque aluden a fenómenos que están en constante transformación. Particularmente en las ciencias sociales esta limitación se profundiza, porque la naturaleza de los objetos/sujetos de su interés epistemológico es más frágil, inestable y lábil, por lo que siempre la reflexión teórica irá un paso –o más tal vez– atrás de la contingencia de la realidad.

Para algunos teóricos de la posmodernidad, la cuestión de las identidades comenzó a ser un objeto sociológico problemático y de limitado valor heurístico para la comprensión del sentido de los actuales modos y estilos de vida y de la naturaleza de los cambios sociales (Fortuna, 1998:63).

Sin embargo, en las últimas tres décadas el uso y aplicación del concepto de identidad, se ha revitalizado en torno a campos diversos como la academia, la política, la economía, etcétera. En ese sentido, no ha perdido relevancia analítica en disciplinas como la psicología, sociología y antropología—disciplinas que han privilegiado su estudio—, pero también en campos transdisciplinarios como los estudios culturales, étnicos, de género, de la mujer, de la subalternidad; así como en la construcción de teorías sociales contemporáneas como el posestructuralismo, las teorías feminista, performativa, poscolonial, *queer*, entre otras. Por otra parte, en el ámbito de la política, el término ha tomado relevancia

debido al desarrollo de políticas multi/pluriculturales enfocadas tradicionalmente a administrar la convivencia entre grupos étnicos (Restrepo, 2007:25). Esta revitalización del concepto demuestra su pertinencia y vigencia para iluminar diversos fenómenos contemporáneos.

Lo anterior no implica que en el campo de la academia se haya dejado de lado la discusión sobre la pertinencia del término, así como de reconocer la dificultad para definirlo y “purificarlo” de la polifonía y polisemia que es inherente a todo significativo. En ese sentido, María Ana Portal (1991) y Maya Lorena Pérez (1991) coinciden en que la utilidad y aplicación del concepto de identidad parece desdibujarse ante el grado de polisemia y la falta de una definición compartida del término. Asimismo, Rodrigo Díaz (1993) reconoce también que “No sólo para la antropología nociones tales como ‘identidad cultural’, ‘identidad étnica’ o ‘identidad nacional’ poseen pliegues donde es fácil extraviarse y hacer extraviar a otros” (1993:63). Esto ha provocado la discusión y reformulación del concepto a nivel teórico metodológico, y a la luz de las nuevas articulaciones identitarias que han generado los cambios ocurridos en la sociedad (García C., 2001, 2004; Portal, 2009; Zárate, 1997).

En lo que sigue me propongo hacer una revisión sintética sobre diversos planteamientos teóricos en relación con las formas de conceptualizar la identidad como categoría de análisis. Retomaré las reflexiones y el formato esquemático de Eduardo Restrepo (2007) porque encuentro en su desarrollo coincidencias con varios autores especialistas en el tema, pero también formula consideraciones relevantes que no encontré, al menos, en los autores que consulté—aunque desde ya advierto que mi revisión no ha sido, ni pretende ser, exhaustiva—.

Las identidades son relacionales, esto es, se producen a través de la diferencia y no al margen de ella (Restrepo, 2007:25). El carácter relacional de las identidades está en las condiciones de su emergencia. Para que se dé el proceso de distinción otro/otros, el sujeto o colectividad requieren de un contrapunto para reafirmar su cualidad de ser. La construcción de un sentido de pertenencia implica dos movimientos de manera complementaria, por una parte, la

definición de la identidad implica el “quién soy” y, por la otra, “quién no soy” desde donde se define la alteridad (Portal, 2009:21). Así, identidad y alteridad deben pensarse como procesos que se construyen mutuamente “[...] sólo puede constituirse [la identidad] a través de la relación con el Otro [...] con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* (Hall, 2003:18, citado en Restrepo, 2007:25). Por eso la identidad es resultado de las relaciones sociales “la identidad se construye y reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales; por eso el centro del análisis de los procesos identitarios es la relación social” (Giménez, 2002:42, citado en Reyes, 2005:7).

Las identidades son procesuales, están históricamente situadas pero no son ‘libremente flotantes’ (Restrepo, 2007:25). Las identidades son procesos de identificaciones históricamente apropiadas, es decir, que condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos (Aguado y Portal, 1991:33; Restrepo, 2007:25). Las identidades entendidas como proceso se encuentran inmersas en una constante interacción, caracterizada por la tensión, conflicto y negociación entre sistemas de significados, no dejan de transformarse (García C., 2004:40).

[...] la identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Por eso otras de sus propiedades es la plasticidad; su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y, a veces, resucitan (Giménez, 1993:27-28).

Las identidades son múltiples y constituyen amalgamas concretas (Restrepo, 2007:26). En un individuo siempre operan diferentes pertenencias de manera simultánea. “La identidad de la persona tiene un carácter plural o, mejor, pluridimensional. En efecto, la identidad de ego resulta de su inserción en una multiplicidad de círculos de pertenencia concéntricos o intersecados” (Giménez, 1993:26) y esta diversidad de pertenencias es lo que define y constituye la identidad de un sujeto.

[...] la identidad misma de una persona en un grupo social es múltiple... podríamos sostener que es un *bricolage* que reúne procesos de identificación con varios sectores sociales o grupos de pertenencia [...] muestra aspectos heterogéneos” (Garma, 1993:93, citado en Zárate, 1997:121).

Por una parte, en el individuo y en las colectividades se articulan diferentes ejes o relaciones socio-espaciales de manera más o menos estable, o a veces en abierta tensión y conflicto (género, generación, clase, localidad, nación, lo racial, lo étnico, lo cultural, etcétera). Por otra parte, las identidades se actualizan dependiendo de la escala y del contexto, es decir, que en una situación particular ciertas dimensiones de la identidad se desplegarán, en tanto que las otras se mantendrán como latentes.

La pluralidad de pertenencias sociales [...] explica porque la señora Silvia de Jesús, dirigente de una organización mazahua en la ciudad de México, interpreta su condición de analfabetismo por el hecho de ser indígena y ser pobre, no por ser mujer. Sus padres consideraban que la educación ‘era sólo para ricas’. *Así, su pertenencia étnica y situación de clase se integraban como elementos de diferenciación y de contraste. En otros contextos comunicativos serán otras dimensiones identitarias las que predominen.* Por ejemplo, reivindicará su derecho junto con otras mujeres frente al maltrato del marido y la violencia intrafamiliar; hablará a nombre de ‘nosotros los pobres’ para aludir a los otros vendedores ambulantes (oficio que ella desempeña) frente a las autoridades capitalinas; y hará referencia a ‘nosotras las mujeres’ en su lucha por conquistar espacios de participación política. (Oemichen, 2000:91, cursivas mías).

Las identidades son discursivamente constituidas, pero no sólo son discurso (Restrepo, 2007:26). Las identidades como realidades sociales tienen una dimensión discursiva que las constituye, están *en* el discurso. De esto no se sigue que las identidades sean *sólo y puro* discurso o simples narraciones. Como práctica social, las formaciones discursivas son reales y tienen efectos sobre la realidad social y material. Y en tanto que los individuos están sujetos por la dimensión simbólica (lenguaje), ésta “es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social” (Ídem.:27).

Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir, como el relato coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos, equivale

posiblemente a ceder a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia a la que toda tradición literaria no ha dejado ni deja de reforzar” (Bourdieu, 1986:70, citado en Giménez, s/f:10).

Las identidades no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación (Restrepo, 2007:27). El proceso de distinción (identificación y asignación identitarias) está ligado a principios clasificatorios en los que se entretajan prácticas y relaciones sociales de exclusión, desigualdad y dominio. Éstas se han construido a lo largo de la historia, por tanto las diferencias culturales tienen una dimensión sociohistórica, como rasgos formados en etapas donde la desigualdad operó en maneras distintas (García C., 2004:47).

“La construcción del otro no es entonces sólo un proceso de distinción, sino que conlleva una carga ideológica en donde se recrea abiertamente la desigualdad y la exclusión [...] este marcaje de la diferencia [...] conlleva tensión, confrontación y conflicto porque las identificaciones que surgen del contraste y la adscripción están cargadas ideológicamente e implican desigualdad” (Portal, 2009:23-24).

Las identidades constituyen sitios de resistencia y empoderamiento. No sólo son los ejercicios de dominación y sometimiento los que se ponen en juego en la articulación de las identidades (Restrepo, 2007:27). En ese sentido, las identidades también se definen por su capacidad estratégica para lograr ciertos fines, lo que las transforma en un recurso para la acción, es decir, que tienen una dimensión instrumental.

[...] poseer una identidad es un recurso de poder y de influencia; la integración de un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo en la movilización; no son los actores en crisis los que se movilizan más fácilmente sino los que pueden utilizar los medios de su integración para promover una estrategia. En consecuencia, la identidad es un medio para la acción [...] así como es difícil concebir a un actor totalmente desprovisto de identidad, también lo es imaginar una incapacidad total de utilización estratégica de ella (Dubet, 1989:529, citado en Zárate, 1997:112-113).

Las luchas y tensiones que genera el ejercicio del poder y de la explotación producen identidades que perfilan un sujeto político. Para Castells, en su análisis de la sociedad moderna, la identidad se articula en diversos modos: como una

identidad legitimadora, una identidad de resistencia y una identidad proyecto. Cada una de éstas tiene su origen a partir de la posición de poder que ocupan sus principales agentes. Así, la identidad legitimadora es instituida por los grupos hegemónicos de la sociedad con el fin de ampliar y normalizar su dominación frente a los actores sociales; en este sentido, busca enraizarse con el conjunto de la sociedad. La identidad de resistencia es aquella que surge de actores en posiciones estigmatizadas por los imaginarios sociales hegemónicos, los principios que las guían son opuestos a los que transmiten las instituciones dominantes (Castells, 2000:30, citado en Nivón, 2012:48). Estas identidades pueden llegar a constituir formas de resistencia colectiva, entendidas como “redes de relaciones sociales que comparten sentidos y sobre todo valores”. La tercera forma de articulación se genera a partir de la apropiación y redefinición de repertorios y materiales culturales de los que disponen los actores sociales, con los que construyen una nueva identidad que redefine su posición frente al conjunto de la sociedad, y con ello pretenderían la transformación total de la estructura social (Castells, 2000:30; Etzioni, 1995:24; citados en Nivón, 2012:48-49). Podemos decir entonces que “las identidades no son sólo *objeto* sino *mediadoras* de las disputas sociales, de la reproducción o la confrontación de los andamiajes de poder en las diferentes escalas y ámbitos de la vida social” (Restrepo, 2007:28).

Las identidades son al mismo tiempo asignadas y asumidas, aunque varíen en sus proporciones en un momento determinado (Restrepo, 2007:28). Los procesos identitarios tienen lugar en el interjuego de prácticas de asignación y de identificación. Así, podemos decir que la identidad resulta de una especie de compromiso o negociación entre un proceso de asunción y de asignación identitarias; de esta manera la identidad se manifestará bajo configuraciones que variarán de acuerdo con la presencia e intensidad de estos dos “polos” que la constituyen. Sólo para fines analíticos podemos decir que

existen estos dos polos entre los que oscila el proceso de constitución de la identidad (Portal, 2009; Melucci, 1991:40-42¹).

Por una parte, está la identidad puramente asignada donde se le confiere al sujeto/grupo ciertas cualidades. Es decir, se da un movimiento de significados que va de “afuera” hacia “adentro” que serán constitutivos de la identidad en función de la capacidad de interpelación que éstos tengan. Por otra parte, estaría la identidad resultado de la pura identificación de los individuos o colectividades mismos. Este movimiento de significación va de “adentro” hacia “afuera”, proceso en el cual una persona se reconoce como idéntico (similar, semejante, etcétera) a otro (Aguado y Portal, 1991; Restrepo, 2000). “En términos interaccionistas [...] nuestra identidad es una ‘identidad espejo’ (*looking glass self*), es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante” (Giménez, s/f:14). De esto se desprende que haya un desfase o discrepancia entre la imagen que el sujeto construye sobre sí mismo y la imagen que los demás han hecho sobre él. Este “conflicto” se puede ilustrar muy claramente con un caso registrado por Cristina Oemichen (2000) en la agencia municipal de San Antonio Pueblo Nuevo, Estado de México. Con motivo de las elecciones de delegado (1993), la señora Esperanza decidió postular su candidatura. Sus opositores le imputaban una pertenencia étnica diferente a la que ella se adscribía, incluso también le decían que por haber migrado al Estado de México ya no podía postular su candidatura en San Antonio. A lo que la señora Esperanza respondía “¿Quiénes son ustedes para decidir si somos o no somos de aquí?” (Oemichen, 2000: 90-93). De ahí la distinción que señala Hecht entre “*identidades internamente definidas*, que algunos llaman ‘identidades privadas’, e *identidades externamente imputadas*, también llamadas ‘identidades públicas’” (Hecht, 1993:42-43, citado en Giménez, s/f:14).

Las identidades se diferencian entre las proscritas y marcadas de un lado, y las arquetípicas o naturalizadas del otro (Restrepo, 2007:28). Una identidad proscrita es aquella que está asociada con colectivos señalados como

¹ Citado en Giménez, G., s/f., *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

“anormales” sociales por los imaginarios hegemónicos, en ese sentido es en gran parte asignada aunque no del todo porque entonces se trataría de un mero estereotipo y no de una identidad. Esta estigmatización puede tener como correlato la criminalización, patologización y/o condena moral, pero también puede suceder que sea resignificada positivamente por el colectivo “anormal” y constituirse en un proceso de identificación entre sus miembros. Las identidades proscritas siempre son marcadas, es decir, que presentan comportamientos visibles que permiten determinar quiénes pertenecen o no a esas identidades. En cambio, no todas las identidades marcadas son proscritas; lo marcado se refiere a estos comportamientos visibles más que al contenido estigmatizado de las identidades, de ahí que puede haber identidades marcadas que operan en la “normalidad”. Por otra parte, las identidades no marcadas o naturalizadas, son aquellas que “operan como paradigmas implícitos normalizados e invisibles desde los que se marcan o estigmatizan las identidades marcadas o estigmatizadas”; es decir, que operan en su no marcación, naturalización y positividad. Así, por ejemplo, la mesticidad o blanquitud serían las identidades no marcadas y naturalizadas desde las que se marca o estigmatiza la indianidad y la negritud (Restrepo, 2007; Urteaga, 2011; Valenzuela, 1993 y 1998).

La identidad refiere al provisional, contingente e inestable punto de sutura entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto (Restrepo, 2007:29). En este sentido, siguiendo los argumentos de Stuart Hall, Restrepo dice que la identidad debe ser vista como la articulación (*punto de sutura*) entre los procesos de sujeción y de subjetivación. Ahí donde convergen los discursos y las prácticas sociales se constituyen las posiciones de sujeto o locaciones sociales (proceso de sujeción: ser mujer, niño, joven, indígena, etcétera) (Hall, 2003:20, citado en Restrepo, 2007:30). Pero, por otra parte, también está el momento de la producción de subjetividades, proceso donde el sujeto es capaz de aceptar, modificar o rechazar tales locaciones sociales, es decir, cuando el sujeto sujetado ejerce su capacidad de agencia para adscribirse o no a cierta posición social. Stuart Hall advierte que para el análisis de las identidades no basta sólo con identificar cuáles son esas locaciones sociales o saber cómo se han llegado a

producir, sino también es indispensable revisar cómo se dan o no las articulaciones entre subjetividades concretas y estas interpelaciones de las posiciones de sujeto. Ahí donde se cruzan los momentos de sujeción y subjetivación, en este punto de sutura está lo relevante del análisis de las identidades.

Los sujetos no son anteriores a las identidades ni éstas son simples máscaras que puedan colocarse y quitarse a voluntad o jaulas de las cuales sea imposible escapar (Restrepo, 2007:30). Hay posiciones teóricas que suponen que el sujeto individual es una entidad previa a las identidades. Por una parte, están quienes consideran que el sujeto puede manipular su identidad, incluso escogerla como si la identidad fuera “algo”. Por otra parte, se estaría suponiendo que las identidades se imponen de manera inevitable y casi violenta al sujeto. Estas dos posturas estarían ignorando el hecho de que las identidades tienen una dimensión *performativa*, es decir, que las prácticas de diferenciación y marcación no sólo afectan al sujeto sino parcialmente lo constituyen y es interpelado por ellas (Gupta y Ferguson, 1997:12-13, citado en Restrepo, 2007:30). Ahora bien, esto no implica que el sujeto, al ser construido, esté absolutamente determinado y carente de agencia, es justo en este carácter de construido donde radica su capacidad de agencia (Butler, 2001b:27, citado en Restrepo, 2007:30).

En tanto práctica significativa, las identidades son polifónicas y multiacentuales (Restrepo, 2007:31). Las identidades no son entidades cerradas y acabadas donde se comparten sentidos y significados estables y homogéneos, sino articulaciones contingentes que se dan en campos de diferenciación y hegemonías concretos; las identidades acarrean consigo aspectos de sentido múltiple, contradictorio e inconmensurable. Así, cadenas de significación “[...] asociadas una identidad específica se desprenden de prácticas significantes concretas, de las interacciones específicas entre diversos individuos donde se evidencia la multiplicidad de sus significados” (Ídem.).

Lejos de ser simples equivocaciones, estos ejemplos [de diferencias en las categorías raciales asignadas por algunos europeos o asumidas por ciertos peruanos] ilustran los múltiples significados de las etiquetas de identidad, así como los esfuerzos por separar y clasificar –es decir ‘purificar’ identidades– a través de la supresión (o deslegitimación) de la heteroglosia [...] A pesar de estos esfuerzos, la heteroglosia persiste y los ‘errores’ continúan (De la Cadena, 2005:261, citado en Restrepo, 2007:31).

Las formas dominantes de conceptualización de las identidades tienden a reproducir e inscribirse en las narrativas modernas, incluso aquellas que se representan como antimodernas o posmodernas (Restrepo, 2007:31). De acuerdo con Grossberg, la narrativa moderna de la identidad tiene tres componentes: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. La primera, opera como “negatividad”, es decir, una imagen invertida y en negativo de lo mismo; así, identidad y diferencia son resultado de oposiciones binarias. Para escapar de este modelo, binario y de negatividad, Grossberg propone que pensemos “desde una política de las otredades en sus positividades”, es decir, en lo que son en sí mismas. Aquí me cuestiono si esto posible ya que nuestra lógica de pensamiento, es una lógica binaria, opera por oposiciones, lo que implica que para definir lo que es una cosa se hace siempre en función de lo que no es. El segundo componente parte de la suposición que “el individuo es una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia (y, por tanto, del conocimiento), de la acción y del reconocimiento de sí mismo” (Restrepo, 2007:32). Ante la reificación del sujeto, Grossberg propone pensarlo a éste como una posición históricamente constituida y resultado de procesos. El último componente supone que tiempo y espacio son separables, y que además el primero subsume al segundo. Grossberg propone recuperar la dimensión del espacio en el trabajo de análisis de las identidades. Por último, Grossberg cuestiona el énfasis textualista en muchos de los análisis contemporáneos de las identidades, frente a esto sugiere encuadres alternativos como la genealogía foucaultiana o el esquizoanálisis deleuziano (Grossberg 2003, citado en Restrepo, 2007:31-32).

LA RELACIÓN IDENTIDAD CULTURA

Con el término identidad, como podría suceder con cualquier caracterización teórica, se corre el riesgo de caer en abstracciones totalizantes y homogeneizantes que anulan el valor del fenómeno que tratan de conocer y explicar, y que además obliteran “el carácter [pluridimensional], contradictorio y diverso de las articulaciones identitarias [o de cualquier otro fenómeno o proceso social]” (Restrepo, 2007:32). Gustavo Lins Ribeiro propone la categoría ‘modos de representar la pertenencia’ como una herramienta alternativa al concepto de identidad, porque apunta justamente al carácter pluridimensional, contradictorio y diverso de las formaciones identitarias. Sin embargo, no descarta el uso del concepto porque existen situaciones donde las formas de concebir el *self* o el grupo son radicalmente homogéneas, y es ahí donde el término tiene toda pertinencia como herramienta analítica, (Ribeiro, 2004:165-166).

Existe también otra tendencia a repetir que las identidades no son esenciales ni inmutables, pero que justo no rebasa la repetición casi ritual del discurso teórico, para dar cuenta del carácter histórico y contingente de las formaciones identitarias. Se trata entonces de distinguir por un lado las categorías de análisis y, por el otro, de explicar cómo, por qué y con qué consecuencias ciertas identidades se viven como esenciales, homogéneas en ciertas situaciones.

Asimismo, existen posturas teóricas que tratan de “explicar” las identidades como expresiones de una cultura, de una tradición o comunidad a partir del establecimiento de una relación, casi unívoca y unidireccional, entre éstas y las identidades. Estos tres pares conceptuales: identidad/cultura, identidad/tradición, identidad/comunidad, son un lugar común en la antropología, producto de una larga y problemática discusión teórica. Cada concepto en lo particular tiene la impronta de las disputas académicas y políticas que les han dado origen. Al igual que las identidades han sido objeto de reificación, se ha dejado de lado que también son construcciones históricas y contingentes, articulaciones frágiles e inestables, donde hay tensiones y conflictos. Por lo que no se puede establecer

que la cultura, la tradición o la comunidad sean “fuentes transparentes desde donde emanarían las identidades” (Restrepo, 2007:34).

En ese sentido, me propongo retomar de manera sucinta la relación entre identidad y cultura. Primero, esbozaré los principales supuestos de la postura que sostiene la indisociabilidad conceptual entre identidad y cultura, con su máxima: “no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura” (Giménez, s/fa). En segundo lugar, quisiera comentar los planteamientos de Alejandro Grimson (2009) en relación con el concepto cultura y la forma en cómo, desde la academia y la política, se transformó su uso, sentido y significado; Grimson considera como “fundamentalismo cultural” el hecho de pretender que las fronteras de la cultura sean congruentes con las de la identidad. Por último, voy a retomar algunos planteamientos de Néstor García (2005) en relación con esta nueva desarticulación-reestructuración cultural del mundo y sus efectos en lo social, y cómo necesariamente la antropología se ha visto conminada a reformular ciertas nociones como identidad y cultura para dar cuenta de estos cambios.

Cultura e identidad: pareja indisociable

De acuerdo con Gilberto Giménez (s/fa) cultura e identidad son conceptos estrechamente interrelacionados e indisociables. La identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales del entorno social. Esto se vuelve más claro si se considera que la primera función de la identidad es la de delimitar sus fronteras entre un “nosotros” y los “otros”. Así, se ve cómo, para que se dé este proceso de diferenciación, sólo podría ser a partir de una constelación de rasgos culturales distintivos. En ese sentido, la identidad se construye sólo a partir de materiales culturales. De ahí que Giménez considere que la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, es decir, “la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros” (Giménez, s/fa:1).

Esta forma de entender la identidad tiene implícita una forma de entender la cultura. Giménez parte de la idea de cultura de Clifford Geertz, quien propone una concepción simbólica; reduce el ámbito de la cultura al ámbito de los hechos

simbólicos y ya no sólo al de las pautas de comportamiento. Ahora habla de “pautas de significados”, los cuales constituyen la dimensión analítica de los comportamientos, porque lo simbólico es una dimensión inherente a todas las prácticas “[...] la cultura se presenta como una ‘telaraña de significados’ que nosotros mismos hemos tejido a nuestro alrededor y dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados” (Max Weber citado en Geertz, 1992:20; citado en Giménez, s/fa:2).

Giménez hace una precisión más respecto a las pautas de significados. Declara que no todos los significados pueden ser considerados como culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, a nivel individual o histórico, es decir, en términos generacionales (Strauss y Quin, 1997:89 y ss., citado en Giménez, s/fa:2). Otra característica que tendrían estos significados es su gran fuerza motivacional y emotiva, y que además tienden a desbordar un contexto particular (lo que llama “tematicidad”, aquello que se repite como un tema invariable en muchas narraciones). Giménez pone como ejemplo el símbolo de la maternidad; éste regularmente se asocia con la protección, el calor y amparo, y se podría considerar como un símbolo casi universal. Su tematicidad la podemos encontrar repetida en la metáfora de la “Madre Tierra”, que en países andinos es traducida como “Pacha Mama” (Giménez, s/fa:3).

Otro aspecto que debe considerarse de los significados culturales es la forma en que son objetivados en artefactos o comportamientos observables, también llamados “formas culturales” (Thompson, 1998:202 y ss., citado en Giménez, s/f^a:4); que se interiorizan en forma de “habitus”, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales (Bourdieu, 1985:86 y ss.). En resumen, Giménez dice que, por una parte, están las formas interiorizadas provenientes de experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura y, por otra, no se podría interpretar ni leer siquiera las formas culturales exteriorizadas sin los esquemas conceptuales o “habitus” que nos habilitan para ello, es decir, para que sea posible interiorizar, incorporar y convertir en “sustancia propia” la cultura (Giménez, s/f^a:4). De ahí que se puede decir entonces que “no

existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura”, y también entender el argumento sobre porqué el binomio identidad y cultura es indisociable conceptualmente.

La diferencia culturalizada

Quisiera retomar algunos puntos del desarrollo de Giménez en relación con el desplazamiento del uso del término cultura, así como en relación con su capacidad heurística “en las actuales condiciones de comunicación globalizada”. En este punto retomo las reflexiones que hacen Néstor García (2005) y Alejandro Grimson (2009), y que apuntan hacia la necesaria reformulación conceptual de las nociones de identidad y cultura.

En primer lugar, quisiera comentar los siguientes argumentos: “la identidad se construye sólo a partir de materiales culturales” y “no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura” (Max Weber citado en Geertz, 1992:20; citado en Giménez, s/f^a:2). Decir que la cultura es la instancia simbólica donde se organiza la identidad del sujeto no alcanza para dar cuenta de la complejidad actual de “los procesos de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social”. Porque esto implica el análisis de las nuevas formas que asumen los entrelazamientos entre cultura y sociedad, de lo material y lo simbólico. El problema de las sociedades contemporáneas es más de “explosión y dispersión de las referencias culturales, que de homogeneización (García C., 2005:23 y ss.). Por otra parte, esta idea me parece que apunta a legitimar la segregación por la culturalización de la diferencia, es decir, de la división del mundo a partir de las culturas o áreas culturales. Las fronteras entre razas pueden ser tan fijas como entre las culturas, justamente por la afirmación de las diferencias.

En segundo lugar, está la idea que retoma de Geertz al hablar de la cultura como una red de significados “dentro de la cual quedamos ineluctablemente atrapados” (Strauss y Quin, 1997:89 y ss., citado en Giménez, s/f^a:2). De acuerdo con García C. hay millones de personas con movilidad residencial, más o menos regular, y que debido a ello han modificado su estilo de vida al cambiar de contexto. En ese sentido, retoma la máxima de Eric Hobsbawm “la mayor parte de las identidades colectivas son más bien camisas que piel: son, en teoría por lo

menos, opcionales, no ineludibles” (Hobsbawn, 1997:24, citado en García C., 2005:36). Visto así, podríamos decir que esta de idea de estar “ineluctablemente atrapados” nos podría llevar a la ontologización de las diferencias identitarias.

En tercer lugar, está la idea sobre “interiorizar, incorporar y convertir en ‘sustancia propia’ la cultura” (Giménez, s/fa:4). Al igual que el punto anterior, esa idea apunta a la esencialización, cosificación de la cultura y de la identidad. Pero como ya vimos, tanto cultura como identidad, son construcciones históricas y contingentes, frágiles, lábiles. Más aún, como dice García C. “[...] en realidad, toda la cultura es artificial, no es natural, es construida, es inventada, y por tanto, puede ser así o puede ser de otra manera [...] la cultura no es un fundamento, no es así y puede ser de otra manera” (García C., 2001:117). En ese sentido, su interiorización no la convierte en “sustancia propia”.

Por último, el argumento sobre los significados culturales como “compartidos y relativamente duraderos, a nivel individual o histórico, es decir, en términos generacionales” (Strauss y Quin, 1997:89 y ss., citado en Giménez, s/fa:2). Me parece que es una idea superada por la antropología; esta forma anterior de caracterizar la cultura, suponía que había valores o costumbres compartidos por los miembros de una sociedad, lo que colocó el énfasis en la uniformidad de los grupos. Considero también que esto lleva implícita la idea de jerarquización de una cultura frente a otra, y que además reduce la cultura en forma simple a un “conjunto de elementos simbólicos” o como “costumbres y valores” de una comunidad. Cuando hoy más que nunca nos encontramos frente a una dispersa y copiosa diversidad de repertorios culturales.

De acuerdo con Grimson, la división geocultural del mundo ha venido a generar un nuevo fundamentalismo: el fundamentalismo cultural. Lo define como “una estructura conceptual y acciones que distinguen y jerarquizan a los seres y grupos humanos a partir de sus condiciones supuestamente inherentes, esenciales, naturales” (Grimson, 2005:51). Así, tenemos que la cultura viene a operar de manera homóloga como lo hacía el concepto raza, en el sentido de instrumento clasificatorio. Aquí el valor supremo a preservar es la diversidad

naturalizada, por ello los grupos deben mantenerse separados, “la cultura es a la vez una fuerza divisora y unificadora” (Huntington, 2004:23, citado en Grimson, 2005:57).

En este nuevo ordenamiento del mundo, el fundamentalismo cultural se ha extendido “como un lenguaje estructurador del conflicto social”, esta visión determinista de la cultura ha producido una imagen ilusoria de homogeneidad. Esta uniformidad imaginaria se ha convertido en el sustento de la acción política, sobre la base de identidades esencializadas, que no sólo dejan de lado las diferencias internas de los “otros”, sino también las desigualdades y heterogeneidades del “nosotros” (Grimson, 2005:58-59).

De la cultura a lo cultural

Como hemos visto esta reestructuración cultural del mundo impactó de manera profunda las formas de organización social, política, económica, es decir, todas las relaciones del ámbito humano en general. Suponía que las naciones tenían límites más o menos claros y establecidos, ejes ideológicos, culturas autocontenidas, que regían los aspectos cotidianos de la vida. Esto cambió en pocos años, de acuerdo con Néstor García en no más de quince años se registraron cambios a gran escala y de intensidad en el flujo, consumo y producción de significación en la vida social.

Estos procesos no son fácilmente agrupables en una misma serie socioeconómica ni cultural, porque implican tendencias diversas de desarrollo, a veces contradictorias [...] cambian las preguntas por lo local, lo nacional y lo transnacional, por las relaciones entre trabajo, consumo y territorio, es decir, alteran la articulación de los escenarios que daban sentido a los bienes y mensajes (García C., 2005:17).

Este nuevo escenario, caracterizado por la intensificación de cruces entre culturas, por el crecimiento de las tensiones y conflictos en diversos ámbitos de la vida social interpelan las formas instituidas de hacer ciencia, conminan al campo de las ciencias sociales a renovar y ampliar sus horizontes epistémicos, al cruce también entre disciplinas.

En ese sentido, García C. propone redefinir la noción de cultura: “ya no como entidad o paquete de rasgos que diferencian a una sociedad de otra”. Da un

giro hacia “*lo cultural* como sistema de relaciones de sentido que identifica ‘diferencias, contrastes y comparaciones’ (Appadurai, 1996:12-13, citado en García C., 2005:21), el ‘vehículo o medio por el que la relación entre los grupos es llevada a cabo’” (Jameson, 1993:104, citado en García C., 2005:21). Así, tenemos que el énfasis ahora está en poner atención a las mezclas y malentendidos que vinculan a los grupos, se trata de describir cómo cada grupo se apropia y reinterpreta los productos y materiales simbólicos ajenos (García C., 2005:21).

La cultura abarca el *conjunto de los procesos sociales de significación*, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el *conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social* (García C., 2005:34).

Entender la cultura como procesos sociales implica que no siempre se presenta de la misma manera, esto viene a dificultar la manera de aprehenderla porque se produce, circula y consume en la historia social. Esta perspectiva procesual y variable de la cultura se hace evidente cuando se estudia la diversidad social, sus intersecciones y sus cambios en la historia. De ahí que el énfasis se ponga en la forma en que esta significación social es recibida y apropiada; de lo que se trata entonces es de describir las transformaciones que tienen lugar en el pasaje de un sistema cultural a otro, del cambio de sentido que se da en el proceso de inserción en nuevas relaciones sociales y simbólicas.

Al prestar atención a los desplazamientos de función y significado de los objetos en el tránsito de una cultura a otra, llegamos a la necesidad de contar con una definición sociosemiótica de la cultura, que abarque el proceso de producción, circulación y consumo de significaciones en la vida social (García C., 2005:35).

Desde esta perspectiva, lo que importa entonces es descubrir cómo se construye y reconstruye el sentido interculturalmente. Ya no se trata de hacerlo al interior de una etnia, ni de una nación, las fronteras y repertorios culturales se expanden a los circuitos globales “Esta configuración transversal del sentido complejiza cada sistema simbólico” (García C., 2005:35-36). Así, la cultura, como instancia simbólica de la producción y reproducción de la sociedad, es una dimensión constitutiva de las prácticas sociales; es decir, que en todos los

comportamientos se entrelazan la cultura y la sociedad, lo material y lo simbólico. De esto no se concluye, que la cultura es el equivalente de la sociedad pero tampoco indica una separación tajante, con esto se señala esta relación de ida y vuelta, de entrelazamiento entre cultura y sociedad. Por otra parte, la cultura es el escenario donde tiene lugar la *eufemización* de los conflictos sociales, donde se administran las luchas de poder, abiertas o disimuladas.

Esta forma de redefinir la cultura como procesos de producción, circulación y consumo de la significación social en la vida, es de gran utilidad para evitar los esquemas dicotómicos que suelen entrapar el trabajo epistemológico. De ahí, que Arjun Appadurai propone considerar la cultura como un adjetivo, verla de esta manera abre la posibilidad de hablar de la cultura como una *dimensión y ya no como un conjunto de rasgos, como una esencia, una sustancia propia*, sino que más bien refiere a

diferencias, contrastes y comparaciones [...] pensarla menos como una propiedad de los individuos y de los grupos, más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia [...] el subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia (Appadurai, 1996-12-13, citado en García C., 2005:39).

De esta forma, el antropólogo debe estar atento al conjunto de diferencias que articulan estratégicamente los grupos para tejer sus interacciones, “modos específicos en que los actores se enfrentan, se alían o negocian” (Grimson, 2003:71, citado en García C., 2005:40). Este desplazamiento de la cultura, como sustantivo, a *lo cultural*, como adjetivo, o mejor de lo intercultural, tiene consecuencias teóricas, ya que se trata del pasaje de “identidades culturales más o menos autocontenidas a procesos de interacción, confrontación y negociación entre sistemas socioculturales diversos” (García C., 2005:40).

Las maneras en que está reorganizándose la producción, la circulación y los consumos de los bienes culturales no son simples operaciones políticas o mercantiles; instauran nuevos modos de entender qué es lo cultural y cuáles son sus desempeños sociales [...] el entrenamiento antropológico para trabajar con situaciones interculturales da instrumentos valiosos para hacer visible lo que sucede bajo el predominio actual de la producción

industrial y la circulación masiva y transnacional de los bienes y mensajes culturales [...] aún los antropólogos que se dedican a las culturas tradicionales o “primitivas” ven la necesidad de reconocer [...] que las “artes primitivas” existen hoy bajo “miradas civilizadas” [...] no es sólo una resignificación y refuncionalización de lo tradicional desde lo moderno; es la reubicación de las culturas antiguas en la compleja trama de la interculturalidad contemporánea (García C., 2005:40-41).

LO JUVENIL ÉTNICO

Margaret Mead fue una de las primeras antropólogas que cuestionó la noción de joven como un “descriptor universal”. Con su investigación acerca de los adolescentes samoanos demostró que hay varias maneras de vivir y experimentar este periodo denominado juventud. Urteaga resalta la vigencia heurística de las preguntas que M. Mead se hizo al realizar su trabajo hace varias décadas: “¿puede considerarse la juventud como una condición natural?, ¿puede generalizarse a otras culturas como rasgos de la juventud contemporánea occidental?”

En este apartado quiero exponer algunas consideraciones sobre la temática juvenil indígena, las formas en que ha sido abordada, las reflexiones que ha abierto en el ámbito académico, los obstáculos con los que se han enfrentado los investigadores. Asimismo, en la última parte retomo el trabajo de Maya Lorena Pérez y Manuela Camus en relación con el estudio de los fenómenos étnicos, tanto en su caracterización teórica como en su consideración como campo de estudio.

La temática juvenil en la antropología sociocultural

La temática indígena, en la antropología mexicana, ha sido un tema copiosamente abordado. Sin embargo, el tema de los jóvenes indígenas no ha sido tratado de manera particular. De acuerdo con la juvenóloga Maritza Urteaga (2011) es hasta la década de los noventa cuando aparecen registros bibliográficos que tienen como foco de análisis a los jóvenes indígenas. Hay diversas explicaciones sobre esta *invisibilidad* temática. Sobre la que más se ha insistido y concuerdan varios

investigadores es la no existencia de un momento etario diferenciado entre la infancia y adultez que pudiera caracterizarse como “juventud”.

Este supuesto se basa en la concepción generalizada de que la gran mayoría de latinoamericanos y latinoamericanas pertenecientes a las clases y culturas subalternas tienen una temprana incorporación a la vida adulta en términos laborales y sexuales (Feixa y González, 2006:177).

Asimismo, esta investigadora considera que con todo y esta invisibilidad del joven indígena, como actor social o sujeto de estudio, en algunas etnias si ha existido algo que se podría denominar juventud; esto se puede ver en las lenguas indígenas que cuentan con un término para referirla, aunque existen algunas que no lo tienen o no se conoce, aunque no necesariamente, sus contenidos y rasgos sean similares a lo que en Occidente denominamos juventud.

Otra razón por la cual Urteaga considera que no hay registro de los jóvenes indígenas en el trabajo antropológico, está relacionado con la forma de hacer antropología y los intereses de investigación que la misma disciplina ha ponderado. Por una parte, la forma en que se han abordado los estudios sobre lo étnico, la etnicidad, y cómo se ha caracterizado a los pueblos indios mexicanos ha eclipsado posibles rutas de trabajo. El concepto etnia que ha estado en la base de estos estudios también ha sido un obstáculo, en el sentido que se ha homologado al concepto de cultura; se ha visto a las etnias y pueblos indígenas como entidades homogéneas y cerradas, que comparten valores, costumbres, creencias y significaciones que delimitan sus fronteras, por medio de la diferencia, frente a otros. Esto ha invisibilizado las inconsistencias, conflictos y negociaciones que se dan al interior de cualquier grupo social, y que generan los espacios de diferenciación en función de la clase, género, generación, etcétera. Y en ese sentido el trabajo etnográfico y la escritura antropológica han contribuido a silenciar las voces de ciertos grupos.

Los espacios sociales de la diferencia son importantes porque están constituidos por la presencia y la actividad de la gente cuyas voces continúa silenciada. Estas voces pertenecen a aquellos que ocupan posiciones subordinadas de poder, incluyendo a las mujeres y los niños. La cultura representada en términos de un sistema unificado de

significados privilegia las voces de los poderosos (Caputo, 1995:20, citado en Urteaga, 2011:251).²

Una tercera explicación de Urteaga sobre esta invisibilidad tiene que ver con “el tipo de estructuras de poder que están entrelazadas en la producción del conocimiento antropológico” (Urteaga, 2001:252) tal como lo evidencia el registro etnográfico sobre grupos étnicos

Hace evidente que los niños y los jóvenes *son inaudibles* y que, hasta el momento, las etnografías étnicas los han ignorado como sujetos 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, citado en Urteaga, 2001:255).

Los lugares teóricos desde los cuales se ha investigado a estos grupos de edad, ha tenido consecuencias sobre el tipo de conocimiento que se ha producido sobre ellos, sobre la forma de mirarlos o no mirarlos. En relación con los paradigmas teóricos, desde los cuales se ha encarado el trabajo etnográfico de la vida cotidiana de los niños y jóvenes en contextos étnicos, Urteaga identifica dos perspectivas: la del culturalismo y la del (estructural) funcionalismo. La primera, desde su mirada tradicional sobre la *socialización* como proceso a partir del cual las significaciones y los rasgos culturales son transmitidos de los adultos a los niños. Y, la segunda, el (estructural) funcionalismo con su énfasis en *las instituciones socializadoras* desde las cuales los niños fueron distinguidos a partir de la adquisición-interiorización de roles sociales. Estas dos perspectivas abrevan del modelo *behaviorista* de los años cincuenta; éste postula la socialización como la internalización, por parte de los niños, de las competencias y el conocimiento adultos, es decir, que la cultura adulta es la que modela y forma a la infancia y a la juventud. Desde esta perspectiva, estos grupos de edad son percibidos como receptores, casi recipientes, de la sociedad adultocéntrica.

¿Qué atrajo la atención sobre los jóvenes indígenas? Actualmente, podemos encontrar el tema en las agendas del ámbito político, académico,

² Traducción de Maritza Urteaga (2011).

económico, jurídico, así como en las de instituciones y organismos no gubernamentales. Maya Lorena Pérez (2011) y Maritza Urteaga (2011) señalan varias las razones que responden a diferentes motivos.

Por una parte, está su peso demográfico, tanto en zonas rurales como urbanas. Se dice que México es un país de jóvenes. El censo de población del 2000, mostró que la población de entre 15 y 29 años de edad era de 27.2 millones; se estimó que para 2010 la población de jóvenes llegaría a los 30 millones (INEGI, 2000; 2002, citado en Urteaga, 2011:256). De acuerdo con los datos de este mismo censo, en relación con la población indígena o de habla indígena, los jóvenes son el sector generacional con más densidad; representan el 28.1 por ciento de 3.6 millones en zonas rurales, y el 29.8 por ciento de 2.4 millones en zonas urbanas.

Como otra causa está la migración como una de las principales condiciones sociales que ha *producido* juventud. Si bien la población indígena siempre ha estado presente en zonas urbanas, la actual intensificación del flujo e incluso su establecimiento residencial definitivo en estas zonas es lo que hace diferente el fenómeno de la migración contemporánea. Las olas migratorias recientes están compuestas principalmente por jóvenes indígenas, pero también se puede hablar de generaciones que ya han nacido en contextos urbanos. Esto ha visibilizado a las poblaciones indígenas en las ciudades metropolitanas y sitios turísticos e incluso modificado “el rostro del México contemporáneo de ciertas regiones urbanas y rurales”.

Asimismo, los jóvenes indígenas son considerados como un sector estratégico por su participación en movimientos armados, por su incorporación a organizaciones delictivas, por ser los posibles líderes que controlen recursos naturales. Y por la visibilidad que les dio el Movimiento Zapatista, no sólo a nivel nacional sino internacional; el tema de los pueblos indígenas se volvió a situar en la mesa de discusión política, social, económica, cultural, aunque ya de una manera muy distinta a como sucedió en los primeros años del indigenismo nacional.

La agenda académica y los jóvenes indígenas

En términos de estudios, el tratamiento del tema de los jóvenes indígenas ha sido más bien exploratorio, y registra un cambio de perspectiva teórico-metodológica en su abordaje. Por una parte, están las investigaciones que se enfocan en jóvenes de diversas etnias, que además se encuentran en zonas rurales y urbanas, y mantienen un patrón de tránsito entre ambos espacios. Los actores que perfilan estos trabajos son: los y las jóvenes migrantes, los y las jóvenes estudiantes, y los y las jóvenes en soltería que no migran ni estudian. Un punto central que discuten es si la categoría social juventud es *nueva*, emergente o ha sido inventada o introducida a partir de los mismos encuentros entre diferentes repertorios culturales. Algo destacable es que en sus metodologías y perspectivas teóricas incluyen las voces de los jóvenes. Por otra parte están los trabajos que aún utilizan como instrumentos de análisis las categorías y conceptos producidos en la modernidad para referir los procesos que tienen lugar en las etnias mexicanas. Esta perspectiva oblitera el valor del fenómeno de la emergencia de la juventud étnica. Estos estudios reducen el fenómeno como producto del contacto entre lo tradicional y lo moderno (García M., 2003, citado en Urteaga, 2011:260), o incluso como el producto de dos escenarios: el de la cultura materna, como matriz de significados, y el que proviene de la educación escolar, la migración, los medios de comunicación (Meneses, 2002, citado en Urteaga, 2011:260).

En el ámbito de lo rural indígena, Urteaga (2011) retoma tres situaciones y/o factores que considera más relevantes en relación con la producción o invención de una nueva etapa etaria (juventud y adolescencia) en el ciclo vital de estas poblaciones: 1) la migración, 2) la introducción de la telesecundaria y, 3) los medios comunicación. En el ámbito urbano, la temática juvenil indígena casi no se ha revisado, las aproximaciones etnográficas son escasas. Lo que ponderan en su análisis estos trabajos son las condiciones socioculturales de producción de la juventud

“así como la consecuencias de su actuación como jóvenes (o adolescentes) en la intersección (transitada, según los términos de Rosaldo) entre sus ‘culturas de origen en el

exilio' (que Martínez Casas y De laPeña [2004] denominan "comunidades morales) y el ámbito escolar urbano" (Urteaga, 2011:278).

Lo que resulta destacable de estos estudios es que ha provocado, en el ámbito académico, una revisión crítica de muchos conceptos con los que se había abordado el tema de los grupos indígenas y los territorios.

Desde la perspectiva de Maya Lorena Pérez (2011), las formas de tratar el tema derivan del lugar desde donde se parte, lo cual representa ciertas ventajas y desventajas. En ese sentido, ubica cuatro lugares como los más importantes. En el primero están los experimentados en el campo de lo étnico, quienes tienen particulares intereses de investigación desde donde parten y enfocan la problemática de lo juvenil; esto viene a enriquecer el trabajo que ya han elaborado, pero se encuentran con que para desarrollar su temática particular, no hay teoría elaborada. En segundo lugar está el grupo de los *juvenólogos*, expertos en culturas juveniles urbanas; quienes cuentan con un sólido corpus teórico alrededor del tema de la juventud pero que enfrentan el reto de ponerlo a prueba en nuevos contextos y con poblaciones distintas a las urbanas. En tercer lugar está el trabajo que desarrollan los propios jóvenes indígenas; tienen la ventaja de ser parte del mismo horizonte de sentido que investigan, pero enfrentan el reto de definir desde qué parámetros culturales se ven a sí mismos y analizan a su grupo. Y el cuarto lugar es el de los noveles investigadores, tanto en el campo de la problemática indígena como en el de las juventudes; estos podrían tener la ventaja de la innovación y exploración teórico-metodológica, pero también podrían adoptar marcos teóricos de manera acrítica, de acuerdo con Maya Lorena Pérez (2011:67).

Algunas consideraciones sobre lo étnico

La "etnicidad es un fenómeno dinámico que remite a realidades cambiantes donde puede cobrar, a su vez, sentidos diferentes, multidireccionales e impredecibles". Contrariamente a las predicciones que veían, en el avance de la modernidad, la homogeneización de las sociedades nos encontramos ante un escenario donde se ha multiplicado la heterogeneidad identitaria, las identidades sociales y locales,

otras han resurgido, otras se han revitalizado, “La conciencia étnica y la nacional deberían haber caído; sin embargo, las adscripciones étnicas están a la orden del día”. Se han generado nuevas fronteras étnicas más abiertas y flexibles que *cruzan transversalmente la sociedad*. (2002:40 y ss., cursivas mías). “El Tercer Mundo ha implosionado en la metrópolis, y hay que enfrentar ‘fronteras que se entrecruzan’ y que requieren otras formas de análisis” (Rosaldo, 1989:50-51, citado en Camus, 2002:41).

En este breve apartado voy a exponer algunas caracterizaciones teóricas sobre lo étnico, cómo se conceptualiza y construye, su especificidad, su uso y aplicación, y las dos vertientes teóricas que enmarcan los puntos anteriores. Lo haré a partir del trabajo de Maya Lorena Pérez Ruiz (2007). En la siguiente parte, abordaré los planteamientos de Manuel Camus (2002) en relación con la etnicidad y su conceptualización como un campo de estudio particular, su uso y valor heurístico como instrumento de análisis social, aplicado en los estudios sobre grupos indígenas.

Caracterizaciones teóricas sobre lo étnico y la etnicidad

¿Qué es lo que nombra lo “étnico”? Adelanto una primera respuesta. En un intento por definir al “otro”, desde la antropología se planteó que lo étnico hacía referencia fundamentalmente a rasgos sociales y culturales de los grupos “primitivos”. Con la intensificación de las relaciones entre culturas y el avance del capitalismo y la incorporación de grupos preindustriales, la cuestión étnica tuvo que ser replanteada, aunque no se podría decir que actualmente este tema haya dejado de ser polémico y complejo.

Con Fredrik Barth (1976) se dio un giro conceptual que resultó fundamental para entender la etnicidad como un posible instrumento de análisis social. Barth puso el énfasis en las fronteras étnicas, con esto superó la idea de los grupos étnicos como culturalmente autocontenidos –como listas de lavandería– y renovó el debate académico al introducir el argumento del construccionismo cultural (Camus, 2002:25-26; Aguado y Portal, 1992:54-55).

Podríamos señalar muy esquemáticamente que existen dos posiciones respecto a la caracterización teórica de lo étnico. Por un lado, están las vertientes que se enmarcan en el esencialismo. Éstas parten de considerar lo étnico, y su concreción en la etnicidad de un grupo particular, como un hecho social que existe independientemente del sujeto que lo porta, lo analiza o lo utiliza; este hecho social puede ser ontológico en la medida en que se considera como una manifestación de un ser biológico o primordial (Pérez, 2007:38). Por otro, están las posiciones constructivistas que sostienen el principio de que los fenómenos étnicos se producen socialmente, como la expresión de una categoría de pertenencia (adscripción e identidades sociales), como categorías de conocimiento y clasificación, o como hechos producidos por la acción intersubjetiva de los actores; y como consecuencia en las relaciones y prácticas sociales.

Es común asociar lo étnico, lo que le da carácter de grupo étnico a una población, con determinadas cualidades de origen, organización, territorio e identidad, asociadas, a su vez, con el carácter prehispánico de los grupos indígenas a los que se aplica. El problema de emplear casos o elementos culturales para definir lo étnico, es que naturaliza y sustancializa el carácter de lo étnico y su definición y aplicación.

En América Latina, el término se ha empleado tradicionalmente para caracterizar a las poblaciones originarias (etnia asociado con indígenas), pero también está asociado con inmigrantes de diversos orígenes que llegan a los países metropolitanos (etnia asociado con minorías). También se asocia con unidades culturales o pueblos que buscan ser reconocidos, o como naciones o como estados (etnia asociado con nación).

Para Maya Lorena Pérez lo específico de lo étnico es que corresponde a una forma de clasificación social, de enunciación y de dominación que emplea la diferencia cultural para construir identidades estigmatizadas y negativas que generalmente se imponen, desde el poder y desde el exterior, sobre poblaciones, grupos e individuos con características raciales, identidades y culturas propias.

Así, la pertenencia a tales grupos se construye como una identidad social frente a “los otros”, generando símbolos de homogeneidad propios (donde lo racial y lo territorial refuerzan y objetivan esta idea de genealogía mantenida en el tiempo) [...] las identificaciones compartidas por la sociedad –a través de la hegemonía de un sistema ideológico fomentado por los grupos dominantes– pueden tener un contenido denigratorio y negativo (Camus, 2002:23).

Así, un grupo étnico sólo existe en relación con y en interacción con un grupo hegemónico que lo clasifica y lo minoriza sobre la base de las diferencias culturales sustancializadas, naturalizadas. Por esto no se puede decir que el carácter de lo étnico se debe a la naturaleza o a las cualidades culturales; lo que constituye lo étnico es el hecho de estar inmerso en relaciones de desigualdad, asimetría, dominación y exclusión. Por tanto, lo étnico, y el ser étnico, es una construcción social en la medida que es asignada o impuesta sobre las culturas e identidades de minorías, sobre la base de la diferencia cultural. Esta última, es empleada para marcar las fronteras entre poblaciones étnicas y no étnicas, estas fronteras pueden ser reales o imaginadas y referirse a un rasgo, al conjunto de la cultura o a la identidad como expresión articulada de la diferencia.

La etnicidad como campo de estudio

Para Manuela Camus (2002) la propuesta de retomar y repensar las nociones de lo étnico y la etnicidad supondría superar los reduccionismos y limitaciones de cada corriente, situarlas más allá de paradigmas, determinismos esencialismos y contingencias. Entender cómo se entretajan y combinan elementos de diversos repertorios culturales en la interacción de los diferentes grupos socioculturales. En ese sentido, Camus considera la etnicidad como un campo de estudio que

hace referencia a una situación de interacción entre dos o más grupos sociales con algún grado de asimetría, y remite simultáneamente a diferencias de orden cultural, de orden socioeconómico y de poder dentro de un “contenedor” político común –normalmente los Estados-nación–, donde “la cultura” es el lenguaje mediante el que se codifican, justifican y simbolizan estas diferencias. La etnicidad puede ser tanto un fenómeno que incide en la conformación de la sociedad; una forma en que la sociedad se interpreta a sí misma en términos cultural-raciales; como una estrategia metodológica y de análisis de la realidad social (Camus, 2002:23).

Entendida como instrumento de análisis, la etnicidad es una disciplina encargada de estudiar las formas sociales que se desvían de su ideal en el sentido de homogeneidad cultural, es el campo de estudios encargado de ‘corregir’ sus paradojas, de descubrir las inconsistencias del proceso de modernización.

En ese sentido de proceso global, entiendo que la etnicidad es un importante instrumento de estudio para las mayoritarias sociedades contemporáneas que tienen una composición plural pero asimétrica. Tiene la capacidad de comprensión de múltiples factores –que son mutuamente constitutivos– de la composición social, de sus jerarquías y sus universos simbólicos, y puede aplicarse a situaciones muy diversas sin que tenga que ser la protagonista del análisis (Camus, 2002:360).

Los fenómenos étnicos son parte inherente del sistema social. Su estudio sigue siendo polémico porque es un objeto de estudio que conlleva relaciones tensas y conflictivas con lo que se denomina de manera genérica como modernidad. Con este telón de fondo, el de la modernidad y sus instituciones, se ha hecho ver a lo étnico como una “comunidad tradicional”; los grupos étnicos han sido estereotipados como formaciones sociales precapitalistas o premodernas o atrasadas.

Las temáticas abordadas por la antropología social en relación con los fenómenos étnicos, van desde la migración donde atienden la relación de raza, clase e identidad étnica; sobre cómo los procesos migratorios pueden revitalizar o eclipsar la identidad étnica; sobre la estructura y lógica de movimientos panétnicos; sobre la funcionalidad de la etnicidad en la reconstrucción de las relaciones intra-étnicas en nuevos contextos, reforzamiento de los lazos de parentesco, de paisanazgo, y étnicos, es decir, de su operación como dispositivo de adaptación progresiva dentro de un nuevo sistema simbólico.

En América Latina lo y los modernos y lo y los no modernos están copresentes compartiendo el mismo espacio territorial y el reto es construir su convivencia (Pratt, 2000). La etnicidad estudiaría esa negociación sociocultural de las sociedades periféricas con la modernidad y la modernización y, como esta autora apunta, lo impuesto tiene que entrar a través de lo que ya está allí (Camus, 2002:28).

¿Se podría hablar o no entonces de lo juvenil étnico como un momento etario diferenciado? ¿Desde qué lugar se estaría nombrando lo juvenil étnico? ¿Qué es ser joven indígena? De acuerdo con Maya Lorena Pérez

[...] para que haya juventud, deben existir ciertas condiciones culturales que remitan a las instituciones que intervienen en su definición social, a las elaboraciones subjetivas que la construyen, a las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos y a la contienda social que se produce en torno a dotar de sentido las clasificaciones y las relaciones sociales, siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinado (Pérez, 2011:72).

Esto me lleva a pensar en lo que García Canclini dice en relación con el giro transdisciplinario (intermedial y globalizado) que ha venido a descolocar el arte, las ciencias sociales, y que genera nuevas preguntas. Las nuevas condiciones sociales obligan el pasaje del análisis ontológico al análisis de los procesos; en lugar de preguntar “¿Qué es el arte?” debemos desplazar la pregunta hacia “¿Cuándo hay arte?”. Podríamos preguntar entonces, de acuerdo con la cita anterior de Pérez, “¿Cuándo hay juventud?”. Sería preguntarse entonces qué significaciones sociales producen, consumen e intercambian los jóvenes indígenas entre estas *zonas fronterizas* donde se podría apostar por la hipótesis de que se están construyendo nuevas etnicidades y reconstruyendo nuevos paisajes étnicos (Urteaga, 2011). Indagar sobre lo juvenil étnico implica deconstruir la noción de joven, para poder aprehender las especificidades y significados culturales que están produciendo los jóvenes indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado C. y M. A. Portal (1992), *Ideología, identidad y ritual*, México, UAM.
- Aguado C. y M. A. Portal (1991), "Tiempo, espacio e identidad", en *Alteridades* núm.1, México, UAM.
- Bonfil, G., (1993), "Introducción. Nuevos perfiles de nuestra cultura", en *Nuevas identidades culturales en México*, Bonfil, G. (coord.), México, Conaculta.
- Camus, M., (2002), *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*, Guatemala, FLACSO.
- Camus, M., (s/f), *Los jóvenes "indígenas" y la relatividad de la ideología étnica*, Guatemala, FLACSO.
- Fortuna, C., (1998), "Las ciudades y las identidades: patrimonios, memorias y narrativas sociales", en *Alteridades* núm.8, México, UAM.
- Feixa, C., y Yanko González, (2006), "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina", en *Papers*, núm.79, pp. 171-193
- Grimson, A., (2009), "Fundamentalismo cultural", en *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*, Aguilar, M.A., et. al. (coords.), México, Anthropos/UAM.
- García C., N., (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, [1991].
- (2002), *Culturas populares en el capitalismo*, México, Grijalbo.
- (2005), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, México, Gedisa Editorial [2004].
- (2011), *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia.*, Bs. As., Katz.
- (2011), *Conflictos interculturales*, México, Gedisa.
- Giménez, G., (s/f^a), *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Giménez, G., (s/f^b), *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Giménez, G., (1993), "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en *Nuevas identidades culturales en México*, Bonfil, G. (coord.), México, Conaculta.
- Nivón, E., (2012), "Cultura, política y globalización: Claves para el debate contemporáneo", en *Nuevas topografías de la cultura*, Angela Giglia, et. al. (coords.), México, Archipiélagos/UAM.
- Oemichen, C., (2000), "Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en *Alteridades* núm.10, México, UAM.
- Pérez, M.L., (2007), "El problemático carácter de lo étnico", en *Revista CUHSO*, vol.13núm.1, Universidad Católica de Temuco.
- Pérez, M.L., (2011), "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas", en *Alteridades* núm.21, México, UAM.
- Restrepo, E., (2007), "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio", en *Jangwa Pana*, núm.5, pp. 24-35.
- Reyes, L.E., (2005), *Cultura, espacio e identidad en el marco de la globalización*, Ensayo para obtener el Diploma de Especialización en Antropología de la Cultura, México, UAM.
- Urteaga, M., (2011), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, UAM.
- Valeriano, R., (2010), *Habitar la ciudad. Entre la memoria y la experiencia*, Ensayo para obtener el Diploma de Especialización en Antropología de la Cultura, México, UAM.
- Zárate, M., (1997), "La categoría *identidad* en la antropología mexicana actual", en *Inventario Antropológico. Anuario de la Revista Alteridades*, vol.3, México, UAM.