



CULTURAS JUVENILES EN CONTEXTOS GLOBALES

ESTUDIO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS PROCESOS IDENTITARIOS DE LAS JUVENTUDES CONTEMPORÁNEAS

T E S I S

**que para optar el grado de Doctor en el programa Sociedades Multiculturales y Estudios
Interculturales**

**Departamento de Antropología Social
UNIVERSIDAD DE GRANADA**

P R E S E N T A

Juan Pablo Zebadúa Carbonell

**TUTOR
DR. GUNTHER DIETZ**

Universidad Veracruzana

Universidad de Granada

Xalapa, Veracruz, a 3 de Junio de 2008

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Juan Pablo Zebadúa Carbonell
D.L.: GR.1869-2008
ISBN: 978-84-691-5696-4

**Dedico este trabajo a mis hermanos Héctor Antonio,
Miguel Ángel, Susana María, Luis Ignacio y Ana Olivia**

I wish you were here...

AGRADECIMIENTOS

Cualquier proceso como el que aquí se presenta nunca es un trabajo individual. Aunque nos apremie la soledad y el dolor de producir un trabajo de tesis, al final (sólo al final) nos damos cuenta que, pese a todo, nunca permanecemos aislados. Por eso, cabe muy bien el ritual del agradecimiento como muestra del gigantesco sentimiento que les guarda, simplemente por *estar ahí*.

En primer lugar, agradezco a mi tutor y amigo, el Dr. Gunther Dietz, su enorme fe, su casi-interminable paciencia para con los tiempos difíciles (los míos, desde luego) los de las entregas, las revisiones, las críticas y la consolidación de este trabajo de tesis doctoral. Gracias por tus consejos.

A Maricarmen Gómez Vegas: tengo que agradecerte tantas y tantas cosas. Son miles. Pero quisiera resumirlas en un título de una canción de los Planetas: *David y Claudia*, que ya sabes cual es y de que se trata.

A mis padres, Héctor y María Antonia. En especial a mi madre, por su apoyo, su energía, su inteligencia, su luz y su atención sin igual. Pero sin igual, de verdad. Les debo una más.

A mis amigos y amiga Homero Ávila Landa, Robert Kruger y Maru Sánchez. Encubridores intelectuales, detonadores étlicos, poseídos apasionados; pacientes interlocutores de cualquier cosa, hasta de los temas de la tesis. Importantes personajes de todas las noches, gracias por esta atentos y muy cerca de mis neurosis.

A toda la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), en especial a David Islas Bravo: gran hermano, gran amigo. Y a Raciél Damon Martínez (“ángel y demonio”), noble caballero de muchas de las veleidades cotidianas, sobre todo nocturnas, agradezco las tantas pláticas y discusiones. Muchas gracias a ambos.

A mis queridos colegas de la UVI, sede Espinal, en especial a mis *compañeros de lucha* Francisco Pancardo Escudero, Humberto Encarnación Arenas, Eloy y Álvaro López Lobato, brillantes todos, hombres sabios e inmensos, llenos de propuestas y sabidurías. Gracias por aquellas discusiones de muchas tardes calurosas. Me sirvió de mucho. He aquí también su labor en esta investigación.

ÍNDICE

CULTURAS JUVENILES EN CONTEXTOS GLOBALES. ESTUDIO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS PROCESOS IDENTITARIOS DE LAS JUVENTUDES CONTEMPORÁNEAS

PRESENTACIÓN 1

INTRODUCCIÓN

EL MUNDO GLOBAL, LA EXCLUSIÓN Y LOS NUEVOS PARADIGMAS DE LA VIDA COTIDIANA: REFLEXIONES EN TORNO AL DESCONCIERTO 8

1. En la búsqueda de las certezas 8
2. Los contextos globales 13
3. ¿Qué trasciende de la globalización? 16
4. la globalización económica 19
5. La crítica a la globalización: actores que surgen 22
6. El EZLN: el primer movimiento social de la globalización 24
7. La antiglobalización juvenil 27
8. La diferencia como exclusión social 28
9. Los contextos de exclusión 32
10. Los campos de disputa 38
11. Las juventudes, sus identidades y la globalización 41

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO UNO

LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE JUVENTUD: DISCURSOS, SUBJETIVIDADES, IMAGINARIOS, MIEDOS Y ARREBATOS 42

1. La juventud como metáfora 42
2. La juventud como imaginario social 45
3. La juventud, la ciencia social y el estado de la cuestión 49
4. La juventud como construcción cultural 59
5. La juventud como parte de las sociedades industriales 66

6. La juventud y las clases sociales	69
7. La juventud y la participación social	73
8. La juventud como generación	77
9. La juventud y el mercado laboral	79
10. La juventud y la escuela	81
11. La juventud y los medios de comunicación	84

CAPÍTULO DOS

EL CONCEPTO DE CULTURA: ANÁLISIS Y REFLEXIONES EN TORNO A SU NATURALEZA CONTEMPORÁNEA, MÁS ALLÁ DE SU EXOTISMO Y “MODA ACADÉMICA”

88

1. La cultura en escena	88
2. La construcción antropológica: el etnocentrismo occidental y el relativismo cultural	89
3. El esquema de análisis cultural de Thompson	91
4. El “choque de trenes” con la antropología	100
5. Hacia la funcionalidad del concepto de la cultura	108
6. La cultura adjetivada	113

CAPÍTULO 3

CULTURAS JUVENILES: SUJETOS, IDENTIDADES Y AUTO-REPRESENTACIONES

115

1. Hacia el análisis de las juventudes contemporáneas	115
2. Las juventudes urbanas	118
3. La juventud de fin de siglo	121
4. El concepto de “culturas juveniles”	127
5. Las imágenes y los estilos juveniles	140

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO CUATRO

EL MULTICULTURALISMO COMO CAMPO DE DISPUTA: SU CONSTRUCCIÓN Y PROBLEMÁTICAS

145

1. Antecedentes: sus inicios “contraculturales”	
2. ¿Hacia dónde con la teoría multicultural?	147
3. La “politización” y “academización” del multiculturalismo	152
4. Pluralismo y universalismo	154
5. El multiculturalismo como “campo de exclusión”	158
6. La segregación del “otro”	163

CAPÍTULO CINCO

PENSAR LA INTERCULTURALIDAD: LOS DILEMAS DE LA INCLUSIÓN Y LA EQUIDAD EN LA DIVERSIDAD CULTURAL **167**

2. Las raíces del modelo intercultural	170
3. La incipiente construcción teórica	173
4. De nueva cuenta la cultura	176
5. La interculturalidad como parte de los actuales contextos	178
6. La interculturalidad como modelo	182
7. La diversidad cultural: espacio y condición social	186

TERCERA PARTE

CAPÍTULO SEIS

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES: DISPERSIÓN DE FRONTERAS Y PERTENENCIAS MÚLTIPLES **190**

1. La cultura y las identidades en la escena global	190
2. La modernidad cuestionada	192
3. La "multiplicidad" de las identidades colectivas	195
4. Las fronteras identitarias en desvanecencia	209
5. Identidades en resistencia	213

CAPÍTULO SIETE

LAS CULTURAS JUVENILES COMO ESPACIO DE TRANSICIÓN IDENTITARIA: DE LA DIVERSIDAD CULTURAL A LA COMPLEJIDAD DE LO MÚLTIPLE **214**

1. Las identidades juveniles intraculturales, interculturales y transculturales	
---	--

2. Las identidades juveniles intraculturales	219
3. Las identidades juveniles interculturales	225
4. Las identidades juveniles transculturales	237
5. Nuevos movimientos juveniles	271
6. ¿Hacia una identidad global juvenil?	274
CONCLUSIONES	280
BIBLIOGRAFÍA	286

Hoy, el problema capital es el del compromiso: ¿Con qué pasado, presente o porvenir pueden comprometerse los jóvenes idealistas? En este siglo se plantea con creciente insistencia y angustia una nueva pregunta: ¿Puedo consagrar mi vida a algo? ¿En las culturas humanas tal como existen en la actualidad hay algo digno de ser salvado, digno de concitar mi compromiso?

Estoy convencida de que a las condiciones mundiales que han generado esta búsqueda de un nuevo compromiso y esta posibilidad de no comprometerse en absoluto, se suma también la existencia de nuevos recursos idóneos para abordar nuestra situación y de nuevas áreas de compromiso. Este es el tema (que está) con la certidumbre de que sólo en la medida en que nos entendamos con nuestro pasado y nuestro presente habrá un futuro para los más viejos y los más jóvenes de entre nosotros que comparten el entorno total

Margaret Mead
(Cultura y compromiso, 1969)

PRESENTACIÓN

El trabajo de tesis doctoral aquí presentado propone el análisis de uno de los colectivos emergentes de nuestro tiempo, la juventud. Emergentes porque con certeza podemos observar que actualmente los jóvenes, como nunca antes, se han convertido en visibles protagonistas dentro de los procesos globales que campean por el mundo. Entre otras cosas, por convertirse ya en resueltos promotores de alternancias culturales y visiones de vida que refrendan una forma de ser y de pensar de frente a contextos históricos inciertos y desiguales, además de formar parte inexcusable de los procesos contemporáneos de generación y construcción de nuevos formatos identitarios, que señalarán resueltamente los tiempos de los grupos sociales en los que actualmente nos desenvolvemos.

Nuestro análisis propone estudiar a las culturas juveniles de la transición temporal que simbólicamente define el final del siglo veinte y el principio del veintiuno, como parte de aquellos colectivos que ahora están formando parte en la creación de discursos que interpelan los contextos en los cuales participan. Nos preguntamos por las estrategias culturales que definen la inclusión de un sector institucionalmente marginado de las decisiones públicas y consignado a las moratorias discursivas de las hegemonías que indistintamente perfila el quién está dentro y quién está fuera. Todo esto como parte de los escenarios globales que delimitan un estado de cosas inequitativo y, en muchos casos, dramáticamente excluyentes desde cualquier espacio político, social y cultural.

En ese sentido, tomamos partido. Pensamos que las humanidades, las ciencias sociales y en general los espacios de producción de pensamiento que dirigen sus miradas a las sociedades, deben de tener como parte de sus recursos epistemológicos el acercamiento a las causas más urgentes de los pueblos. Es evidente que en estos tiempos una amplia mayoría de la población del mundo vive

en situaciones de precariedad; también es verdad que esto no es nuevo, Sin embargo, ahora más que nunca estamos cercados por espesos humos ideológicos, *triumfalismos* trasnochados y políticas “de choque”, que validan un estado de cosas desplazando a toda sensibilidad representada desde aquella perentoria idea de igualdad y justicia emanada desde la Ilustración. Es urgente, pues, enfocar el análisis social en lo que no está bien y proponer perspectivas para el cambio, siempre el cambio, hacia mejores estadios de convivencia.

En el mundo intelectual prevalecen tendencias a apuntalar los discursos apologéticos de la globalización, dejando de lado la crítica social definiéndola como un aparato de conocimiento “fuera de lugar” o de reminiscencias a “ideologías” pasadas en el tiempo. Sin embargo, es ahora cuando de manera intermitente se “ideologiza” la globalización, sentando las bases para su fortalecimiento como credo y filosofía del capitalismo. De esta manera, la toma de postura por las ciencias sociales críticas es, asimismo, una apuesta a la refundación de los paradigmas que han “naturalizado” una estructura excluyente, a riesgo de dejar fuera del juego a millones de personas.

Así es como las culturas juveniles y sus prácticas de interpretación de la realidad se redefinen también como parte de las necesidades de sus discursos e interpelación hacia aquellos espacios de exclusión de las dinámicas globales. Este trabajo intenta *pensar* en las habilidades culturales que promueven los jóvenes en su camino a su reconocimiento e inclusión social y cultural como grupo, como ciudadanos y como sujetos de transformación de la realidad, basados en sus propias historias y sus identidades.

Esta participación nos lleva a la idea de la reposición y la reproducción de nuevos discursos juveniles a partir de la creación de sus también nuevas identidades culturales, todo ello concretado en formas de participación en la inclusión. Esto es lo que, eventualmente, proporcionaría la posibilidad de potenciar paradigmas de

sociedades de corte “intercultural”. En este panorama lleno de complejidad, en donde también se amplían y “globalizan” las expresiones culturales, las identidades juveniles se diversifican y adquieren una nueva connotación con carácter transformador y de incesante intercambio cultural.

Este trabajo de tesis responde a la serie de interrogantes que, a partir de la globalización, recurren a colocar en la palestra a lo incierto, lo diverso, lo global y lo local y, sobre todo, la permanente construcción de las respuestas culturales de los grupos, es decir, sus identidades. Forma parte de las discusiones académicas que en el presente se están dando en torno al quehacer de los colectivos en disputa por su permanencia histórica y cultural. Por tanto, es un aporte al conocimiento de los jóvenes como espacio grupal que, al igual que otros (mujeres, indígenas, movimientos sociales, etc.), propone instancias dialógicas y de democratización de los procesos económicos, sociales y culturales contemporáneos, de cara a los futuros que se les presentan.

Capitulado

La tesis doctoral está dividida en cuatro partes: introducción, teorías, contextos y procesos. A su vez, cada parte se subdivide en capítulos. Hemos estructurado así la tesis por la necesidad de observar linealmente la ruta de seguimiento y evolución temática de la propuesta de investigación.

En la “introducción”, situamos los escenarios por donde las prácticas juveniles contemporáneas se asientan y manifiestan. En la primera parte, las “teorías” se inicia como un primer diálogo teórico que responde a las primeras preguntas epistémicas de la tesis, cuando se requiere de hacer énfasis en la teorización de las categorías generales más utilizadas como son juventud, cultura y culturas juveniles. Estas categorías tienen que enmarcarse en “contextos”, que son donde se visibilizan más las apuestas de elaboración de discursos, políticas y filosofías

de equidad en las sociedades, como lo es la multiculturalidad e interculturalismo. Por último, en la parte de los “procesos” se trabaja, justamente, la construcción identitaria actual de las culturas juveniles a partir de un análisis teórico de las identidades en el marco de su esencia contemporánea. De igual manera, se analiza la construcción juvenil de sus identidades a partir de tres etapas culturales: identidades intraculturales, identidades interculturales, identidades transculturales.

En la “introducción” discutimos algunas ideas entorno a la globalización y su supuesta –y esperada- entronización como (último) “paradigma” explicativo del acontecer contemporáneo. Los apologetos de la globalización mantienen la postura de “inevitabilidad” de los procesos capitalistas que hicieron posible la aparición de la “globalización”. Sin embargo, esta no sido, por mucho, la panacea histórica de la que tanto hablan; muy al contrario, en estos tiempos se presenta una delicada puesta en marcha de un gigantesco proceso de marginación y exclusión producto de la exaltación de un capitalismo salvaje que no ha llevado el ansiado progreso a los pueblos.

A este tipo de globalización, la ubicamos como parte de los “contextos de exclusión” aparecidos en la escena internacional desde los discursos de confrontación del 11 de Septiembre (11-S), en Estados Unidos, permitiendo el “nuevo” maniqueísmo del poder encabezado por los discursos de oposición de ese país a lo que no pertenece ni forma parte de la visión “occidental”, “blanca” “masculina”, “cristiana”, etc. En este sentido, el debate al respecto cruza no únicamente la perspectiva de la inclusión-exclusión, sino también la de los derechos humanos, la construcción de la diferencia, las políticas públicas, la participación política, entre otros, por lo que la discusión se amplía y nos remite a las “nuevas” perspectivas socioculturales que emanan de los sujetos, en esta caso los juveniles.

La primera parte, “teorías”, consta de tres capítulos. En el primero de ellos, el capítulo uno, se trata de construir el concepto de juventud a partir de un “grupo de

edad” que ha sido caracterizado por la sujeción de su condición, es decir, como colectivo que no se adscribe en la niñez pero tampoco en el mundo adulto lo que permite los niveles de contención institucional a la que están siempre sujetos. El concepto de juventud, entonces, se construye desde una estructura definida por la sistemática exclusión juvenil que remite a este sector a una situación de limbo social, sin permitirle la total expresión de sus prácticas. Es un “marco de disputa” de carácter dialéctico, donde está en juego el cómo se insertan las juventudes en las directrices de participación social. Esta condición está presente en todas las sociedades a lo largo de la historia, por lo que la “juventud” es una categoría culturalmente relativa en espacios sociales y periodos históricos. Es decir, varía de acuerdo a cada norma cultural pero que es parte de un espacio de poder, donde se dirime la exclusión e inclusión de los “jóvenes”.

En el capítulo dos, se analiza el concepto de cultura como una categoría que surge como vértebra para entender las “nuevas” dialécticas por las cuales se dinamizan los colectivos, en particular las juventudes. Se parte de la idea de que el concepto de cultura no escapa a las tendencias de las actuales construcciones del conocimiento en cuanto a la reformulación y revaloración de su sentido como categoría aglutinadora de las actividades “profundas” de la vida humana. De tal forma que, ahora más que nunca, cuando la cultura entra de lleno a los espacios de discusión intelectual y en una gran parte de los espacios de lo cotidiano, se necesita de una nueva concepción del cómo se “mueve” la cultura en la contemporaneidad.

El capítulo tres contiene una discusión del concepto de “culturas juveniles”, como una “nueva” noción que entiende los entresijos y complejidades de las identidades juveniles de principios de siglo veinte. La construcción de la juventud es emanada desde una abstracción para explicar la condición juvenil, de ahí que el concepto de culturas juveniles favorezca a entender las prácticas juveniles de los ahora “sujetos” juveniles, es decir, los propios jóvenes y sus formas de colectivizarse. La

juventud como concepto es inasible, en cambio desde las culturas juveniles puede delimitarse, precisamente, esa “condición juvenil”, es decir, las formas de elaborar formas de adscripción simbólica y a partir de ahí, lenguajes de identidad y participación de los jóvenes.

Se propone el análisis de cómo esas prácticas culturales llevan a repensar las formas de inclusión juvenil en una época que también es caracterizada por su “juvenilización”, a partir de ser objetivo *exclusivo* de los *mass media*, pero al mismo tiempo, retroalimentando dicho esquema y proponiendo roles e identidades a partir de esos procesos. Esto forma parte de los contextos que se inscriben en un abanico plural, donde en la diversidad cultural se incluyen las juventudes y en la cual sus estrategias culturales son parte de guión participativo a la inclusión.

En la segunda parte, denominada “contextos”, analizamos en el capítulo cuatro y cinco, dos modelos del potencial empoderamiento de las diferencias culturales, desde el campo de las políticas públicas y “enfoques” socioculturales como el multiculturalismo y la interculturalidad. Se considera ya a la problemática de la exclusión cultural como parte de las discusiones académicas a nivel internacional, donde se colocan a las identidades colectivas de manera estratégica ante su eventual marginación y como línea de acción práctica y discursiva en el marco de su inclusión. Con esta visión se relacionan las temáticas multi e interculturales a partir del lugar correspondiente de las identidades.

Esto tiene como recuadro los eventos de los ataques del 11-S, que *de facto* inaugura una fase en donde se vuelve a *dualizar* el mundo colocando otro tipo de “bipolaridad” mundial ante las diversidades culturales, con evidentes repercusiones en la concepción de lo multicultural como referencia teórica, política y cultural en el seno del debate por la cimentación de *otro tipo* de sociedades incluyentes.

Se ha elegido el esquema teórico del multiculturalismo y la interculturalidad porque tiene en su *corpus* la perspectiva de la inclusión y exclusión que perfectamente caben en el estadio de la globalización, punto de partida de importancia para este estudio y, de manera particular, en la óptica de participación de las culturas juveniles. El multiculturalismo y la interculturalidad son “campos de disputa” por donde se están construyendo las perspectivas políticas, sociales y culturales en las que los colectivos, entre ellos los jóvenes, dirimirán sus alternancias, sus cosmovisiones y su participación.

La tercera parte, la de los “procesos”, incluye los capítulos seis y siete. Se le ha denominado así –“procesos”- porque aquí presentamos, justamente, las estrategias identitarias de las culturas juveniles que han marcado su inserción como colectivo en los entornos donde se ha desenvuelto. De tal forma que el capítulo seis introduce al análisis identitario actual, donde la *posmodernamente* llamada “flexibilización” de las identidades es prácticamente un requisito hoy día para la conformación de las adscripciones juveniles.

Sin embargo, para llegar a este nivel de construcción cultural, las juventudes se han atribuido para sí mismas una serie de elementos que a través de la historia les han dado discurso y *sentido*. Son estas elaboraciones culturales las que se convierten en estrategias para la inclusión social, además que dotan a los/as jóvenes de recursos para plantear sus universos y participar de lleno en la discursividad cultural procesada para lograr la construcción social. Por ello, planteamos un “formato” de análisis de las culturas juveniles a lo largo de la implantación y consolidación de los contextos globales, en tres fases: la construcción identitaria intracultural, la intercultural y la transcultural, esta última caracterizada como la actual fase por donde se desenvuelven las juventudes y dentro de la cual los vectores de participación definitivamente se han modificado.

Pero esto no hace más que replantear estratégicamente la forja de la toma de decisiones que las culturas juveniles. Y es más que urgente: estamos ante un

mundo que pondera la “diferencia” como pretexto para la exclusión de sectores enteros, formando parte de la gran mercantilización de la vida cotidiana. Es ahí donde los grupos juveniles toman la palabra.

INTRODUCCIÓN

EL MUNDO GLOBAL, LA EXCLUSIÓN Y LOS NUEVOS PARADIGMAS DE LA VIDA COTIDIANA: REFLEXIONES EN TORNO AL DESCONCIERTO

1. En la búsqueda de las certezas

Hace ya algún tiempo, en mi tierra natal, en el estado de Chiapas, México, en la esquina donde todos mis hermanos/as estudiamos la escuela primaria (el Colegio), había un señor, don Juanito, que vendía lo que en México se conoce como “antojitos” y “aguas frescas”¹. Todos los días, colocaba su carro de madera a partir de las cuatro de la tarde. Durante todo el tiempo de mi primaria, lo veía en su esquina de siempre cuando salía de la escuela. Nunca fallaba. Nos era tan familiar aquella prominente gordura, su pequeño sombrero y sus eternas sandalias.

La casa de mis padres quedaba relativamente cerca de la escuela, y cada tarde, cuando ya estaba ahí, veía a don Juanito ir hacia su esquina. Por las noches igual. Su cara rojiza y barbada denotaba al regreso cierto fastidio, pero sobre todo, resignación. Un hijo suyo estudiaba con mis hermanos mayores y me contaban que nunca llegaba con zapatos, descalzo siempre. No había para comprar tal lujo. Quizá por eso, al llegar la noche la cara de don Juanito no era precisamente de regocijo.

Años más tarde me alejé de la ciudad y de vez en cuando regresaba a visitar a mi familia en estancias vacacionales. Cierta vez, caminando con uno de mis hermanos pasamos una noche por aquella esquina. Una vez más observamos pasar de regreso a su casa a don Juanito, empujando su carro con andar cansado, eterno. Sus pasos avanzaban junto a nuevos paisajes pintados por las calles de nuestro pueblo; más coches lo hacían retroceder y detenerse frecuentemente; se limpiaba el sudor frente a una vitrina de ropa femenina de

¹ Comida y bebidas rápidas, que se observan en carros móviles colocados estratégicamente en algunas esquinas importantes de la ciudad y atendidos por una persona o un grupo.

marca, que ya le fungía como espejo; un cine viejo, listo a ser derrumbado, no era ya el sitio idóneo para ver la cartelera de cine para adultos; a su paso dos transnacionales nuevas de comida lucían impecables, sin gente dentro. Sus camaradas de la calle, los vendedores ambulantes, se alejaban cada vez más de ahí en busca de las plazas comerciales, donde el dinero del consumo abundaba, al igual que muchos de los sueños de la clase media.

A la par de ese paso cansino, de su aspecto casi medieval frente a los distintos paisajes de las calles, don Juanito andaba. Pero ¿por cuánto tiempo? ¿Qué tanto le faltaría sucumbir ante “lo nuevo”? Mi hermano y yo nos preguntamos esto en tanto frente a nosotros un letrero de neón invitaba a la juventud de Chiapas: “Sé moderno”.

No es que hubiéramos querido romantizar nada, ni mucho menos. Simplemente, nos sorprendíamos ante un estado de cosas que se agitaban ante nuestros ojos, pero que además había sido una cuestión que me ha dado vueltas por mucho tiempo: ¿cuáles han sido nuestros mecanismos y estrategias para sobrevivir, cuando nos enfrentamos ante lo que se nos impone? ¿Somos hechos de copias de varios modelos o somos construcción cultural propia? ¿Nuestro mestizaje incumbe a una fuerza emanada *desde* nosotros o somos producto de muchas mezclas e hibridaciones?

En el caso de don Juanito, la cosa se ponía difícil, según los cánones del desarrollo visto desde los espacios occidentales: si no evolucionaba, sería engullido por el “progreso”. Es decir, al parecer, una condición *sine qua non* para la supervivencia en estos tiempos de globalización, es dejar de ser lo que uno es, para ser otra cosa, impuesta y determinada por quien sabe quien. Obviamente, una clave importante para entender esto es la posibilidad del cambio siempre presente en los procesos culturales. Pero ¿qué tipo de cambio y para qué? Esa es la disyuntiva ontológica que subyace en toda dinámica social, en aras de su permanencia en el tiempo y el espacio.

¿Don Juanito jugaría un papel en la globalización o sería ingerido inevitablemente bajo sus influencias? Eso nos cuestionábamos con mi hermano, al observar una forma de vida sin alterar que sería trastocada inevitablemente (¿o no?), ante una situación que él no podía prever, tampoco controlar y ni siquiera vislumbrar. Su modesto negocio quedaría atrapado entre varios fuegos, y quizá tendría pocas posibilidades de sobrevivir ante la velocidad de los acontecimientos y la contundencia de sus procesos. A menos que pudiese tener una respuesta eficaz y estratégicamente viable, no tendría muchas vías a las cuales acudir. Poco tiempo más tarde, como tal fue, a don Juanito no se le vio después. Dicen que falleció por un cáncer y sus hijos no siguieron con el negocio. Nunca más se vieron las evidencias de una vida hecha en unas calles de la ciudad.

Uno se preguntaría porque tanto alboroto en torno a los cambios en los tiempos de la llamada globalización si, a través de la historia, cada época o estadio se transforma a fuerza del empuje de los actos de su gente. Pareciera que en estos tiempos se le concede mucho interés al *cambio*, en cualquier lugar donde aparezca. Dice Néstor García Cancilini (2004) que, más bien, lo que caracteriza esta época es no tanto la certidumbre de los cambios, sino su “intensidad”:

En rigor, se trata de un proceso que tiene más de 15 años. No olvido que cuando a fines de la década de 1970 hice etnografía de las fiestas indígenas y mestizas en Michoacán, en las danzas de origen purépecha o español –vivas todas como signos identificadorios de tradición local- los migrantes a los Estados Unidos, que regresaban a México para participar, exhibían ropas cruzadas por leyendas en inglés y colocaban su cooperación en dólares en el arreglo ritual de la cabeza de los danzantes. La diferencia (con respecto a estos tiempos) es de escala e intensidad (GARCÍA CANCLINI 2004: 18).

Hoy día, vivimos literalmente bajo un bombardeo provisto desde muchos frentes: desde los media y la comunicación en general, hasta las configuraciones “transculturales” producidas por la migración; desde las nuevas formas de concebir la política, hasta guerrillas que no quieren tomar el poder ni derrocar al Estado, sino transformarlo; desde nuevos movimientos sociales y sujetos de transformación, hasta una guerra provocada por la mentira y las bravuconadas de un líder anglosajón. Todo eso forma parte de nuestro “nuevo” mapa cognitivo, el cual, día a día, tenemos que readecuar y quebrarnos la cabeza para ver en qué lugar del mapa caben las “nuevas” cosas que nos suceden alrededor de nuestras vidas.

Lo “nuevo” y “lo viejo” también se pronuncian sin distinción. Pareciera que ahora todo concierne a lo “nuevo” en nuestro tiempo, como si ya hubiésemos dejado todo lo que no servía para pasar a un época sin memoria donde se reinventan los tiempos de forma cada vez más rápida. Esta idea y el manejo de lo “nuevo” y lo “viejo” también parte de la circunstancia posmoderna dentro del universo de las ideas que se discuten actualmente. La posmodernidad induce a debatir la pertinencia de los parámetros de la modernidad en los cuales descansaba la perspectiva del mundo actualmente conocido, un mundo rebasado y estructuralmente quebradizo en sus representaciones de vida; un mundo con raíz ilustrada que ya no fortalece su visión de futuro porque, quizá, éste ya lo alcanzó.

Pero ¿qué es lo nuevo en este tiempo? ¿Una revaloración de lo que ya se tiene, o un nuevo paradigma de explicación? ¿Una calca de antiguas glorias, pero robustecida ahora con un lenguaje “distinto”, que promete un mundo mejor al no tener horizonte hacia un desarrollo homogéneo y de “progreso” de la humanidad? Debemos decir, en primer lugar, que la posmodernidad es un conjunto teórico y analítico que busca explicar la quiebra de la modernidad como el gran paradigma explicativo, negando los grandes “metarrelatos” que habían sido signados como las rutas de desarrollo, decisivas, de todo proceso humano. Así, al no tener sustancia la homogeneidad y revelar un mundo más bien en caos y fragmentado

en sus exposiciones vitales, la posmodernidad rehúsa a dar explicaciones “únicas” y traspone toda estructura explicativa que dé por determinado el entorno del mundo en que vivimos:

Los posmodernismos construyen sus discursos acentuando los elementos de crisis y desencanto de la modernidad. Sin homogeneidad en los planteamientos y cuestionando las posibilidades mismas de la homogeneización cultural, los posmodernismos incluyen perspectivas tanto progresistas como conservadoras que permean los campos artísticos y académicos, pero también estilos arquitectónicos y diversos posicionamientos socioculturales. La posmodernidad considerada como fragmentación y particularismo social y cultural, donde se difuminan los ejes articuladores de las sociedades, se cuestionan las ideas de sociedad estructurada, así como los metarrelatos, las perspectivas teleológicas de la historia, la idea de progreso y desarrollo, la muerte de las vanguardias, además de las sustitución de la sociedad por tribus y comunidades emocionales (VALENZUELA 2003: 18-19).

Ello se traduce en la desaparición de la unicidad del “sujeto” provisto de la modernidad, en una precisa crítica hacia la versión modélica del sujeto cristiano, occidental, blanco, ciudadano como idea insuperable del desarrollo humano (EMA LÓPEZ 2004: 6-11). La aparición de múltiples formas de “ser sujeto” ha de cambiar también la visión de la transformación y el cambio social. Pero, aquí es justamente donde se refrenda la confusión: ¿sabemos a ciencia cierta qué tipo de transformación es la que pretendemos en esta coyuntura posmoderna? No podemos decir que hay muchos aciertos en este sentido: ¿cómo definir el “futuro” desde la multiplicidad de los sujetos como protagonistas de los cambios, cuando observamos con detalle la nueva construcción de otro mundo bipolar, el “estás

conmigo, o no lo estás” del presidente de Estados Unidos George W. Bush, el de la visión *cowboy* de Hollywood, de los “buenos” contra los “malos”?

A estas disyuntivas es a lo que se enfrenta el mundo actual. No sabemos a ciencia cierta a qué tipo de transformaciones tenemos que remitirnos como grupos y con sujetos con sentido; sin embargo, hablamos exhaustivamente de lo “nuevo” frente a lo “viejo”, y viceversa. Ordenamos posmodernamente nuestra realidad sin precisar los alcances de los horizontes que tenemos que construir. En muchos casos, la globalización emerge como “paradigma” explicatorio para paliar las dudas epistemológicas que se ciernen sobre las definiciones de nuestra realidad. Sigue siendo un abuso, desde luego, pero es tarea nuestra dilucidar en torno a las categorías de análisis que proponen *explicaciones* de nuestro entorno; y tiene que ser una tarea inmediata.

2. Los contextos globales

Ciertamente, la globalización es un tema más que recurrente en todos los ámbitos y debates de la vida académica y, en general, de la vida cotidiana. Todo el mundo habla de la globalización. Todo el mundo sabe que existe, que está latente, en algún lado de nuestro devenir diario. Pero también es cierto que nadie sabe a ciencia cierta de qué se trata. Más bien, deberíamos decir que cada quien tiene una idea de cómo la globalización les ha definido sus vidas, y esto no está alejado de los eruditos debates entre los pensadores sociales, donde también observamos como lejana la posibilidad de una idea común en torno a ello.

Para algunos, la globalización es una fase de la humanidad ineludible, tanto así que los seres humanos y sus vidas en sociedades se encaminaban a ella; es la idea de la *inevitabilidad* de la historia, del triunfo del capitalismo sobre cualquier otra idea social y económica de convivencia. En esta idea se basó Francis Fukuyama para definir lo que para él es el “fin de la historia”, cuando decretó una visión del mundo más bien determinista y plagada de ideología política. Sin embargo, esa misma visión sustenta las ideas triunfalistas que predominan por

doquier como el más actual de los enfoques de la globalización, ya sea como “sistema” o como “paradigma” de explicación. En todo caso, es algo que no debemos perder de vista, ni tampoco vendarnos los ojos, no recurrir a la metáfora del avestruz cuando esconde, para protección, su cabeza en la tierra.

Para otros, en cambio, es la etapa humana donde, al no haber contrapeso ideológico en el mundo, emana contundente y se instala como “modelo” hegemónico de explicación y convivencia. Arrastra con ello todo lo adjetivable que el capitalismo pueda ser: excluyente, soberbio, generador de miseria, imperial, intervencionista, etc. Es, así, una etapa funesta para una enorme cantidad de naciones al comprobarse que la globalización no ha sido, ni la panacea de los apologetos del capital, ni un fin en sí mismo lleno de bondad económica después de una potencial desaparición de la pobreza. En todo caso, dicen los críticos, la globalización existe para afianzar las imperiosas desigualdades mundiales y definir, de una vez por todas, la garantía de bienestar de únicamente *algunos* cuantos países, es decir, los mismos desarrollados de siempre.

Otros observan que no es nueva, más parecida a una ilusión óptica construida desde las ideologías dominantes, que a un nuevo paradigma. Es más, enuncian que la globalización se genera a partir del encuentro de los mundos en el siglo XV por lo que se observa hoy día no es más que una etapa, espectacularmente desarrollada, de ese proceso iniciado con la llegada europea a las hoy tierras americanas. Esto supondría la aparición de un capitalismo complejo o un nuevo “imperialismo”, porque finalmente lo que se observa es la preeminencia del capital, ahora dimensionado en múltiples formas y canales de acción.

¿Existirá un pensamiento intermedio en las definiciones de la globalización? Supongo que se trabaja con ahínco para ello, no obstante que, radicalismos fuera, toda visión al respecto tendría que pasar por el tamiz de la crítica social. Ninguna teoría social es un cheque en blanco. Por ello, la existencia de la discusión

académica crítica –en la que me incluyo-, como un espacio que contribuye al esclarecimiento de los extremos generada cuando se habla de este tema.

No es, por supuesto, este lugar para revisar las distintas “teorías”, “ideas”, “conceptos” en torno a la globalización porque no acabaríamos de situar las “verdades” generadas al vapor de una descomunal literatura que sella el tema en todo el mundo (y, aún así, nadie se pone de acuerdo).

Lo que sí queda claro es que la globalización la disfrutamos y/o la padecemos. Es cierto que gran parte de nuestra cotidianidad gira en torno a ésta, pero también es de suponer que no nos toca todo el botín igualitario al que aluden los pensadores conservadores, porque no representa -se ha visto y se sabe todo el tiempo- un camino en donde al final estará la prometida luz que apacigüe nuestras ansias democráticas que pueda percibir las instancias de vida de un mundo donde quepamos todos.

En estos tiempos, el mundo ha estado inmerso en una serie de acontecimientos que han impresionado no tan sólo por la rapidez con que se desarrollan, sino también por los visibles y dramáticos cambios que han modificado los escenarios mundiales.

En todo caso, mencionar a la globalización es describir una época en el que las grandes economías se vinculan e interrelacionan de manera sostenida y creciente alrededor del mundo, mediante el flujo incesante de sus capitales y su poder financiero. Estos flujos se promueven y se apologizan, precisamente, por las ideologías capitalistas y así tratar de incidir en la conformación de un nuevo estadio de la historia en el que el libre mercado, a nivel de poder macro y supra económico a escala planetaria, se adentre en los Estados-nación para inevitablemente dismantelar cualquier política de protección de las economías locales. Esto hace que el poder financiero mundial se concentre en unas cuantas manos, para llegar a convertirse, concluyentemente, en un “imperio de los

mercados” de frente a cualquier espacio público de las sociedades. También se caracteriza por la afluencia, sin precedente en la historia, de la tecnología y los medios de comunicación proporcionando un auge planetario que ha dibujado nuevos contornos del accionar de la vida cotidiana.

Pero esta globalización, económica principalmente, ha sido erigida e impulsada por una estructura económico-financiera (en algunos casos incluso convertida ya en un meta-poder más allá de las instancias que la crearon) que se percibe de origen en los gigantescos consorcios con sede en los países desarrollados, los cuales indican su marca y sello. De esta manera, la posibilidad de equilibrar los niveles de desigualdad en el desarrollo de las naciones y proponer así un manifiesto progreso en beneficio de las minorías desfavorecidas, queda reducida a una nula posibilidad y una evidente marginación de millones de personas en el mundo. Esta situación es visible hoy día, dado que se observan las diferencias entre Norte y Sur como perentoriamente notables: estamos ante un periodo de la historia que no ha solucionado el grave desequilibrio en cuanto a nivel de vida existente entre la mayoría de los pueblos y naciones del planeta. Más aun, las ha empeorado.

3. ¿Qué trasciende de la globalización?

Dentro de todos estos -más que complejos- procesos mundiales, podemos vislumbrar ciertas características que intentarían explicar distintas realidades en torno a lo que sucede hoy en el mundo. La globalización, por ejemplo, discurre como un proceso que intenta abarcar todos los campos de la vida. Inició como una serie de factores que, históricamente, han internacionalizado la dinámica de los capitales como nudo vital para dislocar y, eventualmente, desaparecer aquel “antiguo” mundo de ideas -emanado de la modernidad- que conocíamos hasta ahora. Por tanto, una primera característica es que la globalización surge primeramente como un proceso económico.

Se ha utilizado a la globalización como un concepto para explicar, precisamente, esa realidad inmediata que surge a partir de la movilización de los mercados, modificando centralmente las economías nacionales y tambalendo la pertinencia de los Estados nacionales. Como consecuencia, surge la idea general y avasalladora del pretender un planeta sin fronteras, sin barreras para el capital, sin diferencias étnicas, credos religiosos, ideologías políticas, es decir, un mundo ideal a partir de una sola visión hegemónica. En esta imagen está presente una de las consecuencias a propósito de la unicidad con que se expresa la globalización, como lo es la homogenización de muchos de sus procesos.

Otra característica fundamental para analizar la globalización es el avance de las tecnologías de la información, visiblemente expresado en los medios de comunicación masiva y la comunicación en red. Hoy día, todo lo que pasa en el mundo entero se conoce a una velocidad antes ni siquiera ideada: conocemos y observamos “en vivo” a las nuevas guerras del imperialismo; sabemos, antes que nadie, el nombre del nuevo líder mundial del catolicismo; conocemos los caminos recorridos del *Path Finder*, el diminuto aparato que recorre el planeta Marte; también el nuevo nombre del celular más avanzado. En fin, son procesos que definitivamente han cambiado nuestra percepción del tiempo y del espacio. El mundo es mas “rápido”, cada vez más se presenta ante nosotros como un *video-clip*, lleno de imágenes que no podemos dimensionar sino por partes, y cuando medianamente llegamos a comprender estas imágenes, tenemos que cambiar, *ipso facto*, a otras más, y así sucesivamente.

También se menciona como parte de la globalización la “internacionalización” de la justicia y los derechos humanos. Ha habido algunos casos muy conocidos de ello², pero ciertamente aún está en ciernes y a debate por los peligros que conlleva el ponderar una única perspectiva de la justicia (la occidental) y tratar de implantarla como idea general a partir de quién la lleva como bandera, como el

² Por ejemplo, el caso del enjuiciamiento del serbio Solobodan Milosevic; el fallido proceso judicial del exdictador chileno Augusto Pinochet, o la creación del Tribunal Penal Internacional para casos que sean “extraterritoriales” a las naciones.

caso de la guerra de Kosovo por la OTAN o la incipiente alianza internacional en la segunda guerra del Golfo Pérsico.

Para entender esta complejidad económica, tecnológica, ciudadana, social y cultural, existe un concepto que delinea muy bien Manuel García Pelayo (1993), el de la "sociedad transnacional": fenómeno dinámico de un conjunto social donde resaltan las interacciones directas entre actores pertenecientes a sociedades de distintos Estados y de las cuales emanan acciones que trascienden sus fronteras. Esta "sociedad transnacional" tendría un marco de interacciones que mantendría un dispositivo para aglutinar el tráfico de ideas, identidades, patrones culturales y las acciones políticas. Podría esto entenderse también como la idea de "sociedad global" de Octavio Ianni (1994: 145-161), como la redefinición de los valores por los que se erigen, por ejemplo, los nuevos movimientos sociales críticos, o bien, el de "ciudadanía multicultural" o "ciudadanía mundial", categorías que intentan subrayar la igualdad cultural y étnica para todos los grupos sociales.

En este sentido, no está de más señalar que estamos ante un contexto donde los replanteamientos y ajustes a ese nuevo ordenamiento de escala mundial deben ser ahora parte del imperativo que implica designar nuevas miradas y/o horizontes epistemológicos a fin de definir las nuevas referencias del desenvolvimiento de los tiempos de nuestra contemporaneidad. Es necesario, pues, dimensionar críticamente los nuevos escenarios de fin de siglo.

Desde las ciencias sociales se trata de una tarea urgente e ineludible: el definir los *constructos* conceptuales tendientes a delinear las nuevas directrices para explicar el inédito orden (o desorden) que tenemos ante nuestra vista. Encontrar las perspectivas de análisis a partir de este nuevo tablero social planetario de nuestra realidad implica, asimismo, reflexionar sobre la futura condición del mundo que aparece en el limbo de los nuevos lenguajes de la inclusión y exclusión como instancias de definición geopolítica y cultural que, idealmente, nos podría alejar de

la barbarie y la impronta de desigualdad que caracterizaron el siglo que nos precedió. He ahí una actividad definitoria del *deber ser* de las humanidades y las ciencias sociales.

4. La globalización económica

Si en primera instancia la globalización económica forma parte de una estructura condicionada *a priori* por un esquema macro-económico de corte “neoliberal” y definido en parámetros que conjugan los (¿nuevos?) lenguajes del capitalismo finisecular, entonces la etapa histórica actual que deviene paralela a ella se caracterizará como un proceso universal que por fuerza designará a la exclusión como requisito para su supervivencia. No es, pues, esta globalización económica la medicina más eficaz para las desigualdades históricas del mundo. Los flujos de las reservas nacionales del planeta, movilizado por una única visión de mercado, no ha ocasionado más que inmensos grados de marginación y una subordinación a las reglas de desarrollo que justamente han deteriorado más los niveles de vida de las mayorías:

De ahí que no se puede deducir, como opinan tantos cantores del llamado neoliberalismo, una bondad incuestionable del sistema capitalista. El supuesto triunfo de este sistema no ha consistido en que haya desaparecido alguna de las lacras que se le han achacado secularmente (como es la miseria humana y el desastre ecológico que deja a su paso), sino simplemente en que el bloque concurrente se ha hundido. A no ser que se identifique hegelianamente la realidad histórica con el bien moral, no cabe duda que este éxito económico del sistema capitalista (la desaparición de la competencia del bloque socialista) no signifique sin más que el sistema capitalista constituya un sistema justo y aceptable sin reparos (GONZÁLEZ 1996: 43).

Lo que aquí también ponemos de manifiesto es la falacia ideológica que ha autorizado a la globalización como la única vía, además de inevitable, para lograr las vías de democratización, igualdad, justicia y esperanza en toda la humanidad. Por ejemplo, Carlos Vaquero (CITA) ha observado que el neoliberalismo tiene como objetivo fundamental "...el de servir de base a una reconstrucción social de gran envergadura, a un cambio del paisaje social e institucional en el conjunto del planeta" (2004:1). Aparece así como una estrategia económica de la globalización tendiente a mutar el orden mundial a favor de un libre mercado sin fronteras nacionales ni culturales, pero que no ha sido, ni con mucho, una doctrina que haya logrado el desarrollo global equitativo:

El desempleo en el mundo ha alcanzado en la actualidad su nivel más elevado desde la gran depresión de los años 30. Más de 800 millones de seres humanos están en la actualidad desempleados o subempleados. Estamos asistiendo a una mutación social y psicológica de gran envergadura, al paso de un mundo seguro a de un mundo incierto. Al cambio de la "seguridad" por el "miedo a ser despedido" en una economía con un gran número de desempleados y con una caída real de los salarios (...) La credibilidad de la teoría neoliberal ha sido puesta en duda, no tanto por el fracaso de las políticas económicas implantadas en cada país, sino por el caos que está generando en la globalización financiera (VAQUERO 2004: 5).

La globalización económica, como una visión del desarrollo que desde algunos grandes e importantes centros financieros se exige y se condiciona, no ha sido un proceso ciertamente justo. Por el contrario, camino del siglo XXI podemos constatar que las demandas de equidad y justicia social son apremiantes y considerablemente reales. En la globalización económica se intenta supeditar los Estados nacionales a los condicionamientos del mercado neoliberal, eso no hace sino colocar las historias sociales locales como discursos obsoletos, fácilmente

manipulables en cualquier ingeniería bursátil de los grandes capitales mundiales. En palabras de Alain Touraine (1997), el neoliberalismo disuelve las sociedades reales, en este caso las identidades colectivas, en los mercados y las redes globalizadas, por lo que ya no existe entonces una marcada diferenciación entre lo que puede ser susceptible de nombrarse como grupo o cultura y lo que se entiende por objeto manipulable dentro de las condiciones del mercado. Anteponer a las culturas como espectáculo de masas y de consumo (TOURAINÉ 1997: 166).

La reiterada pretensión de uniformar a las sociedades a partir de un parámetro económico –en este caso, el neoliberalismo- se torna dramáticamente característico de este periodo de principio de siglo. Tan es así que, al parecer, no hay ningún rubro de la cotidianidad social actual que no pueda escapar a la influencia de los procesos macroeconómicos que acaparan nuestro tiempo. Estamos frente a un procesos que, como ya se mencionó, no se enmarca tan sólo al rubro de lo económico o de la mundialización de los mercados, sino que conlleva directrices que tocan también el campo de lo cultural y, al mismo tiempo, las propias maneras de dimensionar la inclusión de las culturas. Bien dice Ignacio Ramonet (2005), cuando observa que las estructuras de poder “tradicional” se hallan en crisis porque ahora el poder dominante son los mercados financieros:

(Existen) estructuras (que) tienen vocación para dirigir el mundo por encima de los Estados y además, al lado de esas estructuras existen fuerzas incontroladas que son mercados financieros, cuyos flujos determinan en realidad muchas cosas de la vida...Estamos en un momento en el que la estructura del poder se halla en crisis en la medida en la que el Estado era el poder dominante; sobre el Estado no había nada. Hoy sabemos que desde la caída del muro de Berlín hay algo encima de ese Estado: los poderes financieros. Quienes administran el planeta son el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial de Comercio...Estas estructuras tienen vocación para dirigir el mundo

por encima de los Estados y además, al lado de esas estructuras existen fuerzas incontroladas que son mercados financieros, cuyos flujos determinan en realidad muchas cosas de la vida (RAMONET 2005:1).

En el debate que pondera la desaparición del Estado-nación como la instancia reguladora de los campos económico y político -principalmente dentro de los apoloéticos de la globalización- existen opiniones contrarias que buscan replantear el papel de aquel como una contraparte de poder, al mismo tiempo que intentan definir nuevos tipos de democracias no excluyentes. Ello, desde luego, constituiría un reto y una toma de posición en el marco de la construcción de sociedades equitativas, así como nuevas perspectivas en torno a las posibilidades de participación ciudadana y del papel de los actores políticos (TOURAINÉ 1997, CÓRDOVA 1997).

Justamente, eso sería lo representativo de los flujos identitarios de los colectivos que no caben en los espacios de esta globalización excluyente: el tratar de encontrar vías alternas, políticas, sociales, culturales, económicas, que diluyan su pretendida su homogenización. Aunque se pondere al "mercado" como un aspecto fundamental "ideologizado" para entender la expansión de las economías, la realidad que se observa es la de una inminente emergencia de grupos, colectivos, culturas que intentan definir la alternancia dentro de un modelo de desarrollo que tiene como una expectativa la anulación de las expresiones culturales, o bien, la de su total cooptación hasta convertirla en un objeto manipulable y vendible³.

5. La crítica a la globalización: actores que surgen

³ Al mismo tiempo, esto ocasiona la marginación de los espacios de participación y solidaridad heredados de luchas ciudadanas de antaño, al menos, los movimientos sociales de corte político. Las "contraculturas" generadas en el seno mismo de la globalización sobresalen justamente por la inclusión de los discursos de los más desprotegidos.

La discusión del papel del Estado, la democracia, la soberanía nacional, el sistema de partidos, la defensa de los derechos humanos, etc., tiene que ser un imperativo para re-posicionar el nuevo pacto social al interior de las sociedades de la globalización. Por ello, en estas sociedades -las nuestras- resulta imprescindible el entendimiento de los microcosmos generados alrededor de los procesos históricos en las cuales conviven las identidades individuales y colectivas de los pueblos y los diversos actores en la metáfora de la “Aldea Global”. Significa tomar en cuenta aquellos discursos que no se generan inicialmente desde la globalización (algunas veces, en contra); son estos discursos culturales los que entran en constante contradicción con los procesos globales impuestos. Como consecuencia de ello, al no fomentar las instancias de diálogo de cara a estas contradicciones, pueden seguir apareciendo los lenguajes de la violencia como recurso de interpelación, que no son más que formas de acción política para posicionar una manera de entender la pertenencia a un grupo y/o cultura.

Precisamente por eso, hablar de globalización hoy día es también plantear el análisis de las “nuevas” formas de organización de las culturas y los discursos colectivos emergentes, lo que implica la construcción de un horizonte donde el Otro, el que contradice y no se amolda a las hegemonías mundiales, no signifique el enemigo y, por tanto, significa también la creación de un modelo alternativo de sociedades en la época de la globalización. La cuestión es, justamente, en qué se basaría un tipo de teoría democrática dentro de la cual se fundaría este tipo de sociedades. Ello genera otro problema de perspectiva teórica: todo concepto al respecto tendría que definirse basándose en la visión de democracia surgida en la modernidad –cada vez más insegura y dudosa- solo que ahora dentro de su crisis generalizada en este principio del siglo XXI. De esta manera, también tendrían que precisarse los fundamentos que sostendrían las bases sobre qué tipo de inclusión a futuro. Situar esta percepción de cambio hacia una moral de derechos humanos, de participación colectiva, de una tolerancia sin adjetivos, forma parte de los retos en los que se inscriben las identidades.

Al mismo tiempo de su expansión, dentro de la globalización se generan actualmente elementos que evidencian su contradicción, y en ese tenor también se cuestiona su esquema normativo del orden, implicando aquellos valores y acervos sociales, políticos y culturales edificados a partir del mundo bipolar creado después de la Segunda Guerra Mundial. Estamos asistiendo a una época que ya se dinamiza en la construcción de nuevas convocatorias para suscribir los modos de vida que definirán los tiempos futuros:

Hasta hace poco una visión neoliberal de la globalización nos presentaba este nuevo fenómeno como monofacético, extraordinariamente reducido a la economía y determinado por un mercado mundial. El mundo en formación era presentado como un mercado-mundo, como un espacio global sólo para el intercambio de mercancías, los negocios y la competencia por las ganancias. Esta lectura estrecha e interesada de la globalización ha sido criticada...En la actualidad, a la globalización se le entiende como un proceso complejo, es decir histórico (la transición), económico (producción y mercado globales), social (ciudadanía y sociedad civil globales), de allí que cada uno de estos aspectos se encuentren sus manifestaciones, desarrollos y problemas específicos...Esta nueva comprensión del fenómeno está propiciando la elaboración de enfoques alternativos de la globalización y el impuso de prácticas sociopolíticas diversas de abordamiento de lo global (ROCHA 2000).

6. EZLN: el primer movimiento social de la globalización

De igual manera, debemos señalar como sello epocal a la emergencia de los grupos y movimientos sociales que contradicen a la globalización. Algunos movimientos se les ha nombrado directamente como “antiglobalización”, en México se les conoce como *globalifóbicos*, es decir, literalmente los que tienen fobia a la globalización. Es curioso pensar que este término fue utilizado mucho en

México por el ahora ex-presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, un simpatizante ortodoxo de la doctrina neoliberal, para expresar su rechazo a todos aquellos que criticaban los procesos de mundialización, sobre todo, la económica. De un término de carácter sumamente peyorativo quedó como emblema para todos los grupos que rechazan los modelos hegemónicos.

Los *globalifóbicos* son aquéllos grupos de protesta que hicieron su primera aparición en diciembre de 1999 en la ciudad de Seattle, Estados Unidos, en el marco de una convención internacional de una de las instituciones del poder económico del planeta, la Organización Mundial de Comercio (OMC). Lo espectacular de la aparición de los *globalifóbicos* no fue notorio tan sólo como acto de protesta, sino que puso en evidencia al modelo de globalización –elogiado precisamente por los representantes del OMC ahí convocados- en tanto que en la protesta, por vez primera, se hizo público el hecho de no considerarse un modelo de vida justo ni mucho menos homogéneo, además que sus contradicciones sociales estaban a la vista.

Un dato que precisa la magnitud del efecto simbólico de la presencia de los inconformes fue su extensa convocatoria: casi cincuenta mil integrantes – mayoritariamente juveniles- de diferentes movimientos sociales de diversa envergadura, desde ecologistas, feministas y pacifistas, hasta grupos radicales, pusieron en jaque a toda la ciudad. Al final, tuvieron que acudir las fuerzas de seguridad reprimiendo con fuerza a los manifestantes, justamente en el corazón del principal país promotor de la globalización, Estados Unidos. Seattle se ha convertido en un parteaguas del activismo de nuestra historia reciente. Después de Seattle, cualquier evento de talla internacional en donde estuviesen convocados diferentes organismos internacionales encargados de "regular" los procesos de la mundialización económica, los *globalifóbicos* han hecho acto de presencia de manera multitudinaria, en Davos, Washington o Génova.

No obstante, para muchos analistas la primera gran manifestación antiglobalización surgió en Chiapas, México, con el levantamiento armado indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Este suceso detonó impresionantemente las movilizaciones en el ámbito internacional a favor de una causa que posibilitaba el discurso de los desamparados, los que no estaban en las prometedoras cifras de desarrollo mundial; los mismos que no cabían en los procesos de globalización. A la postre, quedó simbolizada la fecha de inicio de la aparición del EZLN, el 1° de Diciembre de 1994, exactamente el mismo día en que México formaba parte del tratado comercial más grande del mundo, el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Estados Unidos, Canadá y México (o ALCA por sus siglas en inglés),

No es casual, pues, el efecto simbólico de tal acontecimiento: un grupo de indígenas, el sector más empobrecido de México, portando armas y declarando la guerra al Estado mexicano, aparece en la escena nacional de un país caracterizado en relación al resto de países latinoamericanos por una relativa paz social sostenida por el autoritarismo del partido único dominante durante casi 75 años. El movimiento indígena puso el dedo en la llaga de la modernización neoliberal mexicana, e hizo los reclamos sociales más elementales que cualquier sector de la población pudiese hacer, como salud, vivienda, educación, libertad y reconocimiento pleno de las etnias, justo en un contexto internacional donde ya se brindaba por el "fin de la historia" como el modelo más elaborado del capitalismo.

La irrupción indígena de Chiapas significó la revelación paralela de otra perspectiva, otro tono, otra visión del mundo ante las notas de triunfalismo de los panegiristas de la globalización: no era posible hablar de justicia social cuando había sectores enteros de población que no tenían siquiera las mínimas condiciones de existencia. Gran parte del éxito del movimiento del nuevo zapatismo fue la penetración de su discurso, que ponderó la inclusión de los desposeídos, primeramente los indígenas, como el último eslabón de la escala

social, para convertirse seguidamente en una bandera de lucha mundial involucrando a un gran abanico ideológico diverso, además de ser un importante espacio aglutinador en la construcción de los discursos alternos de cara a la globalización.

A la luz del levantamiento indígena chiapaneco, la globalización se dibujaba claramente ante el mundo entero como un orden económico que dejaba a su suerte al sector pauperizado. En palabras de Noam Chomsky, el movimiento zapatista mexicano ha luchado por una democracia efectiva, no ilusoria o pactada en términos de las democracias formales como las del resto de Latinoamérica: “(el neo-zapatismo) es uno de los movimientos populares contra el neoliberalismo más importantes del mundo, y si logra vincularse con otros movimientos del mundo podrá cambiar el curso de la historia contemporánea” (CHOMSKI 2001:1).

7. La antiglobalización juvenil

Al interior del zapatismo, primero, y después a todos los movimientos emergentes y alternativos que aparecieron alrededor del mundo, muchos de los planteamientos para su conformación obedecen a distintas formas de convocatorias, pero es obvia que una de ellas está dirigida, fundamentalmente, a la juventud. Por ejemplo, en países como México e Italia, el apoyo inicial hacia el zapatismo indígena de Chiapas estuvo conformado notoriamente por un sector juvenil que forma parte de una generación y a una época de transición marcada por el ausentismo de una posición política y de participación social, por lo que el movimiento del EZLN ha sido una puerta ideológica muy importante para lograr que una parte de la juventud logre organizarse de nuevo y manifieste su voz en distintos campos de protagonismo social⁴.

⁴ Otra importante característica de la convocatoria del EZLN es que la militancia juvenil de estos “nuevos movimientos sociales” abre su espectro político e identitario para dar paso a una postura ideológica no vista desde hace algún tiempo. Recoge diversas posturas y campos de acción, lo que hace del movimiento un interesante arcoiris de ideas. El caso del apoyo hacia el EZLN en México ha convocado a roqueros, músicos en general, estudiantes, militantes de partidos políticos,

En gran parte por el carisma indudable del Subcomandante *Marcos*, uno de los líderes visibles y portavoz del EZLN, pero también por la innovación de una lucha donde tiene gran presencia el concepto de “dignidad” como plataforma política, el EZLN ha impactado grandemente las conciencias políticas a nivel mundial. La “dignidad” del nuevo zapatismo chiapaneco es ponderada como una de sus principales banderas, además de que conforma un hito en la historia de las luchas armadas revolucionarias porque no construye la revolución para tomar el poder, ni para crear un “nuevo Estado revolucionario”, sino para emplazar a la sociedad en general a una movilización ciudadana, constituida desde distintos niveles y estratos sociales y, sobre todo, organizada de manera pacífica.

Al no fomentar la vía armada, la pretensión ha sido la de crear una democracia incluyente, donde la equidad y los derechos humanos sean fundamentos en todos los campos de la sociedad. Para el caso de la población indígena (“los pobres entre los pobres”, según *Marcos*), el EZLN trata de darles voz y conciencia histórica y hacerlos partícipes del desarrollo social, primeramente a las etnias de Chiapas, pero el discurso zapatista se ha complejizado a tal grado de involucrar discursivamente a todos los indígenas y, en general, a todos los desposeídos del mundo. El EZLN, en voz de *Marcos*, ha hecho una defensa de las culturas, valores tradicionales minoritarios que no se presentan como superiores, pero tampoco como inferiores (RAMONET citado en AVILÉS 2001). La categoría de la “dignidad” contra la globalización se ha convertido, como ejemplo de discursividad alternativa al pensamiento hegemónico, en una plataforma ideológica de infinidad de movimientos alrededor del mundo, como el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil,

organizaciones campesinas, obreros, artistas, intelectuales, *globalifóbicos*, ONG's, etc., espacios dentro de los cuales la juventud es protagonista. En términos de (COOPER 2000), en estos "nuevos guerreros", la lucha por la dignidad, los derechos humanos y la democracia es una "lucha global", por el que todos debemos estar presentes y concientes, dado que va de por medio la supervivencia del planeta.

el de los campesinos del norte de la India, los movimientos étnicos de Ecuador y Bolivia, etc.

8. La diferencia como exclusión social

En todas las culturas del mundo siempre ha existido a través de la historia la distinción hacia el Otro. Puede observarse que inclusive el nombre de los pueblos se basa en una connotación etnocéntrica, *per se*, siempre en alusión al contrario, al bárbaro, al incivilizado. Por lo mismo, no puede concebirse la dinámica cultural sin la presencia de este elemento que, al mismo tiempo, aglutina componentes identitarios propios de la cultura denominadora, como también excluye a quienes no comparten las características colectivas que generan cohesión social:

Es cierto que el rechazo del otro, del distinto, del diferente ha sido una constante en la historia de las relaciones entre los pueblos. El desconocimiento, la ignorancia, la superstición y la religión han desempeñado un papel muy importante en las distintas formas en que se puede clasificar la aversión hacia lo desconocido y lo diferente...(En este sentido) son muchos los que siguen pensando aún en las diferencias pueden explicarse en o por la pertenencia a una u otra raza, pues se sigue concediendo a ésta el valor de taxón clasificador de las distancias entre los diferentes individuos de la especie (GARCÍA CASTAÑO et al 1996: 11, 16).

La presencia de las otredades es una característica indiscutible en la conformación de las identidades. Ello puede entenderse a partir de la concepción de la cultura como el espacio donde se comparten atributos socialmente construidos que, al mismo tiempo, se contrastan con otros grupos que igualmente manifiestan características compatibles. Esta certeza desde la convivencia cultural ha sido permeada, sin embargo, por el sentido de exclusión que históricamente ha aparecido en el contacto humano. Es decir, la identidad del grupo en contraste con la otredad no siempre se ha dado de manera pacífica.

Puede decirse que el discurso cultural generado desde las identidades también presenta una parte agresiva, de dominación, que respalda una noción de supremacía sobre el Otro. Es la construcción de la diferencia como sinónimo de desigualdad, forma parte de un argumento condicionado históricamente que permite a una cultura considerarse “superior” a otra, supeditándola a una visión homogénea del mundo, lo que incluye la exclusión de las otredades como premisa fundamental para su establecimiento:

La construcción de la diferencia no es más que una nueva forma de presentar las distancias culturales, sociales y políticas pero que ocultan un refinado mecanismo de exclusión...es la desigualdad disfrazada de diferencia, y ello, a pesar de que la condición de todo grupo es la diversidad tanto biológica y cultural. Dicho de otra manera, la diferencia es una construcción para justificar la desigualdad en un mundo cuya condición es la diversidad, gracias a la cual prosigue con éxito la evolución (GARCÍA CASTAÑO et al 1996: 3).

Para entender esta contradicción mencionada por este autor, se tiene que hacer hincapié en el hecho manifiesto de las relaciones de poder generadas de igual forma por cualquier tipo de relaciones humanas. No obstante, este poder también supedita las diferencias culturales, como una característica de la exclusión, al marginar a grupos enteros que detentan una forma de vida distinta al del grupo dominador⁵. Es un poder que, en todo caso, se potencia cada vez que se manifiesta la diversidad cultural como ente vivo, es decir, con una presencia dotada de un aparato cultural tangible que sirve, en todo caso, para signar la diferencia en tanto la consecución de espacios y de posiciones de superioridad.

⁵ Basta recordar, inevitablemente, a la Alemania nazi y el caso judío de los años cuarenta del siglo XX. No es el único caso, pero quizá contemporáneamente es lo más representativo en cuanto a la selección étnica de la diferencia para marcar la potencial desaparición definitiva de una “raza”, como la característica de un pueblo.

Las relaciones humanas son conflictivas, pero cuando se observan desde un afán de superioridad basado en una visión esencialista de “raza” o de atributos genéticos como característico de un grupo, se está de frente a la diferencia como forma de desigualdad.

Muchos autores han analizado la exclusión social desde el campo económico, en los niveles de desigual distribución de la riqueza en los pueblos. De hecho, ha existido una fuerte tendencia en algunos campos de las ciencias sociales (como la sociología y la propia economía) que enfatizan los niveles macroeconómicos y estructurales para entender la pobreza y la marginación social. En este sentido se entiende el significado “macro” cuando se habla de amplios sectores de población desfavorecidos que se queda sin adquirir los beneficios de la distribución social de la riqueza, a partir de la disociación entre economía y sociedad: “Los efectos perversos de la disociación son de otra naturaleza. Corresponden a una segmentación de las esferas de actividad social. Resultan de una disociación *real* y no solo de una falta de inteligibilidad. En su forma principal, corresponden hoy a las consecuencias de la disociación entre lo económico y lo social” (ROSANVALLON 1995: 107).

Sin embargo, en este estudio estaremos mencionando siempre una idea distinta de exclusión social: partimos de la idea de que las dinámicas de los movimientos sociales a través de la historia de las sociedades son generadas a partir de una pulsación “filosófica” ante un estado de cosas que genera injusticia. De esta manera, la motivación social de los sujetos movilizados se concibe para crear un ambiente ideal de bienestar para todos los participantes del contrato social, de ahí se derivan las rutas, primeramente ontológicas, y después sociales, por las cuales se promueven las categorías de “libertad”, “inclusión”, “democracia” y, sobre todo, “justicia”.

En este sentido, para lograr el estado de “justicia”, que invariablemente se busca en la movilización social, surge la necesidad de fincar una estrecha relación entre los diferentes factores y elementos que juegan como contextos de movilización, en este caso, el de la economía y la cultura (MENDIOCA y VENERANDA 1995: 35). Para explicar los procesos económicos es necesario eslabonarlos en situaciones concretas de conformación y validación de convenciones –culturales- que norman a los grupos *utilizando* las capacidades de las personas para tomar decisiones y proporcionar horizontes de futuros, o bien, dentro de los “ideales” de justicia. Estos grupos conviven mediante razones simbólicas y/o de significado que les otorga el sentido de estar juntos, en sociedad. A estas convenciones sociales le llamaremos “cultura”. No obstante, a través del tiempo han existido grupos que, a pesar de ser portadores de conocimientos culturales, quedan al margen de las decisiones públicas y del consenso al que tienen derecho propio:

(La injusticia cultural o simbólica)...es la que se encuentra en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Son ejemplos de estas injusticias: la dominación cultural (estar sujetos a otros patrones de interpretación y ser hostiles a los propios); el no reconocimiento (hacerse invisible a través de prácticas interpretativas de la propia cultura) y el irrespeto (ser menospreciado en las representaciones culturales públicas o en las interpretaciones cotidianas (FRASER citada por MENDIOCA y VENERANDA 1995: 36).

Según Mendioca y Veranda, la exclusión también debe observarse desde la cultura y de los caminos que ésta genera para crear accesos al reconocimiento de los colectivos, no únicamente desde los factores económicos, sino del mismo modo en los procesos generados simbólicamente: es posible el análisis del óptimo acceso a los niveles de vida a partir del reconocimiento y la identidad de los pueblos como vía paralela a la igualdad de oportunidades en las sociedades.

Las mismas autoras mencionan las convergencias del concepto de la exclusión desde la economía y la cultura, colocando en el mismo nivel de justicia social la “diferencia” y la “diversidad” como estatus de grupo. De igual manera, es a partir del reconocimiento cultural como se emplaza a la constitución colectiva de una manera de vivir bajo los parámetros de la justicia y la equidad; la identidad como premisa para el desarrollo y la diferencia cultural como requisito de vida, de coexistencia y de igualdad.

9. Los contextos de exclusión

Los contextos de exclusión son los acontecimientos epocales y procesos sociales y económicos acontecidos en la globalización donde se pone de manifiesto la diferencia cultural y la supresión social e la ideológica de grandes sectores de la población mundial. Estos contextos han sido portadores de la nueva construcción de las otredades que definen a la globalización como un modelo hegemónico unilateral, proveedor de grandes desigualdades mundiales. Ejemplos de ello:

- a) El “11 de Septiembre” del 2000 (11-S) y la “nueva” construcción de las otredades.
- b) El imperio de la tecnología y los medios de comunicación.
- c) Las migraciones.

a) El 11 de septiembre y la nueva construcción de las otredades

Un evento que ha marcado los contextos de fin de siglo es una nueva “guerra contra el terrorismo” a partir de los sucesos del 11-S, porque inaugura, de hecho, la puesta en marcha del discurso de la “construcción del Otro” a partir de la invención ideológica del “nuevo enemigo”. Así se inaugura un nuevo contexto en donde nuevamente predominará la visión maniquea y en donde, al final, se tendrá que definir la convivencia entre las naciones en el nuevo siglo. También justifica a ultranza la necesidad de posicionar el “pensamiento único” como contención a los

esquemas que no encuadren en los márgenes de las dinámicas del capital mundial⁶. De esta forma, “el enemigo” puede convertirse en cualquier proceso social, movimiento, discurso que intenta no ser degullido por los aparatos hegemónicos, es decir, lo que no cabe en el discurso que elogia la uniformidad capitalista en aras de la expansión sin medida del capital.

Los sucesos del 11-S bien pueden representar la apertura de un nuevo escenario internacional que simbólicamente inaugura el nuevo siglo. La incesante avalancha de explicaciones al 11-S, con alto grado de contenido ideológico, vertida desde los distintos niveles del *establishment* estadounidense e implantado con la proclama del “nuevo orden internacional” después de la primera Guerra del Golfo, revertió el fin del maniqueísmo ideológico de la guerra fría para montar, de nueva cuenta, otra perspectiva bipolar pero ahora desde una perspectiva “cultural”, ya no como choque de sistemas económicos. Sin embargo, es nuevamente la diferenciación del Otro, ahora llamado el “nuevo enemigo” de Occidente. En las campañas militares en Afganistán e Irak lo que está en juego es la predominancia del modelo único para inducirlo en toda la discursividad de la globalización pensada desde Estados Unidos y sus aliados, a lo largo de su expansión alrededor del mundo.

De hecho, estamos frente a un concepto vertical, impositivo, de la diferencia cultural, que intentan ser un determinante eje explicativo de este nuevo ordenamiento bipolar contemporáneo. Esta construcción de la diferencia sigue nutriéndose de los interminables *torbellinos* ideológicos por parte de aquellos quienes justifican y promueven la exclusión como pretexto para impulsar la hegemonía que actualmente se basa en una idea preferencial -y errónea- de civilización: el anteponer el *nosotros*, acreditado por la fuerza bélica, está presente la diferencia como la exclusión política y cultural del Otro.

⁶ Como se ha visto a partir del 11-S, esta imposición hegemónica de la globalización también se establece ya por vías militares, promoviendo un estado de cosas presentado como la *unicidad* de un solo “modelo de vida” que tendrá que ser acatado a riesgo de catapultar bélicamente lo que ya se conoce como el “nuevo imperialismo”, uno de los estadios de la globalización.

No es casual que ahora “el (nuevo) enemigo” sea de un tipo cultural opuesto al occidental (el “árabe”, “el coreano”, “el musulmán”, “Hugo Chávez”), y por tanto, la ponderación de la diferencia es calificada a ultranza basada en una ideología de poder discriminatoria, y por tanto, política. La definición y conceptualización del “enemigo” pasa por el tamiz de la distinción estética estereotipada, de corte occidental, burdamente promovida por un dramático miedo a todo lo “extraño” y “el extranjero”, potencial transgresor de los valores occidentales⁷. Es irónico pensar que justo ayer fueron Hussein, Noriega, el régimen Talibán los aliados a quienes Estados Unidos armó y entrenó para luego ser considerados sus enemigos cuando ya no sirvieron al aparato capitalista, revirtiendo dicha amistosa alianza en un torpe señalamiento del Otro como contrario a Occidente. Hoy, la diferencia cultural es sinónimo de la confrontación. Aún cuando el ERI (el Ejército Republicano Irlandés) estuvo considerado por Occidente como un grupo que podría definirse como realizador de prácticas terroristas, a nadie se le ocurría bombardear y, literalmente, borrar del mapa a Belfast. ¿Casualidad o construcción cultural de la otredad? ¿Quiénes son los que se encargan de decidir que fuesen lanzadas miles bombas al Kosovo (de los Balcanes), una región de Europa con conflictos étnicos y religiosos entre cristianos y musulmanes? ¿Qué orden moral permite la bomba atómica sobre el Japón y no sobre una Alemania fascista, pero enteramente europea?

b) El Imperio de las tecnologías y de los medios de comunicación

Actualmente, los fenómenos sociales, políticos y culturales que concurren como consecuencia de la globalización se dirimen en un marco donde predomina el ahora denominado *imperio* de los medios masivos de comunicación, como un espacio donde se concibe, estiliza y proyecta el discurso hegemónico de aquélla. Es llamado *imperio* porque nunca antes en la historia los *mass media* habían

⁷ Por ejemplo, las “misteriosas” apariciones por televisión de Bin Laden (con turbante, barba larga, túnica, escondido en las montañas) hace sonar la alarma en la seguridad nacional de Estados Unidos. La superpotencia se escandaliza y antepone el miedo ciudadano para salvaguardar la integridad de los valores estadounidense ante un solitario personaje que amedrenta, con palabras, a todo un sistema de vida.

tenido tanta influencia y, sobre todo, poder en las esferas de los espacios públicos y privados (ZEBADÚA 2005:3).

No se conciben estos tiempos sin la entronización de los *mass media* como el vehículo ideológico por el cual se ha valido la globalización para definir sus campos de acción y lograr tener alcances mundiales sin precedente. Los media magnifican los discursos de las hegemonías que dominan el panorama de la difusión y profusión del capital mundial globalizado (VAN DIJK 1997). Al mismo tiempo, construyen y deconstruyen las otredades colocándolas al servicio de la mercadotecnia mediática; estetizan el exotismo de las culturas; interceden en los espacios masivos frente a la movimientos sociales y en la ahora “contracultura” de las comunidades identitarias que abogan por una participación en la globalización. Todo esto responde, y se propone hoy día, en ambientes de “imágenes de impacto” influyendo en los rumbos de docilidad y consumo pretendidos dentro de los márgenes de la globalidad.

De acuerdo a los planteamientos de Van Dijk, los *mass media* se han convertido no tan sólo en un poder alternativo de los mercados financieros, sino que se erigen, prácticamente, en los difusores de su ideología. Son "constructores de ideología":

Todo es ideológico, es decir, un conjunto de ideas que la comunicación transmite. Todo es manipulación en cierto sentido, en el buen sentido inclusive de la palabra, ya que deseamos con nuestro discurso, con nuestra exposición ideológica, instruir, o informar, cambiar la mentalidad del video-oyente, convencer en suma. Lo ideológico no es hacer ideología sino agitar ante nuestro público imágenes negativas implícitas para variar la opinión del video-oyente a nuestro favor (VAN DIJK 1997: 227).

Con un poder de esa magnitud, en la actualidad los *mass media* construyen consensos y promueven las imágenes sociales, que son "...los arquetipos que se utilizan para crear (la) realidad y, por tanto, debemos obviar de inmediato los nombres, las fechas, las cifras, todo lo que una historia verdadera quiere colocarnos como cebo" (PERCEVAL 1995:25). Estas imágenes son acotadas de acuerdo a intereses particulares que corresponden al *status quo* que se quiere defender.

Los medios de comunicación de la globalización son *productores de sentido*; crean lenguajes y discursos, tan influyentes ahora que determinan las formas de pensar la cotidianidad de los individuos; crean modas, estilos de comportamiento, usos y costumbres de la comunicación social; también instituyen los escenarios para "ideologizar" la vida cotidiana. Un aparato ideológico que "...controla el desarrollo, el cambio y la organización de un conjunto de actitudes compartidas socialmente que, su vez, controla las opiniones sobre los eventos sociales representados por modelos personales de los actores sociales" (VAN DIJK 1997: 237)⁸. De esta manera, el consenso sobre cualquier evento social gira en torno a los discursos que se erigen como parte del aparato ideológico en cuestión.

c) *Las migraciones*

De igual manera, otro fenómeno social como "contexto de exclusión" es el presentado en los distintos niveles de los cambios culturales contemporáneos generados a partir de las migraciones. Proceso al interior de la globalización que se inscribe como un complicado desajuste de cambio y precariedad económica mundial ocasionado por una incesante dinámica de los mercados en el que, roto el precario equilibrio de las sociedades de la posguerra, los flujos de población

⁸ El mismo autor coloca como ejemplo la "ola conservadora" que campeó en el mundo hace diez años, particularmente en Europa, donde el avance de la derecha en el campo electoral fue evidente en la década pasada. Basta nombrar a Austria, Holanda, Italia y España antes del 11-M. Este hecho fue alentado por la creación de consensos, a partir del impacto de ciertos contextos como por ejemplo la implantación de la democracia en Europa Oriental, la contención de inmigrantes y el asegurar un *europeísmo* regional muy en boga en el lenguaje de los políticos. Esto también fue creado por los *mass media*, de tal forma que fueron propiciadores del ambiente ideal para definir las realidades en base a los intereses *suprasociales* que en determinado tiempo se presentan como imperativos (VAN DIJK 1997: 239-241).

inmigrante emergen ahora, propiciados por los medios de comunicación y las posiciones de poder al respecto, como “amenaza” para aquellos centros metropolitanos donde convergen los distintos grupos sociales y la población itinerante.

La construcción del Otro está alimentada, de igual forma, con los prejuicios y estereotipos ocasionados por la migración evidenciando la marginación a la que son sujetos grandes colectivos de personas. El fenómeno de las migraciones nos proporciona una serie de elementos que sirven para definir procesos de inclusión y exclusión de un sector importante de la población mundial, así como las posibilidades democráticas del mundo globalizado y, en general, en la conformación de las sociedades contemporáneas. Estos procesos se extienden a otros problemas culturales. Lo que está en juego en este esquema inclusión-exclusión son los niveles de desarrollo de las identidades y su preeminencia en los tiempos que corren. A nivel cultural, el dilema se cierne en torno a los alcances de este continuo encuentro y desencuentro en la globalización, y cómo los colectivos se erigen estratégicamente, anteponiendo sus valores comunitarios y “locales”, para estar dentro y fuera, al mismo tiempo, todo esto cruzado por distintos entramados discursivos, semióticos y participativos.

Existe en el mundo entero un *boom* de literatura especializada respecto a las migraciones, que no es más que una muestra del gran interés generado a partir del incesante ir y venir de las poblaciones. Si en la globalización se argumenta la necesidad de que sea el principio de mercado neoliberal quien también regule los espacios laborales de las naciones, entonces las migraciones son caldo de cultivo para justificar ideológicamente la preeminencia de un modelo económico hegemónico. Al no ser viables las economías “locales” de los Estados-nación, surge la necesidad de emplazar las recetas neoliberales que liberen resueltamente los movimientos del mercado hacia una economía displicente, en donde cabría la inminente lógica del capital como la única lógica posible. Las migraciones son,

bajo esta óptica, desajustes sistémicos que, sin embargo, son parte del panorama del mundo globalizado.

10. Los campos de disputa

Una vez definidos los “contextos de exclusión”, tienen que delimitarse los espacios donde las identidades se accionan y pugnan por la inclusión, así como la proyección de sus historias y sentidos. Estos espacios los hemos denominado “campos de disputa”, entendidos como aquellos escenarios sociales, políticos, culturales donde se dinamizan los colectivos en emergencia, sea afianzando sus discursos y sentidos, sea colocándolos en contradicción frente a procesos hegemónicos.

Dichas dinámicas se priorizan desde la articulación de los “sentidos” que como colectivos manifiestan los grupos identitarios en la globalización. Se constituyen, entonces, en campos específicos de acción, donde la inclusión y la equidad son fundamentos *filosóficos* en disputa, donde se coloca en juego la viabilidad de formas de vida alternas que pugnan por la heterogeneidad cultural frente a la homogenización que conllevan los contextos globales.

Estos escenarios surgen a partir de las luchas reivindicativas que datan desde la década de los sesenta. Discursos como la perspectiva de género o la discriminación positiva provienen de esta raíz, o bien, la vitalidad de los llamados “nuevos movimientos sociales” y las nuevas contraculturas juveniles que también forman parte de estos escenarios en disputa. A continuación, se esbozan tres grandes espacios donde las identidades suelen estar en disputa:

El campo político: desde el campo de la dialéctica del poder han surgido diferentes manifestaciones de grupos que se encaminan a contender por espacios dentro de la arena de lo público. Podemos mencionar al multiculturalismo, como un conjunto de movimientos sociales encaminados a empoderar institucionalmente las reivindicaciones étnicas de grupos diversos. Si bien el multiculturalismo nace

como un conjunto de teorías de “la diferencia”, al final se convierten en una vía de corte filosófico para incidir en las decisiones públicas –es decir, políticas- e influenciar en la conformación de las sociedades contemporáneas pluriculturales. Por tanto, el multiculturalismo es un espacio de reivindicación y de toma de posición política, donde confluyen las identidades en busca del reconocimiento ético y democrático.

Otro ejemplo visible es la emergencia de las identidades. Unas veces violenta, otras veces reivindicando historias, existe alrededor del planeta una especie de (re) surgimiento de discursos que apelan a las historias culturales como espacio de negociación y reconocimiento político. El EZLN en Chiapas, la guerra de Chechenia en Rusia, la elección del líder indígena Evo Morales a la presidencia de Bolivia, los nuevos movimientos sociales, etc.

El campo social: dentro de este campo existen ya distintas alusiones a la consolidación de un “nuevo” tipo de sociedad. De esta manera, con la interculturalidad el aparato filosófico de los campos de disputa es más inmediato, más práctico. En tanto se organiza democráticamente la sociedad multicultural, hay que insistir en la emergencia del diálogo para poder lograr comunicar y hacer convivir las diferencias culturales. No basta con que las políticas de la diferencia se conformen políticamente, sino que es necesario implementarlas y refrendarlas *in situ*, de tal manera que el multiculturalismo no sea únicamente una norma constitutiva, sino el seno de una sociedad realmente hibridada desde la cultura.

A partir de ahí, la interculturalidad se manifiesta en la práctica primeramente en las escuelas públicas, con la creación de programas educativos y *currículas* que colocan en la palestra de la acción a los actores de la diversidad. En muchos casos -como el latinoamericano, por ejemplo-, esto ha sido percibido desde la perspectiva de la inclusión social étnica, es decir, desde las culturas minoritarias que conviven en las sociedades nacionales, de ahí que en los contextos

latinoamericanos la “interculturalidad” sea sinónimo de un espacio únicamente indígena.

En el caso de México y de algunos países sudamericanos se ha creado un sistema de “universidades interculturales”, como espacios de educación superior que forma a jóvenes de cualquier adscripción cultural, pero que en la práctica están enfocados mayoritariamente a la formación profesional de las etnias indígenas desde sus propios valores y cosmovisiones. Esta propuesta propone una perspectiva intercultural de intercambio entre el conocimiento “occidental” universitario y el “tradicional” indígena, así los jóvenes se forman desde la visión primaria de la diversidad.

El campo cultural: indisolublemente ligado al campo de lo político y lo social, lo cultural es, hoy día, una marca contemporánea de nuestro tiempo. Se ha convertido en un campo de disputa, como forma de generar sentidos de cómo construir los discursos de colectivos en pugna con los contextos de exclusión de la actualidad. La construcción de identidades es un ejemplo de los procesos inducidos a partir de la cultura. Aquí se transversalizan otros procesos, como el consumo, los horizontes del sentido en la inclusión, la movilización social, entre otros, que coadyuvan a proponer las “nuevas” plataformas identitarias por las cuales los grupos, sobre todo los históricamente vulnerables, surgen con fuerza. La intensa construcción de sentido desde la perspectiva de género y las “nuevas” identidades juveniles son un claro ejemplo de ello como espacios donde se aproximan no a una única forma de ser colectivo e individualizado, sino en formas múltiples, diversas y disonantes.

11. Las juventudes, sus identidades y la globalización

Esta nueva espiral evidentemente confusa, pero bastante visible en el poder hegemónico que emana y, en algunos casos, nuevamente maniquea, se manifiesta dialéctica porque en esta coyuntura de recomposición planetaria ha

generado nuevos discursos, nuevos lenguajes que llevan el propósito de establecer varias ideas de supervivencia ante los poderes hegemónicos.

Desde la juventud, sus nuevas expresiones son las que reflexionan (y en muchos casos, *protestan*) ante un estado de cosas que intenta diluirlas o convencerlas de su maleabilidad como un sector social vulnerable. Por tanto, las identidades juveniles actuales emergen como discursos que se accionan desde una perspectiva diferente, frente a un contexto igualmente disímil y diverso. Es el arribo de las “nuevas” identidades juveniles, presentadas en los escenarios de los campos de disputa para manifestar trayectorias vitales, cosmovisiones, historias y culturas. También son parte de las “narraciones” locales que, frente a los discursos de lo global, no pueden ni quieren ser parte de los mecanismos que promueven la diáspora y dispersión de la solidaridad, de las comunidades y las culturas.

Desde la juventud se observan los sentidos de estas construcciones identitarias en los contextos globales; podemos ver en ésta una visible alternancia de los discursos juveniles que se confrontan en la actualidad, pero que de todas formas son dos instancias por donde se puede “leer” lo que la juventud manifieste en sus discursos. Por un lado, el sentido juvenil que se genera al interior de la globalización; son parte de los discursos mediáticos, adormecedores, verticales, consumistas, ahora adscritos a una “construcción de la diferencia” propiciada y pensada por las instituciones de las hegemonías. Por otro lado, las identidades que se promueven en forma de contestación para plantear su permanencia al margen del “pensamiento único”, que segrega y desaparece las historias locales como parte de la demarcación simbólica de los colectivos que expresan lenguajes distinto para la concepción única del mundo globalizado. Es a partir de esta visión desde la cual los ciudadanos jóvenes de la globalización están construyendo los discursos alternos que serán parte de la conformación de las sociedades del nuevo siglo.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO UNO

LA CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE JUVENTUD: DISCURSOS, SUBJETIVIDADES, IMAGINARIOS, MIEDOS Y ARREBATOS

1. La juventud como metáfora

Existe una necesidad cultural por definir a la juventud. Responde a esa ambigua noción que se tiene de un espacio social no adherido a las exigencias y cánones de una normatividad fomentada a través de la estructura social, provista de ejes que condicionan la marginación y exclusión de sectores enteros no denominados como parte de la “normalidad”. Porque ¿quién dice que el potencial de cualquier joven, como metáfora del cambio social, no constituye un peligro para este estado de cosas sempiternas, en la manera de acomodar escalas de valores y concebir lo que *debe ser* la realidad social? Por eso se inventa a la juventud, se le da un nombre y se le adjudican roles y papeles para mantenerla ahí, contenida, sin menoscabo de perpetrar alguna fractura en lo profundo de la rígida estructura social.

La juventud es un concepto tan arbitrario como inasible. Forma parte, sin embargo, de esa necesidad social por definir y envolver en diversas abstracciones y construcciones semánticas a ese sector que deambula y se escabulle, que no se define *per se* sino por su indistinta y multivariada manera de aprehender e identificarse con la realidad.

Los jóvenes son una especie de personajes creados para fantasear en su auto-negación pero que, al mismo tiempo, también son sujetos que hacen suyo la apropiación de sus acciones, lenguajes, comunicaciones, como vínculo con el mundo inmediato. Son ellos por los cuales nadie reposa en tratar de explicar sus presencias, tan visibles que desbordan los distintos márgenes a los que

comúnmente se encasillan. Como si los jóvenes mismos, en apariencia sin voz ni discurso, pretendiesen ser encuadrados por medio de discursos y mecanismos reunidos en un solo espacio social, generacional y semántico, y así separarlos de sus actividades individuales y colectivas construidas por ellos.

Todo esto refrendado en una metáfora de su devenir, de su futuro a partir de un universo de fantasía, libre de empañes sobre su condición, anteponiendo a una juventud estática necesitada de expresiones *únicas* y hacerla sentir como partícipe del discurso institucional autonombado como garante social. Lo anterior, apegado a normas sociales tan en descargo de la colectividad juvenil, como tan cuestionables en su notable rigidez.

En sí misma, la juventud es un crisol de subjetividades y arrebatos. En ella se resbalan desde frontales denuestos, hasta acomedidos consejos para anular su posible “desviación”. Desde las más sonadas loas a ese “gran momento” de la vida del ser humano, el “tesoro” máspreciado (que pasa, no obstante, por la balanza del inmovible hecho de la “irresponsabilidad” o *impasse* generacional supuestamente acontecible en los jóvenes), a la posibilidad de que esa natural “inocencia” sea inducida y modificada por procesos externos, convirtiéndose en una característica de incomprensibles efectos tanto para el joven como para el orden social en turno.

Ciertamente, la juventud se desenvuelve en medio de este doble lenguaje emanado de los discursos institucionales: una vez insertada dentro de la alusión de la “bondad” como estrategia de apaciguamiento por parte de esa visión que delimita la cuestión juvenil, también es sinónimo de un *espacio intersticial*, de la mano de la improductividad social, formando parte del rubro no considerado dentro de lo “normal” en medio del estado de cosas hecho a modo por el *universo adulto* que segrega y margina a la juventud. Se es “irresponsable” e “inmaduro” porque aún no se tiene el estatus social garantizador de las mejores tradiciones de ese orden e institucionalidad que glorifica la necesidad del *ser alguien*, sin forzar

siquiera la estrategia de la representación del *ciudadano pasivo*, y negando siempre la posibilidad del cambio, cualquiera que este fuere, y de cualquier espacio social de donde provenga.

También la juventud puede ser vista desde un espacio lúdico. Expresión libertaria de las emociones, con un fuerte contenido sexual donde se permite el exceso consagrado a los limbos corporales; del encuentro con la felicidad que permite ser ajeno a las responsabilidades y compromisos en una sociedad que acoge generosamente la alegría y el estereotipo biológico en las mujeres y hombres (jóvenes sanos, bellos, espléndidos); también las características épicas (jóvenes valientes, éticos, arrojados, aventureros) de un sector de su población que ha de agradecer, en su escasa o nula disposición para la crítica ante lo hegemónico, el haberse nutrido de un "espacio liminal" mitificado y creado para olvidar los encargos que en el futuro les serán conferidos como adultos, preparados ya en la docilidad requerida por la misma estructura social.

Pero al mismo tiempo la juventud tiene su propio ritmo. Actúa impulsada por una propia dinámica que, de todas maneras, confronta y desestabiliza en muchas medidas el cuerpo de lo social. Así, el "sistema" no logra ponerse de acuerdo en cómo generar una definición *universal* para una juventud que ahora se mueve y discurre en campos culturales ya no tan fácilmente aprehensibles y manipulables. La juventud auto-referida, mediante un conjunto de símbolos y lenguajes a descuadro y ya no son, en estos contextos, un blanco estático fácil para afianzar el discurso que antes daba por sentadas las reglas por las cuáles se tendrían que dirimir el conflicto de los universos adulto y juvenil.

A partir de esta visión, los jóvenes son materia de manipulación constante, que consiste en adherir su esencia a los círculos de lo inmutable, de la visión conformista del *joven oficial* (MARGULIS Y URRESTI 1998), porque al no ser un

elemento asequible para el resto de la sociedad se convierten en un sector por donde pasan sus temores, prevenciones y proyecciones. La juventud pasa a ser un imaginario donde el pasado y futuro del orden institucional debe quedar a resguardo. Dicho así, la metáfora que se hace de lo juvenil representa, más bien, el proceso por el cual dicha institucionalidad social construye para dar forma, en concepto o discurso, a una abstracción utilizada para fines de imposición, o bien, de sujeción para con esos sujetos -los jóvenes- que no representan ya el candor infantil, ni tienen la impronta de los adultos. La juventud representa la balanza por la cual se sopesan los criterios que rodean a la *conciencia* moral de la sociedad.

La juventud, entonces, es una metáfora. Al mismo tiempo que sirve para salvaguardar esta conciencia, es un espacio para la defenestración. Doble juego discursivo en el que, por un lado, se magnifica y mitifica a la juventud, como el mito de la etapa de vida más preciada, de dispendio, en la que no se permite ninguna forma de negación de las complacencias¹. De igual manera, también se ostenta su estigmatización, donde no caben los lenguajes y modelos de interacción individual y grupal creados por los jóvenes sino para considerarlos como áreas de ruptura, en confrontación con el imaginario institucionalizado y de “choque generacional” frente a las expectativas de los roles que se espera hagan suyos para, a fin de cuentas, permitirles una noble entrada y sin conflicto a la vida adulta.

Es una imagen dialéctica, donde la representación de lo excelso como característica determinante del periodo de transición juvenil entra en conflicto con los intentos de hacer invisible la parte autogestiva de la juventud. Esa independencia para construir discursos propios que, de muchas maneras, rompe con la escena de mediación y contención social a la que están sujetos.

¹ Es la visión del periodo de *vida ideal*, espacio vital en donde se catalizan discursos, modas, modos, estilos, el disfrute lúdico a todo momento, exento de preocupación o de toma de postura ante la vida; comportamientos que ponderan y magnifican los valores dentro de los cuales deben comportarse los jóvenes

2. La juventud como imaginario social

En tanto una abstracción, la definición institucional de la juventud pasa por situar a un colectivo de edad que, pese a su exclusión, define siempre sus propios caminos y lenguajes. Pero esta definición no tiene un interés real para conjugar una esencial necesidad de entender y después explicar así a la juventud, ya que al mismo tiempo conlleva también su encasillamiento y posterior manipulación. De lo que se observa desde la metáfora de la cual emana, es la construcción de lo juvenil como un invento; un afán más que una certeza. La juventud no es una categoría unívoca a la que se pueda catalogar sin atisbo de despropósito conceptual. En todo caso, a ese conjunto de personas que tiene en común tan solo una edad específica y la cual se le asigna una definición⁹, es estratégicamente requerido para mantener el estado de cosas y seguir reproduciendo los mecanismos que hacen posible la hegemonía de los espacios que detentan el control.

Esto es una perspectiva desde lo hegemónico, y como tal, representa una óptica de un cierto tipo de juventud planteada como modelo para todos los integrantes de la sociedad, sin permitir sospecha de contradicción alguna a esa norma conductual. Es el prototipo de la juventud oficial, con sus valores y sus representaciones¹⁰. Esta construcción determina la estructura de significado, dentro de la cual deberán caber todos los individuos "jóvenes". Se definen también en roles y estatus únicos que da forma a una abstracción, y se sanciona quien no participa de esta construcción. Por tanto, si es la juventud planteada desde lo hegemónico la que tiene que ponderarse como la juventud universal, *de facto* excluye a los integrantes de otras clases sociales y sus consecuentes historias familiares, colectivas, laborales y culturales.

⁹ Impuesta y cometida desde esa normatividad promotora de discursos y políticas para encausar en un margen, pretendidamente universal, a todos los integrantes de ese colectivo de edad.

¹⁰ Esto tiene raíz histórica en el periodo industrial del siglo XIX, donde aparece la estructura social de clases y una primera noción de "juventud".

Dentro de esta construcción institucional también se incluye el campo académico. Ahí existen tendencias donde, igualmente, se percibe a la juventud según planteamientos y referencias propias de quienes revisan el cómo se mueven los jóvenes, a partir de ciertos parámetros no emanados de un afán explicativo *desde* los jóvenes propios, sino desde un estado de cosas invariable. En una palabra, desde el orden.

Pero si la academia también se posiciona como espacio para dirigir sus observaciones a la par de una estructura hegemónica condicionante, entonces se sigue concibiendo la juventud como un espacio generacional maleable, de forma tal que su concepción remite a la continuidad del *status quo* de la sociedad. De la misma manera, desde el campo intelectual se crean discursos, políticas y decisiones públicas hacia un sector subjetivado para justificar nuevamente su exclusión y mantenerlo en el estado de moratoria del que se supone deben remitirse los jóvenes:

La juventud no forma un grupo social. Bajo la identidad del nombre "juventud" - bajo la presunta identidad social de todos los incluidos en un arco de edades- se agrupan sujetos y situaciones que sólo tienen en común la edad: ¿qué autoriza a identificar como pertenecientes al mismo grupo social -por el solo hecho de que ambos tengan veinte años- a un estudiante de Derecho de una universidad privada y a un peón de albañil con contrato temporal? ¿En virtud de que "formidable abuso del lenguaje" se puede pasar de una identidad de edad biológica a una identidad de conformación de "opiniones", "actitudes", "situaciones": de sujetos?...La juventud es una preñación (MARTÍN CRIADO 1998:15-16).

Así, la concepción de la juventud nos referiría a los diferentes niveles de su manipulación discursiva. Sin embargo, los elementos para tal efecto son ahora

cada vez más insuficientes para agrupar, en términos y categorías institucionales, a los diversos lenguajes juveniles que comenzaron a aparecer a partir de la segunda mitad del siglo XX y que en la actualidad aspiran a proveerse de una visión del mundo desde diversas y complejas maneras de entenderlo. Cabe decir que, en más de los casos, esta perspectiva juvenil se manifiesta contraria a los campos hegemónicos, porque éstos ya no responden a las expectativas generadas en el universo joven eternizadas en la idea -y metáfora- de entregar a los jóvenes un futuro de magnificencia lleno de promesas en el momento de su participación social, ya en fase de adultos.

En tanto se niega a la juventud el derecho de abrir su participación como jóvenes (o bien, vista como espacio social en "estado de moratoria"), éstos crean pautas de conducta y de otra "manipulación" de la realidad que, precisamente, choca con el imperativo social del *deber ser* promovidos para ellos. En este sentido, esta "contra-hegemonía" de la juventud proyecta una especie de catarsis en la moral ciudadana: el miedo a que de pronto se resquebrajen las estructuras de control por dar paso a otro discurso; de ahí que ese rango de "inmadurez" adscrito a la juventud la margina de la toma de decisiones.

Desde lo hegemónico existen indistintas ópticas para encasillar a las juventudes. El campo de la academia y el pensamiento social en tanto forman parte de esta "institucionalidad", tienen consigo ondear la bandera del encuadramiento de las juventudes. No obstante, la propia construcción de los jóvenes como parte de la apropiación de su entorno de realidad en su devenir contemporáneo, ha hecho voltear los atisbos académicos con que se les observan, de tal forma que han aparecido múltiples miradas analíticas que ya dan voz a los protagonistas -los propios jóvenes-, desde su permanente apego a la creación de discursos de participación en todos los niveles de la vida social. Son diversos puntos de referencia, devenidos en posiciones teóricas, de las que se han hecho uso para delimitar campos de acción, cosmovisiones, maneras de ser y construcción de las identidades entre los jóvenes. Desde el referente delincuencia para definirlos en

tanto desviados socialmente dentro de espacios punitivos jurídicamente, hasta la emergencia de los “actores” y los “sujetos” enfilados a la construcción de los “sentidos” (CASTELLS 1998), por los cuales se mueve la participación e inclusión juvenil de principio del siglo veintiuno. A continuación, una revisión a “estado del arte” por el cual se ha trazado la ruta del convertir a los jóvenes de “objetos de estudio” a “sujetos autogestivos”; representan al fin distintas atalayas por las que la construcción de la juventud se debate, a fin de permitir un atisbo intelectual de acuerdo a la aparición de nuevos y variados discursos de identidad en la contemporaneidad.

3. La juventud, las ciencias sociales y el estado de la cuestión

Como ya se mencionó, el tema de la juventud no había sido muy recurrente en algunas de las rígidas estructuras de ciertos campos de las ciencias sociales. En nombre de esta omisión académica, el abanico de pronunciamientos y discursos hacia la cuestión juvenil ha permitido cierto grado de marginación en los debates sobre un actor (el juvenil) que ahora se alza como protagonista en estos contextos finiseculares.

En muchos de los espacios académicos el tema de lo juvenil había sido un espejo de una mirada y conceptualización equivocada, además de ausente de parcialidad, es decir, la juventud como estadio de "limbo", de apenas ideas propias y visibles anomias. Ello quería decir que los estudios sobre la juventud -muy evidente en el ámbito Iberoamericano- no suponían criterios e intereses de discusión que manifestara las visiones desde los propios sujetos, en cambio se les veía como sujetos *a priori* marginados y en estado trasgresión permanente.

En la construcción del concepto, Enrique Martín Criado, al dirigir su mirada en lo que el denomina “sociología de la juventud”, observa un antecedente en los años veinte con Ortega y Gasset y Karl Mannheim como exponentes principales de una visión que prioriza el estudio de la sociedad a partir de las generaciones. La visión

de los “generacionalistas” propone centrar el cambio social en la juventud a partir del considerable costo en vidas humanas prioritariamente juveniles en la Primera Guerra Mundial y el ascenso de la Revolución Rusa, en el plano de lo político. Aparece el joven que, como décadas después, representaría la innovación y renovación ante un evidente desajuste y efervescencia social, llamado a ser la “punta de lanza” en las transformaciones de esos tiempos, puntualmente la década de los sesenta (ZEBADÚA 2002). Se sustituye el “motor de la historia” destinado a los obreros por el cambio generacional juvenil (MARTÍN CRIADO 1998: 23).

Otro hito en los estudios de la juventud lo marca la “construcción psicológica de la adolescencia”, iniciada con la obra de *Emilio* de Rousseau. En ésta se pondera la adolescencia como un estado de turbulencia antes de entrar a la etapa adulta, como el nivel más civilizado de las formaciones biológicas humanas. Esquematiza los periodos como el salvaje (infancia), bárbaro (adolescencia) y civilizado (adulto) para enfatizar los estadios de desarrollo “naturales” por el que toda sociedad deberá franquear.

Esta visión extendida en el siglo XIX es paralela al desarrollo de la psicología como una “ciencia de la normalidad”, de la que se sirven las instituciones para mediatizar y controlar a los grupos que no concuerdan con las características de una sociedad idealizada en los valores de una clase media burguesa en ascenso. Es una perspectiva que, en mucho, ha servido todavía para delimitar, construir y legitimar un concepto de juventud “oficial” y aséptica.

Los adolescentes son turbulentos, problemáticos, volátiles, en constante batalla interior -la batalla del instinto y la cultura-, más de lado de la naturaleza que los adultos, en constante conflicto con éstos...(se trata) de un periodo de tensión entre principio de placer y principio de realidad o de un periodo de “crisis de

identidad"...Esta concepción psicológica...es ideal para una teoría que quiera ignorar las diferencias de clase: al naturalizar la adolescencia como psicológicamente universal, obvia todo el problema de la construcción social de las clases de edad. Además, al definirla como un estadio esencialmente turbulento, caracterizado por un déficit de racionalidad y un exceso de pasión -el adolescente está, como las mujeres, del lado de la naturaleza- puede ser idónea para remitir a estas carencias cualquier desviación de la norma (MARTÍN CRIADO 1998: 26).

Con la llamada Escuela de Chicago y con la aparición en los estudios académicos de las bandas juveniles de los barrios marginales de las grandes urbes, lo juvenil se inscribe en un ámbito de investigación y discusión desde la perspectiva "subcultural". Comienza un fuerte proceso de adjudicación "intelectual" de esas manifestaciones de jóvenes que serán percibidas como un conjunto de respuestas a la desorganización social, divididas en dos grandes vertientes de análisis: a) la delincencial, con jóvenes de clases populares marginados, b) y la subcultural, jóvenes estudiantes de clase media. No obstante, esta visión sigue considerando el "estadio adolescente", en tanto, irreflexivo, caótico, rebelde, como un tópico psicológico "natural" (MARTÍN CRIADO 1998: 24).

En la gran mayoría de los estudios de la juventud coinciden en que son los llamados Estudios Culturales de Birmingham (Inglaterra) la referencia en la cual se posiciona la óptica analítica sobre la juventud desde la cultura, es decir, con un enfoque que da forma sígnica y de "sentido" a los discursos juveniles como una construcción propia y permanente, además de observar tales manifestaciones a partir de la voz de los actores¹¹. Esta revaloración de las miradas con que se establecían criterios y referencias para la comprensión de la juventud abrieron, de hecho, nuevas esferas de conocimiento sobre la temática. La llamada "nueva

¹¹ Para mayor información al respecto, en particular sobre el énfasis sobre lo cultural para comprender la condición juvenil, consultar FEIXA *et al* 2002 y CUBIDES 1998.

sociología de la juventud” sitúa el análisis juvenil desde una posición marxista de las clases sociales, en donde las “subculturas juveniles” se conciben como campos de diferenciación y de lucha política entre las clases. Asimismo, esta corriente de pensamiento es de las primeras en llamar la atención sobre el papel de los medios de comunicación en la construcción de las “culturas juveniles”.

A partir de ahí, se suscita un renovado interés académico por dirigir nuevas observaciones hacia el tema de lo juvenil. Es en este renglón, que en Iberoamérica los estudios al respecto comienzan a producirse importantes aportes conceptuales para su comprensión analítica a partir de campos interdisciplinarios que aglutina a la antropología, la sociología, la comunicación, la psicología, principalmente, que además de agrupar el debate en diversos campos de conocimiento enriqueciendo el análisis, ha logrado consolidar la producción académica con propuestas formales tanto a nivel práctico y de estudio de casos, como de producción teórica.

En todo caso, el tratamiento iberoamericano actual de los temas sobre la juventud deja a un lado los esencialismos que la definían como un proceso en el que únicamente tenía prioridad una visión de la juventud desde la edad, la sexualidad biológica, y la psicología conductista, además de la ya mencionada “criminalización” de sus actos (que promovía al “joven violento” como un fenómeno al que había dirigir los estudios, pero con objetivos claros de adecuar a la juventud al orden); donde el ser joven representaba una “conducta anormal”, siempre al margen de las instituciones:

(En esta coyuntura) lo que tenemos entonces, con alguna excepción, es un acercamiento al mundo de la juventud básicamente preocupado por la violencia juvenil, por lo joven-violento: pandillas, bandas, parches, asociadas al lumpen, al sicariato, la guerrilla, etc. Lo que nos devela que la preocupación de la sociedad no es tanto por las transformaciones y trastornos

que la juventud está viviendo, sino más bien por su participación como agente de la inseguridad que vivimos, y por el cuestionamiento que explosivamente hace la juventud de las mentiras de la sociedad se mete a sí misma para seguir creyendo en una normalidad social que el desconcierto político, la desmoralización y la agresividad expresiva de los jóvenes está desenmascarando (MARTÍN BARBERO 1998: 23).

A partir de ahí de lo que al autor menciona, ante el carácter "amarillista" que suscitó el mundo joven "delincuente", empezó una vuelta de tuerca hacia una nueva perspectiva para tratar de superar aquella percepción definitivamente sesgada de lo juvenil. Estos análisis tendrían que pasar ya por la perspectiva de los recursos culturales construidos por los jóvenes, anteponiendo una visión de la cultura como recurso para entender lo que el joven dice de sí y no lo que la sociedad y sus instituciones dicen de él. Es decir, el joven como actor social y activo protagonista de "prácticas y discursos culturales" (CUBIDES 1998, MEDINA 2000).

Esta "perspectiva cultural" entra de lleno en el universo de las prácticas cotidianas que en la convivencia y en los procesos de identidad provocan "producciones culturales de sentido" (PÉREZ ISLAS 1998: 47), considerando académicamente las propuestas colectivas que los propios jóvenes elaboran dentro de una estructura social que antes los marginaba como sujetos:

(Esta estructura) está inmersa en un proceso histórico que la ido modelando hasta nuestros días, donde la emergencia de los jóvenes como agentes sociales, se puede sintetizar como la historia de una representación social, que se va conformando en la interrelación de dos fuerzas: la de control, ejercida por las instituciones de poder adultas; y a la de resistencia, elaborada por parte de las nuevas generaciones (PÉREZ ISLAS 1998: 48)

Puede decirse que, dentro de las tendencias teóricas de los estudios de la juventud iberoamericanos, se trata ya de conceptualizar la juventud con vistas a superar la exclusión institucional a partir de observar detenidamente, en trabajos empíricos exhaustivos, las prácticas culturales de los jóvenes, como sujetos y actores, con presencia discursiva e identitaria. Esto se ha convertido ya en una necesidad: construir culturalmente los espacios de producción juvenil con base en su participación social, cultural (o contracultural) y política propuesta desde los actores. Lo que nos da la cultura es la capacidad de entender el conjunto de símbolos y de significados que rodean las manifestaciones juveniles, como forma de interpelar al mundo que los rodea, además de reinterpretar cada práctica cultural como estrategia de inclusión. Esta incipiente consolidación temática en espacios de discusión, cruza ahora la cuestión juvenil con otros de conocimiento como el de la clase, el género, la generación, la escuela, la familia, entre otras categorías más,

De ahí que la juventud ya forma parte de una visión "interpretativa" de la cultura, a ir indicando también las condiciones de "resistencia" (los sujetos juveniles) frente al "control" (representado por los campos hegemónicos y el poder), situación que "se encuentra inmersa en el proceso de producción de sentido, que tiene que ver tanto con *condiciones objetivas* de una estructura social específica, como con las *relaciones simbólicas* que las sustentan." (PÉREZ ISLAS 1998: 47), es decir, por los complejos mecanismos de exclusión.

La "resistencia" de los sujetos juveniles se da en forma de "prácticas culturales" que, al mismo tiempo, se "territorializa" en espacios físicos como la ciudad, el barrio, la escuela, la familia, etc.; estas prácticas, al estar traspuestas con otras categorías analíticas, abre el abanico conceptual juvenil: por ejemplo, no es lo mismo ser joven obrero que un universitario. Por tanto, no existe una sola juventud sino diversas "juventudes". Al estar observando las prácticas culturales juveniles nos damos cuenta de la existencia de muchas maneras de reinterpretación de la

realidad, a partir de distintas trayectorias de vida en donde se encuentran, por ejemplo, la clase social, el género, la escuela, que signan definitivamente las formas del ser joven que, al mismo tiempo, se representa mediante experiencias o prácticas culturales.

La aparición del “universo juvenil” aparece con fuerza a mitad del siglo XX. En la posguerra de los cincuenta, la incipiente “cultura juvenil” que nacía del desencantamiento de los jóvenes a partir de los conmovedores sucesos bélicos de la Segunda Guerra Mundial, comenzaba a capturar las emociones y sentidos a través de las llamadas industrias culturales, en particular la música de rocanrol (ZEBADÚA 2002:69-91). Pero es decisiva la participación juvenil y estudiantil en 1968, año en que emerge activa, politizada, organizada, contestataria y de manera frontal, ante un estado de cosas que ya no conciliaba la metáfora juvenil de la modernidad en las sociedades industriales.

Es en este contexto cuando se llega a un punto de inflexión en la dicotomía jóvenes-poder. Es preciso mencionar el gran impulso en los estudios de la juventud a partir de que cobra especial auge en la emergencia estudiantil y juvenil de la década de los sesenta (particularmente en 1968), colocando en entredicho los discursos centrados en las actitudes pasivas de los jóvenes. Ello también respondería a lo que el mismo Martín Barbero denomina el “desorden cultural”, referente a la década de los sesenta como un contexto histórico específico de cambio social y cultural a nivel internacional en el cual los jóvenes fueron sus principales impulsores. En este tiempo se otorgó un nuevo estatus a los jóvenes, donde los movimientos juveniles y la contracultura los ubicó de lleno en el punto de debate en la transformación social en las sociedades industriales (aunque también en los países llamados periféricos o del Tercer Mundo), dando entrada al análisis de una clase media juvenil, llena de seguridad y confort consumista, pero con un discurso alternativo y contra-hegemónico. Una “contracultura”, una distinta visión del orden social concebido en el seno de las sociedades desarrolladas (ZEBADÚA 2002).

Es en los sesenta, en esa “revolución cultural” (o “contracultural”) llevada a cabo por los jóvenes, se suscitan cambios no únicamente a nivel político-social sino también en el espacio de lo cultural, insertando una alteridad discursiva juvenil frente a una estructura industrial, eficiente y tecnocrática, dando pie a la construcción también de un planteamiento a nivel sensorial, de las relaciones humanas, de la tecnología no alienante:

(Los jóvenes aparecen ya) como una “comunidad mundial” en la que los hombres de tradiciones culturales emigran en el tiempo...pero todos compartiendo las mismas leyendas y sin modelos para el futuro. Un futuro que sólo balbucean los relatos de ciencia ficción, en los que los jóvenes encuentran narrada su experiencia de habitantes de un mundo cuya compleja heterogeneidad “no se deja decir en las secuencias lineales que dictaba la palabra impresa”, y que remite entonces a un aprendizaje fundado menos en la dependencia de los adultos que en la propia exploración que los habitantes del nuevo mundo tecnocultural hacen de la visión, de la audición, del tacto o de la velocidad...lo que hay de nuevo en la juventud de hoy...es la percepción aun oscura y desconcertada de una reorganización profunda de los modelos de socialización: ni los padres constituyen el patrón-eje de las conductas, ni la escuela es el único lugar legitimizado del saber, ni el libro es el centro que articula la cultura (MARTÍN BARBERO 1998: 27-29).

Además de este “desorden cultural”, asimismo generador de nuevas prácticas juveniles manifiestas en la auto-percepción de su diversidad cultural e identitaria, de las tensas contradicciones generacionales, en la participación social, en la contracultura, la politización de la juventud, legitiman el “estado juvenil” a partir de esas nuevas prácticas y lenguajes. La "entrada" de los jóvenes a la escena social

a partir de los sesenta, representó el acercamiento a la construcción del sujeto juvenil y dirigir la mirada a sus lenguajes culturales; esto es evidente hoy día en tanto actante de los contextos de principio de siglo veinte y la globalización.

Sin embargo esto fue un poco distinto en Iberoamérica. El concepto de lo juvenil pos-sesenta se traslució en un contexto de crisis económicas y cambios en el campo de lo político pero que, como ya se ha mencionado, seguía suministrando al joven el carácter de peligro potencial para el *status quo*: “(se llegaba a considerarle) como una población de riesgo: riesgo de convertirse en delincuente, riesgo de ser víctima de la delincuencia, riesgo de contraer el sida y otras enfermedades de transmisión sexual, riesgo de convertirse en drogadicta pero, sobre todo, riesgo de asumirse como crítica del sistema hegemónico y elemento subversivo de una supuesta normalidad” (CUBIDES 1998: XI).

En el ámbito ibérico y latinoamericano, la consolidación de los estudios de la juventud es cosa de las dos últimas décadas. En la primera mitad del siglo XX la cuestión estuvo presente en la lucha universitaria (por ejemplo, en el movimiento de la reforma de Córdoba, Argentina) y en las vanguardias estéticas y políticas (como sucedió en Chile, en la revolución mexicana y en la España republicana). Pero estos movimientos no generaron una producción científica remarcable en la vida de los jóvenes...los sucesos de 1968 (Tlalteloco) y 1969 (Cordobazo) volvieron a colocar a la juventud en el centro del debate, aunque se tratase de sectores minoritarios vinculados al movimiento estudiantil...No es, pues, hasta los años 80 cuando surge una auténtica oleada de estudios y publicaciones sobre la juventud (FEIXA 2002: 9).

Bien menciona el autor a la década de los ochenta como el inicio del tratamiento analítico, “desde el sujeto”, de la juventud en Iberoamérica. Este campo en

Iberoamérica ha transitado por varias etapas; hoy día son comprensibles a partir de la incipiente apertura en las disciplinas de lo social, desde los ochenta, que han disparado el nuevo estado de cosas en los estudios juveniles. Se tendría, entonces, una serie de “líneas” temáticas y analíticas que, acordes a los desajustes generacionales y el desgaste de las instituciones garantes de la aquiescencia juvenil como la escuela y la familia, además de la complejidad del mundo global, retoman la presencia de las culturas juveniles ahora como procuradores de discursos incluyentes, representando con ello la ruptura con los valores tradicionales comunitarios y de las relaciones humanas (MARTÍN BARBERO 1998).

Como protagonista de este fin y principio de siglo, la juventud es tema inmediato en los contextos globales. Los estudios de la juventud retoman la construcción de las identidades como parte de las respuestas a los procesos de la globalización (CUBIDES 1998, MEDINA 2000, PADILLA 1998), y coloca nuevos sentidos hacia la condición joven, al mismo tiempo la construye a partir de distintos ejes surgidos como importantes espacios de discusión. Los aportes de esta tendencia analítica se resumirían a partir de tres espacios de discusión:

- a) Una juventud que forma parte del proceso de globalización, con todas las cargas sónicas, identitarias y de discursos que eso conlleva, desde las nuevas adscripciones políticas y de movimientos sociales a las nuevas “tribalizaciones” (MAFFESOLI 1990) o las redes massmediáticas (los *raves*, el *tecno*, el *new age*, el *rock*, (GOMEZJARA 2002: 9-21).
- b) Como blanco inmediato de los aparatos de consumo de las industrias culturales, en donde algunos territorios juveniles, otrora contraculturales y alternativos (como el caso de la música *rock*, entre otros) han sido apropiados y reciclados como productos de los *mas media*, desechando su carga crítica y de espacio de propuesta (ZEBADÚA 2002).

- c) Como una juventud que ha re-significado estos procesos e impulsado nuevos espacios de identidades culturales que dimensionan una nueva forma de construir la condición juvenil contemporánea.

De esta manera, se abren distintas situaciones, coyunturas y contextos para ampliar el universo del estudio de la juventud hoy día, enriqueciéndolo con la colaboración de otros campos de conocimiento. Todo lo concerniente al debate y análisis juvenil se dinamiza y entra de lleno en la problemática cultural de las identidades culturales en contextos culturales mayores, como por ejemplo, la globalización.

4. La juventud como construcción cultural

Como se puede observar, el concepto de juventud siempre había sido atribuido comúnmente a espacios de edad y sexo. Como parte de la metáfora que todavía suscita, ha sido objeto de la clasificación social que, en un solo universo, acapararía toda su condición social, cultural y política promovida en sus manifiestas representaciones, pero siempre desde una abstracción. Pero también ello conlleva que estas clasificaciones y construcciones de lo juvenil se aprecien de distintas maneras, desde el poder, la cultura, el sistema de creencias, etc., a través de una narrativa histórica de las sociedades. En el caso de la antropología, desde su particular construcción epistemológica de la cultura, proporciona un enfoque de carácter contextual, histórico y relativo, donde la juventud se presenta indeterminada, diversa y no hegemónica, según varía el modelo cultural donde se presenta.

Esta delimitación conceptual intenta superar la visión *universalista* con que se aboca establecer a dicho universo juvenil, ya que al reflexionar sobre ello en distintos tiempos y contextos culturales se remite a la existencia no de una sola forma de entender el conflicto entre generaciones, sino muchas juventudes, múltiples, diversas y complejas en sus formas de apropiación de su realidad inmediata.

El enfoque cognitivo de la antropología permite, entonces, delimitar la estructura de los estadios culturales donde se concibe a la juventud en diversos procesos sociales y en distintos ámbitos históricos. Desde esta óptica, la juventud es una construcción cultural que es relativa en el tiempo y en el espacio. No existe un parámetro universal para definir y delimitar el concepto, porque las diferencias entre lo joven y lo no joven no se precisan a partir de un paradigma social y cultural único, así como tampoco los mecanismos para atemperar él o los conflictos generados en la permanente dialéctica entre lo que se denomina el “mundo adulto” y el “mundo joven”.

Este proceso, en el potencial “choque generacional”, llama a entender el grado de aplicabilidad del concepto de juventud como un recurso cultural fundado y normado en cualquier convención cultural que cada grupo construye para entender la condición de lo joven. Por lo que no es posible erigir un esquema único para determinar “la cuestión juvenil” porque este universo estará siempre dentro de un proceso dialéctico y su desarrollo procesal responde a las exigencias de una estructura mayor y, por ello, definido por el sistema cultural en el contexto histórico en el que se desenvuelve. A partir de ahí se desprende una idea: en cada grupo humano históricamente determinado existe una concepción propia de la juventud, aplicada de acuerdo a las características de convivencia cultural que tales grupos han creado para lograr los espacios necesarios de armonía colectiva. De igual manera, cuando se presenta alguna forma de fractura y/o conflicto en el tejido social, es en la propia dinámica social y los mecanismos de la misma cultura la que crea los medios para amortiguar tal suceso.

En tal sentido, Levi y Schmitt (1996) han subrayado al concepto de juventud como liminal en el tiempo y el espacio dentro de la conformación de las sociedades: “(es) un fenómeno transitorio, tránsito que no es simple paso hacia una etapa, fase o estatus distinto, superior o inmediato, pues su duración supone la preparación del joven para arribar al estatus de adulto” (LEVI Y SCHMITT 1996:11). Observan,

de igual manera, las características del comienzo de una serie de certidumbres que *deben* obtener todos los integrantes de la sociedad, como la madurez sexual, la formación del criterio e intelecto, las promesas durante el periodo de la adolescencia, también la ausencia de la autoridad y la adquisición de poderes, etc. Todas ellas son definidas y promovidas de acuerdo a las pautas culturales de las sociedades, de lo que se deriva la imposibilidad de pensar en una estabilidad definitoria de juventud o de todas las narraciones culturales de los propios jóvenes, ya que convergen, como ya se ha mencionado, en procesos mayores que implican situaciones de tipo estructural.

La liminalidad esencial de la juventud, conjugada con la brevedad mayor o menor de su travesía (que es lo que en resumidas cuentas lo que la caracteriza), pero de manera diferente según las sociedades, (determinan) por consiguiente tanto las actitudes de “los demás” respecto a ella como la visión de los jóvenes tienen de sí mismos (LEVI Y SCHMITT 1996: 9).

Los autores también coinciden en que la juventud se forja de manera “positiva y negativa”. Se mitifica por ser una “realidad biológica”, un “cometido social” y una elaboración simbólica que hay que ponderar; pero, al mismo tiempo, se teme a los jóvenes por ser portadores del cambio (LEVI Y SCHMITT 1996:12). Esta noción de relación dual nos permite entender que, inmersas en la estructura y la complejidad social, las formas de ver a la juventud son, al mismo tiempo, representaciones de la moral que, de manera general, permea el *cómo* se tiene que ver y contener a los jóvenes, pero también asumir la convivencia con ellos.

La cuestión se complejiza cuando los discursos creados por los jóvenes también retroalimentan dicha moral, pero dentro de una óptica distinta, muchas veces enfrentada al orden de cosas, contraria, crítica y ausente de posicionamientos estáticos. En la definición del *deber ser* de la juventud está el futuro de la convivencia de la sociedad: ¿qué es lo que se espera de los futuros poseedores

de los bienes, espacios y discursos de lo público y qué cosas se les debe de atribuir para tal papel? En medio de este proceso de adjudicación de roles surgen las propias percepciones de los jóvenes ante las posibilidades sociales impuestas hacia ellos.

Si la juventud es una construcción cultural adscrita en espacios y tiempos culturales específicos, los mecanismos de su desenvolvimiento, al mismo tiempo, también estarán enmarcados en el marco de las contradicciones dialécticas donde se involucran los dos universos sociales, el adulto y el juvenil, como dos espacios en disputa que definirán el estado y el estatus de los jóvenes en cualquier grupo o comunidad. En algunos casos esta convivencia suele ser ríspida o sumamente conflictiva, y en otros casos no.

En este orden, la relatividad cultural nos permite no llegar a idealizar los procesos de *juvenilización* ausentes de “choque generacional”. Es más: puede decirse que la relación entre los actores se da en el conflicto. Sin embargo, la cultura permite también la preeminencia normativa que salvaguarda la comunicación generacional ríspida: permanentemente existe un reiterado contacto comunicativo entre estos los universos adulto-jóvenes, y es a partir de dicho contacto cuando se construyen las estructuras de significación basadas en las contradicciones por las cuales se relacionan adultos y jóvenes en cualquier grupo humano. Ello puede generar contradicciones, pero en todo caso varía de intensidad en cada contexto cultural, asumiendo entonces que el proceso de convivencia de los discursos joven y adulto estará siempre presente, pero precisamente es flexibilizado o no de acuerdo a las pautas culturales en cuestión.

De acuerdo con lo anterior, el estatus y rol de la juventud también son relativos. Conforme los contextos socio-históricos cambian, los patrones de cultura se modifican, varían y adecuan conforme las expectativas de cambio se generen en los grupos sociales. El *constructo* social juvenil varía a través de la historia. En este sentido, Feixa (1988) y Levi y Schmitt (1996), lo observan a través del lente

de lo que ellos llaman “historias culturales” de las sociedades en donde los diversos contenidos sígnicos a través diferentes épocas y contextos conciben la “condición juvenil” con toda su carga de conflicto y construcción cultural.

Para entender el significado relativo e histórico, Carles Feixa (1988) menciona dos acepciones que son ineludibles cuando se trata de “construir” lo juvenil:

- a) La primera acepción plantea que la juventud no es una fase natural del desarrollo humano, sino una “construcción cultural históricamente relativa” en donde se le margina y excluye antes de llegar a la etapa de la adultez.
- b) En la segunda, la juventud se convierte esencialmente en un “proceso cultural de carácter universal” que todas las sociedades deben de contemplar o dirimir y que resuelven de acuerdo a sus patrones de conducta.

De esta manera, el aculturar a los jóvenes se concibe como un proceso necesario para armonizar la cultura, y es fracturada sólo en situaciones de “emergencia” en donde el colectivo presenta algún grado de peligro que confronte su cohesión, como en el caso de una guerra. Esta coyuntura es muy evidente para ejemplificar los casos en que se tienen que llamar a filas a los jóvenes para pelear y morir en “nombre de la patria” o en alusión ideológica a la conservación de la identidad grupal “nacional”. Aquí se considera a los jóvenes como la fuerza social necesaria y adscrita a patrones de conducta para “defender” los mismos patrones culturales que los marginan.

La historia cultural de la juventud

Feixa (1988) asegura que prácticamente no existen sociedades en las que no genere conflicto el estatus de juventud. Desde las sociedades cazadoras-recolectoras hasta las sociedades complejas, las normas culturales se adecuan conforme los grados de exclusión, contención o bien asimilación, que permite los diferentes roles de los sujetos sociales. Es con la aparición del Estado cuando la

organización social se concibe como un sistema basado en clases sociales al mismo tiempo que aparece el conflicto entre “generaciones” en toda su magnitud, ya que la dominación económica permite la explotación laboral de quienes mantienen el poder sobre los jóvenes (FEIXA 1988.: 38-39).

En la Grecia antigua la juventud se concibió con carácter formativo y educativo. Ya no se refrendaba el rol militar sino que la juventud se presentaba como el sector que podía plantear reformas y cambios sociales en beneficio de la colectividad, mediante la institución creada, como espacio de discusión, para la juventud: la *Efebía*. En Roma, en cambio, si se le forjó como materia para las actividades militares, en donde el físico era determinante. La madurez sexual fue la referencia para adscribir roles y actividades hacia los jóvenes, pero sin llegar a tener derechos ciudadanos. En esa época, los jóvenes no tenían la potestad sobre su patrimonio y su papel como parte de la *res pública*, hasta que cobraran significado como personas integradas plenamente al ejercicio de su ciudadanía, es decir, la juventud existía como espacio de marginación. Por ello, formas de protesta de la juventud romana ante tal panorama fueron las orgías y bacanales que se reprimieron por considerarse una “práctica con pretensiones de impugnación política” (FEIXA 1988.: 42).

La juventud de la Edad Media se percibía en términos de la aptitud que para los trabajos debían hacer los jóvenes. En parte, la visión de lo físico constituía un factor de definición, pero más bien las fronteras del joven y adulto no estaban demasiado marcadas ya que en aras de las actividades laborales la juventud no tenía cotos de identidades definidas, ni espacios propiamente juveniles. Sin embargo, Feixa subraya que en el marco de ciertas festividades y carnavales, los jóvenes hacían presencia destacando algunas características de comportamiento distinto al resto de la sociedad.

En el periodo histórico de la Revolución Industrial se marcan determinantemente los límites para los roles juveniles. Aparecen la escuela y la familia en tanto

instituciones sólidas asumidas como los espacios por donde encauzar la juventud y así atemperar su participación en la sociedad que, conforme el desarrollo del capitalismo, se manifestará en una connotada estructura de clases sociales.

A partir de ahí, con la consolidación del capitalismo en el siglo XIX, surgen diferentes espacios sociales de la juventud apareciendo ya como una clara respuesta hacia los nuevos procesos cotidianos regido por la influencia inminente del mercado como rector de la vida de los Estados-nación cuando fundamentaban su desarrollo en la industrialización de sus medios de producción.

Estos espacios generaron actitudes de confrontación ante la avalancha capitalista que arremetía con dicha cotidianidad y decididamente cambiaba el mundo instaurado en la modernidad. Los jóvenes comenzaban a plantear nuevas formas de dimensionar el mundo que iban hacia ciertos idealismos atípicos a la época; con la idea de regresar a los estadios de convivencia armónica anterior a la irrupción del capitalismo; al “estado salvaje” de Rousseau; de una humanidad que manifestaba como nula la competencia mercantil y en cambio ponderaba la solidaridad como premisa de la convivencia. Fue en este periodo histórico cuando empiezan a crearse diferentes “fraternidades” en torno a colectivos de jóvenes que manejaban un lenguaje de resuelta alternancia con esos valores adjudicados a partir de la industrialización. Ejemplo de ello, son las agrupaciones de jóvenes y artistas “románticos” que empezaron a aparecer e principalmente en Alemania e Inglaterra (FEIXA 1988).

Ello acentuó el conflicto entre la respuesta de la juventud y el sistema social que la marginaba. El punto culminante de la industrialización capitalista fueron las dos guerras mundiales y sus consecuencias dieron pie a que la juventud reflexionara sobre su papel en el sistema económico de las sociedades modernas. Y no era para menos: una preocupación básica que cuestionaba el orden que hizo posible los millones de muertos jóvenes en los campos de batalla que, en el marco de una modernidad que afianzaba su proyecto social, político e industrial, llamaba a

enlistarse a una juventud que defendería con su vida el irracionismo convertido en ideología, como la columna vertebral al interior de las sociedades industriales.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, aparece en Estados Unidos el *Rebelde sin Causa*, primer prototipo actitudinal juvenil que había de encarar la incipiente protesta hacia el estado de cosas que ya no se ajustaba al universo, cada vez más cambiante, de la juventud de la posguerra. Con el *Rebelde sin Causa* en escena, el germen estaba puesto para que posteriormente florecieran ciertas condiciones juveniles, con especificidades muy concretas y con los discursos más elaborados, para que aparecieran en la década de los sesenta con toda la fuerza e ímpetu de la censura hacia el estado de cosas, como “contracultura” y movimiento dentro en la conformación de fuerzas que aparecían ahora en el contexto del mundo bipolar, en la carrera armamentista y en la crisis de la “tecnocracia industrial” (ROSZACK 1981).

Esta misma idea es compartida por Levi y Schmitt (1996), en el sentido que es precisamente durante el crecimiento de las ciudades, como parte del proceso comenzado en el siglo XIX, cuando el rol y papel juvenil se amplía y complejiza al grado de impugnar todo el orden establecido; además ahí es cuando se re-codifican de manera diferente las banderas y discursos juveniles. Conceptualmente, este proceso de “complejización” de lo juvenil, aparte de insertar la categoría de juventud en el debate de lo social, pone de manifiesto el potencial de participación y construcción discursiva mundial de los jóvenes.

5. La juventud como parte de las sociedades industriales

A partir de la “institucionalización” de la juventud iniciada en el periodo de la Revolución Industrial, se crean espacios pensados para la reproducir la rigidez con que se establecía la diferenciación hacia los jóvenes, como la familia y la escuela. Empieza el sometimiento social juvenil a partir de la industrialización basada en un sistema clasista, donde la idea de una juventud es vista tras el cristal de la metáfora: se engrandece la figura social de la juventud al mismo tiempo que

comienza su sistemática marginación. La atención por parte de las instituciones hacia el joven era más bien ambigua. Por un lado, se le hacía invisible como actor social, y por otro, se exaltaba a ese espíritu renovador al más puro estilo del *Emilio* de Rousseau, contrario al mundo rudo y sin sentimientos de los adultos; la juventud era entonces: "el estadio de la existencia en el cuál se despierta el sentido social, la emotividad y la conciencia social" (FEIXA 1988: 56).

En las nuevas sociedades complejas e industriales, el conflicto de los universos adulto-joven adquiere dimensiones más atípicas. Aparece, como ya se dijo, un caudal de condicionamientos que supondrían las distintas maneras de observar las dinámicas juveniles. En este contexto, el grado de conflicto se mide a través de distintos enfoques como son la edad, la marginación, la rebeldía, inadaptación, inmadurez social, etc., para explicar y retardar la entrada de los jóvenes a la etapa siguiente, observando siempre la juventud como un suceso anómalo, potencialmente transgresor, que se mueve en los márgenes de la sociedad, proclive a desviaciones propias de su psique, todavía inmadura.

La complejidad de las sociedades contemporáneas, producto de los procesos de la modernidad consolidada en el siglo XIX, hace que la diversidad de los procesos sociales también se complejize. Para el caso de la juventud, el análisis y su comprensión parten de su construcción donde convergen las directrices del estatus y el rol convencional de lo que debería ser la "normalidad" entre los integrantes de la sociedad. Se observa que para definir a la juventud en las sociedades complejas es necesaria ubicarla en los terrenos utilizados para encuadrarla y poder así definir su participación y quehacer cultural, es decir, el proceso del cómo se han institucionalizado los espacios para proponer la "unicidad" del concepto de la juventud.

De esta manera, se delimitan instancias o campos de análisis para determinar y/o entender a la juventud a partir de la necesidad de otorgarle cuerpo y posicionarla como parte de la estructura social. Desde la perspectiva de este trabajo de tesis,

estos campos de análisis surgen a partir del entendimiento de la juventud a partir de las distintas miradas con que se le observa (y como se le encuadra). Desde el “desviacionismo” de principios de siglo veinte, hasta el joven “delincuente” de los principios de los ochenta, las perspectivas sobre el análisis juvenil se contextualizan a partir de distintas circunstancias históricas y políticas; se prescribe, se construye, se inscribe, se “academiza” a la juventud a partir de las siguientes premisas:

- a) La posición del poder, en tanto registra la participación generacional e “institucionaliza” los actos y manifestaciones juveniles mediante discursos y políticas públicas para la juventud.
- b) Al mismo tiempo, los (nuevos) paradigmas explicativos de las ciencias sociales, desde la clase social, la participación, la generación, el mercado de trabajo, la escuela (en un sistema educativo que retarda o no su condición), abren al abanico para el análisis.
- c) Todo ello se inscribe en un espacio epocal en el cual, hoy día, los medios de comunicación son decisivos para la construcción identitaria juvenil, representada como “blanco de consumo” a partir de la globalización de los lenguajes mediáticos. En estos procesos intervienen el mercado y las industrias culturales que enfocan su aparato comunicacional en la creación de nuevos discursos juveniles y, desde luego, nuevas identidades.

En conclusión, ahora existen distintas ópticas para observar los procesos juveniles (y construir el concepto de juventud) de acuerdo a ciertos contextos en donde ya priman las cosmovisiones juveniles, dentro de las cuales se promueven la observación y el análisis; las epistemologías de la academia y ahora los contextos globales con la universalización de las tecnologías mediáticas. A continuación, una revisión analítica a esas miradas que ubican a la juventud como actante de procesos sociales y culturales creados a partir de la inclusión y exclusión de sus discursos precisamente dentro de los espacios hegemónicos, en la mirada

cientista de los espacios académicos y particularmente en la influencia de los medios de comunicación en la globalización.

6. La juventud y las clases sociales

Una categoría vertebral para entender el concepto de juventud a partir de ser una construcción histórica y culturalmente definida, es la de “clase social”. Ello implica ubicar a la juventud en el marco de una estructura social y cultural que no impide los procesos de conflicto que se generan a partir de las inercias encontradas en los universos adulto-jóvenes.

En una estructura edificada en clases sociales se demanda la segregación de algunos sectores de la sociedad y lo hace manifiesto en tanto una relación de poder, en la cual los jóvenes no pueden interpelar, a no ser que se inscriban en el ideal –sin conflicto, austero y libre de crítica- que establece dicho orden para atenuar el paso del estadio juvenil al adulto. Pero, en todo caso, este estado de letargo es ficticio ya que la confrontación estará dada porque la relación joven-adulto está inmersa una estructura que margina y excluye a sectores enteros a partir de hacer visible un orden convencionalmente válido desde el poder hegemónico. Es decir, en una sociedad de clases la juventud, debido a sus condiciones materiales, está excluida de las decisiones públicas.

Producida como categoría de sentido común de percepción de la sociedad a partir de una dinámica socio histórica, sólo el “olvido” de la estructuración de la sociedad en clases sociales puede permitir constituir un abanico de edades como “grupo social”, como actante de un relato sobre la sociedad que ignoraría las distintas condiciones materiales y sociales de existencia asociadas a las diferentes posiciones en la estructura social, en las relaciones de producción y en la distribución de las distintas especies de capital (MARTÍN CRIADO: 15-16)

Para dejar en claro esta idea de los conflictos generados en el universo joven-adulto en una sociedad de clases, José Manuel Valenzuela (1988) define a la juventud como un concepto inmerso en un *constructo* social a partir de, justamente, un estructuración social clasista. Se busca en la juventud, a partir del posicionamiento de distintos discursos, centrar su atención para su manipulación social, cultural e ideológica, a fin de su contención, mantenerlos en los márgenes y hasta reprimirlos, o bien, prestándoles atención institucional antes de que los jóvenes se conviertan en adultos. Está en juego la “administración de los recursos económicos y culturales” (VALENZUELA 1998: 38), la llegada al poder y la apropiación de las decisiones que competen también a las mayorías. A la juventud se le “premia” con el disfrute del tiempo libre antes de ser “parte total” de la convención social.

Es preciso observar que el concepto de juventud a partir de la clase social es manifiesto a partir de la conformación de las “sociedades complejas” o industriales-capitalistas, por lo que entonces el concepto se adjudica en distintos niveles pero, que en primera instancia, tiene que dirimirse en un “marco de disputa” más amplio (VALENZUELA 1998: 38). No obstante, el concepto, al mismo tiempo que se inscribe estructuralmente, se adhiere a distintos campos de análisis (género, estatus, generación, etc.).

A partir del siglo XVIII a la fecha, la juventud se define sólo para las clases privilegiadas. En ese tiempo, los diferentes discursos difieren según se expresa la clase social de pertenencia; para la clase acomodada, la juventud se prolonga como una etapa de la felicidad plena en dónde no tienen cabida las preocupaciones ya que, evidentemente, dicha clase detenta los mecanismos para alargar ese estadio, como las escuelas y los espacios permanentes de ocio. Mientras que para las clases bajas, esta fase de la vida es echada por la borda debido a la incorporación temprana al trabajo y las escasas posibilidades de continuar los estudios (VALENZUELA 1988: 21-28).

Pierre Bourdieu (1990) señala que el concepto de juventud se da, en efecto, mediante una relación de poder. Sólo así se entendería el discurso de precaución y de temor a la “cuestión juvenil” que promueven hoy día las sociedades. Es cierto que en otro tipo de sociedades también existen diversos grados de aceptabilidad y fricción con la juventud, pero es en realidad en la sociedad moderna contemporánea -industrializada y con alto grado de desarrollo- donde aquella ha creado diferentes manifestaciones subalternas y contraculturales en franco desapego y protesta hacia el estilo de vida actual, por tanto, las relaciones de poder se tensan hasta llegar a contraponerse. Observa Bourdieu:

Esta estructura, que existe en otros casos (como en las relaciones entre los sexos), recuerda que en la división lógica entre los jóvenes y viejos está la cuestión de poder, de la división (en el sentido de la repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o claro, por clase) vienen a ser una forma de imponer sus límites, de producir un orden en el cuál cada quién debe mantenerse, donde cada quién debe ocupar su lugar (BOURDIEU 1990: 164).

El autor reitera que las divisiones entre los universos de la juventud y adulto son “manipulaciones” que tienen como campo contextual el poder. En este sentido, la concepción de juventud está sujeta a diversos mecanismos de contención y exclusión que se magnifica desde lo institucional. La juventud y la vejez, por ejemplo, no son categorías que se otorgan con base a características del desarrollo físico o biogenética. Por el contrario, es una construcción social:

La edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable, muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida

biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente
(BOURDIEU 1990:165).

Para Bourdieu, en esta estructura de poder hay dos clases de juventud: los que trabajan y los que asisten a la escuela. Entre estas dos juventudes, existen “figuras intermedias” que se capitalizan en diversos y variados discursos que van de la creación de ídolos, modas, tendencias estilísticas, hasta llegar a ser la “zona de consumo” de los medios de comunicación masivos¹². Es claro, entonces, el sentido antagónico entre los universos de jóvenes y adultos como un conflicto circunscrito en una relación de poder; por ello las diversas manifestaciones socioculturales creadas por los jóvenes a través del tiempo responden así a “la movilización de las fuerzas en pugna”. Las expresiones contraculturales, contestatarias y alternativas son un rotundo rechazo a un estado de cosas en las que de antemano los jóvenes están excluidos. Su marginación *ex profeso* de las grandes decisiones sociales admite por sí misma la creación de lenguajes y códigos encaminados a identificar a la juventud en su relación dialéctica con la estructura social.

La irracionalidad social, la declinación e inoperancia de una serie de valores...las guerras mundiales como manifestación grotesca de la lucha por el poder económico, la ambición de la ganancia por encima de las necesidades sociales, el despilfarro junto a la miseria, la corrupción junto a la necesidad, etc.; van a conducir (a la juventud) a diferentes expresiones de rechazo a una serie de valores de la sociedad (VALENZUELA 1988: 21).

¹² Esto último es más visible en las dimensiones de las culturas juveniles contemporáneas (de manera particular en la década de los noventa y del dos mil), ya que su desenvolvimiento pertenece a la emergencia protagónica de las industrias culturales en el ámbito mundial en donde el consumo cultural juvenil forma parte de las estrategias de cooptación y de otorgamiento de una visión del mundo apegada a los designios del nuevo mercantilismo *masmediático* en los campos de la cultura.

Los condicionamientos de la relación adulto-joven se emplean para definir a la juventud como una categoría que se caracteriza por el cómo se coopta, absorbe y moldea antes de poder participar en el conjunto de instituciones sociales de quienes detentan el poder social, económico y político. Existe un *deber ser* para los jóvenes, que se condiciona a partir del orden, el saber y el poder (VILLAFUERTE 1987). Se demarca, entonces, una línea a partir de los tres elementos en los que liminalmente la juventud forma parte de “procesos situacionales anormales” como la familia, el barrio y la escuela. Espacios por donde convergen los diferentes conflictos generados por los condicionamientos que se precisan desde el orden. Entonces, por eso la juventud “...no se define por sí misma, sino en “estado de negación” en relación con los lugares que la demarcan” (VILLAFUERTE 1987:30).

Si atendemos esta premisa, la juventud surge como parte en un contexto de disputa, contrario a un estado de cosas que detenta la poca o nula posibilidad de expresión, de ahí que éstas se manifiesten como “espectaculares”, como el rocanrol, la contracultura de los sesenta, y más tarde, expresiones de la clase “popular”¹³: *chavos banda, punks, grunges, funkeros, hip hoperos*, el sicariato, etc.

7. La juventud y la participación social

Las expresiones juveniles pueden ser presentadas como mediaciones políticas y de participación. No obstante, la mencionada contención social a la que se ve sometida la juventud también estará presente como una constante supresión del estatus ciudadano, sobre todo en los contextos actuales:

La politización al interior de lo individual por la vía del átomo y la reducción de la sociedad: la “sociedad abierta” y su disputa con los

¹³ En la actualidad, podríamos denominar “mediático” en vez de “popular”, porque estos “estilos juveniles” pasaron a ser parte del *performance* de los medios globalizados. Además, el término “popular”, como paradigma explicativo de las ciencias sociales, quería decir estilos contrarios a lo establecido. Hoy día no es posible decir que la contracultura esté únicamente en los estilos juveniles.

totalitarismos fundados en el holismo metodológico en el espectro del individuo cerrado vuelve a estar presente. El triunfo de liberalismo frente a la democracia es, quizá, lo más alarmante de nuestra temporalidad...La sociedad ahora carece de centro y unidad; ciertamente desde el pluralismo democrático (...) hasta la conceptualización de heterogeneidad social como una geografía de las distancias sociales, se presentan las actuales paradojas de la construcción social: a la desmemoria colectiva le acompaña la eficacia tecnoburocrática, a la vertiginosa tecnología se le suma el desencanto como desesperación natural (CISNEROS 1997: 34).

Aún cuando son sujetos de derecho y portadores de derechos civiles y políticos, la propia condición juvenil y el contenido dialéctico por el que se nutre ante lo institucional, los hace aparecer como un sector que difiere de la asepsia discursiva con que se proponen los contenidos de participación política y ciudadana. En todos los casos, esto determina y justifica el *status quo* del contexto social en el que se desarrollan. Por tanto, el carácter de “lo joven” es suprimido y permanentemente hecho de lado porque justamente esos niveles de confrontación representan el peligro de quiebre normativo e institucional.

Esta marginación, manifiesta desde la conformación de la estructura social y de convivencia, niega de igual manera a otros sectores y/o colectivos sociales que en este sentido se adscriben como *otredades* en un esquema que remite a las verticalidades y la exclusión de cualquier forma de participación. Es un orden de tipo “edadista”, es decir, en el que únicamente son importantes los discursos generados dentro de la hegemonía del “universo adulto”. De esta manera, los niños, los jóvenes y ancianos quedarían sujetos a mecanismos de dominación en el que sectores enteros de población, ciudadanos jurídicamente determinados, no suelen tener espacios de participación real y, sobre todo, incidencia en las decisiones públicas, no obstante que el concepto de “participación” nos remite a

un “hecho social”, como la suma de voluntades de *todos* los involucrados en el bien común:

Participar, en principio, significa “tomar parte”; convertirse en uno mismo en parte de una organización que reúne a más de una persona. Pero también significa “compartir” algo con alguien...De modo que la participación es siempre un acto social: nadie puede participar de manera exclusiva, privada para sí mismo (MERINO 1997: 9).

Aunado a esto, existen otras maneras de particularizar la exclusión de ciertas condiciones sociales indistintamente establecidas en los discursos como las mujeres, drogodependientes, inmigrantes, jóvenes contraculturales, etc., condiciones que cruzan el concepto de clase y el de una estructura de dominación determinando el posicionamiento de un sector de la sociedad, el masculino, adulto y excluyente.

Con esta perspectiva la juventud no existe entonces como una parte decisiva, social y políticamente en la conformación de este tipo de sociedad. Carece de estatus en las representaciones del poder instituido. En este caso, como respuesta los jóvenes se proponen como sujetos que re-definen constantemente sus lenguajes, discursos y manifiestos vivenciales, por ejemplo, en el campo de la cultura. Si colocamos a la juventud en este esquema excluyente aparece como parte de lo oculto, lo que no se ve, o no *quisiera verse*, y que según la historia emergente de la juventud contemporánea, pueden llegar a convertirse en discursos de impugnación, alternativos y/o contraculturales.

De esta manera, la juventud construye sus propios espacios, inventando y definiendo al mismo tiempo su capacidad de diálogo entre sus pares juveniles con la estructura que los hace a un lado, al mismo tiempo eso les dota de un discurso propio posicionándola como interlocutora ante ésta. En tanto se les niega a los jóvenes el derecho de abrir su participación como sujetos adheridos en distintos

recursos culturales para refrendar su estatus, éstos crean, construyen, edifican pautas innovadoras de conducción y comunicación con la realidad.

En conclusión, los juicios valorativos en torno a la problemática juvenil son evidentes dada la propia subjetividad con que ésta se valora, pero que aparecen con un nivel de imparcialidad que omite *per se* a la juventud de cualquier estatus de participación. La serie de discursos -oficiales o no- que se disgregan para excluirla y mantenerla al margen de las decisiones públicas son patentes: un joven no es individuo-ciudadano, sino sujeto de transición que ejerce niveles indistintos de construcción e identidad cultural colectiva, pero siempre como lenguajes detentados en la exclusión. Porque al no tener los jóvenes un estatus colectivo de participación social plena sino hasta lograr el nivel de “madurez” necesaria para ser adulto, las acciones y discursos juveniles no son más que procesos situacionales que se miden en la edad biológica, en la desviación psicológica que ello genera, o bien en la anomia social que jurídicamente son actos que manifiestan potencial delincuencia.

Por ello, se entiende que los procesos culturales juveniles se conciben como parte de las pautas que los definen en aras de su contención y exclusión. Se prioriza, desde la institucionalidad, la anulación del potencial juvenil en tanto actores sociales que podrían incidir en los espacios de participación pública; al mismo tiempo, este acotamiento social y cultural se determinan en los diferentes niveles de conflicto social del binomio de los universos joven-adulto; se impone un esquema que necesariamente promueve la constante subordinación de los jóvenes frente a los recursos utilizados para acceder a los espacios de poder y, por tanto, a la toda la institucionalidad. El conflicto, entonces, es inherente a este proceso.

8. La juventud como generación

La generación constituye un campo de análisis significativo para determinar la condición juvenil. Conceptualmente, es una clasificación social que provee sentido de pertenencia a sectores de población que mediante una “edad biológica” los remite a una historia común procesada culturalmente. Se es joven por pertenecer a una generación, o si se quiere se forma parte de codificación cultural en donde se comparten valores comunes, contextos, proyectos, modas, lenguajes:

La generación remite a la historia, da cuenta del momento social en que una cohorte se incorpora a la sociedad. Ello define características del proceso de socialización, e incorpora a la misma los códigos culturales que imperan en una época dada y con ellos el plano político, tecnológico, artístico, etc. Ser integrante de una generación implica haber nacido y crecido en un determinado periodo histórico, con su particular configuración política, sensibilidad y conflictos. (MARGULIS Y URRESTI 1998: 7).

Es importante destacar que la generación es un contexto cultural específico que se comparte pero no adjudica estatus a los grupos que se afinan en esas peculiaridades históricas y culturales. No es un grupo social específico, aún cuando los individuos que la conforman pueden hacer uso de ese patrimonio y ponderarla como colectivos con características propias dotadas de *espacios de experiencia* comunes. Asimismo, la generación es una narrativa social y cultural en la que la juventud es uno de sus estadios, no el único, pero que sin embargo delimita diferencialmente la pertenencia “juvenil” por estar en contraparte con otras narrativas anteriores -y posteriores- y así fijar socialmente quién es joven o no según las historias generacionales; de ahí que las contradicciones y oposiciones entre estas sea una constante para las definiciones de la condición juvenil (MARGULIS Y URRESTI 1998:.7).

Es decir, cuando la juventud adscrita a ello da el salto hacia el estadio adulto se continúa dialécticamente la confrontación con las generaciones juveniles que le anteceden, y así sucesivamente. Por tanto, para entender a la juventud desde la generación tiene que ser a partir de su transitoriedad, que remite a una coyuntura específica compartida grupalmente.

Si la clase reivindica una forma de ser joven, a partir de tener los privilegios o no que se demarcan como metáfora de lo juvenil -desde la moratoria social inventada para crear “la juventud”- que en este caso aparece como beneficiario el sector acomodado, la generación, como “espacio de experiencia” común, no sólo integra las clases populares en tanto partícipes, receptoras y productoras de estas historias culturales “generacionales”, sino que también permite ver que es posible la diversidad en la construcción juvenil¹⁴, si bien con condiciones de existencia evidentemente particulares:

La condición de juventud no es exclusiva de los sectores de nivel económico medio o alto: sin duda hay también jóvenes entre las clases populares, en ellas también funciona la condición de juventud...claro está que en esos sectores es más difícil ser juvenil (MARGULIS Y URRESTI 1998:.8).

No obstante, los discursos generacionales son distintos y demarcan bastante bien las narrativas de los distintos modos de ser joven según la posición que se devenga en la estructura social. De esta manera, la afinidad y contemporaneidad cronológica no son elementos definitorios *únicos* para la pertenencia a una generación; lo que aquí acciona también son “las condiciones materiales y sociales a partir de las cuales se producen los individuos” (MARTÍN CRIADO

¹⁴ Es decir, va en relación con el arquetipo de juventud que se inscribe en la moratoria social definitoria de la condición juvenil ya sea por las temporalidades del ocio y de la escuela como institución que retarda la entrada al mundo laboral “adulto”; va dirigido quienes por esas “condiciones materiales de existencia”, pueden seguir siendo jóvenes en tanto lentamente se les prodiga los espacios para dejar de serlo. Sin embargo, desde el punto de vista conceptual jóvenes pueden serlo también los que no pertenecen a ese sector de clase, en tanto que adheridos a relaciones culturales delimitados por la generación.

1998: 81). Siendo que las distinciones entre generaciones tocan las formas en que se edifica dicha estructura, en que se diferencian las distintas condiciones socio históricas -y por supuesto materiales- en que se producen, estamos ante la inercia social de que en tanto los aparejos sociales estratificados sigan prodigando indistintas situaciones de “producción de individuos”, las narrativas generacionales variarán según la clase social específica y los sujetos se inscribirán en lo que su *espacio de experiencia* revela dentro de la estructura.

De esta manera, aún cuando los sujetos tengan sentido de pertenencia generacional, según el espacio cronológico y la clase social, las generaciones se alterarán y en cada una de ellas las experiencias de los sujetos será igualmente distinta porque los campos de producción social se modifican con el tiempo de acuerdo a la forma en que está dispuesta la estructura social. Por ello no es posible hablar de una generación homogénea, sino que en cada uno de sus campos que la componen -los sujetos y su historia cultural particular- hay que ver el rol que juegan en el esquema social estratificado.

9. La juventud y el mercado laboral

Otra forma de construir a la juventud es a partir de la situación laboral en la que se insertan. Por ejemplo, en países como México, tanto menores sean las posibilidades para los jóvenes de adquirir mejores condiciones de vida, éstos entrarán tempranamente a una dinámica laboral que estará muy lejos de un empleo calificado y no les permitirá, por un lado, desarrollar el discurso tradicional (social, político y cultural) que conceptúa a la juventud, o sea, la metáfora de los discursos hegemónicos con que se acentúan las características del “cómo debe ser” el joven, puesto que su dinámica relacional estará en los espacios laborales “adultos”. Además, tendrá que reproducir todo el propio código cultural del estatus adulto, ya sea como trabajador, padre de familia, o ambas cosas.

Es evidente que estando en dichos espacios se juegan roles que, en todo caso, reproducen las formas de exclusión que la estructura social utiliza para marginar la

participación juvenil como tal. Se es joven si el sujeto se adhiere al ideal de juventud que forma parte del imaginario social; en otras palabras: lo será quien tenga la capacidad de hacerlo y en consecuencia prorrogar su entrada al mundo laboral.

Esta idea concuerda muy bien con la propuesta del “efecto tijera” de Adrián Gurza Lavalle (1994), que consiste en que la juventud de las sociedades complejas queda en medio de los discursos que se generan, por un lado, en el “ideal” de joven, con el derecho a la educación y acceso formal a la socialización que ello conlleva; y en el otro, la “condición real” que lo mete de lleno a un “adultecimiento temprano” porque tiene que incorporarse al mercado laboral de manera inmediata, lo que obviamente no le permite lograr el estatus de joven. Así, irremediablemente queda atrapado entre dos polos que sistemáticamente le cierran sus expectativas.

Lo que está en juego es la idea de “moratoria social”. Es decir, la postergación o no de los privilegios que genera la metáfora de la juventud. En el caso de las clases acomodadas esta moratoria está concebida para lo que ellos han designado como el modelo de sus juventudes; ello implica mantener dicha visión como “campo lúdico” en el que se tendría que expresar la juventud en una especie de enaltecimiento de los valores de la belleza, la destreza, la alegría, la despreocupada, la romántica, la que utiliza la moda. Arquetipos que mantienen a la juventud en un estado ilusorio, pero en el que únicamente caben los que por ausencia de necesidad no requieren entrar al campo laboral tempranamente y por tanto siguen siendo jóvenes

La juventud sería el lapso que media entre la madurez física y la madurez social. Esta varía, sin duda, entre los diferentes sectores sociales. Entre los populares se ingresa tempranamente al mundo del trabajo, cuando las condiciones del mercado laboral lo hacen posible. También es frecuente formar un hogar y comenzar a tener hijos apenas terminada la adolescencia, cuando no, como el caso

de muchas mujeres, durante el curso de la misma. En cambio entre sectores de clases media y alta, es habitual que se cursen estudios -cada vez más prolongados- y que este tiempo dedicado a la capacitación postergue la plena madurez social, en su sentido económico, laboral y reproductivo. (MARGULIS Y URRESTI 1998: 6).

10. La juventud y la escuela

En el caso de la educación, muchos factores han hecho que los accesos al conocimiento calificado sólo pertenezcan a unos cuantos, por tanto existe entonces una reproducción del “estado juvenil” exclusiva para aquellos que todavía no se insertan al mercado de trabajo y que alargan esa etapa manteniendo los privilegios que ello conlleva. Las posibilidades de los jóvenes de países no desarrollados de tener la oportunidad de estudiar una carrera profesional entre los jóvenes de clase no acomodada, por ejemplo, son mínimas, y los que no tengan esa posibilidad tendrán que entrar al campo laboral mientras que la minoría que si puede ingresar a las instituciones de educación media y superior, sobre todo las universidades, gozarán del “estado juvenil” ya sea como estudiantes o hijos de familia en tanto se incorporan a las instituciones sociales, pasado el tiempo escolar.

No obstante, esto también sirve de contención y en tanto más se mantiene a la juventud lejos de las posibilidades de entrar a las esferas de decisión, menos garantías tienen de lograr su cabal reconocimiento. Para Marguéis y Urresti (1998) es la *moratoria social* una condición exclusiva de la juventud, siendo más significativa en el proceso educativo ya que sólo la clase privilegiada puede obtenerla y así continuar, o bien, lograr el estatus de “jóvenes” tal y como se define en las esferas de la moral social.

En este discurso, la escuela representa un factor decisivo para atemperar el proceso social de conflicto que define a la juventud con las esferas del control.

Desde su espacio como institución, la escuela ha ejercido sistemáticamente su condición de “colchón” para amortiguar a la juventud, prepararla para saber mandar y ejercer el poder. Sin embargo, y coincidiendo con su aparición en la historia, no todos los jóvenes o personas aptas de ingresar a la escuela pueden tener acceso. Más bien se condiciona desde una visión clasista, en la que la estructura de clases sociales es la que ejerce los privilegios y las condiciones educativas de los jóvenes.

Feixa subraya que la escuela se inicia como “instrumento de iniciación social” a partir del siglo XV, desde ahí indicará la forma de proporcionar los niveles de exclusividad en tanto se pertenezca a una clase social determinada. En la época industrial de las *sociedades modernas* ello se hace evidente que, mediante nuevas reglas de participación y organización social, se proponía en los jóvenes a niveles de definición en tanto la pertenencia de clase:

Mientras para los jóvenes burgueses la adolescencia significaba un periodo de moratoria social señalada por el aprendizaje escolar, para los jóvenes de la clase obrera la adolescencia era fruto de los progresos de la industrialización que los estaba expulsando del trabajo que hasta entonces siempre habían realizado, y los condenaba al ocio forzado (FEIXA 1988: 59).

A la juventud se le prepara y educa para que en futuro sean los administradores de las instituciones y el poder, mientras que los espacios escolares –en el caso de México- siguen siendo productores de discursos de exclusión permanentes y con propuestas nulas de que los jóvenes participen en la construcción de esos espacios. Para los jóvenes de las clases no privilegiadas, al insertarse tempranamente al mercado laboral debido a sus necesidades inmediatas, pierden el estatus de joven y el “ocio forzado” se convierte en un imperativo quedando fuera de los roles de la juventud.

Desde la óptica de Bourdieu (1990), la escuela se presenta como una directriz decisiva para el análisis de la juventud. La asistencia a ésta implica estar “fuera del juego”, no participar en las decisiones sociales que competen a la totalidad de sus instituciones como la familia, el Estado, etc. Las escuelas son espacios de aislamiento que “preparan” a la juventud en tanto llega el momento de ingresar formalmente a la sociedad. De igual forma, se constituye también en una institución que funge como barrera a la carga de rebeldía que de antemano generarán los jóvenes (particularmente al interior de las sociedades modernas), producto de las tensas contradicciones emanadas desde la estructura social desigual.

Aparte de transmitir conocimientos la escuela otorga títulos de suficiencia, que no son más que derechos para el ingreso a la sociedad adulta, al mismo tiempo genera aspiraciones que no son nunca satisfechas dado que la realidad con la que se enfrentan los estudiantes al salir de la institución escolar es más severa que la propuesta de las aulas.

En este sentido, según Bourdieu, el sistema escolar reproduce los privilegios de clase, ya que quienes tienen los recursos son los que van a llegar a ser los verdaderos egresados profesionales, administrando ya como “hombre adulto” a la sociedad: “Muchos de los conflictos entre generaciones son conflictos entre sistemas de aspiraciones constituidos en edades diferentes” (BOURDIEU 1990: 170). Más que un “choque generacional”, sostiene el autor, el conflicto juventud-adulterez se percibe como un proceso social para atemperar la entrada “formal” de los jóvenes hacia las grandes decisiones. Es un conflicto de intereses, por los privilegios, en dónde los adultos imponen las reglas antes del “gran salto” de los jóvenes para acceder a las redes de decisión colectiva.

11. La juventud y los medios de comunicación

En la actualidad, como antes se ha mencionado, a partir de los procesos de la globalización y sus consecuencias en los ámbitos de los espacios culturales los

estudios de la juventud son ahora recurrentes hacia una mirada ponderante en la enorme influencia que tienen los medios de comunicación en la construcción de lo juvenil (CUBIDES *et al* 1998, MEDINA 2000, REGUILLO 1997). Hoy día. Los *mass media* representan un importante recurso de análisis para la proyección de la juventud como sujeto de consumo masivo y, en ese sentido, generador de identidades y procesos culturales colectivos como las nuevas formas de participación política, de conformación de estilos juveniles, nuevas contraculturas, la cibertecnología o la moda como fenómeno de masas.

Aunque al principio fue un fenómeno exclusivo de la juventud urbana, hoy día es bien visible el hecho de que las juventudes de diversos espacios de todas las clases sociales (la rural o la obrera, por ejemplo), tienen que ver con esos procesos mediáticos generados en la globalización, sobre todo en las industrias culturales y en las tecnologías informativas, convirtiendo a la juventud en receptora de estos mercados de consumo.

Este nuevo “lenguaje cultural” juvenil proporciona diversas y nuevas formas de proporcionar esquemas de su entendimiento, cobrando hoy día una relevancia tal si se compara con la velocidad con que se catapultan los procesos mediáticos desde hace más o menos de quince años. Si bien es verdad que la juventud había sido siempre “blanco de consumo” hoy día aparece en un zona de exclusividad inusitada a partir de los alcances cibertecnológicos y de la entronización de las industrias culturales que han llenado visiblemente los espacios cotidianos, de tal forma que ahora es posible ver al fenómeno de “mercado massmediático” como un evidente constructor de “identidades” en donde son los jóvenes la punta de lanza para tal fin.

En ese sentido, el *ser joven* contemporáneo está lleno de una serie de características que llenan el cúmulo de expresiones en las cuales también se pueden observar los procesos identitarios construidos otorgados “desde afuera” de los procesos meramente juveniles (como la globalización), y proporcionan los

elementos para que la juventud a la cual se genera el consumo mediático sea concebida también como una “coyuntura de edad” unívoca, homogénea, pasiva y sujeta a cualquier impacto de los medios en el que no participa plenamente. Inscrito en la *totalidad* de la globalización, el mercado forma parte de esta coyuntura y es actor múltiple en la definición de la cotidianidad cultural que, de igual manera, reconstituye al joven como protagonista, ya no como el marginal y excluido, sino como sujeto que manifiesta un lugar cultural, tal vez mediático y de consumo, en los profundos cambios sociopolíticos que acaecen en los últimos años.

Los procesos y sensibilidades que articulan la ruptura generacional al cambio de época que vivimos han comenzado a hacerse socialmente visibles. Y de un modo especial en la inversión de sentido que, catalizada por el mercado, le está permitiendo capitalizar en su provecho la construcción social de lo joven. Como dice Beatriz Sarlo “el mercado está en la curva en que se cruzan el peso descendente de la escuela y la hegemonía del consumo”...Hoy ser joven ha invertido su sentido, y está pasando a significar la matriz de un nuevo actor social, de un nuevo valor que se confronta con lo que representó ser viejo: experiencia y memoria (MARTÍN BARBERO 1998: 30).

En todo caso, esa inversión de sentido tendría que definirse en varias direcciones que van, primeramente, en la posición de “sujeto del mercado”, pasivo, consumista y receptor de todas las bondades del “ideal generacional” y de la exaltación de una edad por donde aparecen las características más lúdicas. Es la visión el “joven oficial” que, mediante una imagen mediática, asciende de estatus, como heredero de la clase dominante, reproduciendo la vida, patrimonio y posición social de ésta. Es el “joven mito”: “sonriente, impecable, sexualmente potente, triunfador, seguro de sí mismo” (MARGULIS Y URRESTI 1998: 16-17).

Por otro lado, estaría el *ser joven* a partir del uso que se haga de los procesos mediáticos para la creación de nuevos lenguajes al interior de las identidades juveniles contemporáneas. Aquí se inscribirían todas las nuevas manifestaciones y prácticas de la juventud que, aún cuando son parte de la “globalización mediática”, hacen uso de ella para definirse ya sea en la participación social y en la apropiación de lo colectivo con una interesante propuesta cultural emanada desde su propia visión.

Existe un gran colectivo juvenil massmediático que refrenda identidades propias independientes de los procesos provenientes de la hegemonía de las industrias culturales. Son estos jóvenes los que están creando prácticas culturales a partir del situarse “alternativamente” en las coordenadas de los contextos de la globalización y los procesos de los media, además de ser los verdaderos protagonistas de los nuevos movimientos políticos y sociales que han aparecido en los últimos años, ubicados en lo que Martín Barbero llama la “contracultura política”, donde ya no existe la participación exclusiva en los espacios institucionales (partidos políticos, organizaciones gremiales, etc.) sino en los “escenarios culturales informales” que van desde las identidades musicales, principalmente el rock.

Gran parte de esta nueva contracultura política es la que protagoniza los movimientos sociales antiglobalización, en donde se pretende hacer política desde esquemas de decisión no verticales, no autoritarios, no caudillista y con una flexibilidad lúdica para plantear programas de acción.

La contracultura política apunta, de un lado, a la experiencia de desborde y des-ubicación que tanto el discurso como la acción política atraviesan los jóvenes. La política se sale de sus discursos y escenarios formales para reencontrarse en los de la cultura, desde el graffiti callejero a las estridencias del rock. Ente los jóvenes no hay territorios acotados para la lucha o el debate

político, se hacen desde el cuerpo o la escuela: erosionando la hegemonía del discurso racionalista-mente que opone goce al trabajo, inteligencia a imaginación, oralidad a escritura, modernidad a tradición (MARTÍN BARBERO 1998: 35).

Desde los ángulos por donde se entrelazan los códigos culturales de nuestro tiempo, la condición de la juventud ha devenido en la creación de “zonas de consumo”, las que mantendrán y edificarán las interrelaciones y producción simbólica. En consecuencia, los nuevos “sujetos juveniles” pueden también construirse en los grados de consumo cultural que se proponen desde los medios de comunicación mediante las tecnologías de la información y las industrias culturales. Es la nueva dialéctica juvenil donde desde la globalización se intenta mediatizar el consumo cultural y “dosificar” las potencialidades antagónicas juveniles en “zonas de consumo”. Pero, al mismo tiempo, éstas también refieren al encumbramiento de los códigos de comunicación global y mediática “alternativa”.

Esto quizá esté siendo cada vez más visible en los ámbitos de la vida cotidiana de la juventud. Es verdad que existe una tendencia que desde la óptica del consumo cultural o de las “zonas de consumo”, los jóvenes se representarían como sujetos encuadrados y representados según se perciba la simbología en turno “de lo juvenil”. Pero también se observa que, al mismo tiempo, esa especie de democratización de los discursos mediáticos por medio de la tecnologización mundial, aparece intrínsecamente una forma de transferir la condición juvenil hacia un estado de “nueva” contestación, contraria al conformismo y pasividad que también está fundamentada por los lenguajes de uniformidad del consumo cultural.

Para Carlos Monsivais (1991) la juventud es “el ámbito cronológico transformado en zona de consumo”. Desde esa óptica observa que la juventud ha dejado de ser el concepto por el cual el imaginario de la sociedad manifestaba el dechado de

virtudes “épicas o heroicas”, de romanticismo visceral y de excelsas representaciones lúdicas, para convertirse en todo eso sólo que ahora mediatizado y maniatado por el proceso del “gran consumo”. Sé es joven en tanto sujeto de bombardeo masivo de los *mass media*; sé es joven en tanto objeto de moda, bien visto y apreciado por la sociedad adulta.

(La juventud)...ya no es el tiempo de la forja de ideales sino de gustos, los jóvenes pasarán en la práctica de “reserva de la patria” (ilusión moral) a fuerza de consumo (situación real) (MONSIVAIS 1990: 10).

Esta práctica de consumo exige sumisión. Una docilidad encarnada en la idea que deviene en representación cultural de la sociedad actual, que otorga privilegios de ocio y recreo a los jóvenes antes de insertarse *realmente* a la sociedad, a los niveles de responsabilidad y obligación que la sociedad demanda, en un marco de permisibilidad por la cual sólo de esta manera se puede ser “alguien en la vida”, con cierto bienestar y calidad de vida. Para Monsivais el joven contemporáneo sólo puede concebirse en tanto inmiscuido en una red de consumo más mediático.

Por otro lado, las identidades juveniles están también caracterizadas por apropiarse de la tecnología globalizada y se transcriben identitariamente en función del cómo y en qué se realiza y usa esta apropiación cultural del consumo tecnológico y mediático; también del cómo se propone la construcción de nuevas formas discursivas para participar social y culturalmente; cuáles son las nuevas formas de relaciones personales y colectivas; en qué coordenadas están las reflexiones juveniles, en relación con tiempos pasados los cuales se enarbolaban banderas únicas y discursos apremiantes en el inmediato cambio social.

Esta nueva forma de situarse deviene en una gran parte en nuevas formas de “contracultura” y de autorreflexión identitaria al margen de los discursos

hegemónicos globalizados (MARTÍN-BARBERO 1998, REGUILLO 1997, 1998, 2000). Así aparece, entonces, un reto epistemológico: reflexionar sobre los entornos juveniles de este fin de siglo y sus inevitables consecuencias no tan solo para el mundo juvenil, sino para todo nuestro quehacer cultural contemporáneo.

CAPÍTULO DOS

EL CONCEPTO DE CULTURA: ANÁLISIS Y REFLEXIONES EN TORNO A SU NATURALEZA CONTEMPORÁNEA, MÁS ALLÁ DE SU EXOTISMO Y “MODA ACADÉMICA”

1. La cultura en escena

Pocas categorías sociales han sido tan debatidas como el de cultura. A lo largo del tiempo, el debate acontecido en torno a su naturaleza y proyección no termina, tan es así que en el tiempo presente la fluidez con que se enuncia para explicar muchos de los procesos del acontecer social en el mundo contemporáneo representa ya un hito en las ciencias sociales y en las humanidades. Nunca antes el concepto de cultura había estado tan presente hoy día. Una especie de boga la viste como punto rector y de análisis de gran parte de la cotidianidad de las sociedades, donde “lo cultural” es ya un requisito para definir las coordenadas por las cuales se desenvuelve nuestro tiempo.

La discusión sobre lo cultural ha alcanzado ya a diversos campos de estudio, otrora de difícil acceso en el entendimiento de los procesos simbólicos como una práctica y perspectiva esencial para el accionar social. Tal es el caso de la economía y las ciencias empresariales; de los estudios agrarios y del campesinado; la psicología social, la filosofía y hasta en el derecho, entre otros espacios de conocimiento, expandiendo los límites de sus unidades de análisis para dar cabida al “elemento cultural” como referente para la reflexión y la acción. En estos tiempos, esto ya es un hecho (VARGAS 2007).

Sin embargo, y porque así lo precisa este estudio, es necesario indicar que, justamente, es al interior de las ciencias sociales donde se observa mayormente esta incidencia de la cultura como una eficaz categoría aglutinadora de elementos conceptuales para explicar la realidad. Cada vez es más parecido a un paradigma de conocimiento, en el que se representa un constante relacionar entre distintos

enfoques y temas conocidos ahora como “problemas culturales” y centrados en el vértice del debate académico a nivel internacional. Ello nos tiene que llevar a pensar en la dimensión estructural que la cultura ha obtenido en los últimos años y la extensión de sus alcances epistémicos, cuando hasta hace todavía poco tiempo el concepto se relegaba exclusivamente al campo específico antropológico.

2. La construcción antropológica: el etnocentrismo occidental y el relativismo cultural

Históricamente, a la antropología se le había otorgado un estatus como de la “ciencia de la cultura” en contraposición, por ejemplo, a la sociología, donde el cambio y el conflicto social siempre fueron determinantes para su perspectiva en torno al estudio de las sociedades. A la antropología, desde entonces, se le ha conocido como el exclusivo campo de conocimiento profesional de “la cultura”, vista ésta como un hecho intrínseco a toda formación colectiva humana. No es este el lugar para discutir la construcción teórica de la antropología y sus perspectivas epistemológicas, pero si es importante destacar su naturaleza en cuanto a la evolución de su incidencia como esfera de conocimiento en contextos contemporáneos, además de sus atributos metodológicos que han caracterizado a la antropología frente a otros campos de estudio.

La crítica al etnocentrismo occidental

En el siglo XIX, uno de los primeros objetivos de la ciencia antropológica fue el conocer la vida de los pueblos no occidentales para entender sus parámetros sociales y el conocer también cómo se conformaban como grupos que, a su vez, permitirían a las naciones desarrolladas incidir en dos tipos de influencia: la académica (conocimiento universal del desarrollo humano, búsqueda de patrones “universales” de comportamiento y la comparación de las sociedades “desarrolladas” en relación con las “primitivas”) y la política (explotación de pueblos, producto de la colonización). Hay que recordar que a la antropología se le acusa –y no sin razón- de ser una “hija” del colonialismo europeo, por lo que gran parte de sus conocimientos sirvieron para tal fin (LÓPEZ Y RIVAS 2007).

El método ideado por los antropólogos para conocer a “los otros” era ir en busca del conocimiento *in situ*, es decir, al lugar geográfico donde se llevaban a cabo las relaciones de los pueblos, al territorio físico mismo. Al entrar en contacto con las culturas de los pueblos, sobre todo en las así llamadas “sociedades simples”, el reconocimiento ontológico del quehacer cultural en todo tipo de colectivo social hizo cimbrar aquella visión etnocéntrica, blanca, europea, occidental y evolucionista que invocaba su riqueza civilizatoria -y por tanto cultural- a un destino predestinado que solo estaba únicamente en un fracción del mundo – Europa-, frente a la supuesta escasez de desarrollo de los “otros”, el resto del mundo.

En tanto se conocía y valoraba a las culturas “primitivas”, más elementos aparecían para criticar (y muchas veces anular) la esencia primordial de las sociedades complejas e industrializadas: entendiendo la particularidad cultural “simple” de las sociedades. La comprensión desde y hacia “lo moderno” se abría y complejizaba. Se colocaba, entonces, el entendimiento del Otro (así, con mayúscula) como elemento metodológico esencial para la comprensión de nuestras sociedades, buscando escudriñar y cuestionar las formas conocidas de “civilización” y dar sentido a la universalidad de las formas culturales. A nuestro juicio, ese ha sido el visible primer gran aporte de la antropología en el camino de la construcción de su paradigma epistemológico; y justamente de eso se valen, en la actualidad las demás ciencias sociales para definir esta “nueva” mirada con que se objetivan sus problemas de la realidad social.

El relativismo cultural

El otro gran aporte ha sido el del “relativismo cultural” (RUTSCH 1984). La antropología tuvo un lugar destacado en los espacios del prestigio “científico” (o sea, como ciencia humana) justo al poner a prueba, a nivel epistemológico, los patrones culturales de las sociedades desarrolladas. Si bien antes, en el siglo XIX, la antropología sirviera en muchas ocasiones al poder colonial y fuese un

conocimiento en más de las veces exótico y deslumbrante, no lograba su estatus académico, humanístico y, en consecuencia, parte del campo de las ciencias sociales. Con el relativismo cultural, la antropología generó un conocimiento que intentó (aún lo hace) cuestionar de fondo el prolongado y excesivo etnocentrismo que Europa ejercía en esa época. De esta manera, la cultura se pone al servicio la comprensión de la diferencia, porque coloca en el mismo nivel los logros culturales de los “pueblos primitivos” con los civilizatorios occidentales. Con ello se empieza a dar la espalda a aquella noción de progreso instaurada en la Ilustración, en la cual todo valor humano forzosamente estaba encaminado a imitar los logros tecnológicos, ideológicos, democráticos y culturales de occidente. Se ubicaba en el mismo proceso de desarrollo humano, toda construcción cultural de patrones y conductas, prácticas y simbólicas, en todas las sociedades de cualquier contexto temporal y histórico.

Según esta idea, todas las necesidades humanas tenían su propio y particular sentido de la acción, por tanto, no era “inferior” una sociedad humana “no tecnológica” a otra “tecnológica”. Las necesidades de desarrollo estaban establecidas en otras dimensiones contextuales y de otra visión del tiempo, del grupo, de las ideas. Se ponían a una dura prueba, entonces, los supuestos logros de Occidente, ya que bajo esta premisa no alcanzaba el estatus de estadio de desarrollo superior puesto que respondía más bien a una visión histórica de ciertos grupos y ciertas convenciones. Así que no había razón para promover su “superioridad”, y en tanto las necesidades de los grupos de las “sociedades simples” apremiaran una construcción cultural contextuada, según el periodo epocal que le había tocado vivir, no había tampoco posibilidad de llamarles “primitivos”.

3. El esquema de análisis cultural de Thompson

John B. Thompson (1993) ha puesto en la discusión el cómo se llevan a cabo las diversas formas de análisis cultural en los problemas culturales contemporáneos. Para tal fin, examina el concepto de cultura a partir de su evolución, primero, como

un criterio teórico para observar la vida social, para después proporcionar su aporte al estudio de las “expresiones significativas” de la realidad, en tanto concepto viable como aparato simbólico y no cosificado de cultura, situado en una estructura y en un contexto social enriquecido siempre por el *sentido* y la acción de los/as actores.

La obra de Thompson parte de la historia del concepto para registrar, observar y dimensionar los paradigmas con que se valían los pensadores de distintas épocas al estudio de su entorno social. El término “cultura” no había existido como tal, a no ser por la posición vertebral que tomó a partir del desarrollo del campo de conocimiento antropológico. Sin embargo, a lo largo del tiempo conceptualmente “cultura” había sido utilizado para definir más o menos las formas generales del “civilizatorio” o de desarrollo humano (KUPER 2001).

Thompson propone tres campos de análisis de la cultura. Su enfoque es una trayectoria evolutiva que remite al autor pensar en la necesidad del estudio de los procesos culturales contemporáneos a partir de su perspectiva simbólica, por lo que propone su “ruta” de análisis resumiendo los grandes aportes de los pensadores sociales en la construcción del concepto en tres campos:

- a) La concepción clásica.
- b) La concepción antropológica.
- c) La concepción estructural.

La concepción clásica

Desarrollada en los siglos XVIII y XIX, principalmente por pensadores alemanes, la “cultura” se contraponía al concepto de “civilización”, cuando la primera era usada para consignar un proceso de desarrollo intelectual o espiritual, contrario al otro desarrollo, al de las sociedades en general, conocido precisamente como “civilización”. Esta adquisición procesal de conocimientos era vista con un carácter segmentado en tanto se proponía a la cultura como un campo correspondiente al

sector de la población que se definía como artistas, filósofos y religiosos, una parte poblacional que no accedía a los espacios de la nobleza y las clases altas. Ello estaba en contraposición al progreso del buen comportamiento, del refinamiento y los buenos modales propios de las clases elevadas y que conllevaba el significado de progreso civilizatorio. La cultura vista como propia de un rasgo de conocimiento interior, subjetivo, inaccesible para el resto de población, ante las idiosincrasias de la clases altas egoístas en sí mismas al no dar paso a nadie más que no fuese de su condición (VALENZUELA 2003: 209).

La concepción antropológica

Surge, según Thompson, cuando aparece el *corpus* de conocimiento antropológico y se desarrolla en los siglos XIX y XX, cuando siguen siendo característico el desarrollo analítico de la cultura como elemento explicativo del progreso humano. De esta visión se abren dos concepciones más: la descriptiva y la simbólica.

En la *concepción descriptiva* de la antropología: "...se refiere al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas característicos de una sociedad particular o de un periodo histórico." (THOMPSON 1998: 184), esta visión tiene que ver considerablemente con los primeros antropólogos de esa época y, por supuesto, con Edward B. Tylor.

Mucho se ha dicho en torno al pensamiento de este intelectual inglés, pero no deja de tener relevancia dicha atención en tanto fue el primero en subir a la palestra una primera noción de cultura, como una especie de incipiente columna vertebral cognitiva del también incipiente conocimiento antropológico:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquirido por el hombre en cuanto miembro de la

sociedad...Por una parte, la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes; mientras que, por otra parte, sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, siendo cada una el resultado de la historia anterior y colaborando con su aportación a la conformación de la historia del futuro (TYLOR 1871, citado por ARIÑO 2000: 27).

En su intento por definir cultura Tylor cosifica las realidades de los pueblos y “diseca” sus componentes para clasificarlas y compararlas, de esta manera inmovilizarlas. Así, convierte a las sociedades en una especie “zoológicos étnicos” dentro de los cuales se pueden apreciar los espacios de las tradiciones, los religiosos, los económicos, los del parentesco, etc., además de ser un estadio histórico particularizado, antes de llegar a convertirse en “civilización”, como un patrón de evolución característico de todo proceso social.

Es bastante cierto que esta noción está rebasada: al intentar clasificar todos los modos de convivencia que ocurren alrededor del mundo, el valor científico pasa a ser difuso y se vuelve inoperante para tratar de analizar *los cómo* y *los porqués* de estos modos de convivencia (los de la “cultura inmutable”). Además, contiene una obvia sobredosis de etnocentrismo al enfilear los estudios antropológicos hacia los denominados pueblos “primitivos” como estadios de desarrollo inferiores a Occidente. Pero la importancia de Tylor en el mundo del conocimiento estriba en que a partir de él inicia el interés por estudiar sistemáticamente a la cultura, convirtiendo el concepto en una substancial instancia de análisis que mas tarde se robustecería en el campo de la antropología.

En esta visión descriptiva de la antropología, respondiendo al contexto donde se desarrollaba (evolucionista, etnocéntrica), se construye una visión ponderativa del “otro”, resaltando sus diferencias, mismas que, posteriormente, repercutirían en el desarrollo de aquella como una ciencia que giraba en torno al estudio de la

diferencia en busca de muestras etnográficas, ya no en busca de reglas culturales universales como en la época de Tylor, sino contextualizadas en procesos específicos de desarrollo.

El carácter científico y evolutivo del trabajo de Tylor fue coherente con el clima intelectual general de fines del siglo XIX, momento en que los métodos de las ciencias positivas se estaban adaptando a nuevos campos de investigación y cuando tenía gran penetración las ideas de Darwin. En los escritos de antropólogos posteriores, estos énfasis fueron moderados un poco o a veces fueron desplazados en parte por otras preocupaciones (THOMPSON 1998: 192).

Fue justamente con Bronislaw Malinowski cuando estas “preocupaciones” se ponen en evidencia y la cultura muda de ropaje para formar parte central la construcción de sus categorías metodológicas enfiladas al entendimiento de las otredades. Aunque este gran teórico de la antropología también se desplazaba hacia los campos del etnocentrismo, en el sentido de ver a los grupos “primitivos” como fuente de una pureza cultural merecedora de ser estudiada, no cabe duda de que con sus aportes teóricos y metodológicos la antropología obtuvo su mayoría de edad como cuerpo de conocimiento (FIRTH: 1981).

En la *descripción simbólica* Thompson observa que, en la medida que los métodos y el aparato teórico antropológico se consolidaban, el nuevo gran *boom*, en cuanto aporte al análisis cultural, lo confiere Clifford Geertz y su mirada simbólica de la cultura que reorienta todas sus perspectivas de indagación. Es la concepción simbólica de la antropología, según el esquema de Thompson, en el cual Geertz precisa que un complejo entramado de significaciones simbólicas está detrás de todo actuar de los seres humanos. En todo caso, es tarea de los antropólogos descifrar esta “estructura significativa”, interpretar los “textos” que se nos presentan en la realidad.

El concepto de cultura...es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdidumbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados...La cultural consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosa tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas (GEERTZ 1987: 21, 26).

La vuelta de tuerca de la obra de Geertz hacia los aspectos simbólicos de la vida dotó de otra perspectiva teórica y metodológica a la cultura, y modificó totalmente el panorama teórico y las trincheras académicas dentro de lo que Adam Kuper, no sin ironía, llama las “guerras de culturas” (KUPER 2001)¹⁵.

Con la llamada de atención de Geertz hacia los universos simbólicos como eje conductor del análisis cultural, los antropólogos en campo dejan de ser los llamados a “encontrar la verdad” en los espacios de la diferencia, para convertirse en intérpretes de un *hecho cultural* que ya ha sido interpretado precisamente por los propios actores/actoras de ese mismo *hecho cultural*. Bajo esta sorprendente sombrilla epistemológica no se requiere, entonces, encontrar verdades absolutas en el análisis antropológico, o más bien dicho, en el esquema mental de los antropólogos mismos al convertirse en “intérpretes”, no en acuciosos teóricos culturales.

Este cambio ciertamente radical de la metodología, entre muchos otros aportes, en realidad logró hacer que la mirada cultural se dirigiera al campo de lo simbólico,

¹⁵ A propósito de las discusiones de las grandes escuelas antropológicas de los Estados Unidos y sus centros de producción conocimiento, en tanto tomaban posición con respecto a los debates en torno a la construcción de una fundamentación antropológica estadounidense, dentro de la cual estaba, por supuesto, el propio concepto de cultura.

dejando muy atrás los continuos coqueteos hacia una cultura “cosificada” inmutable y homogénea para todo grupo humano. En el fondo de la teoría de Geertz estaba también un gran cuestionamiento hacia una antropología de lo “exótico”, lo “raro”, lo “primitivo”: el salir a campo a buscar esa verdad única y teóricamente indivisible no era ya un elemento epistemológico decisivo y, en más de los casos, había que dejar de lado para observar que los niveles de *exotismo* promovido por el examen de “la cultura” promovía, a fin de cuentas, la hegemonía teórica del investigador, además de que no permitía dejar entrever que las “tramas de significación” de los sujetos a investigar.

Ello hizo distinguir otra cuestión sumamente importante para la antropología y su método: estas “tramas de significación”, al dejar de lado la “verdad cultural étnica” podía presentarse también en espacios sociales no precisamente en los “diferentes”, en los “indígenas” o en los “otros”; el dejar de ser los portadores del conocimiento hegemónico y pasar a ser lectores e “intérpretes de significados”, no se necesitaba incluso salir del entorno propio para prestar atención al análisis cultural.

La concepción estructural

De ello se nutre Thompson para llegar al final de su recorrido y proponer su concepción estructural de la cultura, una noción del carácter simbólico fijada y situada en contextos sociales:

Es una concepción de la cultura que enfatiza tanto el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados...se puede considerar como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas....El análisis de los fenómenos culturales implica elucidar estos contextos y procesos estructurados socialmente, así como interpretar las formas simbólicas...implica interpretar las

formas simbólicas por medio del análisis de contextos y procesos estructurados” (THOMPSON 1998: 203).

De esta manera, intenta superar la visión *geertziana* de la cultura como un hecho puramente simbólico y semiótico sin tomar en cuenta su presencia en tiempos y formas sociales determinadas histórica y dialécticamente con los aportes de los propios actores/actoras en dichos procesos y circunstancias sociales¹⁶, como bien observa Gilberto Jiménez:

Indudablemente la reformulación de Clifford Geertz ha marcado un giro importante en la literatura antropológica sobre la cultura. Pero sus críticos se han percatado de inmediato de que esta formulación no toma suficientemente en cuenta los fenómenos de poder y del conflicto que invariablemente sirven de contexto a la cultura. Los hechos culturales son ciertamente constructos simbólicos –dicen estos críticos–; pero también son manifestaciones de las relaciones de poder y se hallan inmersos en el conflicto social. Más aún, la cultura funciona como máscara de la dominación (GIMÉNEZ 1994 (2): 41).

En correlación con el autor, el esquema de Thompson sitúa a la cultura como un acto humano que es visible de acuerdo a las necesidades de interacción y comunicación que a través de la historia producen los grupos. Estas necesidades, eventualmente, se irán modificando en aras de conseguir la optimización de las pautas de interacción en cada colectivo. Es decir, la cultura consiste en reunir el aparato simbólico de la vida en un periodo de tiempo y de historia específica de acuerdo a lo que convencionalmente los individuos han acordado lograr en su vida relacional.

¹⁶ Este argumento forma parte de una consistente crítica a la teoría de la cultura de Geertz, por lo que, por lo consiguiente, Thompson se suma a ello. Al colocar a la cultura únicamente bajo el ropaje simbólico, Geertz no menciona ni desafía las contradicciones sociales que en todo estructura aparecen; así, aquella aparece dislocada y sin un timón ideológico que la sustente.

En este sentido, Miguel Alberto Bartolomé (2006) también llama la atención sobre la necesidad de poder usar un concepto de cultura “operacional”, que compagine lo simbólico con lo acontecido en la práctica y la acción humanas. Este intento consiste en no dejar lo simbólico como un fin en sí mismo, sino como un vehículo por el cual transitan las acciones (culturales) que los individuos hacen y producen en su vida cotidiana:

Toda concepción de cultura que se limite a los sistemas simbólicos y que no tome en cuenta la dinámica de los contextos y los asimétricos conflictos de poder, solo podrá intentar explicar cómo la gente vive lo que pasa, pero no necesariamente qué es lo que pasa...asumir la cultura sólo como un texto puede tender, eventualmente, a alejarnos de sus posibles contradicciones
(BARTOLOMÉ 2006: 89, 91)

La concepción estructural de la cultura de Thompson consta de cinco características que atañen a las formas simbólicas: lo intencional, lo convencional, lo estructural, lo referencial y lo contextual. Estas características son fundamentales para entender la dinámica de las formas simbólicas de la cultura y son imprescindibles, de acuerdo a la característica contextual, para situar el movimiento de ésta en torno a unas razones esgrimidas por las personas que hacen uso de dichas características para vivir, para convivir y, sobre todo, para producir significados en escenarios sociales, campos de interacción, instituciones sociales y dentro de la estructura social.

La cultura en la globalización

Las problemáticas aducidas por Thompson en su análisis teórico de la cultura, son hoy evidentes en esta etapa del desarrollo humano llamado “globalización”. En lo que toca a lo cultural, los temas emanados en este principio de siglo, a partir de la confluencia de los procesos mundiales del mercado y los de la cultura con los

procesos locales y cotidianos, han dado un giro a la dimensión cultural de los problemas sociales mundiales. En primer lugar, lo que está en perspectiva son las formas de reordenamiento que en lo cultural atañen de manera especial, dado que el debate y análisis en ese sentido se refieren a revalorar temáticas como la diversidad, las identidades, la migración, la tolerancia, el respeto a las diferencias, entre otras categorías de análisis.

La otra importancia de la cultura en la globalización consiste en colocar los lenguajes de los actores/actoras sociales en la discusión de dicho reordenamiento. No es únicamente desde lo económico como se explica el mundo. La cultura ahora tiene un rol decisivo en la conformación de actores/as. La globalización no solo entraña el encumbramiento de los mercados ni la encomiada y displicente uniformidad de los patrones culturales, sino que la emergencia de los colectivos identitarios propone hoy día discursos que definen también los lenguajes de la globalización meramente economicista.

4. El “choque de trenes” con la antropología

Como ya se ha mencionado, actualmente al estar presente la cultura en los debates de las ciencias sociales en todo el mundo, los enfoques epistemológicos se re-sitúan y dan cuerpo a esas nuevas perspectivas y nuevos horizontes para analizar la realidad. La cultura se presenta como uno de los ejes conductores del análisis contemporáneo.

Sin embargo, hay que asentar bien las coordenadas desde dónde se toma posición para analizar este auge cultural. En todo caso, estamos presenciando una revaloración de una considerable cantidad de conceptos y categorías, incluido el de “la cultura”, que eran discutidos cotidianamente al interior de la antropología; conceptos como la interculturalidad, el multiculturalismo, la diversidad cultural, la diferencia, etc., contienen en sus unidades de análisis mucho del quehacer teórico de esta disciplina.

Ahora bien, una primera interrogante surge desde esa presencia conceptual cultural para explicar el mundo presente: ¿por qué algunos de los principales contenidos de la antropología son puestos ahora en boga? Si tenemos en cuenta que este campo de las ciencias sociales tiene poco más de cien años, quiere decir que hay cierto auge en torno a problemas culturales que, quizás, en el marco de la globalización se visibilizan aún más. Una observación en torno a esta cuestión la propone Esteban Krotz (1993) en torno a la antropología hecha en México, pero que bien cabe para la comprensión de debate sobre cultura a nivel internacional:

Tres hechos recientes han modificado nuevamente la situación de los estudios antropológicos en México y, en particular, de los estudios antropológicos sobre la cultura y determinados aspectos culturales...una es la desintegración del mundo del socialismo realmente existente, simbolizado por la caída del muro de Berlín y la abolición de la Unión Soviética. Este fenómeno político y social ha tenido y sigue teniendo efectos todavía difíciles sobre el debate científico social en general y el antropológico en particular. Otro es la lucha reivindicativa de muchos grupos indios que, en parte bajo la sombra del llamado "Quinto Centenario", lograron salir del olvido en el que los habían confinado incluso los antropólogos. Finalmente, la influencia de ciertas corrientes de una antropología hermenéutica e incluso posmoderna está empezando a modificar algunos aspectos del debate antropológico de la cultura y de las investigaciones en torno a ella (KROTZ 1993: 22).

Según una conclusión del autor, una de las consecuencias de la importancia de la cultura en la actualidad es la revaloración precisamente de la antropología como ciencia de la cultura. Se plantea entonces la segunda interrogante: ¿la antropología ha dejado de tener sentido por dejar de tener la "exclusividad" analítica de la cultura? Hay que recordar que la antropología había estructurado su método y cuerpo teórico basado en el análisis de los aspectos subjetivos e

ideacionales del accionar social, es decir, en el campo cultural. Al estar ya éste en las agendas analíticas y académicas dentro de muchas disciplinas sociales muchos antropólogos se preguntan sobre la pertinencia, en estos tiempos, de su campo de estudio. Bartolomé revisa esta cuestión y pone en tela de juicio el considerable material semántico vertido en torno a la cultura:

Cabe incluso señalar que las mismas conceptualizaciones acuñadas hace años por la antropología son ahora redescubiertas por distintas disciplinas, creyendo arribar a los que para los antropólogos fueran, a veces, básicos puntos de partida. Y entre ellos están no sólo la manipulada noción de cultura, sino también el tema de las identidades étnicas. A esta altura de una no planeada apología profesional parece necesario concretar mis afirmaciones y creo que un buen ejercicio al respecto lo representa el campo semántico generado por conceptos tales como cultura, pluralismo cultural, relativismo y multiculturalismo. No se trata de testimoniar quién propuso primero cada término, ni sólo establecer las definiciones consensuadas o más frecuentes de los mismos, sino de destacar los contextos sociales y analíticos que estos cobran un sentido posible (BARTOLOMÉ 2006: 87).

Coincidiendo con Bartolomé, en la actualidad observamos la existencia una enorme cantidad de literatura “cultural” que invita a pensar en los tiempos de ajuste -a veces bastante dislocado- al que asistimos del que las ciencias sociales no quedan exentas. Hay mucha recurrencia a la cultura, pero casi nadie da cuenta hasta ahora de cuándo fue el hito de pensamiento que logró hacer que, a través del tiempo, un tema recorrido y analizado ampliamente por la antropología fuese el centro de atención del debate internacional de este fin y principio de siglo.

Por ejemplo, Lourdes Arizpe (2000) argumenta que ello se debe a los intercambios interétnicos (producidos por la migración a escala mundial y el reacomodo étnico

de los conflictos bélicos) y por los intercambios interculturales en el mundo globalizado (donde tiene un papel relevante el Internet, la creación de redes virtuales y de solidaridad, por ejemplo). Sin embargo, para aprehender esta gran cantidad de información la autora observa que es la nueva “reflexividad” social la que podrá entender los acontecimientos característicos de la civilización del tercer milenio: “¿Cuál será la materia de esta reflexividad? ¿Con qué vamos a pensar en nuevas formas de ser sujetos de la democracia, interlocutores de otras regiones del mundo y socios de un desarrollo latinoamericano y caribeño compartido? Con la cultura. Ello explica la importancia cada vez mayor que adquiere la cultura en el desarrollo” (ARIZPE 2000: 32).

Sin embargo, Bartolomé no es pesimista en prestar atención en el cómo se readequa el sentido científico y la eficacia antropológica para entender el mundo actual. Al menos en algunos recorridos temporales y literatura al respecto, la antropología aún mantiene elementos teórico-metodológicos que tienen que ser punta de lanza para incidir en los debates académicos. Bartolomé llama simplemente a “recuperar” lo que ya antes la antropología ha hecho a través del tiempo:

Deseo entonces tratar de recuperar, una vez más, la tradición profesional de la que formo parte, la antropología, algunos de cuyos logros monográficos y concreciones teóricas, son ahora precariamente suplantadas no por nuevas perspectivas analíticas, sino por distintas formas de decir lo mismo (BARTOLOMÉ 2006: 87).

En este mismo tenor, Gustavo Lins Ribero (2000) hace hincapié en una contradicción (o “maldición” teórica) de la antropología: al hacer énfasis reiteradamente en lo cultural, el tiempo le dio la razón. Ahora el entendimiento de las situaciones mundiales pasa por la cultura y, forzosamente, por la antropología. No obstante, debe de volverse a plantear su postura epistémica para seguir

utilizando sus herramientas teóricas, pero más enriquecidas y elaboradas de acuerdo a los tiempos que corren:

Ninguna ciencia social podía quedarse inmune frente a cambios tan poderosos. Esto es particularmente verdadero para la antropología, una disciplina siempre sensible a la dinámica y cambios del sistema mundial. En retrospectiva, veo a los años noventa como una década de crisis teórica e intelectual para la antropología. Un momento en que la disciplina, tal vez más que nunca, recurrió a recursos externos a sus propios límites, fortaleció nuevos diálogos y enfrentó nuevos y difíciles desafíos políticos y académicos. En el proceso, la antropología cambió su propia identidad y –como suele suceder en estos casos- tuvo una vez más que repensar su propio perfil...no es sorprendente que la noción de cultura, tradicionalmente asociada a la antropología, esté frecuentemente en el centro de los debates contemporáneos. En realidad, la antropología está pagando el precio de sus propias victorias (LINS RIBERO 2000: 166).

Esta entronización del concepto de cultura en los debates y análisis de las ciencias sociales, tiene que ver con la gran cantidad de complejidades humanas que dinamizan estos tiempos que han moldeado la cara de este entrante mundo del siglo veintiuno. Entre estos se encuentra el *factor epistémico*, es decir, el direccionamiento de las atalayas con que se analizaba la realidad social. Ahora el mundo, tecnologizado, globalizado, mercantilizado, es bastante más complejo como para asirse de acuerdo a los planteamientos analíticos de antaño. No quiere decir que esos paradigmas estén en desuso; simplemente que, por sí solos (como cualquier otro de la actualidad), no pueden explicar la complejidad que a toda velocidad ha estado planteando nuevos retos.

Un segundo aspecto, consecuencia del anterior, consiste en que actualmente hay una coyuntura de *la construcción de nuevos paradigmas* en las ciencias sociales que, sin embargo, no aparecen de la nada, por sí solos, sino que recabando una enorme gama serie de ideas y conocimientos utilizados con anterioridad por diversas disciplinas para entender el compleja diversidad cultural del planeta (no tan solo el “globalizado”). Por citar un caso, la corriente de pensamiento “posmoderna” que acierta en dirigir su mirada epistemológica hacia la búsqueda de cierto orden dentro del caos generado por un contexto de fin del siglo, pero su puesta en marcha deja de lado, precisamente, esa continuidad cognitiva de los paradigmas que ayudaron a comprender el mundo en el que vivimos.

La vida cotidiana, tal y como la habíamos conocido, ha sido rota en su espina dorsal con los cambios de fin de siglo, dejando en blanco algunos espacios que son llenados por una gran cantidad de discursos (nacionalistas, nihilistas, consumistas, neo-colonialistas, homosexuales, posmodernos, indigenistas, etc.) y dislocan las brújulas de nuestro entendimiento. Por lo que un tercer aspecto es la *aparición de nuevos actores/as sociales* que antes habían sido invisibles para los análisis culturales, generando importantes y decisivos discursos de inclusión que rehacen las formas de interactuar entre los colectivos.

El cuarto aspecto que ha sido decisivo en la entrada de la cultura como ruta teórica para explicar el presente es *el cambio sociopolítico en el mundo* producido por “la caída del muro de Berlín”. A nivel de problemática cultural, este episodio hizo que el *sentido* de los pueblos reapareciera en medio de una geopolítica transformada (disolución de la URSS) y la pérdida del paradigma bipolar (capitalismo/socialismo) que atañía a las formas de pensamiento y cosmovisión para entender el mundo.

Un quinto y último aspecto -pero no por ello el menos importante- es la tecnologización del mundo a partir de la aparición de nuevas formas de comunicar e intercambiar bienes y servicios culturales; de interpelar los *sentidos* de acuerdo

a los discursos de los pueblos y colectivos; de conformar identidades y crear redes *imaginadas*. Este aspecto es ampliamente analizado en una variada y diversa literatura al respecto (NAVAL y SÁDABA 2005, MATTELART 1998, CASTELLS 1998), entre las cuales es preciso resaltar el gran impacto que los medios han creado en las vidas cotidianas de, quizá, el mundo entero.

Todo lo anterior representa problemas culturales. Son factores que en consecuencia a los cambios finiseculares, nos remiten a los cambios en la vida cotidiana, en las formas de colectivizarnos, en la nueva propuesta de valores y, en general, en las maneras de pensar el mundo. Esto podría representar también el colocar en la palestra una serie de las razones para comprender la preeminente presencia de la cultura en el mundo académico contemporáneo.

El vuelco de la antropología hacia una visión de *homing-in* (DIETZ 2003), es decir cuando dirige su *corpus* teórico y metodológico ya no únicamente hacia los grupos “exóticos” y, obviamente, *indianizados*, sino al interior de los entornos sociales de los propios antropólogos (o lo que es lo mismo: hacer antropología de los antropólogos o bien, de sus *comunidades* de origen), repercute en los alcances propias de la filosofía de este campo de estudio. Para que la antropología pueda sobrevivir como ciencia de la contemporaneidad, su método y perspectiva tendrán que ampliarse para robustecer su estudio en la aprehensión de los problemas culturales de hoy.

En todo caso, esta ampliación implica una forzosa “desindianización” que, metodológicamente, debe cundir en los estudios de las otredades. No se niega aquí el carácter funcional de la antropología en el sentido de optar por un sujeto históricamente marginado (las etnias), además que se le dota de un carácter ético y conserva la esencia argumentativa de lo mejor de sus fundamentos. Pero el establecer como únicos sujetos de estudio a los “otros” indígenas, o mejor dicho, las identidades étnicas, su visión se acorta de manera tal que deja de lado las dinámicas culturales de otros actores/as. Además, se ha mencionado que en la

globalización las prácticas culturales no se agotan en los esencialismos ni en los nativismos; al contrario, una característica de estos tiempos es la difuminación y flexibilidad de esas identidades. Por tanto, sin dejar el parámetro ético de lado, es una insistencia tener como sujetos únicamente a lo que sobresale dentro del campo étnico¹⁷, cuando la realidad inmediata nos pide que el método antropológico sea parte de las explicaciones que urgen en este contexto.

Si es (¿era?) la cultura el aspecto central de la antropología, extender su mirada permitiría lograr problematizarla en diversos procesos y en distintos sectores cada vez más observables en los contextos de la globalización. Ahora bien, si se tratase de continuar con la “tradicción” de los análisis étnicos en la antropología, con grupos “históricamente marginados”, entonces también cabrían en su campo de discusión otros sectores hechos de lado por los discursos hegemónicos, como los niños, los ancianos, los jóvenes, las mujeres, etc.:

La prominencia de nuevos temas de estudio creados por la reconstrucción del análisis social requiere de un concepto de cultura con capacidad suficiente para abarcar tanto el trabajo guiado por las normas clásicas, como los proyectos que se excluyeron antes o que se pronuncian como marginales. Estos temas antes excluidos incluyen a los estudios que buscan heterogeneidad, cambio rápido y el prestar y el pedir intercultural, Mi exploración sobre lo que el periodo clásico consideró como “espacios vacíos” y zonas de indivisibilidad cultural se asumió con vistas a la redefinición del concepto de cultura (ROSALDO 1991: 191).

¹⁷ En el caso de México, se trata de únicamente “etnias indígenas”. Si pensamos que México es un país pluricultural y multiétnico el análisis se acota para dar paso a “islas de pensamiento” donde la importancia, en el fondo, es el de seguir “encontrando” la pureza cultural de los indígenas. Desde luego, aquí no se dice que los estudios clásicos de la antropología mexicana sea tirado por la borda; muy por el contrario, se busca ampliar el horizonte epistemológico antes de que éste sea desbordado por el torrente de problemáticas que tenemos enfrente.

“Desindianizar” la antropología no implica tanto cuestionar su base ética y filosófica, sino discutir los alcances de su método. Es verdad que esto ya se hace alrededor del mundo, basta mencionar la ingente cantidad de producción teórica feminista, o de los movimientos sociales, y en menor grado, de los estudios de la juventud. Solo que si la antropología, en cierta manera, ha dado pasos lentos para estar a la vanguardia del *corpus* de conocimiento contemporáneo, es por una cierta falta de perspectiva ante la globalización homogéneamente cultural, producto de sus propios candados “tradicionales” (sus estudios tradicionales) a la hora de enfilarse su método.

5. Hacia la funcionalidad del concepto de la cultura

En el discreto consenso que existe en el debate sobre la cultura, hay dos que prevalecen y que parece un “galimatías”: el acuerdo en que no se está de acuerdo en una idea hegemónica y armoniosa de lo que consiste el quehacer cultural de nuestra época; y la otra, que se vislumbra ya un cambio profundo en el paradigma teórico cultural, por lo que sus usos están definiendo ya ciertas coordenadas de orden racional para apuntalar los análisis de los problemas culturales. De aquí, se destacan tres premisas:

- a) El debate académico sobre el carácter semiótico-simbólico de la cultura.
- b) La expansión de los procesos culturales como parte de la vida cotidiana y no tanto en el “folclor” o el “exotismo” del Otro.
- c) El carácter relacional de la cultura.

En cuanto a la primera premisa, cuando se plantea el diálogo entre los pensadores sociales respecto a la definición de los paradigmas de nuestros tiempos, se circunscribe la idea de valorar y recalcar el carácter semiótico-simbólico (o “sociosemiótico”, según Néstor García Canclini) de la cultura para incidir en los contextos actuales (MATO 2001:26, GARCÍA CANCLINI 2004). ¿Por qué este salto, promocionado como cualitativo, en los estudios de las realidades actuales? Estamos dentro un espectro diverso de disciplinas que estudian la cultura, y la

observan desde distintos puntos de vista en distintos procesos. Para ello, el concepto de cultura como “cosificada”, inmutable y únicamente para grupos marginados y etnificados no les deja mucho margen de maniobra.

Para estas disciplinas de lo social es necesario dejar entrever en el aparato teórico cultural un modelo permisible para dejar ver a los nuevos actores en la globalización; relacionar los aspectos subjetivos de la condición humana (cultura), con otras esferas de convivencia de carácter ideológico (el poder) y el de decisión colectiva (el político). De ahí la importancia de los llamados “estudios culturales” como un campo de articulación entre diversos enfoques:

Los estudios culturales ponderaron algunos ámbitos de expresión y articulación de los nuevos procesos sociales, entre los cuales destacan los de cultura, ideología, lenguaje, lo simbólico y el poder. De esta manera, más que temas para el análisis, desde la perspectiva de los estudios culturales se busca construir teorías generales que articulen críticamente diferentes dominios de la vida. Por lo tanto, se debe analizar a la sociedad desde las articulaciones entre teoría, política, aspectos económicos e ideológicos y prácticas sociopolíticas (VALENZUELA 2003: 23).

En la segunda premisa, se observa una creciente visión que quiere encontrar la cultura en ámbitos de la vida cotidiana que antes eran campos vetados para su análisis. Las temáticas identitarias, de género, las juveniles, las educacionales, las literarias, de las ciudadanías, de los medios de comunicación, etc., han hecho crecer la perspectiva del encuadre cultural. Se habla ya de “globalización cultural” para distinguir la contraparte de la económica y que surge a partir de reposicionamiento de los actores sociales ante la increíble influencia de los medios de comunicación y de las industrias culturales, los nuevos movimientos sociales (el neozapatismo, por ejemplo), el consumo cultural, la migración, el patrimonio tangible e intangible y, en general, todas las actividades que delinear la vida

cotidiana y las identidades (ARIZPE 2006, YUDICE 2002, GIMÉNEZ 2005). Tal parece que la influencia de estos factores en las identidades colectivas es lo que comúnmente se ha estado llamando “globalización cultural”, como proceso incluyente y excluyente a nivel mundial. Esto ha ayudado a esclarecer los discursos de colectivos antes soslayados y que actualmente son una fuente de reflexión recurrente (como es el caso específico de los jóvenes).

En la tercera premisa, la cultura aparece como parte de un proceso en el que se explica a partir del poder, las otredades, las ideologías, los media, etc., es decir, la cultura como campo *relacional* (BARTOLOMÉ 2006: 90, 91). Al entrar en contacto con otros campos de análisis, la cultura reviste como factor central para explicar los eslabones que estructuran la realidad compleja. Se sirve de su aspecto relacional (dicho sea de paso, fundado históricamente por los antropólogos), para entender el movimiento identitario del mundo (pos) moderno. La cultura se explica, entonces, por su construcción en determinados campos de acción de distintos colectivos sociales, en contraste con otras dinámicas de otros colectivos. Con ello quiere subrayarse la flexibilidad de la cultura para diseminarse en espacios diversos, construida por distintos actores/as y objetivada por los imaginarios otorgándole, de esta manera, el *sentido* inferido por lo que se mueven los grupos humanos.

Al “generalizar” el concepto de cultura para explicar casi todo el acontecer de nuestro tiempo, la cultura no se banaliza sino que su cuerpo teórico le permite entender las relaciones -conflictivas, contradictorias, dialécticas- generadas en la globalización, por lo que se relaciona así con otras construcciones y campos semióticos que dan vida, en conjunto, a la que se llama la “vida cultural” del grupo. A propósito del temor de algunos pensadores, apologeticos de la “globalización pop” (SAXE-FERNÁNDEZ 1999: 9-68), como un todo homogéneo y ausente de conflicto, en el sentido de que se vuelve con esto a los “esencialismos culturales”, Bartolomé argumenta:

Vemos entonces que entre los muchos cuestionamientos y utilidades contemporáneas de las diferentes concepciones de la cultura, existe una creciente valoración de lo que podríamos llamar el carácter relacional de la cultura, es decir, su capacidad para establecer diferencias entre distintos grupos humanos...Pero más allá del uso vulgar, la atribución cultural puede constituir para el antropólogo un principio clasificatorio necesario que no requiere de valoraciones específicas, sino que pretende identificar las diferencias...El hecho de que la cultura también permita ser, al proporcionarnos una ubicación en el universo y poder confrontar la nuestra con los demás, es una consecuencia de la pluralidad de la experiencia humana y no el resultado necesario de una confrontación voluntaria cuyos avatares la definirían (BARTOLOMÉ 2006: 96-97).

Se tiene entonces que en estos contextos “globalizados” la cultura tampoco representa un todo estructurante. No es un modelo normativo “cosificado” meta-relativo, ubicado más allá de cualquier subjetividad de la acción humana. La cultura en la globalización no es un “ente” abstracto que fundamenta y direcciona, *per se*, las actividades de los integrantes de los grupos; no tiene que ver con una estructura ideática única, sino que aparece y desarrolla en tanto se inscribe en relación con las otras dinámicas y acciones sociales y culturales. La visión cercada de su accionar ocasiona que veamos a los sujetos como parte de una esencia definida en los márgenes, un “todo” al que no se le puede adjudicar ninguna modificación o crítica a su inmutabilidad. A propósito, Kuper opina sobre el supuestamente “nuevo” quehacer del antropólogo:

Cuanto más se considera el mejor trabajo moderno de los antropólogos en torno a la cultura, más aconsejable parece el evitar el término hiper referencial y hablar con mayor precisión de conocimiento, creencia, arte, tecnología, tradición, o incluso

ideología (aunque este concepto polivalente suscita problemas similares a los generados por el de cultura). Hay problemas epistemológicos fundamentales que no se pueden resolver pasando de puntillas alrededor de la noción de cultura o refinando las definiciones. Pese a todas las protestas que han levantado en sentido contrario, las dificultades se agudizan cuando la cultura deja de ser algo que se tiene que interpretar, describir, tal vez explicar, para convertirse en una fuente de explicaciones por sí mismas (KUPER 2001: 13).

Esto criticaba Geertz cuando observaba metodológicamente la cultura a propósito del quehacer etnográfico de los antropólogos, asumiendo que su papel no era precisamente el de ser una especie de “cazadores” de modelos culturales, sino de “intérpretes” de “textos” que estaban ahí, a la vista, y que necesitaban ser “leídos” en claves no deterministas. Al colocar a la “descripción densa” como la única posibilidad epistémica del antropólogo (o de hecho, cualquier investigador cultural en campo), dejaba de lado a la cultura como entidad con vida propia que designaba los destinos de los individuos. Solo con la “descripción densa” se podría proveer a la dinámica cultural de características atribuibles a las conductas de los individuos en contextos de vida específicos: un análisis cultural tendría validez por sí mismo en tanto fuese construido en una acción particular de la vida social¹⁸:

Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica – acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color de las pinturas, las líneas de la escritura o el sonido de la música, significa algo- pierde sentido saber si la cultura es una conducta estructurada de la mente, o una estructura de la mente, o hasta las dos juntas mezcladas...Entendida como sistemas de interacción

¹⁸ Otro investigador, en otro tiempo, con otra mirada, podría obtener, mediante su propia descripción, otro tipo de lectura al “texto” social presentado ante sus ojos. La cultura se relativiza pero mediante la única posibilidad entenderse como un conjunto de acciones simbólicas con distinto significado para el antropólogo y para, incluso, los propios sujetos que las actúan.

de signos interpretables (¿símbolos?), la cultura no es una entidad, algo que pueda atribuirse de manera casual a acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible...densa (GERTZ 1987: 25, 27).

No obstante, hoy día la posición del sujeto frente a los desarrollos culturales de fin de siglo es de una creciente *creatividad* (ARIZPE 2006). No se entiende el desarrollo de la cultura sin: a) el movimiento de las acciones de los individuos, y b) la modificación, de acuerdo a las dinámicas autoprotectivas de éstos, de los patrones, normas y reglas que dan origen a los modos de convivencia colectiva. Es decir, con base a la *creatividad* los individuos forjan sus propias formas de vivir, es la cultura concebida en movimiento, en interactividad, y como espacio relacional.

6. La cultura adjetivada

Al darle sentido al campo de lo signos y símbolos para entender la cultura, su perspectiva se extiende y su mirada epistemológica se re-estructura, como anteriormente se ha mencionado. Los campos culturales se observan desde su perspectiva relacional, al no estar inmersos en lo que se supone es una “entidad metasocial” influyente en las estructuras de las mentalidades de los sujetos. Para entender y ubicar analíticamente estos campos, la cultura deja de ser un concepto “único” y da paso a su adjetivación y así enfilar la comprensión del accionar de distintos colectivos identitarios que, por medio de sus prácticas y dimensiones de comunicación y relación, elaboran sus propias dinámicas culturales. Por ejemplo, en el caso de las “culturas juveniles”, “cultura(s) obrera(s)”, “cultura(s) deportiva(s)”, “cultura(s) televisiva(s)”, “cultura(s) de barrio”, etc.

Esta adjetivación representa un recurso analítico para permitir desarrollar una visión conceptual del cómo se construye un campo cultural en una sociedad como

parte del quehacer colectivo simbólico de los grupos que la conforman. Es decir, pensada en este sentido, la cultura es un espacio de confluencia donde las diversas prácticas de los individuos tejen y anclan en códigos de comprensión a partir de dicha diversidad. Para lograr esa comprensión, es necesario adjetivar la cultura y poder dimensionar así cada uno de los campos de producción cultural, mismos donde se están inmersos actores que se desenvuelven en función de sus “sentidos”.

En este sentido, Esteban Krotz (1993) señala la pertinencia de estudiar la idea de “subculturas”, como la acción de grupos diversos que conviven bajo un conjunto de valores, normas y sistemas de comunicación simbólico en común¹⁹ que los promueve como universos más o menos coherentes y delimitados. Su análisis representa el identificar los “rasgos culturales” de estos grupos en sí mismos como totalidades (KROTZ 1993: 26, 27). Una subcultura sería entonces la práctica de sentido que diversos individuos y colectivos manifiestan como parte de una “cultura mayor” en la cual se insertan ya sea impugnándola, siendo parte de ella o dinamizando una perspectiva identitaria y una particular cosmovisión. En todo caso, hoy mismo es tarea de las ciencias sociales dimensionar y construir los fundamentos teóricos de cada campo de análisis cultural, cuestión que aún está en reflexión y debate en los campos académicos.

Para el caso de la antropología mexicana, según el autor, a partir de su desarrollo como cuerpo de conocimiento es hasta ahora cuando el concepto de cultura adquiere relevancia y presencia, además de que se posiciona como un terreno “interpretativo y hermenéutico” que coadyuva al entendimiento de los sujetos conformadores del todo social. Ello ha permitido generar una discusión en torno a la multiplicidad de problemáticas evidenciadas en los contextos actuales:

¹⁹ A esto Krotz lo llama la “cultura nacional” pensando, quizás, en aquello que nos mueve a definirnos en espacios geográficos, una codificación simbólica general a toda la población que los habita y a los hábitos compartidos.

La atención de numeroso/as investigadores/as, docentes y estudiantes prestan a los enfoques interpretativos y hermenéuticos desarrollados más recientemente en la antropología, al debate sobre aspectos intrínsecamente relacionados con el tema de la cultura –tales como vida cotidiana e identidad- y, no en último término, a los estudios sobre el proyecto nacional, la identidad latinoamericana y lo globalización cultural, demuestran que no tenemos que ver aquí con una moda pasajera. (KROTZ 1993: 10)

Desde luego, no se trata de “canonizar” al concepto de cultura como la única categoría explicativa de la globalización. No obstante, el peligro sigue latente: ¿cuál es la garantía de que la cultura no se convierta en el estudio sectario de ciertos campos específicos de conocimiento? Si no la analizáramos de acuerdo a sus características relacionales, de nueva cuenta estaríamos presenciando otra vez un paradigma cultural inalterable. Tenemos que tomar en cuenta que tiene que ver con la dialéctica de los espacios de poder, además de la motivación “ideológica” de los sujetos con base a un esquema de desigualdad y de la aprehensión de los distintos capitales, como punto de referencia para problematizar las dinámicas de la vida cotidiana. Entonces, así podríamos comprender sus parámetros y analizar la vida desde su construcción simbólica.

El concepto de cultura ha servido para redefinir el rumbo hacia el cual se observa el objeto de estudio de los análisis culturales. En el caso de la antropología, el riesgo que corre es que se convierta en una disciplina “descriptiva” sin grandes teorías, con una manifiesta postura romántica, o bien, distanciada de las necesidades de los pueblos y/o grupos marginados (KROTZ 1993: 25). ¿Es posible conciliar el carácter ético de la antropología, su “nueva” perspectiva epistemológica, con los dilemas contemporáneos que conllevan a las grandes inequidades sociales y culturales en el mundo entero? La tarea está vigente.

CAPÍTULO TRES

CULTURAS JUVENILES: SUJETOS, IDENTIDADES Y AUTO-REPRESENTACIONES

1. Hacia el análisis de las juventudes contemporáneas

A partir de la construcción del concepto de juventud se desprende que es una abstracción, una subjetividad y una necesidad. En los actuales estudios sobre el tema, definir a la juventud como un grupo que representa tan solo a un grupo de edad ya es una tarea un tanto complicada, porque ésta es movediza y tiene que explicarse tomando en cuenta por medio del análisis de una serie de características de un sector que es prácticamente inaprensible porque no existe como grupo específico, pero que tiene que definirse desde ciertas ópticas conceptuales como la clase social, la generación, el género, la escolaridad, etc.

Como ya se ha mencionado, se asiste a un marco contextual en el que la “juvenilización” (MARTÍN BARBERO 1998) de la sociedad es visible. En ella aparece el *ser joven* y la juventud como prototipo de modelo de actor social que activa una dinámica de convivencia y de “paso temporal” prototípico, de esta manera se enardece la condición juvenil para darle forma y sentido, al mismo tiempo que los espacios institucionales siempre tratan de atajar sus formas de “desviación y rebeldía”.

No obstante, existe ya una necesidad de observar desde otra reflexión los espacios juveniles contemporáneos donde a partir de ahí, paulatinamente, se han ido descubierto diversas sugerencias epistémicas y brújulas analíticas para los procesos juveniles. Nos indican la no existencia de una sola condición de la juventud, además de que esta diversidad de universos en donde los jóvenes dinamizan su cotidianidad individual y grupal, forman parte de esa construcción cultural colectiva propia y manifiesta en órdenes distintos a los discursos

hegemónicos²⁰. Por ello, hacer el análisis “desde la cultura” permite el entendimiento de la creación de distintas cosmovisiones a partir de los propios sujetos:

Intentamos centrar, hasta donde fuera posible, la discusión desde distintas “miradas” generadas por las disciplinas sociales y humanistas con respecto a lo que hemos llamado “culturas o subculturas juveniles” que de inicio implica reconocer a los jóvenes como actores sociales junto con la dimensión simbólica de sus prácticas (NATERAS 2002: 9).

En el intercambio disciplinar que actualmente ocurre al interior de las ciencias sociales. Particularmente en los estudios de la juventud, se ha intentado definir algunos horizontes para fundamentar las perspectivas de conocimiento de los ahora *sujetos* juveniles. Una de las propuestas centrales dentro del análisis cultural, es reforzar la visión *émic* dentro de las metodologías usadas respecto al cómo poder aprehender las realidades que los propios jóvenes construyen (VILLAFUERTE 2002: 91-107). Es decir, observar y enfatizar los discursos producidos “desde adentro” de la comunidad de los actores; de igual forma, sus elaboraciones simbólicas de sus prácticas identitarias y sus estrategias de interpelación frente a otros espacios sociales. Incorpora una óptica analítica hacia las expresiones juveniles, en tanto son sujetos movidos por/en expresiones culturales²¹.

²⁰ Es importante señalar que no toda práctica juvenil es construida frontalmente, de forma contestataria, ante el estado de cosas. Las prácticas juveniles también comprenden a las que hacen los “jóvenes oficiales” o la juventud ideal de esos mismos espacios hegemónicos.

²¹ Observar los procesos juveniles desde la cultura propone el desentrañamiento de los lazos sémicos que subyacen en una realidad que es provista de un nombre a partir de una visión, la oficial, de los acontecimientos de la juventud. Un ejemplo de la importancia de desentrañar lo que subyace en los lenguajes de las personas y colectivos, es el libro del colombiano Alonso Salazar, autor de *No nacimos pa' semilla* (1994) donde da cuenta de la emergencia del sicariato en Colombia a mediados de la década de los ochenta. Justamente en ese contexto la juventud fue personaje de primera plana amarillista de los periódicos nacionales debido a los asesinatos y ajuste de cuentas del narcotráfico. Los ajusticiadores eran bandas de jóvenes, adolescentes en la mayoría de los casos, por lo que la espectacularidad de sus actos se dimensionaban también por ese lado; después de un estudio profundo entre los actores juveniles, Salazar descubrió que las

En los estudios de la juventud, “desde lo cultural”, ya empiezan a desarrollarse actualmente desde diversos enfoques a través de distintas disciplinas sociales. Se abre el campo de comprensión del complejo y diverso universo juvenil en el marco de su desenvolvimiento social y cultural asimétrico y heterogéneo, así como sus formas de organización y auto-percepción generando lenguajes que deben ser escuchados con atención por ser los jóvenes, hoy día, actores determinantes en la conformación de la pluriculturalidad que caracteriza a las sociedades contemporáneas.

Desde luego, las expresiones simbólicas de las prácticas culturales juveniles forman parte de esa diversidad que se observa en las formas de expresión cultural que acontecen en la globalización. Como “nuevos” sujetos emergentes, se visibilizan en identidades colectivas concretas o en espacios culturales elaborados con lenguajes alternativos, o ambas. Por ello, por ser este un discurso hecho por jóvenes, contraviene la idea homogeneizadora emanada desde esa misma globalización, cuando cobra un carácter contrapuesto a *lo que se dice* de los jóvenes y pasa a convertirse en un discurso surgido desde el interior de las acciones de los sujetos.

Los alcances de esa “alteridad” cultural son, en todo caso, propuestas discursivas que pretenden colocar en los espacios de participación –social, política, identitaria- a una juventud que se compete ya como parte activa de las sociedades actuales. No es casual que, por ejemplo, que haya cierto auge en las políticas de juventud de cara a ese sector que, asimismo, por ser cotos de consumo o por proyección de edad escolar o laboral, forman parte del paisaje de las decisiones políticas.

redes del sicariato no tenían que ver con un punto de vista delincencial que el Estado había ponderado para satanizar grupos juveniles en los medios de comunicación, sino con una compleja red de lealtades de barrio, familiares, ausencia de políticas de inclusión estatal, relaciones juveniles de prestigio, etc. La presencia de los sicarios obedecía más bien a toda una intrincada y compleja respuesta social y cultural de un sector de los jóvenes ante la realidad de extrema violencia proveniente de todos los actores en el conflicto colombiano.

2. Las juventudes urbanas

Para fines de este trabajo de tesis, se ha propuesto hacer énfasis en ciertos contextos juveniles, temporales y culturales, a fin de delimitar su panorama analítico. Por ejemplo, la conformación de las identidades juveniles a través de “décadas” significa un recorte a nivel de temporalidades, que si bien es arbitrario, deja presente la evolución de las “culturas juveniles” a través de sus “mundos de vida”, contruidos desde una óptica creativa de espacios de inserción -culturales, identitarios- en los contextos de la globalización.

Por tanto, aquí sustentamos que es a partir de la década de los noventa cuando determinadamente se hacen presentes los procesos globales en las construcciones identitarias juveniles; como una plataforma de lanzamiento de sus “nuevos” discursos que plantean estrategias para no quedar fuera del campo de juego mundial. De esta manera, las juventudes usan lo que tienen a la mano de la globalidad y (re) crean posiciones en torno al dilema de cómo entrar o salir (o ambas) de ésta. Al final, los campos identitarios transculturales de las juventudes se hacen presentes eludiendo las pretendidas homogenizaciones, o quizá haciendo uso de ellas, para negociar lugares en la platea de la globalidad.

De igual manera, los alcances de este estudio le confieren un margen de observación dentro del campo urbano. Aunque el mundo rural e indígena también esta cruzado por los procesos de la globalización, no forma parte de esta investigación por dos factores esenciales:

- 1) Desde siempre, el mundo rural e indígena ha formado un amplio y particular universo de estudios, por lo que en sí mismo representa una investigación completa dedicada a sus procesos culturales y, en este caso, de la globalización.
- 2) El mundo rural e indígena es atendido más en la tradición de los estudios étnicos, todavía muy en boga en Iberoamérica. Por lo que existen verdaderos especialistas en el tema que, eventualmente, pueden dar

cuenta con conocimientos más agudos y elaborados de los procesos que suceden en lo rural e indígena.

No obstante, los estudios en torno a las construcciones identitarias contemporáneas no solo hacen a un lado los límites habituales de los estudios “especializados” en ciencias sociales para pasar a un posible -y en muchos casos inminente- campo de análisis de corte “transdisciplinario”, por lo que todo razonamiento en torno a dichos procesos, inevitablemente, tiene que introducirse en los espacios de lo rural e indígena. Por otro lado, la construcción de los propios procesos sociales y culturales “rurales”, no se hace desde una “isla de conocimiento”, como muchos estudios étnicos nos lo quisieron dejar ver a través de los años. Así que las dinámicas globales que aparecen dentro de lo rural e indígena atañen ya a los contextos volátiles al que asistimos (por supuesto, tomando en cuenta las particularidades étnicas, sus propios elementos históricos, y sus cosmovisiones). Esto acerca más a las miradas epistémicas con que se escudriñan los procesos culturales hoy día en las ciencias sociales.

Desde el consumo cultural, por ejemplo, (en parte como un proceso generado desde los medios de comunicación, o sea con capacidad de interlocución *masiva*) ya no es fácil entrever una división entre la condición juvenil rural y urbana, ya que en ambas se participaría (de nuevo, desde sus especificidades culturales y materiales y sus procesos históricos y sociales) en los mecanismos de apropiación, interacción y producción cultural que se manifiestan desde los media. Los procesos de apropiación cultural, insertos en la arena de la globalización, hace que los campos juveniles urbanos y rurales no se contrapongan y en todo caso puedan confluir en “puntos de encuentro”, primero pragmáticos y después analíticos, para entender cómo en ciertos contextos confluyen dinámicas y prácticas juveniles, individuales y colectivas.

En un contexto en donde la “juvenilización” de la sociedad es evidente, los colectivos juveniles también se activan dentro de los parámetros que generan los

mass media o el consumo cultural, por citar dos elementos. Es verdad que precisamente han sido los espacios urbanos donde se citan estos procesos en torno a las actividades identitarias de los jóvenes. En los estudios urbanos este ha sido un espacio permanente y tradicional de intercambio de “bienes y capital culturales”, a la manera de Bourdieu, en márgenes de movilidad para lo “nuevo” y lo “innovador”. Tradicionalmente, sus representaciones frente a lo rural se convierten en un campo devenido en espacio de tradición *versus* modernidad:

La modernidad (es) un rompimiento con la tradición...es el vértigo de presenciar un momento de transición...significa adoptar cierta actitud con respecto a este movimiento, y deliberadamente esta difícil actitud consiste en recapturar algo eterno que no está delante ni detrás, sino dentro del momento del presente (FOUCAULT citado por MEDINA 2002: 387).

Ello implica la posibilidad del movimiento continuo del cambio social, pero no donde supuestamente lo “anticuado” tiene que ser modificado y/o removido, sino en todo caso, reformulado con otra perspectiva. Es al interior de las geografías de lo urbano donde ha sido construido el espacio de la juventud como metáfora de la modernidad, y es en estos tiempos globalizados cuando las ciudades se detentan como espacios privilegiados del consumo y en los procesos mediáticos de/hacia los jóvenes.

Si observamos a través de la historia cómo se definieron los tiempos de la participación en el cambio social de las juventudes urbanas, podemos percibir que han aparecido en la escena social mediante diversos mecanismos furtivos, haciendo de la juventud una real protagonista del último siglo a la fecha. Ha sido también en los espacios urbanos donde se han dado las condiciones para la aparición de ciertas expresiones juveniles generadoras de procesos culturales “distintivos”, “alternativos” o “espectaculares”, o bien, discursos juveniles colectivos

adscritos a una amalgama de diversidad identitaria, no precisamente “contestatarias” (estudiantes, jóvenes *disco*, *boy scouts*, etc.).

Para los alcances de esta investigación, se ha puesto énfasis en los procesos de expansión tecnológica, del consumo, de la inclusión-exclusión y, sobre todo, de construcción de las identidades juveniles en la globalización. Por ello se privilegia el campo urbano, porque es justamente ahí donde se visibilizan más estos procesos, además de que corren a una velocidad de cambio bastante pronunciada en flujos de intercambio y comunicación, significación y discursividad. Todo esto está formando parte de la mirada investigativa en Iberoamérica, relacionando bastantes niveles significativos de representación juvenil urbana en los estudios de la juventud.

3. La juventud de fin de siglo

Estamos frente a panoramas sociales que responden a distintas maneras de situar las diversas y múltiples (auto) representaciones juveniles, así como la exclusión e inclusión del entorno del siglo XXI, mismos que los jóvenes no están exentos. El interés por ponderar la juventud del “fin de siglo” responde a una coyuntura que deviene paralela la construcción de ese “nuevo orden” mundial proclamado a partir del fin de la llamada Guerra Fría y en donde las sociedades se asientan en los vaivenes paradigmáticos de la globalización. Todo eso les ha tocado a los jóvenes de esta época. Pero más allá de la metáfora temporal, su significado deberá situarse en dos rubros generales:

- a) La juventud de “fin de siglo” ha sido la receptora de todos los movimientos juveniles de las décadas pasadas, pero de alguna manera ha modificado los discursos, incluso negándolos, siendo ya una “generación de paso” o de “limbo”, dentro de un estadio de reflujo respecto a los movimientos juveniles de antaño. Esta juventud es propensa a un individualismo latente y se adscribe a formatos de “tribalismo”, además de un consumo generalizado patentado como emblema colectivo en sus discursos culturales.

- b) Como parte del sentido de inclusión y exclusión social. El posicionamiento de los sujetos los colectivos juveniles forman parte del debate del contexto actual, es decir, los jóvenes de “fin de siglo” son sujetos sociales que dinamizan los escenarios de la globalización, los espacios multiculturales e interculturales, ya sea retroalimentando su proceso o impugnándolo mediante estrategias de participación “alternas”. En cualquier caso, ello forma parte de la construcción de “nuevos” discursos culturales y procesos identitarios.

Es en la juventud de “fin de siglo” donde ha sido más evidente la emergencia de estos “nuevos” procesos identitarios que han coadyuvado a la construcción de las “culturas juveniles” contemporáneas. La década de los ochenta, se dice, fueron la “década perdida”, en parte porque significó la presencia de un reflujo en las propuestas juveniles para la creación de discursos de respuesta, tal y como sucedió en los setenta. Mientras que en los noventa, al aparecer circunstancias mundiales de modificación de los horizontes del orden mundial, las juventudes se refugiaron en una introspectiva más alineada a la posmodernidad (VALENZUELA 1997: 12-35), de corte individualista y consumista -posturas contrarias a la contestación de los sesenta y setenta²². Pero, al mismo tiempo, ahí se comienza a reformular las expectativas del dónde y cómo tendrían colocarse las identidades juveniles en el nuevo juego internacional.

Son estas juventudes de “fin de siglo” quienes acaparan los análisis sociales, desde las referencias culturales de una generación acaparada por los sentimientos de apatía y conformismo. En el debate sobre las juventudes de nuestro tiempo, se ha dicho que son estos jóvenes quienes dentro del contexto de globalización se han caracterizado como faltos de contribución para negar una supuesta manipulación de la que continuamente están siendo objetos, como blancos de consumo y sin una nutrida participación dentro de los procesos hegemónicos

²² Particularmente notorio en la negación del pasado contestatario de las dos décadas pasadas, visible en las escasas maneras de hacer y pensar la rebeldía y contracultura, tal y como se concebía antaño, además de la escasa conciencia social y su compromiso militante.

(ZEBADÚA 2002). Ahora que subsiste este semblante que acoge este pesimismo generacional, de la *no confrontación* con la realidad inmediata, también se dice que es esta misma juventud la que está siendo reacia a aceptar un estado de cosas que no concuerdan con los ideales “históricos” juveniles²³.

Esto ha tenido consecuencias. Como parte de los procesos globales, las juventudes de “fin de siglo” forman parte de la expansión de los medios de comunicación, sobre todo las llamadas industrias culturales que, al percibir un *impasse* en los reflujos contestatarios de décadas pasadas, conducen sus horizontes discursivos hacia un sector devenido en receptor pasivo (REGUILLO 2000:32). Aún siendo esto producto de las inercias -también históricas- de las respuestas con que los espacios hegemónicos interpelan lo que les critica y opone (ROURA 1985: 7-9), es decir, contra los discursos contrarios al estado de cosas²⁴, ahora es evidente la gran influencia mediática que absorbe en gran parte todas las manifestaciones juveniles.

La repercusión de ese estado de cosas se evidencia en el *cómo* repercute todo ello en las dinámicas de las “culturas juveniles” y, de manera particular, en la construcción de las identidades. ¿Es la apatía y la desilusión lo que caracteriza a esta generación, la de “fin de siglo”? La respuesta no es tan lacónica. Lo que si se ve claramente, es que estamos más bien frente a una inminente separación de nuestras “tradicionales” visiones cientistas que hará que nuestra observación de los comportamientos de las juventudes, a partir de su inserción o no en la globalización, sea puesta en marcha como diálogo con lo que los jóvenes dicen de sí mismos. O sea, la respuesta analítica tendrá que ser, con seguridad, “distinta”.

²³ Cuando se habla de la “juventud histórica” se está refiriendo a todos aquellos movimientos juveniles que se definen por su participación encontrada al estado de cosas y que tuvo su clímax en los movimientos juveniles, estudiantiles y contraculturales de los sesenta que vieron la luz en forma masiva y revitalizó el panorama social, político y cultural alrededor del mundo.

²⁴ Recordar la cooptación del movimiento hippie o el punk, por citar dos ejemplos. Las industrias culturales están siempre pendientes de lo que sucede con los movimientos juveniles y así mediatizarlos y esquematizarlos.

De esta forma, iniciando la década del dos mil, estamos presenciando condiciones del ser joven que aún no se han precisado analíticamente en toda su magnitud, en parte porque ya no son tan asibles y porque contienen lenguajes tan diversos entre sí, con una gama de nuevas interacciones. Desde la condición juvenil contemporánea, podemos reinterpretar la realidad, tomando en cuenta la búsqueda colectiva que sitúa a los jóvenes en los foros culturales finiseculares, donde tal vez les permitirá ubicarse como parte importante de los procesos globales, no tan solo como una comunidad más extraviada en medio del enjambre existencial de fin de milenio.

No obstante, las “culturas juveniles” vuelven a encontrarse en un fuego cruzado en el que, por un lado, siguen siendo marginados de toda decisión *pública*, producto de la incidencia en ellos de los poderes hegemónicos y de la mediatización de las industrias culturales, Pero, por el otro lado, se detecta en dichas industrias y hegemonías, simultáneamente, formas de acaparar a las juventudes a partir de la generación de sus nuevas estrategias de identidad colectiva que están desdibujando los esquemas de las ciencias sociales para observar lo juvenil. Se advierte también otras condiciones del cómo puede ser la representación juvenil, y es precisamente desde estas condiciones -como espacio de auto-representación- donde son visibles los procesos por los cuales los colectivos, grupos y, en general, los “sujetos emergentes” de la globalización se reagrupan y reproducen discursos como parte de la diversidad cultural visibilizada, respondiendo así a la avalancha de mediatización, cooptación y exclusión de la globalización.

Es en la construcción identitaria de las “culturas juveniles” de los contextos contemporáneos, donde pueden notarse procesos de integración, expresión e interpelación como respuesta a la globalización y a la exclusión que produce. Esta dimensión de lo juvenil comienza a cobrar relevancia sobre todo a partir de la década de los ochenta, en la cual la juventud se protagonizó dentro de los paisajes urbanos ya sea como pandillas, bandas, o “tribus” de diferentes adscripciones. Hoy día, las juventudes de la globalización han comenzado a

reubicar su participación social en general, y en este marco, de acuerdo al marco del reordenamiento del mundo actual, emergen precisamente nuevas adscripciones emplazadas a activar la lucha por la ecología, igualdad de género, derechos humanos, etc., grandes temas mundiales, dentro de los cuales también la juventud se manifiesta partícipe de los nuevos procesos que se les presentan.

Estas tendencias culturales de las juventudes representan *de facto* uno de los fundamentos para comprenderla. Ya se ha dicho que es desde la propia perspectiva juvenil en la cual deben precisarse sus manifestaciones que, a su vez, se enmarcan en escenarios de distintas valoraciones del mundo inmediato caracterizado, entre otras cosas, por la posibilidad de no sentir el peso del *compromiso* juvenil de antaño además del desgaste de la institucionalización de lo político como forma de interpelar. De cualquier forma, la inercia de dicho desgaste forma parte de las estrategias juveniles por hacerse presentes en un paisaje que se recrea en las inmediaciones del SIDA y los increíbles exterminios de las nuevas guerras interétnicas (Chechenia, Bosnia, Ruanda), por ejemplo. Por tanto, entender hoy a las “culturas juveniles”, implica crear perspectivas de observación “críticas”:

Un tanto “complacientes” (los) modelos (de análisis para entender a las juventudes) empezaron a ser contruidos en países del primer mundo en los momentos posteriores a la efervescencia juvenil en las calles, cuando la calma volvía y la sociedad de consumo y las nuevas tecnologías electrónicas ofrecían satisfacer todas las pretensiones y anhelos de la población...Sin embargo, al reducir a los movimientos juveniles a meros objetos que sólo actúan como reacciones a ciertos estímulos exteriores, resultaron también incapaces de entender las manifestaciones de cultura juvenil (GÓMEZJARA 2002: 13).

Ese rasgo de no participación puede que sea una patente en la necesidad de aislamiento en medio de una realidad que no promete más que artificios de expansión “democrática” en el mundo globalizado, así como el advenimiento de reflujos romantizados desde la conciencia social colectiva. Tal vez, lo que tenemos que analizar es la interiorización, la individualización y “glocalización” de las rutas cotidianas del universo juvenil. Pero también es verdad que esta postura juvenil, su actual inconformismo, no se percibiría en estos días como una “politización organizada” e institucional (partidaria, con jerarquías y liderazgos bien definidos), ni se confronta contra un sistema social y político en particular, sino tal vez contra todos, o ninguno:

Las viejas discusiones sobre la representatividad vertical, propia del modelo piramidal de organización, son sustituidas por otras propias de las redes horizontales. Las redes que los jóvenes crean buscan fungir como facilitadoras y no como centralizadoras, por lo que definen su identidad como espacios democráticos de vinculación (SERNA 1998: 50).

La idea que prevalece sobre estos comportamientos, es que la “no participación” es una de las múltiples formas de desencanto ideológico juvenil, en contraste con la coyuntura histórica actual, donde el supuesto “fin de la historia” ha intentado homogenizar cualquier forma de creatividad lúdica y existencial que tiene que ver con la transformación esta sociedad. Si la “no participación” es una *distinta* forma de participar, entonces podemos decir que este tipo de “desobediencia” no es un fenómeno que, en apariencia, se rebele para cambiar nada mientras se sigue estando sujeto a la dinámica de los modelos hegemónicos.

Esto se aprecia cuando las manifestaciones contemporáneas de la juventud forman parte de una negación del futuro como “metarelato”, como una evidente ruptura de la necesidad real de alcanzar metas y propósitos a largo plazo. Esta

inminente propuesta juvenil pretende cortar de tajo con una visión de un mundo que ya no propone nada; de igual forma, con los caminos de la epistemología social tradicional la cual su mirada hace mucho ha quedado atrás.

Las propuestas juveniles en cuanto a la creación de discursos culturales de cara a la globalización, están en montaje. De ahí la importancia de advertirlas, analizarlas y explicarlas como parte de la posible presencia de un nuevo *constructo* de sociedad inclusiva, con actores que darán pie a innovadores e inminentes paisajes “multiculturales” en la diversidad cultural de este contexto de fin de siglo.

4. El concepto de “culturas juveniles”

Mucho se ha discutido en torno a las “culturas juveniles” pero poco se ha debatido su concepto. Actualmente, en las tradiciones de los estudios de la juventud iberoamericanos se da por sentado hablar de las juventudes a partir de la elaboración de una discursividad de carácter “reflexiva”, simbólicamente trazadas, y con niveles de interpelación en la arena de lo social, ahora denominados “subculturas” o “culturas” (NATERAS 2002).

Las ahora denominadas “culturas juveniles” se han construido dentro del campo metodológico encaminado a trabajar en la “adjetivación de la cultura” (KROTZ 1993), estrategia por la cual se circunscriben las prácticas de las juventudes bajo la sombra de grandes aspectos simbólicos, dados en procesos de sentido, como formas de “distinción”, en la construcción identitaria juvenil. Sin embargo, estas estrategias forman parte de las dinámicas estructuradas más allá de los campos culturales adjetivados, en una “cultura mayor”, que no se esencializa ni está suscrita en forma de abstracción, como especie de “ente metacultural”, lejos de las propias experiencias de los individuos y sus cosmovisiones. Más bien, esta “cultura mayor” sirve de referencia de acción y de sentido que dota a los individuos de la capacidad de crear valores, prácticas y discursos que construyen, además, a los grupos que participan en ella. Es justamente ahí donde se otorga un papel

esencial al carácter simbólico de estos grupos que conviven al interior de una sociedad, visibilizando sus discursos.

Hablar de cultura puede parecer excesivo en estos tiempos; y, al parecer, el concepto de “culturas juveniles” tal vez pueda sonar pretencioso, porque trata de incluir en su terminología a todas las prácticas juveniles elaboradas a partir de todos sus cruces analíticos: desde la clase social, la escolaridad, el género, las etnias, los estilos, el sistema laboral, etc. Si se toma en cuenta a la gran cantidad de usos que tiene hoy la noción de cultura, podemos observar en el concepto de “culturas juveniles” un amplio abanico semántico donde podría caber cualquier tipo de sujeto *joven*. Sin embargo, aún con estos peligros analíticos, hay que subrayar la utilidad del concepto como recurso teórico para, precisamente, lograr aprehender toda la dimensión discursiva de lo juvenil, presentada hoy día: incorpora referencias cognitivas para definir las prácticas de los colectivos juveniles, confluentes en la construcción y afirmación de identidades, lenguajes y discursos, donde primero se posicionan como sujetos y, después, como grupos y/o colectivos, de frente a las diferentes esferas e instancias que los demarcan.

Carles Feixa (1998) es quizá unos de los pocos autores que se han atrevido a diseccionar el concepto y de los pocos también que ha propuesto un primer acercamiento teórico del mismo. A continuación, su definición de “culturas juveniles”:

La manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional...definen la aparición de “microsociedades juveniles” con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, que se dotan de espacios y tiempos específicos, y que se configuran históricamente en los países occidentales tras la II Guerra

Mundial, coincidiendo con grandes procesos de cambio social en el terreno económico, educativo, laboral e ideológico (FEIXA 1998: 60).

Cuando el autor plantea hablar de “culturas”, dejando de lado el genérico de “Cultura Juvenil” (así, con mayúsculas) acuñado en la década de los cincuenta²⁵, pluraliza el concepto. Implica, entonces, que se tenga en cuenta la ampliación del ámbito de la producción juvenil simbólica y material en las distintas redes y/o niveles de comunicación y de participación, alrededor de la multiplicidad con que se manifiestan las identidades juveniles. Se diversifican los estilos, las identidades y las visiones del mundo que están a la par de una constante, heterogénea, compleja y diversa dinámica social en la cual las juventudes manifiestan sus acciones.

Esta propuesta conceptual de las “culturas juveniles”, queda sujeta a lo que Geertz (1987) llamó “las redes de significación”, un espacio de interacción de los individuos en sociedad, entendido como el entramado de un conjunto de significados creados -en este caso por los jóvenes- para estructurar, a su vez, otro conjunto de expresiones simbólicas y así entrar en contacto con los miembros del grupo social. En el mismo tenor se expresa José Manuel Valenzuela (1998), en el sentido del campo interpretativo que otorga el análisis de las “culturas juveniles”, a partir de un concepto de cultura como espacio de “construcción de sentido” de los sujetos sociales. Este concepto, por demás, siempre es cambiante y en constante crisis, no es unívoco ni está exento de modificaciones, ya que se nutre de procesos de “transformación, mutación y deconstrucción”, propios de las dinámicas juveniles, igualmente flexibles (VALENZUELA 1998: 9-15). Todo lo anterior proporciona elementos de análisis para estudiar las expresiones culturales juveniles en contextos globales.

²⁵ Aunque se atribuye el concepto a Talcott Parsons en 1942, a partir de una publicación suya, *Age and sex in the social structure in United States* (MARTÍN CRIADO 1998: 26), es en la década de los cincuenta cuando se populariza el término cuando se difunde masivamente a través de los “valores juveniles” y la música, principalmente.

En un interesante ensayo, Rodrigo Díaz (2002) observa texturas “resbaladizas” en el concepto acuñado por Feixa. En todo caso, subraya, el análisis de las manifestaciones juveniles remite a una posición epistemológica que dirige el saber –o lo que quiere uno saber- de quien investiga, así como la mirada analítica de cualquier práctica cultural. Para el caso de las “culturas juveniles”, concretamente el concepto acuñado por Feixa, su abordaje desde el lugar adoptado por este autor (además de que responde a un espacio geográfico y perspectiva cultural concretas: europeo y catalán) estaría emplazando a utilizar el concepto desde una atalaya de pensamiento, quizás en menoscabo de las coyunturas donde se desenvuelven las prácticas; como una especie de “pre-análisis” que sirve para adoptar una mirada que tal vez no pueda aportar tanto a los casos que se estudian. Es decir, es un concepto -el las “culturas juveniles”- que tiene fundamento y pertinencia en tanto sirve para estudiar a los jóvenes del entorno de *quien necesita* saber de la juventud, pero tal vez se quede corto de alcance para otros espacios geográficos, históricos y culturales. Como parte de una posición analítica, el concepto serviría no para todos los casos, ni para toda la extensión de las diversidades juveniles, sino para las preguntas concretas que se hagan en la exploración:

¿A partir de qué datos, partir de qué materiales se infiere la presenciad una cultura juvenil de otra? si se informa que a partir de prácticas, discursos, creencias, valores y actitudes sistemáticamente desplegadas y compartidas debemos tomar nuestras precauciones, pues de prácticas, discursos, creencias, valores y actitudes habituales, convencionalizadas, que se asumen como demarcadores entre grupos no se deduce necesariamente que estamos ante culturas distintas. En otras palabras, de hábitos diferentes no se infieren culturas diferentes (DÍAZ 2002: 22-23).

En otra sugestiva reflexión, Díaz plantea que el concepto de Feixa, tal y como lo expresa, también invita a pensar en un sistemático afán de “culturizar” a todos los actores sociales. La adjetivación es un recurso, pero quizá se tendría que preguntar por la viabilidad de ver “grupos culturales” en cualquier parte, tal y como lo enuncia Díaz: por ejemplo, “culturas de ancianos”, “culturas de mujeres”, “culturas de niños”, “culturas de vendedores de autos”, “culturas de nudistas”, etc. (DÍAZ 2002: 22).

Según Díaz, para diferenciar precisamente las prácticas culturales de otros grupos en relación con los jóvenes, Feixa alude a la “espectacularidad” de dichas prácticas, a aquellos discursos en todo caso frontales al estado de cosas y segmentados por un decisivo “nosotros” como campo de adscripción. Al no tener estas características, los grupos juveniles no “espectaculares”, o de corte conservadores, quedarían anulados en el rango de importancia para los análisis culturales. Una definición de las “culturas juveniles” que proponga el rasgo “espectacular” como sello distintivo, deja de lado todas otras identidades juveniles que no aluden a la crítica *contracultural* como forma de pertenencia, como pueden serlo grupos de jóvenes religiosos, de *boys scouts*, de deportistas, grupos de estudiantes, etc. Por tanto, sería una definición conceptual incompleta y parcial hacia un tipo de discursos juveniles en concreto.

A lo largo de los ochenta y principios de los noventa, en los estudios de la juventud de Iberoamérica prevaleció una fuerte tendencia de dirigir sus indagaciones hacia la llamada “espectacularidad” de los discursos juveniles (FEIXA 1998, URTEAGA 1998, 1996), es decir, aquellos colectivos juveniles que en sus convivencias y adscripciones manifiestan rasgos distintivos contrarios a lo establecido y, la mayor de las veces, enfrentados a los espacios hegemónicos, a las normas de convivencia socialmente establecidas, por ejemplo los *punks*, los roqueros, los *hippies*, los *graffiteros*, y muchos otros que en su discurso enarbolan, aparentemente, banderas de lucha y crítica social.

Y ahí mismo la valía del concepto de “culturas juveniles”: si nos atenemos estrictamente a la semántica y el universo que intenta explicar, podemos apreciar que no indicaría únicamente el análisis de los procesos juveniles en los cuales lo contracultural y lo impugnador fuese una característica propia y “universal” de la juventud contemporánea; sino que, al ser heterogéneas, el concepto de “culturas juveniles” se dispersa producto de la gran cantidad de lenguajes culturales que hace de los jóvenes estar “dentro” del contexto en el que se desarrollan.

Así, los *boy scouts* o los grupos religiosos, espacios juveniles visiblemente conservadores en donde se aglutina una considerable cantidad de jóvenes, deben ser también sujetos de análisis, ya que de igual manera dinamizan valores, normas y relaciones simbólicas. Al respecto, Feixa menciona que al desarrollar el concepto de “culturas juveniles”, la visión sobre la juventud forzosamente tiene que cambiar porque “...transfiere el énfasis de la marginación a la identidad, de las apariencias a las estrategias, de lo espectacular a la vida cotidiana, de la delincuencia al ocio, de las imágenes a los actores” (FEIXA 1998).

Para superar esta dificultad teórica, Díaz propone no una serie de características que nutran un inminente concepto de “culturas juveniles”, ni tampoco una relatoría para saber que grupos pertenecen o no caben en el concepto. Por el contrario, propone una idea de un concepto “relacional” que de cuenta de la dialéctica en la que se mueven los campos juveniles. La convergencia de las juventudes, cualesquiera de ellas, se da no por similitud o por contraste, sino por sus movimientos en las “arenas sociales”. Así tendríamos un concepto más flexible, acorde a las manifestaciones contemporáneas de las juventudes.

Arenas en las que se despliegan las relaciones de poder, las asimetrías en sus variadas formas, el control de y acceso diferencial a los recursos escasos y valorados, sean éstos políticos, económicos o simbólicos. De este modo, lo que si es sistemático y habitual es esa serie de campos de batalla donde se

disputan, mediante variadas estrategias, las representaciones, los estigmas, las autorepresentaciones, las asimetrías, las prácticas, discursos, creencias, valores y actitudes, todas las cuales son susceptibles de fijarse o cristalizarse, pero que también están sujetas a transformaciones, siempre desde cierto locus social (DÍAZ 2002: 24).

Otra sugerencia conceptual para superar este potencial exceso de adjetivación cultural, es hacer énfasis en la construcción *contextuada* de discursos de los colectivos²⁶. Esto no es trillado. No tiene que partirse de una idea de “culturas juveniles” concebida de antemano desde diversos enfoques analíticos, sino *descubrir* lo que dicen de sí mismos los jóvenes en cualquiera de sus adscripciones; “bajar” a ver lo que se trama en la profundidad de los sujetos juveniles mediante sus participaciones, ya sea como colectivo o como *metáfora* social durante los procesos de su inclusión-exclusión, precisamente por la construcción de sus discursos.

No obstante el escaso debate y crítica al concepto de “culturas juveniles” al interior de los estudios de la juventud, pueden percibirse cinco elementos del concepto que, a su vez, concretan la viabilidad teórica y metodológica de su uso. O lo que es lo mismo, lo que a continuación se enlista son aspectos y campos de discusión que pueden observarse en cualquier análisis cultural contemporáneo de la condición juvenil. Estos son: la existencia de distintas juventudes, sus prácticas culturales, la aparición del “sujeto juvenil”, las identidades y la generación de discursos:

a) La existencia de distintas “juventudes”

A la juventud se le analiza por su diversidad, complejidad y relatividad con respecto a las formas de entenderla en distintos contextos sociales.

²⁶ Un colectivo de niños, por ejemplo, quizá no sea más que un grupo que se constituyen alrededor de prácticas y dinámicas culturales porque, quizá, no proyecta un discurso que los haga interpelar en las “arenas sociales” que enuncia Díaz.

Anteriormente, era de uso común encasillar a la juventud como un estadio común, donde el conflicto era inherente a ese periodo, como un “mal social” que había que remediar mediante fórmulas de contención a cualquier manifestación no estandarizada por la convención social, o bien, como “preparación” hacia el estadio adulto y a la subsiguiente toma de decisiones (cfr Capítulo uno). En esta postura no se tomaba en cuenta las visiones de los jóvenes, considerándolos colectivos anómalos, a veces enfrentados a los espacios hegemónicos.

Conforme avanzaban los estudios de la juventud y las investigaciones sobre los acontecimientos juveniles, sobre todo los aportes en el campo de la antropología, confirmaron que esa idea de la *unicidad* de la juventud como categoría de explicación de todas las actitudes generacionales del estadio anterior al adulto, era un discurso emanado del poder para solventar el ruido social generado por la juventud (ahí, los jóvenes fueron supeditados a tiempos y espacios específicos dentro de las esferas del cómo se entiende el asunto juvenil a nivel “institucional”). También ya se había planteado la idea antropológica del “relativismo cultural”, el cual se plantea la idea de que todo grupo humano tiene diferentes estrategias sociales y culturales para atemperar la dialéctica de la juventud, para pasar, finalmente, a la incipiente tendencia en las ciencias sociales iberoamericanas en dedicar miradas al “nuevo” hecho social de la actualidad, el de ser los propios jóvenes quienes ya pueden decidir sobre cómo quieren ser ellos mismos y cómo quieren ser mirados, mediante la construcción de sus identidades y los propios “sentidos” de sus identidades.

Bajo este esquema, por tanto, no puede haber una sola concepción de juventud, sino que se presta atención a un abanico diverso y complejo de las muchas formas de ser joven y, en esa misma línea, distintas maneras de observarla y analizarla. Si bien un concepto de juventud remite a una abstracción, a una necesidad sociocultural que tiene que ser construida a partir de distintos parámetros, ahora podemos darnos cuenta que puede ser *particularizada* y *visibilizada* en grupos específicos, en discursos culturales y en “estilos” concretos.

Concluyendo: una idea de juventud “relacional” tiene que ser cimentada según la historia cultural y los tiempos sociales donde se desarrolla.

b) El análisis de las prácticas culturales.

Para poder analizar a las “juventudes” se tiene que partir del conocimiento de sus prácticas cotidianas, construidas *desde adentro* de los colectivos. Es en el desenvolvimiento individual y grupal dónde se puede enfocar el sentido del ser joven; si no observáramos las prácticas tendríamos un punto de vista vertical, distante y tendiente a ser unívoco, por tanto hegemónico y parcial, además de dejar de lado toda visión de vida construida por los propios sujetos.

Las “juventudes” se visibilizan mediante prácticas culturales y éstas, a su vez, construyen universos simbólicos que, en sí mismos, son espacios de ordenación del mundo que los sitúa en los “campos de disputa” (cfr Introducción); muchas veces pervive por diferenciación ante otros espacios similares (por ejemplo, las juventudes “espectaculares”), y otras más como posturas individuales y grupales sin ánimo de refrendar la dialéctica de su relación en la sociedad (juventudes “oficiales”).

De igual manera, el análisis de las prácticas culturales juveniles tiene que entrar en contacto con otras esferas sociales, en las cuales los jóvenes conviven: las prácticas culturales juveniles son relacionales y evidentemente comunicativas con otros grupos, lenguajes y discursos. Por tanto, las “culturas juveniles” se objetivan en “modelos de organización social y en formas de estructuración del espacio y del tiempo” (URTEAGA 1998: 56). Sus manifestaciones son referencia inmediata para delimitar las esferas de su concreción como sujetos y actores juveniles. Los discursos dentro de los que se mueven, ejemplifican las diferentes estrategias de convivencia al interior del cuerpo social además de que, aparte de sus respuestas culturales simbólicas son, asimismo, una contestación para la creación de los canales de participación. No tan sólo el “estilo” define a las “culturas juveniles”, sino en el cómo, a partir de la creación de un lenguaje cultural basado en diversas

formas de interacción y de respuesta grupal, los jóvenes ubican la conciencia y consecución de espacios históricamente negados.

c) El sujeto juvenil

Con el concepto de “culturas juveniles”, los jóvenes pasan a ser de objetos de estudio *manipulables* –y, en muchos casos, *delictivos*–, a sujetos con identidad y sentido. Se da por hecho que para estudiar la condición juvenil es necesario “cuestionar” el universo creado por ellos; observar en los lenguajes sus perspectivas de la realidad y las condiciones de participación en el mundo. Metodológicamente, plantear el actor juvenil en las “culturas juveniles” es preguntarse por “el sujeto”:

La pregunta por los jóvenes en tanto sujetos ha estado orientada por una intelección que, con sus matices y diferencias, desde diversas perspectivas ha intentado reconocer cuáles son sus características y especificidades...La casi imposibilidad de mantener unos márgenes fijos, “naturales” al sujeto de estudio, ha llevado a una buena parte de los estudiosos de esta vertiente a situarse en los territorios de los propios jóvenes (REGUILLO 2003: 363).

En todo caso, este sujeto juvenil y la mirada epistemológica con que se enuncia, estaría cruzado también por la caracterización del ahora llamado sujeto “posmoderno”, en el sentido que su condición ya no se parcializa: no existe ya un solo tipo de sujeto, el emanado de la modernidad (blanco, cristiano, occidental), sino se reflexiona en la multiplicidad de posiciones desde donde también se emplaza la participación y el cambio social²⁷. El sujeto juvenil puede concebirse desde sus posibilidades para emprender la “producción del sentido de la acción”

²⁷ Cabe mencionar, que no tiene que ver con la lapidaria visión de la “muerte del sujeto” de cierta tendencia en la posmodernidad, sino con las posibilidades de los jóvenes de generar acciones de reivindicación cultural a partir de distintos y complejos discursos de inclusión.

(EMA LÓPEZ 2004), es decir, situarlo como quien construye procesos de participación y generación de discursos a disputar en las arenas sociales. En este caso, es representar a las “culturas juveniles” como colectivos “de acción” en dialéctica constante hacia la corroboración de sus espacios y su lugar en los discursos sociales.

En este sentido lo característico de la acción política es que ésta se presenta escindida en un doble movimiento. Por una parte pone de manifiesto la ausencia de una naturaleza última, la posibilidad de otros modos de ser, la contingencia como característica constitutiva y necesaria. Por otra, y simultáneamente, supone también el intento de instaurar como norma otras condiciones de posibilidad – que emergen al subvertir y modificar un orden anterior, introduciendo novedad (ni determinada, ni determinable, incluso ni esperada, ni esperable). Dicho de otro modo, la acción política se produce en la tensión (y ruptura) entre “lo posible” (como reconocimiento de la relación necesidad-contingencia) y “lo imposible” de un acto de fuerza que pretende instaurar una norma para la que no existe un fundamento último (EMA LOPEZ 2004: 4).

A partir de ahí, el entendimiento de la condición juvenil no tiene que analizar *per se* lo simbólico cultural como parte exclusivo del contenido de las prácticas de los jóvenes, sino también cómo éstas pueden estar introducidas en dialécticas sociales y en espacios de lucha por el reconocimiento, además de las respuestas y estrategias juveniles que condicionan sus discursos.

Lo anterior resulta ser más patente si vemos que, en muchas sociedades de la actualidad, las juventudes no se insertan íntegramente con la representación ciudadana y el conjunto de derechos y obligaciones al que están sujetos; en esos

contextos no prevalece una perspectiva política y social que les otorgue esos niveles de inserción como sujetos de derecho

d) Las identidades juveniles

Las distintas prácticas culturales -lenguajes abstractos y concretos, diversos y dispersos- que los jóvenes realizan de manera cotidiana y mediante procesos de auto-representación, pueden convertirse en procesos identitarios. Son procesos en los que se involucran actores y contextos entre los cuales, en términos de Michael Maffesoli, provoca un tipo de *sociabilidad* que, manifiesto en las “culturas juveniles”, se entiende como un “tejido denso de relaciones e interacciones que le dan contenido y sentido a la sociedad... (en el que)...por debajo de las formas de organización late un mundo complejo de códigos no explícitos que dan forma a una visión del mundo y de su percepción” (MAFFESOLI 1990: 135).

En el conjunto de significaciones construidas por los jóvenes queda inmerso el amplio escenario de valores, normas y relaciones simbólicas que éstos realizan para interactuar; en una palabra, implican cosmovisiones. En este sentido, las formas de construir la identidad, los niveles de concebir y participar en el proceso escolar, la apropiación del tiempo libre y de ocio, la participación política, la inserción en los procesos económicos, las relaciones de género, etc., son campos de adscripción simbólica por las que acontece la cotidianidad juvenil²⁸.

e) Los discursos juveniles

²⁸ Estos espacios de las “culturas juveniles” son, al mismo tiempo, cotos de identidad frente a su marginación. Un chavo-banda de México, por ejemplo, asume su postura “violenta” como una defensa de su integridad barrial ante los órganos de poder y de seguridad. Las relaciones tribales que defienden no son más que intersticios de una realidad cruenta y lumpenizada, escenario del desempleo, pobreza y marginación. Esto puede observarse también en el fracaso de las campañas oficiales antidrogas, que no reducen el consumo y la venta entre los jóvenes, pero que en realidad no corresponde este fracaso únicamente a la óptica retrógrada con que se afianzan las campañas, sino también a la sistemática apropiación de los espacios de identidad de los jóvenes, como telón de fondo para hacer ver una realidad que los margina, los sataniza y absorbe para doblegar su actitud crítica, en las cuales los culpables son los jóvenes mismos.

Debido a su constante elaboración simbólica, las identidades juveniles son generadoras de discursos que igualmente repercuten en su inserción social –como formas estilísticas, en la participación política, en la “espectacularidad” de sus lenguajes, etc.-, pero, al mismo tiempo, son decisivos en la conformación de sus sentidos y sus “mundos de vida”. Los discursos proyectan la condición juvenil hacia afuera de sus universos, y los particulariza en situaciones históricas colocándolos de lleno en los procesos culturales acaecidos que pasan en nuestra contemporaneidad. Por ejemplo, los discursos globales de las juventudes que van desde el consumo cultural y sus múltiples formas de re-significación; la construcción de espacios transculturales mediante sus agregaciones identitarias; la socialización con sus pares, más lúdica e inmediata, casi de corte tribal; hasta los movimientos sociales llamados “altermundistas”.

Al utilizar el concepto “culturas juveniles” los discursos se perciben, precisamente, en la acción de los actores en tanto visiones colectivas del cómo deben ser sus identidades y, sobre todo, de elaboración discursiva para demandar la inclusión en la estructura social. Para Maritza Urteaga estos discursos no necesariamente tienen que representarse en reivindicaciones políticas o en manifestaciones evidentemente contestatarias o alternativas, ya que en donde son eficaces los discursos de las “culturas juveniles” es en el “marco simbólico-cultural” (URTEAGA 1998: 55). La construcción de las identidades juveniles no tan sólo se promueven en la exclusividad de los “discursos de impugnación”, sino también en redes de significación que por sí mismas constituyen lenguajes que interpelan la realidad social. Son *lenguajes ocultos* que deben ser analizados en el marco de lo simbólico y de las estructuras de significación.

Este “nuevo” rumbo en las “formas de vida y valores” de los discursos juveniles son respuestas indudables de grupos de edad o generacionales a una concreta situación social y material. Todos los discursos de las “culturas juveniles” tienen un contexto específico que, al mismo tiempo, son espejos sociales para definir sus maneras de *aprehender* dicha realidad. Citemos a la globalización para percibir

cómo las juventudes están elaborando códigos de comportamiento realizados con base, principalmente, en lenguajes simbólicos culturales, que les permite tener niveles de autoafirmación pese a las condiciones desiguales de poder y recursos sociales (URTEAGA 1998: 56).

En conclusión, en el estudio de las “culturas juveniles” va implícita una estrategia metodológica y analítica que da cuenta de la existencia no de una sola noción de juventud, sino de “diversas juventudes” construidas a través de diferentes contextos geográficos y sociales. Estas “juventudes”, enmarcadas en espacios y lenguajes simbólicos, se tienen que observar desde sus prácticas culturales como procesos de relación y adscripción identitaria, en donde la experiencia del “sujeto” queda expuesta por sus propios impulsos y formas de concebir la realidad. Mediante la construcción de sus identidades y sus “estilos” las juventudes crean discursos culturales que, a la postre, son estrategias de inclusión, mediante *representaciones* que hacen los jóvenes de una realidad compleja (en muchos casos, excluyente).

Al hacerse evidentes dichas expresiones, desde los campos de las identidades juveniles puede percibirse, entonces, cómo los jóvenes promueven, participan y se identifican para refrendar un discurso cultural propio en las diferentes esferas de lo social, la política, lo económico, lo cultural, lo familiar, lo escolar, etc. Esto viabiliza que el sentido de lo colectivo juvenil pueda posibilitar espacios frente a la estructura social y proponer la reivindicación cultural, como grupo y como sujetos, en el escenario de disputa de la globalización.

5. Las imágenes y los estilos juveniles

El esquema teórico de Feixa colinda con el estudio de la juventud hacia lo que el llama la contextualización, esto es, el análisis de la diversidad juvenil en el marco de una coyuntura de integración o “conflicto” más amplia, que designa los lenguajes de los jóvenes. Así, un roquero refuerza su propuesta identitaria a partir de un lenguaje específico que intenta meter de lleno en la esfera de lo social.

Anteriormente, el rock en el México, por ejemplo, era un espacio sectario, inalcanzable en su consumo a no ser por la construcción de redes de socialización muy estrechas como igualmente marginales. Hoy puede considerarse al rock como un espacio juvenil “masivo”; no obstante, los jóvenes roqueros contemporáneos están comenzando a asumir, de nuevo, una actitud contestataria solo que en diferentes campos de apropiación del lenguaje roquero. Quizá no tan *frontal* como antes, sino con una propuesta más individual, menos comunitaria y, por tanto, menos contracultural en el sentido politizado de antaño (ZEBADÚA 2002).

Por lo anterior, las “culturas juveniles” están inmersas en lo que Feixa ha llamado las “imágenes culturales”, que es lo que manifiesta en primer lugar las propuestas culturales de los jóvenes (y en muchos de los casos las propuestas sociales, de participación e inserción) como: “el conjunto de atributos ideológicos y simbólicos asignados y/o apropiados por los jóvenes.” (FEIXA 1998: 62). Colocando de nuevo el ejemplo de los chavos banda de México, en los tempranos años ochenta, era muy común que los *punks* de las zonas marginales de la Ciudad de México utilizaran una suástica nazi en su indumentaria. La manifestación “material” de esta parte del atuendo, en todo caso, no remitía a una simpatía por lo que representa el símbolo sino que, en un contexto más específico, se proponía su uso como parte de su protesta social: entre más aversión y miedo causara, los chavos banda hacían suya la suástica porque ellos también eran parte de ese mismo miedo y repulsa, ocasionado por su presencia. O bien, en el caso de un *yupi*, al usar a toda velocidad un carro último modelo y pasearse en los lugares públicos de la ciudad, constituye una afirmación de una especie de *automarginación* como clase selecta y pudiente, que los (auto) excluye del resto de los jóvenes y la sociedad.

Las imágenes culturales sirven para denotar el grado de producción cultural de los jóvenes y su posible planteamiento hacia una propuesta de inserción cultural. Pero por sí solos, los jóvenes no construyen el *discurso juvenil* sino cuando acontece su

aparición en la escena pública manifiesta en los niveles de significación de los símbolos culturales a los que se adhieren. A esto Feixa lo llama el “estilo”:

(Es) la manifestación simbólica de las “culturas juveniles”, expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales, que los jóvenes consideran representativos de su identidad como grupo (FEIXA 1998: 68).

Los objetos materiales que las “culturas juveniles” se apropian no hacen el estilo, sino “...la organización activa de objetos con actividades y valores que producen y organizan una identidad como grupo.” (FEIXA 1998: 68), y es a partir de esa organización identitaria como se dan a conocer ante el resto de la sociedad, ya no solamente como jóvenes marginales, pudientes, estudiantes, etc., sino ya como “mundos de vida” creados para plantear cosmovisiones de interés juvenil colectivo, es decir, como “culturas”.

En este sentido, la construcción juvenil de los estilos pasa, en primera instancia, por la ordenación de una serie de elementos simbólicos y materiales, primero inconexos y después re-significados, que después se convierten en nuevos lenguajes más o menos estructurados. Éstos interpelan el entorno en forma de “especificidad cultural” y propone la unión entre las identidades juveniles, el elemento material y el estilo. A partir de esto, se perciben las características de movimiento y re-significación constante en la cual están inmersas las “culturas juveniles”. No son estáticas ni generan un mismo ni único lenguaje o “estilo” a través del tiempo, al contrario, la dinámica que manifiestan se involucran en la redefinición y cambio constante. La adjudicación de los valores y los símbolos materiales y culturales en coyunturas específicas, hace que el estilo juvenil difiera, se diversifique, se conviertan en procesos híbridos. Las “culturas juveniles” comparten estilos, y éstos no siempre son evidentemente “espectaculares” o alternativos, además de que nunca tienen el sello de permanencia como característica.

Los estilos juveniles, según Feixa, no responden a los dictados de la moda o del mercantilismo cultural, aunque en la actualidad parece que la influencia de las industrias culturales sobre la juventud es determinante y no debe dejarse de lado, de ahí que la re-significación también dependan de los contextos en que son apropiados, por los cuales las escenografías juveniles contemporáneas se “mueven” sin dejar de ser parte importante de la construcción identitaria, de la que son parte hoy día.

Los elementos culturales de los estilos juveniles

Los estilos se materializan y objetivizan en prácticas que representan primero lenguajes y después discursos. El autor menciona algunos elementos como el lenguaje, la música, la estética, las reproducciones culturales y las actividades focales. No obstante que Feixa observa a dichos elementos como determinantes para las “culturas juveniles”, es claro que su definición y alcances se analizan, se ha dicho, desde colectivos juveniles *no convencionales*, no obstante que en algunos casos es aplicable a otras identidades.

a) El lenguaje

El lenguaje, en efecto, es una característica fundamental en las “culturas juveniles”. Es común observar que las identidades se congregan en torno a una forma de expresión propia, ello le da significado de alteridad a las producciones culturales porque marca una diferencia en las maneras de nombrar a la realidad y, por tanto, propone un código común para definirse (ya sean *punks*, estudiantes, *boys scouts*, bandas, o simplemente “jóvenes”) ante el “universo adulto” de la sociedad. Esto va de la mano de la estética que no son uniformes, sino un repertorio diverso que contienen, en sí mismos, significados múltiples (FEIXA 1998: 70). La expresión estética de las “culturas juveniles” va desde la ropa, el cómo y con qué se visten, los atuendos, los cortes y/o formas de llevar el cabello,

hasta el uso de accesorios que delimitan la adscripción de cualquier “tribu” juvenil²⁹.

b) La música

Otro elemento es la música; puede decirse que es una manifestación imprescindible para entender a las “culturas juveniles”. Prácticamente no hay ninguna identidad juvenil que esté exenta del consumo musical, por lo que puede plantearse con certeza que toda construcción identitaria tiene como telón de fondo un “ambiente” musical. De hecho, es una referencia cultural incuestionable para entender el lenguaje de la juventud, porque aparte de otorgar sentido identitario es atalaya para observar el desarrollo de los mundos juveniles, por ejemplo, no es lo mismo consumir *heavy metal* que a los baladistas de moda, o la música “tropical” o popular. La música genera estilos y maneras de adscripción y, por consiguiente, espacios y producciones culturales.

Existen procesos globales de consumo dentro de las acciones expansivas de los medios de comunicación que no necesariamente pueden ser factores de construcción identitaria “únicas”, es decir, no crean lazos definitivos (en permanencia, en discurso) de identificación colectiva. El consumir la música es parte de la condición juvenil contemporánea y, de igual manera, puede realizarse desde una visión que no requiere de una adscripción “total”; ello encaja muy bien con el sentido posmoderno de “fragmentación”:

Hoy día, el consumo musical puede no significar una postura que define culturalmente a las personas, por el contrario, puede representar un espacio simbólico para explicar las “entradas y salidas” culturales de las identidades juveniles. Hoy se puede consumir *heavy metal* y balada sin ningún problema, porque responde a los contextos de diversificación de las apropiaciones culturales.

²⁹ Por ejemplo, los llamados *skatos* tienen que tener una patineta como característica, los *punks* una chaqueta de cuero preferentemente negra, los chavos disco la ropa de moda, el último en tecnología de telefonía celular en los *yupis*. Todos son emblemas que representan identidad.

No es tan estricto ceñirse a un campo o código de expresión único, sino a varios y en diferentes momentos.

Un claro ejemplo de ello sería la música de rock, un producto que en la actualidad es consumido prácticamente por todas las identidades juveniles contemporáneas. Anteriormente, el rock era parte de un proceso de apropiación en el que se podía diferenciar los espacios de los discursos alternativos de las “culturas juveniles” frente a los tradicionales o los que se sostenían por el poder hegemónico. Adrián Acosta Silva (1997) sostiene que el rock ha estado en un proceso de conversión de movimiento social a un “nuevo espacio público”, es decir, de manifestación juvenil fundamentalmente contestataria a una ofertada como producto y objeto de consumo. Ello ha cambiado su indumentaria ideológica, lo que propició que la manifestación cultural del rock tenga actualmente otros espacios de significación y con ello diluido, en gran medida, su discurso contestatario:

El rock, en tanto manifestación sociocultural mayoritariamente juvenil, ha ido perdiendo su sentido contestatario y contracultural que antaño detentaba como sello. Entre otras cosas esto tiene que ver con las nuevas maneras de apropiación cultural que manifiesta la juventud contemporánea, que en lo que al rock se refiere implica también la creación de nuevas prácticas del ser roquero. En la actualidad, el consumir y apropiarse del rock ya no tiene las mismas implicaciones ideológicas, sociales y contraculturales de otros tiempos (ZEBADÚA 2002: 25).

En este sentido, el panorama de las “culturas juveniles” urbanas es bastante amplio para lo que concierne al análisis antropológico y sociológico de sus identidades, porque impone clarificar un conocimiento exhaustivo en cada uno de estos cotos de dinámica cultural. Uno de ellos es precisamente el rock y su subyacente manifestación cultural lanzada desde diferentes referencias y estrategias hacia los jóvenes.

Desde su aparición, el rock siempre ha mantenido un sentido de contestación hacia el estado de cosas que, en más de las veces, propuso un sentido de *rebeldía generacional* hasta llegar a respuestas vitales concretas frente al mundo de la tecnocracia y el modelo de sociedad de consumo, como la contracultura y/o las *comunas* de la década de los sesenta. Esa visión contestataria que hace manifestar la realidad, hace a los jóvenes roqueros ser parte de un universo que se define en la oposición cultural ante valores establecidos que condicionan negativa y unilateralmente a los individuos.

A partir de ahí, el rock se ha resistido y revertido, se ha propuesto y construido, formulando alternativas y contradiciendo normas para traducirlas en lenguajes de identidad y de (contra) cultura juvenil. Acosta Silva define al rock y su discurso generado, como un espacio social de impugnación:

Una construcción social que refleja y produce códigos simbólicos que representan imágenes o “mundos de vida”...Ello supone identidades y practicas sociales compartidas por un grupo más o menos ubicado en zonas específicas de la sociedad...supone, además, una ideología propia claramente diferenciada de otras, que intenta argumentar la validez de su existencia y aspira la conquista de un poder específico en algún espacio de la vida social, que le permita reconocimiento público de su estatus y la legitimidad de sus demandas (ACOSTA SILVA 1997: 16-17).

Pero a finales de los ochenta y principios de los noventa, ante la expansión de los medios informáticos y tecnológicos, se concretó un proceso de apropiación cultural del rock y modificó el tipo de relación simbólica que generaba en la juventud. Se transformó en una parte significativa del consumo cultural detentado por las industrias culturales que “apela al consumo masivo para conquistar un lugar en el ubicuo mercado de los bienes simbólicos (como) práctica cultural inserta en un

proceso que implica la existencia de músicos y público...” (ACOSTA SILVA 1997: 11).

Este proceso sucede en lo que Acosta denomina -como García Canclini- “procesos de hibridación cultural”, campos donde hoy convergen múltiples significaciones representadas desde el horizonte de la cultura como estructuras de significaciones definidas y moldeadas de acuerdo al propio consumo de la juventud. En este sentido, el rock se coloca ya en las preferencias del gusto estético popular y masivo a la par de otros estilos musicales, dejando de lado su propia automarginación en donde lo rebelde, lo impugnador era un requisito identitario y un *mundo de vida*.

c) Las producciones culturales

Un tercer elemento constituye el marco de las producciones culturales donde se generan las manifestaciones juveniles como las revistas, los *fanzines*, los *grafittis*. Ora vez se nota que estos elementos corresponden más bien a los llamados jóvenes “espectaculares” o contraculturales, quienes por medio del uso de estos medios están construyendo identidades en redes internacionales a nivel informático, donde colocan en la palestra su postura política en torno al mundo en general (como muchos de los *fanzines punks*), o para informar acontecimientos de orden general como las manifestaciones en contra de las guerras contra Irak, o difundir los movimientos y las protestas en contra de la globalización³⁰.

Sin embargo, los “otros” jóvenes -los “oficiales- no necesariamente harán uso de esos medios para la difusión de sus discursos, sino que podrían observarse las “producciones culturales” desde una óptica subjetiva, no manifiesto en elementos materiales “frontales” o de trascendencia impugnadora. Las “producciones culturales” de las juventudes “incorporadas” (REGUILLO 2003), subyacen de manera perentoria en los márgenes de lo que “no se ve”. En colectivos juveniles

³⁰ Estos medios también sirven para informar de eventos artísticos en general como *performances* “contraculturales”, o musicales como hacía Manu Chao al no anunciar sus conciertos en los medios tradicionales, sino de boca en boca, en *fanzines*, o en Radio Bemba como se autodenomina su proyecto de comunicación. Resultado: llenos absolutos en sus conciertos.

de estas características, sus producciones culturales se dimensionan de otra manera.

Si partimos que dichas producciones culturales hacen énfasis en la presencia de la condición juvenil en los entornos sociales, se recurrirá analíticamente -para el caso de la “juventud incorporada”- a las formas de organización del colectivo, desde asociaciones estudiantiles y de ocio, por ejemplo. En ellas, los tipos de demanda u objetivos a alcanzar pueden ser concebidos como “producciones culturales”, aún cuando, quizá, no haya elaboración cultural evidente.

También se usan de, por ejemplo, los tatuajes (ahora práctica común entre todo tipo de joven), la utilización de otros medios de comunicación como el *chat* y el Internet, donde también se crean redes meta-territoriales; además de la utilización en grupo -también en redes- del teléfono celular o “móvil”. Este último, desde la transmisión de los mensajes “codificados”, que hace surgir la aparición de en una especie de *neo-lenguaje* generacional (por ser ésta la generación del uso común y ahora normalizado de la comunicación celular), o bien, la continua localización de los integrantes del (os) grupo (s), que hacen patente una idea en torno al cómo estar en la sociedad.

Todo ello reafirman territorios de identidad grupal y ponen de manifiesto los indistintos usos y manejos de una o varias simbologías. Al mismo tiempo, para Feixa las producciones culturales permiten el diálogo cultural con otros grupos de jóvenes y/o instancias institucionales o no.

La identificación cultural a menudo se ve permeada en la participación de ciertos rituales propios de cada estilo juvenil. Las fronteras estilísticas que enuncia Feixa, se irían determinando a partir de la adjudicación de los símbolos mediante los rituales específicos (por ejemplo, “las rutas del ocio” (FEIXA 1998), un concepto más bien europeo, como las zonas de los bares y discotecas, playas, etc.); pero es necesario preguntarnos por otros espacios específicos convertidos ya en

lugares de reunión y de consumo cultural, ya sea para juventudes “incorporadas” o “alternativas”.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO CUATRO

EL MULTICULTURALISMO COMO CAMPO DE DISPUTA: SU CONSTRUCCIÓN Y PROBLEMÁTICAS

1. Antecedentes: sus inicios “contraculturales”

Las problemáticas contemporáneas de la cuestión juvenil, pasan por su inserción en los campos sociales y en la estructura que la conforma. El sentido identitario de sus adscripciones adquiere relevancia y pertinencia por medio de la consecución de espacios en el orden de lo económico, lo social y lo cultural. Este sentido puede visibilizarse en el cómo se incide respecto a las representaciones de lo público, particularmente en los mecanismos de la “toma de decisiones” que siguen siendo parte de los grupos hegemónicos. De ahí que las juventudes ubicarán sus participaciones en la construcción de alternativas culturales, mediante la adquisición de los espacios sociales y de, esta forma, patentarlos en acciones y estrategias que redundarán en la adquisición de los lugares que ocupen en el espacio y el tiempo sociales.

Pero esta construcción ocurre en distintos “campos de disputa” por donde se desenvuelven dichas estrategias identitarias juveniles. Uno de ellos es el multiculturalismo, que aparece como un espacio social, político y cultural de construcción de relaciones culturales, pero donde también se dirime las “entradas” y “salidas” de los grupos marginados dentro de los discursos hegemónicos y/o contra-hegemónicos: el multiculturalismo como campo de disputa *política* de las identidades.

La discusión académica en torno al multiculturalismo es relativamente nueva, en el sentido de la aparición y efervescencia de un apasionado debate suscitado por el llamado “encuentro de culturas” en esta contemporaneidad de fin de siglo. Es decir, en torno a las posibilidades sociales, culturales y filosóficas de comprensión y construcción de parámetros de convivencia *democrática* que permitan un estado de cosas re-formulado en la tolerancia e inclusión “cultural” contextualizado en las dinámicas sociales de nuestro tiempo.

El concepto de multiculturalismo tiene sus antecedentes en Estados Unidos, cuando se acuña a finales de la década de los sesenta en algunos círculos universitarios de ese país para la comprensión de las minorías culturales y su inclusión como sujetos de derechos. Su raíz inmediata se encuentra en los procesos sociales que emanaron en la llamada “contracultura”, en esa serie de acontecimientos que en lo político, social y cultural dieron pie a que distintos actores sociales surgieran como sujetos e interpelaran el estado de cosas de las sociedades contemporáneas, de manera particular en las más industrializadas. Es de todos sabido que su efecto más visible fue en las universidades y los estudiantes que con su movilización anti-bélica (el caso de Vietnam y la Guerra Fría) y anti-consumo (crítica al denominado *American Way of Life*) devino en la construcción de discursos “alternativos”, “sub y contraculturales”, que influenció en otros distintos campos de lucha social como el movimiento negro, el feminista, el homosexual, el cristiano, el literario, de los derechos civiles, el juvenil, etc.

Esta toma de postura “contestataria” supuso una especie de ruptura en la estructura de las sociedades complejas, porque remarcó sensibles demandas de diversos sectores hacia un *establishment* que, en apariencia, hasta ese momento no había contemplado las adormecidas reivindicaciones de minorías y de los destinatarios señalados –por ejemplo, la juventud- por las bondades de la industrialización capitalista (y también socialista) de la posguerra (ZEBADÚA 2002: 23-68). La década de los sesenta quedó históricamente simbolizada por la

aparición de “nuevos actores sociales” que desafiaban las referencias conceptuales “tradicionales” y así explicar el cambio social: para algunos no era ya el proletariado el “motor de la historia”, sino otros, muchos de ellos provenientes de la clase media ilustrada que “...rechaza el énfasis puesto hasta entonces en el actor individual completamente racional para explicar el surgimiento de los movimientos sociales” (DIETZ 2001: 18). Es en este contexto, cuando la propia dinámica “contracultural” de los sesenta demandaba ampliar los paradigmas analíticos para el estudio de las sociedades y, por supuesto, las distintas formas de emplazar las luchas reivindicativas y la protesta en general.

Es a partir de ahí cuando surge el multiculturalismo como un “nuevo movimiento social” (DIETZ 2001) que agrupa los distintos enfoques reivindicativos de los actores emergentes de la contracultura de los sesenta. Justamente, es en los Estados Unidos donde comienza a abrirse el debate de lo multicultural a partir de las discusiones sobre la ruptura política “pos-68”³¹, además de ser el país donde los “nuevos movimientos sociales” surgieron de manera puntual y enteramente visible.

El debate iniciado en ese país se centró, entonces, en las formas estructurales de exclusión e inclusión por diferencias culturales de ciertas minorías. Ello trajo consigo que los discursos se ampliaran, no nada más a los grupos con carácter marcadamente étnicos, sino a la propia vulnerabilidad de otros colectivos como las feministas, el movimiento gay, los pacifistas, los ecologistas, los *outsiders*, etc., lo que hizo que el abanico de comprensión de lo “multicultural” se convirtiera una bandera, una postura impugnadora, reivindicativa de dichos grupos ante lo hegemónico.

³¹ El 68 se ha establecido como el año del parteaguas histórico que sirvió para dimensionar los alcances mundiales de los movimientos sociales de la década de los sesenta. Fue justo ese año donde las protestas, sobre todo estudiantiles, impactaron de manera sensible en las estructuras políticas de prácticamente todo el mundo.

2. ¿Hacia dónde con la teoría multicultural?

Desde su aparición como movimiento social y su posterior “politización” y “academización”, el multiculturalismo, como espacio aglutinador del abanico diferenciador de las perspectivas sobre la diversidad cultural, se ha constituido en más que una orientación ideológica a partir de su diversificación en los espacios de participación de los sujetos que la conforman. Más que un escueto imperativo social y democrático, el multiculturalismo es una perspectiva política y filosóficamente bien fundada que intenta hacer visible las condiciones sociales, políticas y culturales de la convivencia.

Es decir, tiene que ver con el conjunto de perspectivas humanísticas que en lo jurídico-político-cultural debe concebirse la solidaridad de las diversidades culturales, a partir de una coexistencia entre colectivos que realizan distintas prácticas culturales. En su construcción teórica, el debate al respecto ha tenido distintos estadios de discusión que van, desde el refrendar y desarrollar particularidades culturales de grupos minoritarios, particularmente étnicos, que a lo largo de la historia han sido marginados y dejados de lado en las decisiones públicas, hasta el enconado ascenso de las posiciones *políticas* multiculturales observadas en los espacios del universalismo y particularismo:

Muchos ven en él una amenaza a la cultura dominante; otros le acusan de distraer la atención sobre fuentes y mecanismos de discriminación más relevantes...Pero, en todo caso, no es ésa la acepción más usual y usada del término, sino la que – generalmente en forma de adjetivo- se utiliza para designar la orientación de las políticas de inmigración que practican países tan respetables como Canadá, Australia, Reino Unido, Holanda o Suecia (ARANGO 2002: 2-3).

De carácter ambiguo, el propio término de multiculturalismo es bastante flexible que sistemáticamente invita a convocar cualquier discurso que manifieste una problemática de tipo “cultural”, y asimismo, puede caber en cualquier ámbito de discusión académica de corte “progresista”. De ahí la importancia de colocar la mirada en su trayectoria, primero como movimiento social y después su influencia como discurso político y académico.

(el multiculturalismo es un) heterogéneo conjunto de movimientos, asociaciones, comunidades y - posteriormente- instituciones que confluyen en la reivindicación del valor de la “diferencia” étnica y/o cultural así como en la lucha por la pluralización de las sociedades que acogen dichas comunidades y movimientos (DIETZ 2001: 8).

En su “giro” hacia las políticas de convivencia democrática -de corte filosófico-político- y su evidente “politización”, existe un trasfondo, temporal e histórico (la globalización, los procesos mundiales de inmigración, las crisis de los Estados-nación, etc.), que hoy día conlleva abrir un espacio teórico de gran relevancia en los foros académicos sobre las llamadas “políticas de la diferencia”. Sin embargo, llama la atención los posicionamientos académicos al respecto porque responden a un contexto discursivo que pondera el “diálogo cultural” con cualquier tipo de *diferencia*; todo ello en una época que necesita respuestas precisas a todas las problemáticas que en el orden de “lo cultural” acontecen en nuestro tiempo. En ese sentido, algunos perciben llanamente al multiculturalismo como una panacea inmediata, como un “espacio moral” de convivencia, de encuentro con las diferencias y de intercambio discursivo que no deben “dañar” las características de las otredades (GONZÁLEZ *et al* 2002).

En efecto, lo es. Pero en todo caso, esta noción acredita simplemente a una forma *ideal* de construir las democracias –casi siempre occidentales- basadas en el respeto de las identidades; si únicamente así fuera, estaríamos hablando de un

prolongado debate epistémico sobre el “encuentro de culturas” que data de mucho tiempo atrás³², solo que ahora la especificidad está establecida por particulares contextos internacionales y, hasta cierto punto, *condicionantes* desde el punto de vista de la influencia de los discursos hegemónicos.

Al fin y al cabo, el norte de la discusión multicultural actual está inmerso en el siempre latente afán de las ciencias sociales que propone, precisamente, ese ideal de convivencia a escala planetaria, en el que también están imbuidos la universalización de los derechos humanos y, por tanto, el reconocimiento de las diferencias (GARCÍA ROCA 2002), aunque ello ya se haya analizado en otras ópticas disciplinares y con otras referencias epistemológicas, y hasta ontológicas, como la filosofía, la filosofía política, la antropología, entre otras.

Sin embargo, en esta visión sobre el multiculturalismo está, de igual manera, su esencia como fundamento científico cuando existe la concepción de una *solidaridad* como transversal a todo grupo humano, alcanzando propósitos universales y se reflexione como el “espacio moral” y de “conciencia colectiva”, planetaria y solidaria; del cómo debe ser el mundo como espacio de encuentro (GONZÁLEZ *et al* 2002). Visto así, no es discutir tan sólo la relación social entre colectivos con prácticas culturales distintas, sino cómo se aproximan los grupos como construcción ciudadana. En primera instancia, esto es una problemática conceptualmente abordable desde una perspectiva filosófica, pero que no entraña ni termina únicamente en este campo, sino que abarca otros más -como más adelante se verá-, situados en el tiempo y espacio y *codificados* en contextos de exclusión.

³² Incluso desde la época de la Colonia en América, cuando se tomaba postura intelectual, política y religiosa en torno a la tenencia de las almas o no en los indígenas para poder llegar a ser cristianos y, por tanto, personas “normales”. Además, si la inmigración es un fenómeno de la antigüedad, también ahí podríamos remontar ciertos esquemas de lo multicultural entendido literalmente como “encuentro de las diversidades culturales”.

Hoy día, esto se relaciona muy de cerca con la globalización, contexto específico para plantear el análisis de la organización de los colectivos y discursos culturales en emergencia, lo que implica, asimismo, la construcción de la noción de “sociedades multiculturales” en dichos contextos de exclusión. Al hablar de "sociedades multiculturales", como espacios democráticos de convivencia, nos remite al planteamiento de Alain Touraine (1997), en el sentido que en ningún modo la construcción de una sociedad multicultural deviene en la "balcanización" de las expresiones culturales, entendido como escisiones étnicas, o una “regionalización” que invocan el relativismo cultural como manifestación de independencia, al margen del orden democrático:

Nada más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales, nacionales o regionales extraños los unos a los otros, obsesionados por un ideal de homogeneidad y pureza que los asfixia y que, sobre todo, sustituye la unidad de una cultura por la de un poder comunitario, las instituciones por un mando y una tradición por un librito, imperativamente enseñado y citado a cada instante...retengamos la idea de que el multiculturalismo no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un melting pot cultural mundial: procura combinar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y la difusión de sus bienes culturales (TOURAINÉ 1997: 171, 174).

En las esferas de discusión política, el multiculturalismo no remite a una coexistencia *per se* de distintos colectivos con historias culturales particulares, por el contrario, se trata de crear las condiciones sociales, culturales y políticas de una ciudadanía en donde la *diferencia* no sea un impedimento, en un marco de respeto a sus diversidades culturales. Esto choca con la idea del pluralismo liberal, cuando éste pondera la igualdad, en derechos y reconocimiento -no colectivo, no cultural-, de cada uno de los individuos que conforman la sociedad, por ejemplo,

cuando se mimetizan los grupos de visible adscripción étnica en un marco general jurídico constitutivo de las democracias. Es el liberalismo como una especie de credo *eurocéntrico*, que no toma en cuenta otras historias y prácticas culturales alimentadas éstas de contextos de vida distintos, pero que ya forman parte de una misma estructura social (la de Estados Unidos, como ejemplo de país “multicultural”). En este sentido, se propone un cambio más allá del liberalismo, más allá de una “política de igualdad”, en el que las diferencias de las minorías y marginados se conviertan en fortalezas: una “politización de la cultura” o “culturizar la política”:

(El multiculturalismo representa)...un cambio en las luchas de las minorías por obtener reconocimiento e influencia en la sociedad, de énfasis político y acomodamiento cultural, en la disputa sobre supuestos culturales de las mayorías y la promoción de intereses culturales en contra de los cánones eruditos literarios y artísticos prevalecientes...Pese a que el conjunto multicultural actual de aseveraciones sobre el lugar que ocupan las minorías en la cultura central constituye un discurso que parece, a la mayoría de los observadores, ser importante primordialmente en el ámbito cultural, también debería ser percibido como un problema de amplio alcance, que afecta (por ejemplo) conceptos principales de los Estados Unidos como Estado-nación y su estructura política (BLOCH 1993: 309).

3. La “politización” y “academización” del multiculturalismo

El multiculturalismo como movimiento social enfatizó su discurso hacia esquemas de reivindicación que representaban un carácter decididamente étnico, en el sentido que sus actores más representativos fueron las minorías, que no tenían cabida en la estructura social anglosajona, ni como grupo cultural, ni como sujetos en condiciones de igualdad de frente a la población mayoritaria (estandarizada como hegemónica), por ejemplo, los negros y chicanos, en Estados Unidos. Su

posterior “politización” y “academización”, dejaron claro que la búsqueda de los espacios en la arena política debía de estar en los procesos de educación y de enseñanza, a través de la *currícula* de los programas de estudio de las escuelas y universidades para legitimizar *otras* historias y prácticas culturales *distintas* a la “eurocentrica-masculina-blanca-heterosexual”, que en su delimitación como discurso político mayoritario históricamente ha marginado cualesquiera de otras manifestaciones provenientes de otros grupos culturales (TORRES 2001). Como puede observarse, esta premisa remite a una perspectiva incluyente y reivindicativa más amplia, no necesaria ni únicamente étnica.

En esos tiempos, una parte del multiculturalismo buscaba mayor representación política en el seno de los espacios hegemónicos, como una posición teórica y política que se diferenciaba de otras que proponían destacar y hacer énfasis en las características culturales de los “desposeídos” (por ejemplo, el movimiento negro de los *Black Panthers*), que derivaba en posiciones “etnocéntricas” y especies de “ghettos culturales” en franco rechazo a todo lo que pudiera ser parte de los “otros” (BLOCH 1993).

Quizá la forma más visible de la “politización” del multiculturalismo es la “acción afirmativa”, impulsada en principio por el histórico movimiento feminista. Esto es la consecución de cuotas de poder de los grupos vulnerables generando “un sistema altamente complejo de trato diferencial de grupos minoritarios” convirtiéndose, de hecho, en “la acción política” del multiculturalismo (DIETZ 2001: 32): la acción afirmativa es la obtención de espacios sociales y políticos de los grupos marginados en la sociedad por estar condicionados por su adscripción étnica o relacionados con una condición de vulnerabilidad:

El objetivo de esta política de “acción afirmativa”, aplicada primero en los órganos de representación y toma de decisiones de los propios movimientos y posteriormente trasladada al ámbito

académico y educativo, consiste en paliar las persistentes discriminaciones que por criterios de sexo, color de piel, religión, etnicidad, etc. sufren las minorías a través de una deliberada política de “discriminación positiva” (DIETZ 2001: 32).

Con esta definición política, el movimiento multicultural ganó espacios estratégicos pero re-esencializó su discurso de etnicidad ponderando las características de desigualdad por dicha pertenencia. Al mismo tiempo, nuevamente proporcionó el campo necesario para fomentar otro discurso que, desde lo hegemónico frente a lo subalterno, sirvió para zanjar las diferencias estructurales entre los grupos sociales. Así, con la “acción afirmativa” como reflexión y pragmática del multiculturalismo en la arena política, éste vuelve a tener un enfoque “étnico” que dimensiona la problemática por la diferencia de adscripción. De algún modo se vuelve a cerrar un espacio de interlocución con otros grupos en nivel de vulnerabilidad y de esa manera re-pensar los enfoques multiculturales hacia un punto de vista más crítico desde los ámbitos de exclusión y, por consiguiente, de desigualdad más estructural (JAMESON y ZIZEK 1998).

Por otro lado, en el multiculturalismo comienza un proceso “academización” de esos “nuevos movimientos sociales”, que deviene en construcción teórica que reivindica la inclusión, apoyándose y sustentándose en diversos paradigmas teóricos como el posestructuralismo, posmodernismo, teoría crítica, neopragmatismo, etc. Ello abre el debate y comprensión sobre el problema de lo multicultural, como un movimiento social surgido desde los discursos e intereses de las minorías, en los cuales podían presentarse los elementos para definir de nuevo los “sujetos históricos” en función de una crítica y “deconstrucción” de los metarrelatos (BLOCH 1993). Además, la “academización” permite hacer registros específicos, con una perspectiva de la inclusión de los sujetos, en tanto forman parte de esquemas de una desigualdad mayor, planetaria, como la globalización. Esto se analizará poco más adelante.

4. Pluralismo y universalismo

El torno al debate académico sobre el pluralismo y universalismo en las problemáticas multiculturales, se ha dicho mucho. No obstante, esta discusión ha hecho que la temática adquiriera nuevas dimensiones y los tópicos conceptuales amplíen sus terrenos. Como ya se ha mencionado anteriormente, el multiculturalismo no es un campo de discusión exclusivo de lo cultural; al contrario, el entorno actual en donde se ha movido el debate, se promueve desde la filosofía política, la política, la sociología y antropología, principalmente. Con lo cual, el multiculturalismo también se posiciona frente a los procesos incluyentes y excluyentes generados en la globalización, así como la *necesidad política* de que todos los grupos minoritarios incidan en la toma de decisiones desde el punto de vista económico, laboral y cultural. De igual forma, incidir en las capacidades institucionales para abrir el abanico de tolerancia -evidentemente sesgado en algunas sociedades- y en las maneras de proporcionar el contacto entre las culturas, generando consecuentemente niveles de intercambio intercultural.

Como este debate le confiere definir el carácter y los alcances democráticos de las “sociedades multiculturales” en la contemporaneidad, el multiculturalismo tiene la tarea de analizar los contextos específicos donde están situados y re-definir los enfoques hacia un universo explicativo que, si bien atañe el encuentro con las diversidades culturales, tiene que observarse el lugar de éstas en un “campo de exclusión” estructural, más allá de la “etnificación” de la problemática multicultural.

A partir de la conformación del Estado canadiense, el multiculturalismo tuvo inicialmente un espacio de discusión jurídica que potenciaba un sentido de pertenencia en un Estado-nación y que significaba, como consecuencia, un “espacio nacional” jurídicamente establecido, el cual se proponía constitucionalmente la convivencia de tres “naciones”: la anglófona, francófona y los pueblos aborígenes (AZURMENDI 2002). El ejemplo de Canadá, sirve para

dejar claro el encono del debate actual en torno al multiculturalismo, ya que estriba fundamentalmente en la preeminencia de la propia normatividad, incluyente y democrática, de las sociedades del próximo siglo, en cuanto a la manifestación de la equidad social. Se hace énfasis en esto porque el ejemplo de Canadá nos coloca de manifiesto en la ponderación de las diferencias como “política pública”; como norma jurídica dentro de la propia constitución.

Aparte de Canadá, como país que da importancia a la “politización de las diferencias”, las “sociedades multiculturales” siempre han existido y ejemplos como Montreal, Toronto, Nueva York, Londres, París, Ámsterdam, son evidentes para poner en claro las convivencias entre diversidades. Por supuesto, esto no entraña que, por sí sola, la diversidad cultural sea una panacea democrática: lo que está en juego en este caso es precisamente la construcción del *sentido* de la inclusión hacia los “colectivos culturales” que están en desventaja social fuera de sus países de origen (en el caso de la migración) (o bien, de grupos que no son grupos migrantes, como las mujeres, los jóvenes, los niños, etc.). Por tanto, cuando aparece la cuestión de cómo circunscribir a dichos colectivos, sin menoscabo de sus identidades culturales y derechos elementales, al mismo tiempo hacerlos partícipes de la dinámica ciudadana y política, es cuando se determinan los procesos de “multiculturalismo político”, generando el debate entre la “multiculturalidad” y el “multiculturalismo” (ARANGO 2002). Entendida la primera como la presencia de diferencias culturales en un mismo espacio; y la segunda, como la “politización” de esas diferencias en “políticas públicas”.

Ello ha suscitado la discusión sobre el cómo aplicar dicha “politización”. Entre los que se han centrado en una visión *igualitarista*, que critica la posibilidad de la existencia de privilegios jurídicos y políticos para unos cuantos, simplemente por tener una diferenciación de tipo “cultural”. Lo anterior, aducen los “liberales”, ocasionaría la fractura de la ciudadanización porque aparecerían “distintos” ciudadanos tan sólo por tener la característica de la diferencia: una suerte de

balcanización de las sociedades contemporáneas. Además, de que las prácticas culturales se acentuarían dejando al margen situaciones atenuadas en la aplicación de los derechos humanos (por ejemplo, la ablación del clítoris, el velo en la mujer musulmana, etc.).

Por el otro lado, hay quienes lo ven desde una perspectiva de un “multiculturalismo crítico” (ESTRACH 2001), en el sentido de no esencializar el debate sobre lo cultural, sino hacerlo desde una postura que esté determinada por un planteamiento político, jurídico, filosófico y democrático. Esta postura critica la manera en que se “cosifica” la cultura precisamente esencializando sus prácticas y ponderando lo negativo de éstas.

El expediente de legitimar cualquier rasgo de identidad cultural, como el de estigmatizar una cultura porque alguna (s) de sus prácticas, instituciones o valores de su tradición plantea conflictos con las mayoritariamente aceptadas, no contribuye a entender ni a gestionar las sociedades multiculturales. Porque lo que plantea la multiculturalidad es una cuestión normativa o, más claramente, política, y no esencialista o metafísica. Es sobre todo una cuestión de modelos, de políticas de gestión de la realidad multicultural, de sus exigencias y conflictos (DE LUCAS 2001: 4).

El problema aquí es presentado dentro de la designación de espacios políticos para que los grupos “diferentes” puedan ser parte de un proyecto incluyente que los determine como sujetos de derecho. El multiculturalismo, en este sentido, aporta una forma de concebir la “diversidad cultural”, a partir de construir elementos para construir una sociedad tolerante con base a “la condición de una democracia pluralista”. Se trata de ponderar la inclusión de los grupos históricamente relegados, pero no con una convocatoria que reúna el folclor y el exotismo de las “culturas étnicas” para glorificar la diversidad, sino que, sin perder precisamente los valores grupales que dan vida y coherencia a los grupos, se les circunscriba en

ámbitos de participación social, económica y política. De Lucas ha llamado la atención respecto a esta necesidad de comprender lo mejor del multiculturalismo y no atenerse en lo estéril de la promoción “cultural” maniquea que subraya, según él, “supuestos paraísos conceptuales”, denostando el lugar que cualquier cultura pueda tener en distintas esferas transnacionales:

(Lo que se plantea) son los problemas de acceso y participación política, económica y cultural de los diferentes grupos sociales, y en particular de aquellos que no consiguen igual integración en la distribución del poder y la riqueza, debido a su diferencia cultural, real o presunta. La conciencia de este trato injusto, de este déficit de reconocimiento que va más allá de la mera discriminación y que no puede ser satisfecho con el sucedáneo de la tolerancia ni con el sofisma de la neutralidad que deja intacta la desigualdad constitutiva, es lo que cuestiona la suficiencia e idoneidad de los mecanismos de la democracia liberal para hacer frente a la gestión de la sociedad multicultural (DE LUCAS 2001: 4-5).

5. El multiculturalismo como “campo de exclusión”

El debate sobre la construcción del multiculturalismo “teórico”, como esfera de discusión del llamado “encuentro cultural”, ha estado presente desde hace algunos años en las agendas académicas. Pero en la actualidad se observa un marcado interés por “actualizar” y definir los alcances de un tema que se propone, desde estos nuevos contextos de fin de siglo, con una intensa cercanía frente a las problemáticas suscitadas en los reajustes sociopolíticos mundiales, a partir de la emergencia de tópicos discursivos “nuevos”, influyentes en los paradigmas analíticos del mundo.

¿Porqué este nuevo y renovado interés? Es preciso reconocer que aún cuando el debate por el multiculturalismo inicia a finales de los sesenta, hoy ha cobrado una atención *inesperada* que ha determinado en gran medida las esferas de discusión

de prácticamente cualquier campo de las ciencias sociales (BLOCH 1993). Es decir, si la presencia conceptual del multiculturalismo en los espacios académicos data ya de por lo menos hace tres décadas, es ahora cuando el debate cobra especial énfasis a partir de las coyunturas finiseculares.

Existen distintos horizontes para articular lo multicultural con un análisis mundial contemporáneo y los temas que de ello derivan. En primer lugar, observar el multiculturalismo como un “desencaje” en la estructural mundial, erupcionada por la desaparición del llamado “mundo bipolar”³³. A partir de ahí, las nuevas coordenadas de ordenación sistémica a nivel mundial, dieron pie a nuevos procesos sociales, económicos y políticos en donde, aparte de emerger actores sociales surgidos en el seno de estas problemáticas, la atención dejó de ser el esquema dual político-ideológico protagonizado por la URSS y los Estados Unidos, para dar paso a la posibilidad de re-pensar una nueva convivencia entre las naciones desde el nuevo contexto mundial ante la “caída del muro” del socialismo real.

Por otro lado, y como parte de la nueva conformación de las estructuras nacionales, geopolíticas y la globalización de los mercados, comienza la aparición temática de la inmigración como una prioridad de discusión y análisis en algunos entornos internacionales, en particular europeos, refrendando una necesidad y toma de conciencia –teórica, práctica, política- ante un proceso de flujo de grandes sectores de población “étnica” hacia diversos países, de manera central hacia los más desarrollados. Esto evidencia la necesidad de debatir en torno a qué tipo de construcción teórica y analítica se requiere para hacer frente a un suceso -el “encuentro” de distintas culturas- que, no obstante que este es un proceso presentado históricamente a través de las civilizaciones-, aparece ahora como una condición para entender las dinámicas económico-políticas en los procesos de

³³ Es decir, la pérdida de una superpotencia como contrapeso en aquél equilibrio estratégico que en lo ideológico, militar y nuclear fue creado en la posguerra de la década de los cincuenta

globalización, pero que tiene repercusiones también en lo social, lo económico y lo cultural.

Sin embargo, aún cuando gran parte de la problemática multicultural actual está bastante bien enfocada hacia los procesos de inmigración y en los campos de la educación, la discusión académica al respecto puede ser bastante fructífera en el sentido de la apertura de las esferas temáticas en las fronteras de lo filosófico, lo político-jurídico y, desde luego, lo cultural. El multiculturalismo representa ya un interesante y vasto engranaje de perspectivas que atañen los alcances y límites de un “espacio de exclusión” global, situado:

- a) Contextualmente: en la “globalización excluyente” como referencia estructural y sistémica.
- b) En la construcción democrática: las “sociedades multiculturales”, incluyentes y tolerantes.
- c) En los espacios de disputa: en los que también se precisan “grupos y colectivos culturales” no necesariamente étnicos sino marginados de las esferas de lo público (mujeres, jóvenes, ancianos, campesinos, etc.).

No son la inmigración y los procesos educativos los únicos factores para entender la acepción multicultural de la actualidad, puesto que al multiculturalismo tenemos que situarlo en un contexto mayor, devenido en problema estructural. La teoría multicultural está haciendo énfasis en problemáticas que acuñan el “encuentro de las culturas” y, por tanto, en campos temáticos como la diversidad, identidad, etnicidad, en una temporalidad inscrita en procesos a escala planetaria. Pero si parcializamos la construcción teórica del multiculturalismo únicamente en los procesos étnicos (en este caso la inmigración o la *currícula* de los planes de estudio de las instituciones educativas) podríamos estar dejando de lado una óptica más estructural de sus problemáticas y un abordaje articuladamente crítico.

El multiculturalismo cobra hoy día una relevancia tal, que ayuda a plantear las coordenadas del cómo re-pensamos el campo de la cultura (y toda la carga conceptual y teórica que ello conlleva); también nos ayuda a la comprensión de espacios de inclusión y exclusión en procesos de homogenización (de mercados, de capital, de “culturas”) que van más allá del contacto social de las diversidades, porque estas se suscitan en un esquema social donde mucho tiene que ver la forma en que se construye (histórica y políticamente) la estructura social para diferentes colectivos sempiternamente excluidos (por ejemplo las mujeres, campesinos, indígenas, jóvenes, entre otros). Ello se plantea dentro de un determinado contexto, el de la globalización, en la que al mismo tiempo de su *homogenización*, se disparan nuevos discursos identitarios en un marco de disputa que no ha sido resuelto, como la inclusión efectiva³⁴ de dichos colectivos.

Una crítica al respecto, se ha realizado desde los Estudios Culturales, que llama la atención del exceso de “etnificar” las diferencias. El multiculturalismo, así, tendría una condescendencia eurocentrista hacia las otredades, porque el respeto democrático-liberal encubre la estructura excluyente, establecida *históricamente* y de distintos modos por el Capital marginando *a priori* la participación de amplios sectores de la población. Una especie de “racismo encubierto”: “El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (eurocéntrica)” (ZIZEK 1998: 172).

De acuerdo con lo anterior, en realidad el multiculturalismo debería tener la tarea de construir el enfoque crítico de las diversidades, y delinear una toma de postura que analíticamente critique la estructura excluyente y el “marco de disputa” en el que éstas se encuentran. En el caso específico de la globalización, el debate del multiculturalismo también debería proponerse en el cómo desmenuzar

³⁴ Esta “inclusión efectiva” entra en las esferas de lo jurídico, político y de participación social; asimismo, cabe en un ámbito de tolerancia y respeto de las diversidades e identidades. Aún cuando en las sociedades democráticas existe este imperativo jurídico y normativo, no es todavía un hecho real y contundente. Por ejemplo, la segregación hacia los homosexuales o la represión hacia ciertos colectivos juveniles, como los chavos-banda en México.

conceptualmente los factores por los cuales todo un sistema, pretendidamente mundial, se antepone a cualquier crítica a su “paradigma” como posición frente al capitalismo global y seguir ahondando más las diferencias de la estructura excluyente. Esta crítica quiere decir, no refrendar las tantas veces alardeadas “bondades” de la mundialización, visible únicamente en Occidente, y atemperar los discursos de la “globalización pop” (SAXE 2002), acrílicos, asépticos y conformistas.

Este universo explicativo del multiculturalismo en torno a la posibilidad de conformación de sociedades, incluyentes, pluralistas, democráticas, formaría parte, al mismo tiempo, de un análisis visiblemente crítico hacia la estructura excluyente contextualizada ahora en la globalización. Tal crítica tendría que ser trasladada hacia cómo se da la construcción de lo hegemónico en los campos de disputa donde hoy se insertan las diversidades, porque es en estos en donde se generan distintos mecanismos de marginación y poder que no únicamente se adscribe a la cuestión étnica. Pensar la teoría multicultural como “campo de exclusión”, en el que están inmersos distintos actores que han tenido que reivindicar diversos intereses, ya sea por movimientos sociales, por construcción conceptual y teórica, o por espacio político de convivencia.

Desde este punto de vista, también entenderemos al multiculturalismo como “campo de exclusión”, un enfoque que, paralelo a su elaboración conceptual *histórica*, tendría que revisar críticamente el ordenamiento y normativa política (lo “estructural”) acontecido en un estado de cosas el cual pondera la desigualdad: de clase, de edad, género, étnica, sexual, identitaria. De esta manera, el multiculturalismo puede situarse en un aparato de reflexión en torno a los “campos de disputa” en el que se mueven los sujetos definidos en esos espacios de desigualdad. El análisis crítico multicultural debe puntualizar el encuentro de las diversidades culturales, aunque no sean explícitamente étnicas, abarcando toda la gama de la diversidad cultural existente en cualquier sociedad.

En este esquema, donde se generan los “campos de disputa”, los colectivos que no reciben su plena aceptación como sujetos de participación siguen estando condicionados a una marginación como hecho diferencial: como están en dicha disputa por los espacios y las decisiones públicas, su participación es segregada y en algunos casos francamente es inexistente³⁵. En ese sentido, el *corpus* teórico del multiculturalismo no ha creado aún una “teoría de la ciudadanía”, eficaz, determinante e incluyente que logre juntar las posibilidades de todos los actores sociales (TORRES 2001) que se encuentren en una situación de inferioridad “estructural”.

Aunque el multiculturalismo tuvo su raíz en los movimientos sociales que se enfrentaban contra los discursos sociales de suyo racistas, de género y clasistas en Estados Unidos, esta misma situación de discriminación “étnica” aún sigue presente en distintos grupos sociales que siguen caracterizándose por su segregación. Por cierto, es de destacar que en la década de los sesenta, no obstante que fueron los estudiantes y jóvenes la parte más evidente, numerosa y activa, el multiculturalismo teórico no los acoge como sujetos de exclusión³⁶.

En conclusión, el multiculturalismo atañe a los procesos culturales relacionados con los espacios de exclusión, criticados y rebatidos durante tres décadas atrás por los grupos y actores *multiculturalistas*, a partir de la construcción de las luchas sociales contra el racismo y las diferencias de clase, así como la discusión (teórica-académica) de las “políticas de la diferencia” (TORRES 2001) en las

³⁵ La percepción de esta forma de exclusión bien puede ser vista en el discurso incluyente de los zapatistas del EZLN, en México. Ahí se constata como los indígenas, los “pobres entre los pobres”, fueron dejados de lado de la conformación nacional mexicana, exentos de cualquier posibilidad como sujetos de derecho y dentro de un marcado nivel de marginación y racismo.

³⁶ Es verdad que la categoría de “joven” cruza distintos campos conceptuales y *transversaliza* la clase social, el género, el campo laboral, etc. Por ejemplo, en la conformación de los sujetos “homosexuales” y “feministas” existe jóvenes entre ellos (o a la inversa, jóvenes que militan en distintas identidades colectivas. Pero es cierto que la “juventud” no existe como “colectivo de exclusión”

sociedades contemporáneas. Por tanto, su discusión tendría un nuevo campo de ampliación analítica hacia una “exclusión estructural”, en donde prevalece la (única) visión de un grupo social que detenta el poder económico, político y cultural (hombre-blanco-cristiano-adulto-heterosexual (TORRES 2001, DIETZ 2001), de cara a todos los demás que combaten espacios de marginación.

Cabrían dentro de este esquema a) las condiciones de inequidad (que excluye, por tanto, condición de género, clase, preferencia sexual, etc.). Y b) las condiciones de “exclusión cultural” o sea por tener prácticas culturales *distintas* a las que normalmente se practican. Ejemplo de ello la satanización de la mayoría de las prácticas homosexuales, o bien, las de la juventud como grupalidad subalterna que no está dentro de la normatividad convencional de la sociedad en general.

6. La segregación del “otro”

El debate respecto a los “campos de disputa”, con el multiculturalismo como “campo de exclusión”, deviene en el cómo se manifiesta la construcción del “otro”. Esto se da en dos niveles:

- a) Desde el punto de vista de la cultura de la cotidianidad, cuando se observa que lo que no es propio de la cultura es automáticamente raro, peligroso, amenazante y, en el mejor de los casos, exótico
- b) Las formas de exclusión jurídica y política, en las cuales se encuentran el racismo y la segregación educativa, laboral y cultural (cuando no se permiten las “prácticas culturales” colectivas).

Esta construcción del “otro”, forma parte de aquella estructura excluyente en donde se designan los espacios de decisión de un único grupo social fortalecido como hegemónico; de esta manera, grupos enteros queden fuera de los cotos

sociales, políticos y culturales, indicando en ese sentido sus grados de anulación en cuanto a su participación ciudadana y de discursos culturales.

Esto se observa con insistencia en nuestra cotidianidad, como si la marginación de sectores (niños, jóvenes, mujeres, ancianos, minusválidos, etc.) fuese una circunstancia normada por consenso y no mediado por un esquema de poder. En el ámbito de la conformación de esta estructura excluyente, estos sectores son marginados como parte de una “normalidad” ejecutada por las intermediaciones de dicho poder. Según subraya Edwin Aldener (1975), son grupos “silenciados o invisibles”. Sus discursos y propuestas convergerán en la persistencia del olvido como la constante de un orden excluyente. Lo subraya de la siguiente manera:

(Quiere decir) que los grupos socialmente dominantes generan y controlan los modos de expresión imperantes. (Por tanto) la voz de los grupos silenciados queda amortiguada ante las estructuras de dominio y, para expresarse, se ven obligados a recurrir a los modos de expresión y a las ideologías dominantes. Un grupo de este modo abocado al silencio o neutralizado (gitanos, niños o delincuentes) puede considerarse un “grupo silenciado” y las mujeres solo son un ejemplo de ello...Su teoría no implica que los grupos 'silenciados' permanezcan realmente callados ni que sean necesariamente ignorados por la investigación científica (citado en DE MOORE 1991: 15).

La voz de quienes requieren, por sí mismos, ser definidos como sujetos en las ideologías dominantes, se plantea como una “necesidad histórica”, una reflexión crítica ante el estado de cosas (como los movimientos “contraculturales” de antaño). Esta manera de “sectorizar” la sociedad, conforma espacios múltiples de construir la diferencia y pone de manifiesto las distancias y los “olvidos” culturales de los grupos citados.

Asimismo, es manifiesta la codificación de esta “normalidad social” que pasa por distintos espacios de la conformación del orden. Vivimos en una “normalidad” construida por un "edadismo" social, es decir, estratificar toda la estructura social mediante las edades, en donde el universo adulto y su *inevitable* “madurez” tienen todas las ventajas para ser considerados como el que tiene que tomar las decisiones en todos los espacios de la sociedad. Por ejemplo, si se es adulto y hombre, es “normal” cualquier comportamiento en distintas situaciones sociales, pero no es lo mismo cuando aparecen “otros” sectores inscritos, por ejemplo, en adscripciones de “clase de edad” o de género (jóvenes o mujeres).

Si observamos las dinámicas sociedades occidentales, encontraremos esta estructura excluyente: estamos ante un tipo de historia cultural *parcializada* de los modelos societales, abrevando siempre de la magnificación de la sociedad “adulta, masculina, heterosexual, occidental”, observándose, de igual manera, un ordenamiento social y político que *per se* no se inscribe en los cotos de igualdad, sin permitir la expresión de todos los grupos incluidos:

Dada la importancia que otorgamos a los procesos de exclusión y la relevancia que este hecho tiene en el debate de la ciudadanía asumimos que el concepto de frontera y su uso metafórico adquiere importancia en el marco de nuestro análisis. De este modo las fronteras “en su doble aceptación de límites entre espacios y entre grupos sociales se convierten en barreras infranqueables para sectores cada vez más amplios de la población”...En todo caso la fronteras son una construcción histórica y social si nos referimos a las fronteras políticas, estables y sancionadas por la ley como aquellas aparentemente más borrosas e invisibles pero que también delimitan identidades y la inclusión y exclusión en espacios, tareas y oportunidades (MAQUEIRA et al s/f: 377).

CAPÍTULO SIETE

LAS CULTURAS JUVENILES COMO ESPACIO DE TRANSICIÓN IDENTITARIA: DE LA DIVERSIDAD CULTURAL A LA COMPLEJIDAD DE LO MÚLTIPLE

1. las identidades juveniles intraculturales, interculturales y transculturales

Los paradigmas analíticos que están siendo utilizados para conocer la manifestación de los procesos de construcción de las identidades en los contextos actuales, se extienden hacia los espacios culturales de los actores emergentes, en este caso los universos juveniles. En distintos estudios sobre las culturas juveniles se ha mencionado el carácter diverso y, sobre todo, cambiante de sus adscripciones identitarias. Ello da pie a reflexionar la condición juvenil contemporánea desde una perspectiva amplia e incluyente, donde los posicionamientos de carácter cultural de los propios actores juveniles puedan dar forma a los paradigmas epistemológicos que observan una realidad diversa y cambiante (desde la cual se promueve la "deslocalización" en pautas de interacción colectiva). En consecuencia, las identidades juveniles hacen suya la realidad de principio de siglo destacando sus discursos identitarios, como nuevas formas de agregación, de comunicación y comunidad, y así plantearse un lugar en la complejidad del mundo actual.

Es evidente que los procesos de cambio que suceden en el mundo están influyendo decisivamente en el universo juvenil. Por ello, el tema de las identidades juveniles entra dentro del marco de acción de la "nueva" construcción identitaria que se genera en los colectivos, como respuesta a un estado de cosas a veces conflictiva, a veces confusa, otras alrededor de los dilemas culturales actuales, y algunas más como parte de la emergencia de los discursos que siempre habían sido marginados.

Observamos ahora a las identidades juveniles como espacios culturales no estáticos, tampoco como consecuencia de la adscripción a un único patrón cultural. Al contrario, cada día se re-construyen y se establecen estrategias culturales que reproducen el sentido de identidad ante un entorno de realidad cada vez más indefinido. Esta “nueva” situación, representan cambios e inercias que nos permiten analizar cómo los procesos globales se convierten en *glocales*, al focalizar dichas estrategias de los colectivos juveniles, que redimensionan su papel como sujetos sociales activos (MEDINA 2000), en su larga marcha a la inclusión.

Todo ello nos permite analizar, primero, las circunstancias culturales por dónde se localiza este proceso de cambio en las identidades y, en segundo término, la perspectiva de inclusión y participación juvenil de acuerdo a parámetros “desiguales” de apropiación de los entornos de la realidad. Por tanto, toda identidad es construida y re-significada a través de variados niveles que las actualizan y las posicionan en torno a los contextos donde se desarrollan.

Las complejas formas de construcción identitaria en la juventud, nos sirve para situar sus procesos de re-localización y de adscripción al interior de las relaciones intergrupales (y a partir de ahí, en sus interpretaciones del mundo). Todo esto en un permanente estado de tensión entre las hegemonías y la alteridad consecuente de los grupos que intentan socavar la exclusión de la cual forman parte. De cualquier manera, se observan a las identidades juveniles “en movimiento”, en constante flujos y reflujos, lo que permite la disposición de un arsenal cultural que ayuda a interpelar el estado de cosas. El *constructo* identitario contemporáneo, individual o grupal, se aposenta en las juventudes como parte de su organización como “nuevos actores”, como observa Gilberto Giménez, en tanto los jóvenes se convierten en “sujetos”:

Con excepción de los rasgos propiamente psicológicos o de personalidad atribuibles exclusivamente al sujeto-persona, los elementos centrales de la identidad -como la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, de definir los propios límites, de generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida con sus miembros (paralela a la memoria biográfica constitutiva de las identidades individuales) e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos- también pueden aplicarse perfectamente al sujeto grupo, o si se prefiere, al sujeto-actor colectivo (GIMÉNEZ 2005: 10).

Para situar analíticamente y observar los procesos de adaptación y posterior transformación identitaria de las culturas juveniles en los actuales contextos, a continuación se detallan tres niveles del desarrollo cultural de las identidades juveniles, los cuales han tenido una determinante confluencia e influencia para comprender su conformación actual. Estos tres niveles son las identidades intraculturales, las interculturales y las transculturales.

En estos procesos se han construido los sentidos de pertenencia y las agregaciones colectivas que contextualmente han perfilado las “identidades juveniles” y sus maneras *de ser*, mediante las relaciones entre sí y afuera de sus agregaciones de cara al entorno temporal y espacial donde actúan. Podemos llamar también a estos procesos “contextos culturales”, mismos donde converge la construcción identitaria de las culturas juveniles desde su contacto con los procesos globales. Cada proceso ha representado características *generacionales*, que signan las adscripciones juveniles; son espacios los cuales se cimientan las identidades y las formas de relación condicionada por éstas. Al mismo tiempo, se observan ahí compromisos férreos sobre el reforzamiento grupal, cambio y

adaptación cultural. Justamente, de todo esto se está nutriendo los procesos de construcción de las identidades juveniles contemporáneas.

Con este esquema procesual de las identidades juveniles, se intenta obtener un horizonte de transición de las distintas etapas sociales y culturales por las que han pasado las culturas juveniles, desde los inicios más o menos visibles de la masificación, transnacionalización y aparente globalización de la cultura. Justamente, sostenemos la tesis que la “condición juvenil” contemporánea se ha ido sustentado desde los inicios de esa masificación y transnacionalización de muchos de los procesos juveniles. Por tanto, el principio del cambio de paradigmas en la condición juvenil se suscita a partir de la aparición de estos elementos “mundializadores” en la década de los ochenta, no únicamente en una región nacional particular, sino alrededor del mundo. Es ahí cuando las juventudes interpelan las realidades “globales” más inmediatas, por medio de la creación de “mundos de vida” y lenguajes identitarios logrando introducirse de lleno en las dinámicas socioculturales finiseculares.

Aun cuando las identidades juveniles no han tenido un desarrollo cultural más o menos homogéneo, precisamente por estar determinadas en las particularidades de los contextos temporales, históricos y nacionales, y también por estar transversalizadas las categorías sociales como el género, la clase social, el trabajo, etc., ahora podemos observar ciertos patrones *comunes* de adscripción individual y colectiva en las juventudes de distintos escenarios a nivel mundial (por ejemplo en México, Latinoamérica, Europa, etc.). Esto es así, porque las “particularidades” contextuales ahora responden a procesos culturales influenciados por los cambios estructurales llevados a cabo en el mundo en los últimos años. Aunque cuando se habla de estos “cambios estructurales” que han influenciado a las juventudes, se privilegian también sus estrategias de comunidad y de resistencia que, a partir de la década de los ochenta, comienzan a ser visibles.

Como se ha dicho, este análisis procesual comienza en la década de los ochenta. No obstante este arbitrario corte temporal, es necesario problematizar a las identidades juveniles a partir de estadios epocales con la finalidad de situar las estrategias y después diferenciarlas y compararlas con otros periodos de tiempos y espacios (en algunos casos como “décadas”). Se delimitan así los procesos de cambio en las relaciones culturales de las juventudes, además de que pueden observarse los rasgos de adscripción identitaria colectiva definidas, primeramente, en territorios geográficos y después simbólicos³⁷.

Sin embargo, no intentamos hacer un análisis enfocado a la descripción de cada década de participación juvenil. De lo que si se trata es de observar y analizar las manifestaciones culturales de un periodo de tiempo y espacios específicos, después describir su mutación hacia otros contextos dando énfasis a la conformación discursiva y de sentido de las juventudes, es decir, observada como procesos de cambio identitario. También nos parece interesante otorgar importancia a los procesos de transformación de la cosmovisión juvenil desde los ochenta, a partir de la conformación como “sujetos sociales”, para después formar parte intensamente en las dinámicas globales a partir de los noventa.

Tampoco se trata de desplazar las adscripciones juveniles hacia un discurso del "antes" y "después". Este análisis no es un proceso temporal sino, cultural, en el cual se aspira a entender los mecanismos y los resortes mediante las identidades juveniles han modificado sus pautas de interacción acorde a los contextos contemporáneos. Además, se intenta reflexionar sobre los nuevos lenguajes juveniles de rostro “liminal” y/o “transcultural”.

Es necesario decir que algunas pautas culturales y algunas formas de adscripción juvenil de contextos pasados, aparentemente no tienen pertinencia hoy día, o no

³⁷ Los *hippies* de los sesenta, por ejemplo, formaron parte de una emergencia juvenil que aglutinaba otros colectivos juveniles (como el estudiantil), pero su trascendencia fue, en primer lugar, como movimiento social (contracultural y político) y mucho después como adscripciones culturales.

están dentro de la ordenación cultural de estos *constructos* de identidad contemporáneos. Pero no quiere decir que no sean usadas por los grupos juveniles actuales, o que hayan desaparecido; en todo caso, se han modificado o han dejado de ser patrones culturales de única referencia y siguen siendo retomadas y/o transformadas para definir los nuevos lenguajes.

Se han sintetizado los procesos identitarios juveniles (el quehacer y las dinámicas de las culturas juveniles) en tres etapas, particularizando los fenómenos de transformación cultural desde el contacto con los procesos globales. Como ya se ha mencionado, los procesos de las identidades juveniles intraculturales, interculturales y transculturales se definen por la influencia de los elementos constitutivos de la masificación, transnacionalización y globalización de la cultura, y forman parte de circunstancias históricas donde la velocidad, el cambio y el desplazamiento de los campos culturales son señas distinguibles en comparación con otros tiempos, a la par de la transformación de los paradigmas epistémicos desde cómo se observa y analiza a las culturas juveniles.

2. Las identidades juveniles intraculturales

Son las formas de agregación identitaria constituidas a partir de relaciones entre pares formando parte, a su vez, de un colectivo juvenil mayor, sin dejar entrever algún tipo de relación con otros grupos *distintos* al de la pertenencia grupal en cuestión. En estas identidades, la adscripción práctica y simbólica se realiza de manera "total", sin negociar algún tipo de discurso con los otros grupos. Se caracterizan por delimitarse con base a tres puntos determinantes:

- a) El territorio
- b) La adscripción única
- c) La representación del "otro"

El territorio

La creación permanente de espacios propios ha sido parte fundamental de las culturas juveniles. Anteriormente, el "espacio juvenil" se definía y se delimitaba en territorios físicos que re-significaban los márgenes identitarios de los jóvenes. En el límite impuesto por una calle, esquina, cuadra, barrio, *cantón*, colonia, etc., se podría ser parte de un grupo identificándose con los rituales y el manejo de códigos simbólicos ("ritos de paso" para la pertenencia, lenguaje verbal exclusivo para el grupo, cierta uniformidad o "estilos" para vestir, entre otros) creados a partir de vivencias dentro del territorio o ayudados de elementos externos (la música de rock, la moda, el baile, etc.) que inmediatamente hacían suyos. Al mismo tiempo, no importaba si un joven (o adulto) no fuese parte del grupo o no perteneciera al espacio demilitado por las juventudes barriales porque, simplemente, con ser parte de ese lugar significaba que una zona específica de la ciudad, la suya, nadie podía tocarlo³⁸.

En los ochenta para los jóvenes de los sectores populares, el grupo de pares servía para cobijar bajo un manto homogéneo las diferencias individuales y ofrecer el efecto ilusorio de un nosotros compacto que se convertía en el punto de llegada y salida de las visiones del mundo; el barrio transformado por complicados mecanismos rituales de bautizo en territorio apropiado representaba el "tamaño del mundo"; la identidad colectiva hundía sus raíces en el lugar que servía simultáneamente como frontera que delimitaba lo interior-propio con lo exterior-ajeno (REGUILLO 1998: 60).

³⁸ Un ejemplo de estas "identidades territoriales" son los chavos-banda de México. Grupos de jóvenes de barrios marginales que anteponían la identidad territorial a toda costa frente a otros grupos o a los cuerpos de seguridad. Fueron objeto de atención sociológica en la década de los ochenta a partir de su satanización por medio de los medios de comunicación que los veían como organizaciones juveniles delincuenciales. Para una mayor información al respecto ver Gomezjara 1987

Para el caso de México y los chavo-banda de la capital, Fabricio León-Díez (1984) ha subrayado la existencia de diferentes tipos de identidades juveniles barriales a partir de un territorio establecido: los *tibiris* (jóvenes identificados con la música "tropical" o salsa), los chavos-disco y los roqueros, todos adscritos a una misma forma de territorialidad colectiva y definidos en "la Banda", grupalidad más fuerte aún que las propias identidades individuales. Para estos grupos juveniles, los "estilos de vida" a partir de la música son fundamentales, igual que el consumo de estupefacientes, los constantes "ritos de paso" y la defensa continua del espacio, frente a personas ajenas al espacio, como otras bandas y, sobre todo, con la policía, su principal "enemigo". Esto fue más característico entre los chavos-banda roqueros, quienes ostentaban una bandera impregnada de (auto) marginalidad conforme a la contracultura del rock y asumiendo la connotación de "estigma" que éste tenía en el México de la década de los ochenta (URTEAGA 2000).

En cuanto a la reflexión académica, el territorio en las culturas juveniles también ha tenido influencia en la perspectiva de los estudios sobre juventud en Iberoamérica. Es en los ochenta cuando se privilegian las agregaciones juveniles en torno a los espacios geográficos, como el ejemplo de los chavos-banda en México. Pero, aún cuando prácticamente no hay estudios sobre culturas juveniles no "espectaculares", como hubieran sido, por ejemplo, los jóvenes de clase acomodada, podemos darnos cuenta que en éstos espacios juveniles también se designa el territorio como forma de adscripción, aunque no necesariamente dimensionado en una geografía donde refrendar pertenencias a partir de las luchas por el espacio, como el caso de las bandas. De igual manera, las clases medias y altas se delimitaban a sí mismas y frente a los demás siendo parte del mismo barrio o territorio a partir del consumo en los lugares de convivencia (tiendas, plazas, comercios) y de ocio (barres, cafés, cines, discotecas) sin "mezclarse" con otras personas no pertenecientes a la clase y, obviamente, a la zona de desenvolvimiento.

La juventud es uno de los grupos sociales que establece unas relaciones más intensas con el territorio. Sin un espacio privado propio, reclusos en las instituciones educativas, abocados al ocio por falta de trabajo, los jóvenes se han apropiado históricamente en espacios públicos de la ciudad para construir su precaria identidad social. A menudo estos espacios se convierten en espacios "privados", donde compartir modas, músicas, normas y valores, donde las relaciones de amistad crean un ambiente cálido, familiar. La memoria colectiva de cada generación de jóvenes evoca determinados lugares físicos (una esquina, un local de ocio, una zona de la ciudad) que vienen a simbolizar, de manera metafórica, determinadas transformaciones en los estilos de vida y en los valores (FEIXA 1998: 106).

El barrio y el territorio aún siguen siendo importantes hoy día, pero lo es más esa innovadora capacidad de *tránsito* de las identidades juveniles que ahora se definen y demarcan en espacios simbólicos más allá de los espacios físicos y, al mismo tiempo, como escaparate de las diferentes formas de intercomunicación y nuevos valores en torno a la convivencia de diferentes estilos juveniles (REGUILLO 1997), como más adelante se observará. Actualmente, podemos observar la diversidad que aparece en la transitoriedad referida: los llamados "fresas" (jóvenes de clase alta), conviven ahora mismo en distintos espacios, territoriales y simbólicos con sus otrora contrarios, en este caso "la banda"³⁹; se encuentran en espacios que no fungen como territorios "exclusivos" sino como medida de adscripción para el desarrollo de la actividad cultural juvenil; estos

³⁹ Hoy día, los términos "fresa" o "banda" se han convertido en una especie de *categorías* sociales para definir dos formas del ser joven, pero ya no se estigmatiza ni se confronta colectivamente o desde la clase social. Aparentemente, designan dos tipos o "estilos" de desenvolverse en los contornos culturales. Ahora los "fresas" pueden ser estudiantes de universidades públicas y jóvenes de barrios pobres que se desenvuelven de manera distinta; igualmente "la banda", que ya se usa indiscriminadamente para definir todo el colectivo joven que tiene ciertos gustos y formas de ser, bastante masificados; "la banda" o "la raza" pueden ser todos los jóvenes que asisten a un concierto de Alejandra Guzmán (cantante pop mexicana) o de Ricky Martin (cantante pop puertorriqueño).

pueden ser centros comerciales, conciertos, discotecas, bares, espacios o locales abiertos o cerrados -como los *raves*. Los territorios se amplían, o más bien, se modifican: ya no son los espacios geográficos los que aglutinan identidades sino espacios simbólicos que, por su consumo y práctica, delimitan hoy las formas de ser de las juventudes.

En estos momentos, la constitución del barrio como un espacio privilegiado de conglomeración y reproducción juvenil se presenta débil ante otros factores que inciden en la formación de las identidades, como los medios de comunicación y las tecnologías de información. Pero esto no es una constante que atañe únicamente a los espacios físicos tan emblemáticos, sino que tiene que ver también con la reelaboración de las referencias sociales otrora garantes de la condición juvenil, como la familia, la escuela, el propio Estado, etc., como bien sostiene Gabriel Medina:

En virtud de la relevancia de las construcciones massmediáticas, es lógico que lo espacial devenga insuficiente como espacio articulador de nuevas apropiaciones y significaciones de la experiencia cotidiana....incluso en los barrios populares los massmedia no sólo han reemplazado a la escuela, que ha perdido gran parte de su oferta material y simbólica, sino también al propio barrio como espacio fundamental para la constitución del sentido de pertenencia (MEDINA 2000: 97).

La adscripción única

En las identidades intraculturales, las agregaciones juveniles se conciben "totales", no dialógicas, con lazos simbólicos compartidos únicamente con los miembros del grupo. Así, un grupo de aficionados a un equipo de fútbol, por ejemplo, tendrían casi los mismos gustos por cierto tipo de música, posición política, formas de

vestirse, donde el espacio de encuentro con dichos redes simbólicas sería, precisamente, su pertenencia al equipo deportivo, rivalizando al mismo tiempo con otros grupos de *hinchas* o *porras*. Esta visión es la que se nutría de los espacios territoriales, los barriales, como forma de definir la expresión identitaria; constituyen territorios de adscripción donde las relaciones se expresan en función de sus representaciones (o de igual forma, a lo que *no se pertenece*), sin tener algún atisbo de asociación con otras identidades. Se era roquero, o salsero, o chavo-disco, con respecto a los otros que no lo eran.

La "unicidad" de esta pertenencia se observa -y se remarca- en la fuerza de las relaciones grupales frente a espacios jerárquicos como la escuela, la familia, el gobierno, pero también ante sus pares generacionales, es decir, grupos de jóvenes de la misma edad -incluso a veces del mismo barrio- que no eran afines a esos códigos de relación y comunicación. En las identidades intraculturales, la adscripción *única* es fomentada como un refuerzo personal, cuando encuentra en el grupo y el territorio los espacios de interrelación con los pares, constituyéndose como espacio de comunicación sin igual en otro ámbito. De esta manera, el sentirse parte de un código identitario común es fortaleza personal y grupal: se asiste a los mismos lugares, se viste de acuerdo a lo que el grupo demarca, se habla un lenguaje común como distinción, el estilo musical es afín a todo el grupo, etc. Todo ello son marcas de identidad que evidencian claramente los límites de pertenencia.

La representación del "otro"

Para las identidades juveniles intraculturales, el "otro" tiene una evidente definición en la no pertenencia. En todo concepto de identidad prevalece el carácter referencial y diferencial en cuanto a la relación y comunicación con lo que *no pertenece*. Así, el "otro" representa lo que *no se es* en torno a los códigos culturales remarcados en los grupos juveniles con sesgo intracultural:

Un tema recurrente en los estudios sobre juventud, no por obsesión de los analistas sino porque aparece de manera explícitamente formulada por los jóvenes, es el de lo que aquí se denomina "el otro", para hacer referencia al "antagonista", o "alteridad radical", que otorga más allá de las diferencias, por ejemplo, socioeconómicas o regionales, un sentido de pertenencia a un "nosotros"...La construcción simbólica "nosotros los jóvenes", ha instaurado diferentes alteridades, principalmente respecto al mundo adulto (REGUILLO 2000: 34).

La relación de pares entablada en este contexto identitario se traduce en posturas hacia los espacios institucionales y hegemónicos de la sociedad, convertidos, a la postre, en los "enemigos" de los colectivos juveniles. Esta institucionalidad representada, como ya se ha dicho, en la escuela, el mundo laboral, el gobierno y, de manera central, en la policía, se convierte en instancias de poder que representan la coacción de los campos de acción de los jóvenes. Lo "institucional" es el contrario por excelencia; el símbolo de lo que no dialoga con la juventud. Al mismo tiempo, existen otras instancias de diferenciación de lo propio, como aquellos colectivos de jóvenes con una adscripción cultural distinta las cuales representan igualmente son las "otredades", opuestos a la identidad grupal única. En este sentido, el territorio y las identidades son terrenos físicos visibles para confrontar distintas visiones de cara a "lo que no pertenece"; en algunos casos esto se ha dirimido incluso violentamente⁴⁰.

3. Las identidades juveniles interculturales

Las identidades interculturales son las desarrolladas en procesos donde la expresión y comunicación pasa al terreno de lo simbólico, dejando de lado los esencialismos territoriales. Tiene gran importancia la creación de "fronteras

⁴⁰ Es famosa la trifulca en las playas de Brighton en 1964 entre *mods* y *roquers* en Inglaterra; o entre los jóvenes sicarios de Medellín, Colombia, en los ochenta; así como los enfrentamientos entre bandas rivales en los barrios marginales de México.

culturales" acuñadas a partir de los estilos y las formas de consumo; así se mantiene, de igual forma, una relación con otros colectivos juveniles identitarios. Es decir, en este intercambio intercultural se pondera la relación dialógica -sobre todo en el terreno de lo simbólico- con las otredades, el acercamiento con otras agregaciones juveniles y con otros espacios sociales. En esta situación, prevalecen aquí los medios de comunicación como un elemento decisivo que inicia tal acercamiento identitario juvenil.

La masificación de lo juvenil

Nadie duda de la importancia de los medios de comunicación en la conformación de las sociedades contemporáneas y, sobre todo, de su influencia en todos los campos de la cotidianidad de la vida social. Con su aparición, se inaugura la creación de complejas redes de interacción y comunicación que a lo largo del tiempo han repercutido en la esfera social y en el espacio vital de las personas, dado que no es un fenómeno exclusivo a partir de la aparición de la globalización. De esta manera, los medios de comunicación se consideran como parte esencial del desarrollo de la modernidad (THOMPSON 1998, MATTELART 1998).

Para el caso de los jóvenes de la posguerra, su aparición como "actores" en la arena social estuvo fuertemente circunscrito por la influencia de los medios, en los inicios de los años cincuenta⁴¹, época en la cual cambiaron los temas y figuras del imaginario social, pero que evidentemente se observa más contundentemente entre los jóvenes (PÉREZ TORNERO 1998). Al iniciar el periodo de la posguerra, el "nuevo orden" de los países vencedores (en particular el modo de vida estadounidense: capitalista, individualista, conservador, consumista), se implantó como norma en todo el mundo. Un nuevo actor social aparecía en la escena social -el joven- demandando prontamente un nuevo tipo de atención social e institucional después del drama de la guerra. Esto fue captado inteligentemente

⁴¹ Al hablar aquí de los medios de comunicación masiva de esa década, me refiero a las incipientes empresas e "industrias" productoras de bienes y mensajes que a nivel mundial comenzaban a tener una poderosa influencia como la televisión, las industrias del cine y del disco, particularmente.

por los medios de comunicación y las industrias culturales, que catapultaron ese inédito "sentimiento juvenil", una mezcla entre trauma y frustración generacional e incipiente sentimiento de bienestar primermundista. Una fecha, 1955, se convertiría en el hito representativo de la emergencia de la "cultura juvenil": era el tiempo del nacimiento de la música de rocanrol y toda la industria cultural paralela a éste:

Es también en la posguerra cuando emerge una poderosa industria cultural que ofertaba por primera vez bienes "exclusivos" para el consumo de los jóvenes. Aunque no el único, el ámbito de la industria musical fue el más espectacular. En el caso de los Estados Unidos, principal "difusor" de lo que sería el "nuevo continente social de la adolescencia", como ha llamado Yonnet al mundo juvenil, las ventas de discos pasaron de 277 millones de 1955 a 600 millones en 1959 y a 2000 millones en 1973...El acceso a un mundo de bienes que fue posible por el poder adquisitivo de los jóvenes de los países desarrollados, abrió el reconocimiento de unas señales de identidad que se internacionalizarían rápidamente. Para el historiador Eric Hobsbawn, la cultura juvenil se convirtió en la matriz de la revolución cultural del siglo XX, visible en los comportamientos y costumbres, pero sobre todo en el modo de disponer del ocio, que pasaron a configurar cada vez más el ambiente que respiraban los hombres y las mujeres urbanos (REGUILLO 2000 b: 4).

A la par de este auge de la industria musical juvenil y de toda la mercadotecnia suscitada al respecto, los medios de comunicación comenzaron a tomar iniciativas. Muy pronto la radio fue un sonoro motor cultural por donde se afianzaban las nuevas coordenadas de la juventud. El cine por igual: la imagen del "rebelde sin causa"⁴² fue lo predominante en cuanto a la temática juvenil,

⁴² De manera muy puntual las películas de James Dean y *The wild one* (El salvaje) de Marlon

profundizando aun más la internacionalización del *modo de ser* y los "estilos" de los jóvenes de la posguerra. Porque es a partir de la década de los cincuenta -y sobre todo en los sesenta- cuando se comienza a observar detenidamente el papel de los medios en la vida cotidiana y más que nada su influyente papel en distintos ámbitos institucionales de lo social que, poco a poco, iba ganando terreno en la conformación de una "cultura de masas":

El resultado fue el descubrimiento de una enorme maquinaria de dominación ideológica que paulatinamente se adueñaba de las conciencias e imponía hábitos de consumo y formas de vida...Su intención última, se opinaba, residía en la transmisión de un conjunto de valores que tendían a sustituir "los propios" y contribuían de manera decisiva a la conformación de sujetos sin capacidad de decisión (RAMÍREZ Y NIVÓN 1991: 107).

Es notorio, entonces, que el binomio medios-industrias culturales ha estado presente desde que nace la "cultura juvenil", sumando con ello su carga ideológica y de imposición. Ello supuso también que, a la par del impulso del universo juvenil, también comenzaba la sistemática cooptación en cada una de las manifestaciones de corte contestatario, rebelde y *antisistema* que de igual manera aparecieron como explícitas en estas "nuevas" formas del ser joven de la posguerra. Este práctica fue y ha sido una constante de los medios e industrias culturales, como se observa con los movimientos *hippie*, o con los *punks* de lo ochenta, que en algunos casos han pasado de movimientos juveniles de contestación a moda y mercantilismo como parte de la cultura de masas (ZEBADÚA 2002).

El video-clip y la producción de mensajes

Como parte del turgente desarrollo a partir de su presencia y como parte sustancial de la "cultura de masas", los medios de comunicación masiva siempre contemplaron como blanco a la juventud: como selecto grupo social para el

emplazamiento de estrategias de producción y recepción de bienes y mensajes; invariablemente, los medios han tenido bajo la lupa de sus procesos culturales cualquier manifestación relacionada con las culturas juveniles. Pero es al iniciar la década de los ochenta cuando los medios de comunicación y las industrias culturales comienzan incesantemente a "globalizar" ciertos parámetros del ser joven, en especial el musical, y concretamente la música de rocanrol (ZEBADÚA 1988, 1992).

Con la aparición del llamado *video-clip* en la década de los ochenta, la industria musical del rock dio un vuelco, por ser el primer género en el cual se producirían los primeros trabajos de imagen visual sobre el género, además de comenzar así la masificación mundial de una cultura musical que en algunos países era realmente marginal y contracultural⁴³. Inicialmente, el *video-clip* fue un implemento mediático dirigido exclusivamente al mundo del rocanrol o del pop, en principio basado en una historia filmada con base a la temática de una canción del grupo en turno en la que daba "vida" e imagen a lo que se escuchaba, además de otorgarle un ambiente distinto al mensaje musical: ahora, la música se podía "oír y ver" desde una simple pantalla de televisión. Las narrativas musicales giraron entonces en torno a un espacio de apreciación inmediata y total, porque los mensajes llegaban directamente hacia la comodidad de una televisión en forma de color, luz, imagen y sonido. Un concierto personal, con una historia y personajes seleccionados del mundo musical, hacían que su consumo fuese determinado por los nuevos discursos del *video-clip*.

El discurso del *video-clip*, al invocar una historia descrita en formato visual y musical, devino en un fugaz e hipnotizante espacio de comunicación. La imagen y proyección temática (con personajes centrales y/o historias reales o simbólicas) interactúan en una misma espacialidad y temporalidad de, aproximadamente,

⁴³ Como el caso de México, donde al principio de los ochenta literalmente no había venta de discos de rock en las tiendas musicales, y su intercambio musical obedecía a ciertas redes "semi-clandestinas" porque no era un estilo musical "normalizado". Para examinar mejor esto ver ZEBADÚA 1998, 2002, AGUSTÍN 1998.

cinco minutos, dando pie a que con esta misma rapidez e inmediatez de la música y estética artística se propiciaran espacios de consumo y adherencia igual de inmediatos. Los estilos de los géneros musicales se aprecian ahora en una red simbólica que cambia constantemente acorde a los lenguajes del *video-clip* y la masiva producción de éstos. Los estilos musicales, generadores de las identidades juveniles, pasan del territorio físico al terreno simbólico mediático. La adquisición de elementos identitarios se realiza al instante, con la misma velocidad del *video-clip*, intercambiando intermitentemente lenguajes juveniles anteriormente no compatibles, dándole a esas narrativas musicales un sello de distinción de masas donde se manifiesta ya un sinnúmero de codificaciones y mensajes.

En México, la entrada por la puerta grande del *video-clip* se dio en el año de 1984, una entrada triunfal a partir del impacto mundial de una canción, *Come on feel the noise*, del grupo californiano *Quiet Riot*, quienes inauguraron increíblemente la imagen visual en la música. Esto constituyó un factor más que fundamental en la conformación de las directrices culturales de los jóvenes a partir de mediados de la década de los ochenta.

Hoy día, el *video-clip* ya no es exclusivo de la música de rocanrol o del pop. La mundialización de este elemento, fundamental de las industrias musicales, ha hecho que cualquier grupo o artista musical de la actualidad, de cualquier estilo o género, en cualquier país, no pueda -ni deba- dejar de pensar en la producción de videos como parte de su dinámica mercantil. El *video-clip* se convierte así en una parte fundamental de la promoción, del mercado, del comercio e industria musical y, por tanto, del impacto de todo esto en las identidades juveniles.

Su importancia en los años ochenta fue tal que el *video-clip* prontamente se convirtió, desde la música, en un significativo enlace cultural de los jóvenes alrededor del mundo. Primero en el rock, y después en casi a todos los estilos musicales en general, los *media* lograron que a partir del binomio imagen-sonido pudieran conectarse todos los espacios simbólicos juveniles alrededor del mundo.

Cabe decir, que en esta etapa juvenil identitaria aún eran fuertes los límites de adscripción “intraculturales”; el intercambio identitario y los “híbridos” culturales no eran aún determinantes en los colectivos juveniles, pero en esos tiempos ya iniciaba una red de vínculos simbólicos a partir de los estilos juveniles y musicales. Un ejemplo: un aficionado de la música *heavy metal* podía estar en contacto con sus pares en cualquier parte del mundo por medio de esta red, de manera que los territorios físicos daban lugar a los espacios simbólicos en la construcción de las identidades.

En el caso específico de la música de rock, si el impulso a nivel mundial desde 1955 se debió a la industria del disco y la radio, en los ochenta el *video-clip* se impulsó contundentemente para colocarlo de lleno en la mira de las potentes industrias culturales del mundo. De esta manera, el mercado musical juvenil quedaba sujeto en un proceso de consumo masivo, que influiría en su conformación grupal y colectiva:

La televisión, los medios de comunicación y especialmente los video-clips parecen estar expresando el ser de los jóvenes, que en esas cintas se confirman como seres fragmentados, volubles, infieles, tornadizos y cambiantes, los medios, a su vez, -incluyendo en primer lugar el video-clip-, se muestran como destructores de toda posible continuidad o unidad de los que los habitan y de quienes lo reciben (GUTIÉRREZ 1998: 22).

Los Global Events

Otro proceso mediático a nivel mundial que también afianzó esas primeras redes simbólicas en la música, fue logrado por el primer concierto multitudinario llamado el *Live Aid* en 1985, pensado y realizado para la ayuda y la solidaridad con las víctimas de las terribles hambrunas de África. Este concierto se llevó a cabo, simultáneamente, en dos ciudades, Londres y Filadelfia, pero fue transmitido por

primera vez como un evento musical (y quizá la primera vez en los medios de comunicación masiva), a millones de televidentes alrededor del mundo.

A partir de este primer concierto "mundial", la espectacular sensación de pertenencia *masiva* percibida por la juventud no tenía parangón alguno de ahí en adelante. Presenciar por vía satélite, a la misma hora en la que se desarrollaba el evento y en directo con los grupos participantes, de la mano con otros millones de personas alrededor del mundo, se producía influyentemente un lugar simbólico específico en por lo menos tres actores de este proceso: a las juventudes, los *mass media* y a las redes culturales juveniles comenzadas a tejerse a partir del evento del *Live Aid*. Y de igual manera, también formaba parte de aquella multiplicación mediática inaugurada por este concierto denominado como los *global events* (MATTELART 1998: 102).

Prontamente, éstos representarían un escaparate para todo aquel discurso que quisiera tener alcance mundial. En la música, por ejemplo, con el *Live Aid* se observa que los alcances mediáticos son indispensables para lograr una mayor audiencia y consumo cultural. En 1985, grupos como *U2* y *Durán Durán* comenzaron sus impresionantes trayectorias internacionales a partir de su participación en este concierto. No fueron los únicos. La cuestión derivó en una necesidad "cultural" de los artistas en utilizar esa arena "mundializada", donde millones de personas, vía la televisión, podían acercarse a los mensajes lanzados por los medios de comunicación.

A partir de ahí, los escenarios utilizados como *global events* podían ser todos aquellos con un multitudinario poder de convocatoria. La entrega de los Premios Oscar en el cine, el *Superbowl* en el fútbol americano y el campeonato Mundial de Fútbol⁴⁴, por ejemplo, pasaron a ser eventos mundializados, en donde por cierto la música y su impulso masivo alrededor del mundo se propondrían como impronta.

⁴⁴ Por ejemplo, es bien conocida la participación en los *Super Bowls* de gente de la talla de Paul McCartney, de *U2* o de *Kiss* en los espectáculos de medio tiempo, así como de Ricky Martin en el Mundial de Fútbol, Estados Unidos 1994.

Es decir, ya no eran únicamente espacios mediáticos de deportes o de arte, sino que, combinados con la música, las grandes firmas transnacionales, marcas deportivas y de la moda, se convertían en verdaderos “espectáculos mundiales”. Los grandes festivales pop de Europa y Estados Unidos (como el de *Benicassim*, el de *Canterbury* o el *Lullapalluza*, por ejemplo), son grandes e importantes eventos masivos, en los cuales cada participante puede disfrutar prácticamente de todos los recursos distribuidos por esos actores empresariales (marcas de cerveza, como la *Heinneken*, o de tecnología musical como la *Sony* y *Panasonic*; de ropa, *Benneton*, *Tommy Hilfilger*, etc.).

De todo esto, la juventud forma parte crucial en la emisión y recepción de dichos mensajes. Estos espacios se convierten en reales *moldeadores* de las construcciones identitarias juveniles y, con su extensión mediática con proyección mundial, interpelan a las identidades en procesos interculturales que en esta etapa comienzan a producirse desde el tejido de redes simbólicas a escala transnacional, así como su expansión en sus prácticas más allá de los espacios físicos.

Music Television (MTV)

Con la aparición a principios de los ochenta del "canal juvenil" por excelencia, *Music Television* (MTV), en los Estados Unidos, se inaugura otro de los grandes espacios mundiales de mediación juvenil a partir de la música. El primer canal televisivo musical, dirigido exclusivamente al público joven, comienza a gestarse desde una poderosa influencia y en una extensísima red de imaginarios y simbolismos que a nivel mundial tiene el rock, como uno de los terrenos más visibles de las identidades juveniles. A partir de ahí, en el mundo del rock ya no eran únicamente los discos ni las revistas los que informaban, distribuían bienes simbólicos e interpelaban las maneras del ser jóvenes, sino también desde la televisión y la imagen visual proyectada a partir del rock.

Lo visual entraba de lleno en el mundo de las culturas juveniles con una rapidez inusitada. Muy poco después, no únicamente el rock fue el estilo privilegiado de MTV; hoy día, puede ser visto y consumido en ese canal casi cualquier tipo de música, siempre y cuando tenga incidencia en el mercado cultural de la juventud. Además, el panorama musical de MTV ahora está bastante ampliado y con ello igualmente el universo de la mediación juvenil. Actualmente no se producen exclusivamente videos, sino que ya se establecen distintos aspectos temáticos dentro de su programación, desde entrevistas, concursos, reportajes, documentales, *comics*⁴⁵ y hasta *reality shows* (el más conocido es el de la familia del cantante de *Heavy Metal*, Ozzy Osbourne). Pero todos estos elementos tienen que ver con el universo del rock, haciendo extender la oferta de toda esta industria cultural ante el complejo mundo de la juventud; tratar de homogenizar su consumo codificando toda la condición juvenil a nivel transnacional. Ya se ha mencionado la habilidad de las industrias culturales que han respondido a la diversificación y *fragmentación* de las identidades juveniles ofreciendo campos de concurrencia, interpelación y comunicación (REGUILLO 2002: 23).

De esta manera, en la década de los ochenta los procesos interculturales de las culturas juveniles se realizan, en primer lugar, desde los territorios musicales, pero poco después alcanzaría otros ámbitos como el de la moda o la "estilización" del modo de ser juvenil. Son tiempos de los inicios de la globalización de la condición juvenil en el que estaría en juego la internacionalización de esos estilos, la cotidianización del mundo joven "rebelde" (el de la contracultura, el de los movimientos estudiantiles, el rock) y, sobre todo, el acercamiento de las identidades juveniles a escala internacional. Es decir, se dispararon los lenguajes culturales de las juventudes en todo el mundo, desplazando la unicidad identitaria

⁴⁵ Dos importantes y mundialmente conocidos protagonistas de la programación de MTV, son dos personajes de una tira cómica llamada como ellos: *Bivis and Butthead*, dos adolescentes que, con humor incansablemente ácido, se dedican únicamente a criticar videos de rock calificándolos incisivamente (*cool* si les gusta, *sukcs* si les desagrada) a partir de su sapiencia musical generada desde el *heavy metal* o el *hard rock*. Todo un fenómeno de masas, *Bivis and Butthead* son enteramente conocidos e imitados por parte de todos los consumidores de MTV.

de antaño y así comenzar un intercambio mediado por las industrias culturales y, sobre todo, por el “Imperio” de los medios de comunicación.

En las identidades juveniles interculturales, el nuevo rumbo mediático de la década de los ochenta, inauguraba una estructura simbólica en la cual las posibilidades de intercambio y comunicación con otras adscripciones juveniles alrededor del mundo enriquecían los procesos culturales de las juventudes. Este intercambio comenzó a sobrepasar los contextos locales, desarrollando a las identidades más allá de los territorios físicos (incluso de los propios países) y más lejos todavía de los procesos “únicos” y “totales”. En las relaciones identitarias interculturales, el universo cultural juvenil es extendido.

De esta manera, es a partir de la intensidad con que los *mass media* irrumpen en la cotidianidad y en los imaginarios juveniles, cuando el contacto simbólico se convierte en premisa. Por ejemplo, un joven *punk* de México ya podía entonces promover un diálogo intercultural con su igual en Europa o en cualquier otra parte del mundo, gracias al impacto global que los media comenzaron a lograr a partir de los ochenta. Igualmente, cualquiera de los "estilos" juveniles podía ser adquirido y asimilado casi en el mismo tiempo de su salida al mercado juvenil: un corte de peinado, un auto, una forma de vestir, una marca de cerveza, una forma de pensar, etc. El compás de espera para adquirir esos bienes materiales y simbólicos, ya no dependía tanto del tiempo de traslado de un país a otro, sino del modo y de la rapidez con que los jóvenes hacían suyos esos mensajes mediante el consumo de los medios.

Sin embargo, hay que dejar claro que el papel de los medios no ha sido de toda bondad. Aparte de ser impulso aglutinante de la cosmovisión juvenil contemporánea, también ha contribuido a ponderar marginalmente a esta juventud consumidora, como un elemento en discordia de cara a lo pretendidamente

“bueno” y “normal” para los individuos en sociedad, ya sea en forma de prestigio, de profesionalidad o de posición social.

A la par del avasallamiento de los *media* dirigido a los jóvenes, también quedaban sujetos al discurso de la manipulación. Aún todavía sigue siendo una constante la aparición estelar de los jóvenes en la "nota roja" de los diarios, la de la delincuencia y la desviación social, evidenciando el constante supuesto delictivo de los jóvenes. Así se hace visible la “otra cara” de la juventud, la que no cabe en los parámetros del consumo mediático, sino que es la que forma parte de la juventud "inexistente"; la que no tiene ni siquiera la posibilidad de aparecer en la metáfora de la diversión permanente, sino únicamente como blanco para la producción de imágenes sociales ajenas a sus propias manifestaciones.

En este impulso de la ahora llamada "revolución mediática" y la posterior "juvenilización" de la sociedad, los procesos identitarios de corte intercultural aparecen como una necesidad de los medios por lanzar una imagen unificada de la condición juvenil, desde el sofisticado y exhaustivo lenguaje de los medios de comunicación. Los jóvenes serían, de ahí en adelante, la metáfora lúdica de un espacio social aparentemente libre y despreocupado. De ahí que las directrices actuales del consumo a través de los medios continúan hoy día, tendientes a hegemonizar dicho espacio temporal juvenil en el que el tiempo se detiene y se concede la fantasía de la moratoria permanente.

La ampliación de los territorios

Los territorios geográficos empiezan a dejar de ser determinantes en este intercambio cultural juvenil; se conforman, entonces espacios de comunicación donde los puntos de referencia para la construcción de las identidades se amplían y pasan a formar parte de un proceso simbólico mayor, en un territorio mediático que invade estratégicamente los vacíos generados por la falta de atención hacia la juventud, convertida ahora en un sector disponible como recursos de apropiación,

pasando de un territorio social marginado a convertirlo en blanco o *target* (MÉNDIZ 2005, DOMINGO 2005).

Las identidades juveniles comienzan a modificar sus bases culturales. De la visión totalizadora para posicionarse ante los “otros” a una comunicación simbólica referida desde los medios de comunicación, las identidades adquieren nuevos tipos de relación con otros grupos juveniles, o bien, con los espacios de interpelación hegemónicos, en este caso los mismos medios y las industrias culturales. Los estilos juveniles se masifican; las modas y la música pasan a formar parte del repertorio cultural *básico* para cualquier joven; los jóvenes de clase media y acomodada ingresan a los campos de consumo cultural de las clases populares y viceversa. Todo esto con un claro sentido diferencial en cuanto a las formas de apropiación, porque ya no tiene el estigma de frontera cultural de antaño. Por lo mismo, hoy día se pueden enunciar y analizar como características determinantes de las culturas juveniles contemporáneas las de ser esencialmente *massmediáticas*.

Concluyendo en algunos elementos fundamentales de esta etapa juvenil, se obtendrían dos aspectos que caracterizan a las llamadas identidades interculturales:

- a) En este periodo, comienza la “apertura” de las identidades juveniles que diluyen, paulatinamente, sus fronteras geográficas como consecuencia del impacto de los medios de comunicación -entre de los cuales se incluyen las industrias culturales- y dentro de las incipientes dinámicas globales y del consumo cultural generado a partir del tal proceso y contexto específico.
- b) Aparece en las identidades juveniles una relación evidentemente simbólica, dialogante entre distintos colectivos juveniles. Se pasa del territorio físico al territorio simbólico. Se “desterritorializan” las identidades y se entrecruzan los lenguajes sígnicos de referencia y pertenencia.

4. Las identidades juveniles transculturales

Las identidades transculturales son las desarrolladas en consecuencia de los procesos identitarios anteriores, porque se nutren de múltiples lenguajes culturales creando espacios de comunicación que, incluso, rebasan a las identidades juveniles contribuyendo a la conformación identitaria de otros actores sociales. Lo transcultural se genera a través de distintas apropiaciones de los también distintos discursos culturales; el consumo cultural y la relación frente a frente con los medios de comunicación -así como su influencia- representa una condición para la generación de “nuevos” lenguajes culturales en la juventud, mediante los cuales se define una *forma* de construcción identitaria juvenil con carácter múltiple, flexible. Esto ocurre porque:

1. No representa el "purismo" identitario de la pertenencia grupal única.
2. En este proceso, los límites acotados en espacios únicos se abren para dar pie a procesos variados, donde lo simbólico determina las relaciones de los colectivos juveniles.
3. Los medios de comunicación, las industrias culturales y el consumo cultural son parte imprescindible en la conformación de las identidades juveniles.
4. El joven es sujeto y actor social que demanda participación, para lo cual existe un intercambio discursivo entre los lenguajes de los *mass media* y el de las culturas juveniles, para la construcción cultural recíproca de las identidades.

A partir de estos elementos, observamos lo tangible de la conformación de las identidades juveniles transculturales, a partir de su inminente “desterritorialización” de las identidades y la participación política.

Las identidades juveniles transculturales se construyen a partir de una estructura definida en multiplicidades de procesos, retoma distintos y variados lenguajes reunidos en afinidades culturales convirtiéndose en un espacio de "hibridación". Este tipo de hibridez es aludida precisamente en la reestructuración de las identidades que, en palabras de Néstor García Canclini, se presenta con carácter

"interétnico, transclasistas y transnacionales", las cuales las formas en que los miembros de los colectivos, en este caso las culturas juveniles, se apropian, reciclan, construyen y manifiestan los bienes y mensajes emitidos desde distintos campos culturales en contextos globalizados, son bastante diversas y complejas.

Si este proceso repercute en los niveles "interétnico, transclasistas y transnacionales", habría que añadir, como consecuencia, el "transcultural", como el espacio de intercambio en un mundo interconectado: espejo por donde el reflejo de las segmentaciones y/o fragmentaciones no es más que la misma cara de las variadas dinámicas identitarias que convergen en un tiempo específico y se alinean ahora a un mismo proceso que, a la postre, conformarán un proceso mayor de reformulación del "sentido" a nivel individual y colectivo. ¿Estamos ante un contexto donde los procesos transculturales se definirían como el campo de intersección por el cual lo interétnico, lo transclasista y lo transnacional se readeúan, se entretajan y pasan a formar otro nuevo espacio de dialéctica, diálogo e intercambio, es decir, un campo más allá de la interpelación sesgada o "privada", realizada por los colectivos culturales frente a las realidades inmediatas, con sus distintas clases sociales y en territorios y países diferentes?

Para el caso de las identidades juveniles contemporáneas, sus procesos de reelaboración discursiva circulan por ese tamiz formando parte de un panorama cultural en el que las identidades se formulan flexiblemente, con carácter multiplicado, "entrando y saliendo" en los campos de interrelación. En dichos procesos identitarios, donde la excesiva y aparente *uniformidad* de patrones culturales "comunes" (desde los *media*, desde el consumo) es un importante trayecto referencial para las culturas juveniles, puede apreciarse, al mismo tiempo, la disputa permanente por lo cotidiano, el sentido de lo local, por las reivindicaciones culturales inmediatas. Aparece así un espacio discursivo juvenil donde las "entradas y salidas" se manifiestan en los rincones e intersticios de esta (pos) modernidad de fin de milenio, convertida en un insólito diagrama por el cual la cabida de múltiples espacios culturales es también la intersección de lo integral

y lo particular, de lo mediato e inmediato, de lo cotidiano e insólito. Es decir, donde los discursos globalizados y los localizados se entremezclan, girando alrededor de las identidades y proporcionando los elementos para la interpelación de los sujetos sociales frente a su realidad.

Las identidades juveniles son parte de la "multilocación identitaria" observadas en los procesos culturales hoy día. Ello ha tenido como consecuencia la creación de campos "intersticiales" a partir de la construcción de las identidades en un contexto donde convergen múltiples referencias para situar los modos de ver el mundo. Es decir, una reformadora reflexión del "sentido" desde dimensiones distintas para la construcción de las subjetividades. Al mismo tiempo, la reorganización de las formas, prácticas e instrumentos del conocimiento que coadyuvan al entendimiento de este predominio actual de la cultura (y por ende, de las identidades), es un imperativo en estos tiempos.

Existe, entonces, una vuelta de tuerca en cómo acercarnos hoy a la problemática identitaria juvenil, todo ello en medio de un trastorno epistémico donde los "intersticios" culturales son espacios donde acontecen distintos y variados procesos: "es en lo *periférico*, en los intersticios de los grandes paradigmas, donde se despliegan con fuerza nuevas dinámicas de la cultura" (HERLINGHAUS 2003: 1).

Este campo "intersticial" influencia a cualquier desarrollo identitario y da pie, como ya se ha mencionado, a suprimir los esencialismos en aras de implicar la construcción de otro estadio de discursividad cultural. Se está en camino de llegar a una "traducción cultural" (CASTIEL MENDA 2001) que trata de dejar de lado la *inmutabilidad* identitaria y la pretendida homogeneización globalizadora. Conlleva una dialéctica devenida en pluralidad cultural que se define, al mismo tiempo, en situaciones de "linde":

(El linde) Parecería ser una palabra que indica terminación, una separación infranqueable entre territorios, una nítida distinción entre espacios. Pero esa impresión puede resultar engañosa, o peor aun, paralizante, en tanto implica la idea de un borde existente, de un punto ciego preconstituido, y no de una producción de la mirada...ese "entre dos" que crea un "tercer espacio" de indeterminación, una "tierra de nadie" en el que las identidades (incluidas las de los dos espacios linderos en cuestión están en suspenso, o en vías de redefinición...(es) el momento del encuentro: es decir, en última instancia, el momento de la lucha; es decir, el momento profundamente político...(porque) el concepto de "linde" tiene la ventaja de llamar la atención de un territorio sometido, en su propia delimitación, a la dimensión del conflicto y de las relaciones de fuerza, donde el resultado del combate por la hegemonía...es indeterminable pero no indeterminado (GRÜNER 2000: 18-19).

Según lo enunciado por el autor, los "intersticios" también representan estrategias de posición de las identidades juveniles, de cara a los esquemas de exclusión-inclusión que fomenta el panorama global actual, de tal forma que es una manifiesta manera de participar, como actores y sujetos, en esta etapa de la globalización. La emergencia en tanto actores o sujetos juveniles, hace manifiesta su propia discursividad construida desde las identidades colectivas en función de su posición frente a los espacios excluyentes. Esto es parte de la dimensión global en cuanto a la emergencia de las identidades culturales, como una explícita manera de reivindicar espacios y acciones, junto a aquellos otros procesos de carácter étnico, nacionalista, religioso, de género, de orientación sexual, de reivindicación política, etc. Las identidades juveniles son, asimismo, un reflejo "cultural" para observar los complejos mecanismos dialécticos de inserción en un contexto excluyente, como parte de los campos de disputa en este periodo finisecular.

El papel de los medios y las industrias culturales en contextos globales

En la conformación de las identidades juveniles transculturales, los medios de comunicación son fundamentales, sólo que en el actual contexto forman parte de una compleja estructura socio-tecnológica que prácticamente vertebra todo el sistema de información e intercambio de bienes culturales en el mundo. En palabras de Mattelart, "las redes de comunicación en tiempo red están configurando el modo de organización del mundo" (MATTELART 1998: 113).

Es a partir de la década de los setenta cuando los medios comienzan a crecer exponencialmente, primero con la difusión de la televisión, después, con lo que se conoce ahora como las "nuevas redes de información y servicios digitales":

Al problema de la dependencia de las industrias de la imagen se suman pronto el de las nuevas redes de información y el de los servicios multimedia. Las redes digitales sacan de su enclave a la imagen -que ya no se limitan a ser la que emiten las industrias del ocio- y la proyectan al núcleo central de la reorganización de los modos de producción y de distribución de las sociedades humanas (MATTELART 1998: 92).

Es precisamente en el contexto de la globalización cuando los medios de comunicación masiva ocupan un lugar determinante en la recomposición del mundo, en las relaciones entre las personas y los distintos niveles de la industrialización y el mercado, sin paralelo en ningún otro estadio histórico. Los media en la "sociedad de la información" hacen de la globalización un espacio donde el flujo de redes de comunicación influye notoriamente en la masificación de diversos aspectos de la cultura. Además, su decisiva impronta en la actualidad los ha convertido en un factor más que determinante en la conformación de identidades contemporáneas -en este caso juveniles-, de tal forma que asistimos a

una verdadera "revolución multimedia" donde las referencias y codificación de la vida real parten de los espacios mediáticos (SARTORI 1997).

La "omnipresencia" de los medios de comunicación se observa en todas partes. No hay espacio vital e institucional que no escape a su influencia, de manera tal que el poder que detenta es real y determinante. En realidad, mucho se ha hablado de la globalización económica y sus evidentes repercusiones. Pero todavía falta dimensionar la otra cara, la del impacto que tiene a nivel cultural que modifican las estructuras cotidianas de las personas en los ámbitos de su relación con la realidad inmediata, mismas donde los media tienen una profunda incidencia. Es verdad que este mundo en mucho se parece metafóricamente a la visión de McLuhan y su concepción de "aldea global", la cual los medios de comunicación juegan un papel bastante relevante. De esta manera, el contexto en el que vivimos forma parte también del muy llamado ahora "Imperio de los medios" (ABASCAL y MACÍAS 2005). Como nunca antes en la historia reciente los medios de comunicación habían tenido tanto auge y, sobre todo, poder.

Al mismo tiempo, es necesario mencionar que dentro de esta fase las complejas redes de comunicación se extienden más allá de los *mass media*. En efecto, las llamadas "tecnologías de la información" estructuran gran parte de la cotidianidad del mundo, por residir éstas en cualquier ámbito de la vida de las personas. La telefonía celular, la televisión por cable o el Internet son ejemplos de la gran variedad tecnológica por la que se mueve el mundo a partir de una interacción compleja del sistema de las comunicaciones. Los medios de comunicación, como productores de mensajes, hacen uso de esta tecnología y son lanzados por todos los rincones del orbe, con tal capacidad e influencia que ahora se menciona el nacimiento de una *tecnocultura*, una alianza estratégica entre los medios de comunicación, la tecnología y la economía de mercado, como característica de los tiempos que vivimos, tal y como bien destaca Muniz Sodré:

Mediatización es el nombre que ha recibido el proceso de articulación del funcionamiento de las instituciones sociales con los medios de comunicación. En la sociedad mediatizada, la tecnocultura es una designación, entre otras posibles, para el campo comunicacional como instancia de producción de bienes simbólicos o culturales, pero también para la impregnación del orden social por los dispositivos maquínicos de estetización o culturalización de la sociedad (SODRÉ 2002: 9).

En medio de esta revolución mediática, las culturas juveniles tienen un sitio preponderante. Como parte del exclusivo sector inscrito también en el arco de la gran influencia cotidiana de los sistemas de información mundializados, los procesos culturales de las juventudes están siendo impregnados y señalados mediáticamente con elementos tangibles que originan sus estrategias para mover sus discursos y aceptar la realidad cambiante, compleja y, al mismo tiempo, tan propia de los jóvenes.

En otras palabras, ahora es posible encontrar en los procesos identitarios juveniles distintos vectores por los cuales, por un lado, se posicionan los análisis sobre las culturas juveniles hacia el peso y la gran influencia de las tecnologías de la información sobre sus adscripciones, así como en la conformación de las colectividades. A la par con los flujos transnacionales de la economía, de las tecnologías de la información y, en general, de todo el sistema *massmediático* que repercute en el mundo entero, los procesos culturales de los jóvenes se hallan en medio de este torbellino que, a la postre, los hace establecer una estrecha relación en donde el juego de recomposición identitaria y de los sentidos de la participación e inclusión, son una preponderante para entender el sitio en el que se los jóvenes se encuentran ahora.

Es en los campos de la socialización e identidad donde repercute visiblemente la influencia de los media entre los jóvenes. En palabras de Merton, estos

representan espacios o "grupos de referencia" en contraste con los "grupos de pertenencia" (citado por GIMÉNEZ 1994: 171) como la familia, la iglesia, la escuela que paulatina y sistemáticamente pierden más peso en la socialización juvenil:

Por lo tanto, los medios, dadas sus características y su poderosa red de influencia, tienen entre sus características el ser agentes socializadores de referencia capaces de contrarrestar, complementar, potenciar o anular la influencia de los agentes de pertenencia como la familia. Tantos unos como otros, los de pertenencia y los de referencia cumplen funciones socializadoras muy importantes. En primer lugar nos aportan una gran parte de la información con la que construimos la imagen de la realidad de acuerdo a la cual desplegamos nuestros comportamientos. En segundo lugar proporcionan valores, normas, modelos, símbolos, etc., gracias a los cuales se producen los procesos de construcción personal y de integración y cohesión social. Por último, es a través de esos medios como el sujeto construye y desarrolla su identidad, es decir, la definición que puede dar de sí mismo y a los demás de lo que es el en cuanto persona individual y social a la vez (VERA 2005: 20).

Las identidades juveniles contemporáneas han mutado su contexto relacional hacia los procesos de cómo codificar sus redes de pertenencia y cómo asentarse individual y colectivamente frente a la sociedad. Si las identidades juveniles se nutren de los mensajes y bienes emitidos desde los procesos mediáticos, es parte fundamental de la construcción de sus adscripciones. Los jóvenes, en tanto blanco del mercado de los media, acaparan toda la atención del consumo y, por consiguiente, forman parte de todas aquellas directrices pretendidamente universales en torno a la condición juvenil. Así, con la *tecnologización* y *juvenilización* de la sociedad, las juventudes son más que propensas para ser

parte determinante del uso tecnológico e informacional porque es hacia los jóvenes por donde pasa, fundamentalmente, el mundo mediático actual, consiguiendo que éstos sean receptores y activos difusores de las prácticas del universo tecnológico contemporáneo. De hecho, ya se habla de una *generación.com* para dar cuenta de una cohorte juvenil con un avanzado nivel de conocimiento en el mundo informacional (NAVAL y SÁDABA 2005).

El consumo cultural y los procesos mediáticos

Este cambio de referencias hacia los medios se construye con mediaciones. Las prácticas sociales juveniles adquieren otro significado porque se están edificando con una distinta percepción del tiempo y el espacio. En el lenguaje posmoderno, son los grados de simultaneidad y fragmentación en la vida cotidiana los que tienen que ver con la resignificación de la realidad y sus indeterminadas maneras de percibirla. El repertorio de la gran cantidad de mensajes y discursos a las que están sujetas las culturas juveniles, hace de lo real un espacio inmediato, instantáneo, por lo que los medios, en este sentido, construyen permanentemente un "espacio del presente" (SUNKEL 1999: xxiii) donde el pasado se debilita y el futuro se diluye, dando paso a un *presentismo* fortaleciendo otro tipo de prácticas sociales.

En los hechos, estas prácticas entre los jóvenes se manifiestan mediante la anulación de las "totalidades" como modo de entender el mundo y se acercan más a procesos de experiencias inmediatas, pero con un claro sesgo transnacional, interclasista y de fluido intercambio simbólico.

Esta modificación de los tiempos y espacios de las culturas juveniles es otra de las dimensiones explícitas en la conformación identitaria de la juventud en la contemporaneidad, y en estos tiempos puede observarse desde los terrenos del consumo cultural, porque es un espacio en el cual los tiempos y espacios se conforman en *presentismos* e *inmediatismos* y en los cuales las identidades se construyen bajo estos argumentos.

Es cierto que antaño existía ya un amplio mercado de consumo hacia los jóvenes (desde el momento mismo de surgimiento de la cultura juvenil de la posguerra), pero en la actualidad este proceso se presenta bajo un despliegue *masmediático* sin precedentes aunado a diversos mecanismos de uniformización muy evidentes en las industrias de la moda y la *estilización* de los gustos juveniles (la música, la sexualidad, los valores, entre otros). El consumo cultural es un importante elemento de análisis para situar procesos donde las culturas juveniles construyen sus identidades e interpelan a las fuentes de mensajes y los discursos hegemónicos que les registran. Como resalta Julio Vera, dichas fuentes se promueven desde el tiempo libre, espacio constituido para el desarrollo del consumo cultural y, por supuesto, como referencia para la construcción de las identidades:

Una buena parte de la forma en que se producen las relaciones socio-grupales en la sociedad actual tiene que ver con las dinámicas propias del consumo. Fundamentalmente porque muchos referentes identitarios en los que se basan las expresiones grupales se consolidan mediante la transacción comercial, más o menos explícita, y especialmente en el tiempo libre. El consumo es un fenómeno cultural, y no sólo comercial, que forma parte de una manera contundente, e incluso define, a la sociedad actual y en esa medida repercute en la forma y en el fondo de las relaciones que se establecen en las personas (VERA 2002: 16).

El consumo cultural va más allá del intercambio material de los bienes: es en el ámbito de lo simbólico donde la apropiación de dichos bienes cobra significado, no es precisamente este significado un lugar desde el cual las "necesidades naturales" de los individuos son resueltas, sino que al mismo tiempo está dentro de todo un sistema de ordenamiento del flujo del capital y de la división social del

trabajo a escala social "forma parte de las necesidades de relacionarse con personas y de disponer de objetos de mediación para lograrlo" (DOUGLAS e ISHERWOOD 1990 citado por URTEGA 1998: 44).

El consumo cultural consiste en entablar contacto y diálogo con los rituales que median las instancias de socialización, *a priori* significado y codificado por todos los miembros de la sociedad. De esta manera, no se adquiere únicamente un producto "material", sino que al adquirirlo en el mismo proceso uno está dentro de una relación de individuos validada comunitariamente; justo en ésta validación se puede observar distintas formas de priorizar los valores de los productos, en este caso convertido en "valor simbólico" dentro de un particular contexto e instancia del consumo⁴⁶.

García Canclini subraya que entender los procesos culturales del consumo es dirigir la mirada hacia la conformación del flujo económico de una nación, pero ordenado -y observado- bajo un precepto cultural, mismo que a la postre dibuja estructuralmente lo que se quiere comunicar, significar y ritualizar en todo un país y, por tanto, hacia dónde va el curso de las relaciones sociales a partir de la existencia de distintos grados de consumo:

Porque toda nación es, entre otras cosas, resultado de lo que los especialistas en estética de la recepción llaman pactos de lectura: acuerdos entre productores, instituciones, mercados y recepciones, de acuerdo a lo que es comunicable, compartible y verosímil en una época determinada. Una nación es, en parte, una comunidad hermenéutica de consumidores. Aún los bienes que no son compartidos por todos son significativos para la mayoría. Las diferencias y desigualdades se asientan en un régimen de

⁴⁶ Por ejemplo: *simbólicamente* no es lo mismo comprar una camiseta de la banda *The Cure* en un concierto donde ellos toquen, que en una tienda de discos; o asistir a un bar en determinada calle o zona, un martes o un sábado, sin importar si está más caro o barato..

transacciones que hace posible la coexistencia entre etnias, clases y grupos (GARCÍA CANCLINI 1999: 46).

En el caso de los jóvenes, el consumo cultural es el espacio contemporáneo de intersección donde confluyen distintos mensajes de sentido para las identidades juveniles. Esta adjudicación del (nuevo) sentido, como ya se ha mencionado, igualmente se realiza mediante la exploración y decodificación de los mensajes provenientes de las industrias culturales y los medios de comunicación, en general, dentro de los cuales se proponen los "mundos de vida" del universo juvenil de nuestro tiempo, formando parte todo ello del proceso de consumo cultural. Se habla de "exploración" y "decodificación" porque las juventudes, a través del consumo, dejan de ser un sector manipulable y pasivo para convertirse en sujetos con una conciencia de su rol al respecto.

Por tanto, las identidades juveniles transculturales son agregaciones flexibles, perfectamente acomodables según los parámetros y las brújulas culturales del consumo mediático, pero que están definiendo al mismo tiempo (mediante el consumo cultural y/o la apropiación de los mensajes de los medios) su propia participación e interpelación al estado de cosas, manteniendo su propia independencia e identidad de frente a estos procesos. Si el joven contemporáneo se concibe en tanto inmiscuido en una red de consumo *masmediático*, las identidades juveniles estarán igualmente caracterizadas y construidas por parte de dicho consumo, y de la misma manera, en función del cómo y con qué (nuevos) elementos se realiza la apropiación cultural, para así hacer uso de ello. De esta manera, se define el consumo cultural según García Canclini:

El conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica (GARCÍA CANCLINI 1993: 32).

De los productos y bienes que circulan en el mercado de las industrias culturales, son los valores simbólicos los que prevalecen en los jóvenes. Según el autor, el análisis del consumo también puede manifestarse como un escenario para observar la “heterogénea reproducción social” de una sociedad y, al mismo tiempo, sirve para la diferenciación de sus grupos sociales. Al separar a los consumidores se ponderan las distinciones simbólicas del quién, cómo y dónde se consume; es una disputa por lo que la sociedad produce y las maneras de usarlo.

Sin embargo, García Canclini advierte bien la tendencia del mercado de consumo dirigido, por ejemplo, al público joven: aparte de ser un espacio de enfrentamiento para dirimir las contradicciones sociales, el consumo cultural también se precisa como un sistema de integración y comunicación. En este esquema se definen y reafirman los significados y valores grupales comunes; el intercambio de bienes culturales es diferenciado y proclive a construir gustos, clases y estéticas en cuanto a los elementos usados por un público que se apropia de dichos bienes (existen bienes simbólicos que se vinculan con todas las clases sociales pero que son apropiados de diferente manera). Igualmente, los patrones de consumo cultural favorecen la sociabilidad: se presenta como recurso de diferenciación pero de igual manera como un sistema de significados comprensibles tanto para los incluidos como para los excluidos (GARCIA CANCLINI 1999).

De esta manera, este esquema de influencia y retroalimentación del consumo desde y hacia las juventudes genera un espacio simbólico reproductor de las identidades. La particularidad identitaria del "ser joven" en la actualidad es que los elementos para su constitución provienen, en una gran medida, de los media y las industrias culturales: si el campo del consumo cultural también es "interclasista", integrador y comunicador, así como espacio de "distinción simbólica", una gran parte del capital identitario de las juventudes se construyen a partir de este proceso. La interrogante al respecto del cómo las juventudes se apropian de éstos bienes simbólicos determina la enorme variedad de elementos presentados para su consumo y deja de lado las "identidades totales" que antaño definían

tajantemente a los jóvenes. Es desde el consumo cultural donde estos dialogan y se comunican entre sí, se apropian de los productos mediáticos, manifiestan estilos y maneras de ser. Es decir, construyen la socialización de sus colectividades:

(El consumo cultural es) la manera en que la gente y toda una sociedad se identifica y se siente reconocida en toda una gama de diversidad de productos culturales que se entremezclan o se hibridan con expresiones propias, aprendidas y cultivadas de la cultura. Es decir, indagan no tanto qué hace la cultura masiva de los grandes medios con el ciudadano y la gente, sino qué cosas hace la gente con esa expresión de la cultura de masas que hoy día vemos que es hegemónica en las manifestaciones de la vida cotidiana (BISBAL y NICODEMO 1999: 89).

En este intercambio simbólico no hay ningún “rubor” ideológico ni estilístico para tal fin; es una cuestión de “atmósferas estéticas, antes que éticas” como enuncia Margulis (1998). Así se pierde, desde el consumo cultural, el territorio físico para dar paso a una gran variedad de *espacios simbólicos* y éstos, a su vez, representan el impulso para la creación de identidades colectivas con nuevas codificaciones y simbología, generando sensibilidades disímiles y formas de pensar. Tenemos que tomar en cuenta que asistimos a la irrupción de identidades juveniles emergentes, no geografías asignadas hoy día y se definen por la alianza de distintos discursos identitarios que convergen en una misma coyuntura cultural, ya sea en forma de movimiento social, de manifestación colectiva o para refrendar aspectos inclusivos de la colectividad, por citar algunos.

Retroalimentación y respuesta juvenil

En este sentido, José Manuel Valenzuela (1997) propone el concepto de *multilocación* para definir precisamente las maneras de asumir los diversificados “mundos de vida” creados por el consumo cultural:

Este advenimiento de los medios es lo que va a permitir esta multilocación de los seres humanos, de las personas, donde el mundo se va a comparar, a extrañar, a mezclar, se va asimilar en el ir y venir de otros modos de vida, de otras producciones de imágenes de diversos pueblos, representación (que se define) como globalización; es decir, interpelación de múltiples miradas a través de la mediación de las industrias culturales (VALENZUELA 1997: 10).

La construcción de estos "mundos de vida" juveniles desde las industrias culturales, los media y el consumo cultural tiene, por lo menos, dos elementos visibles que representan muy bien los niveles de relación, apropiación y construcción de las identidades juveniles con los bienes y mensajes emitidos desde los procesos mediáticos.

En primer lugar, las identidades juveniles transculturales forman parte ineludible de los modelos culturales que los media impulsan para definir la condición juvenil. Pero, en segundo lugar, existe una estrecha relación entre el discurso emanado de los media y los propios discursos elaborados por las juventudes, suficientemente evidente en sus *constructos* identitarios y, en general, y en sus nuevas formas de replantearse el mundo inmediato. Es decir, surge un proceso de reciprocidad, en el cual los jóvenes siempre se apropian y se retroalimentan del arsenal simbólico producido por las industrias culturales y los medios de comunicación: los asimilan y los retribuyen en diferentes formas codificadas por sus propias dinámicas de apropiación y respuesta.

Este planteamiento tiene que ver con la emergencia de los jóvenes como *sujetos* (REGUILLO 2000), cuando activan su participación mediante la creación de discursos de inclusión. Es un proceso en donde el joven pasivo da lugar al sujeto

activo que demanda *tener* su mundo inmediato, acorde a los lenguajes de los *nuevos movimientos sociales* de la juventud emanados desde los contextos presentes. De esta manera, las identidades juveniles transculturales construyen una reflexión variada en cómo asimilar su participación mediante el consumo de los bienes culturales de los medios de comunicación, situándose como colectivos activos y redefiniendo la actividad de los mensajes hegemónicos para situarlos en sus lenguajes identitarios.

Es en el reciclaje de los discursos mediáticos y su re-elaboración por los cuales la juventud interpela los enclaves culturales a las que se enfrenta en su entorno externo. Se hace uso de ellos para después ser asumidos y re-conceptualizados por ellos mismos y, posteriormente, por las industrias culturales que vuelven a hacerlos suyos y re-retransmitidos para ser consumidas, de nueva cuenta, por las culturas juveniles. Este reciclaje se da en todos los terrenos, incluido el político, convirtiendo ciertos lenguajes antihegemónicos en la antítesis de su esencia, es decir, se impulsan mediante lo que han criticado del poder utilizando las mismas herramientas de la globalización y medios de comunicación para intentar consolidar un discurso crítico. Ejemplo de ello son los colectivos o ONG's pro-movimiento zapatista de Chiapas que, en redes de Internet y en el impulso de la de la información globalizada, han agrupado y organizado actividades internacionales referentes a mantener la lucha indígena del sur de México. Por ello, podemos decir que existe un proceso de retroalimentación entre los mensajes de los media y los discursos juveniles. Se acercan y ambos se complementan. En todo caso, es la recepción constructiva de los medios lo que vuelve a las identidades juveniles más diligentes y flexibles.

La dinámica de esta fórmula de dirección y retroalimentación de las culturas juveniles y los *mass media* genera, entonces, una cultura del consumo. Son los jóvenes sujetos ávidos de estar en la línea de lo que se ofrece para estar acorde a los mensajes y movimientos culturales propuestos desde las industrias culturales.

Aunque al principio fue un fenómeno exclusivo de la juventud urbana –en especial de las grandes ciudades-, hoy en día puede decirse que todo joven está influenciado de una u otra manera por los modelos que intentan ser hegemónicos desde el consumo cultural, las industrias culturales y los medios de comunicación. Esta influencia, proveída en este momento a un nivel *transnacional*, repercute en cómo tendrá que percibirse a la juventud de esta época porque determina las maneras de la condición juvenil, en tanto se pertenezca a este mercado de consumo. El lenguaje cultural desde este proceso proporciona en este momento heterogéneas y “nuevas” representaciones para construir las identidades juveniles como las generadas a partir de la música, la *cibertecnología* o la moda, entre otras que, aunque presentes desde tiempo atrás, hoy cobran tal relevancia que se compara tan sólo con la velocidad con que se catapulta el consumo hacia el público joven.

En este panorama, tienen que aflorar nuevas categorías y también nuevas referencias de análisis desde el lugar que juegan las ciencias sociales, para entender los también nuevos modelos de apropiación y consumo cultural juveniles de la actualidad impulsada por los procesos socioculturales de la globalización. Ciertamente, puede verse esto como una pretensión uniformadora; un proceso de atracción y, sobre todo, de configuración de los recursos con que se valen las culturas juveniles para construir sus microcosmos e identidades colectivas. Pero ello genera diversos tipos de respuestas, donde la apropiación de los discursos mediáticos realizada por la juventud es retroalimentada y transformada por los jóvenes. Es un proceso a la inversa, porque si bien éstos son objeto de un consumo pretendidamente *uniformador*, también reciclan, reproducen y manifiestan sus propias concepciones del mundo, siempre y cuando los elementos usados sean de utilidad social y cultural.

Como la condición juvenil actual es construida "desde fuera" (como sería el caso de las industrias culturales), los jóvenes fungen también como interpeladores de

dicha condición. En términos de Feixa (1998), esto puede constituirse en una representación de tipo "filtro", en el que elementos de las industrias culturales (la moda, la música, la estética, etc.) son manifestadas en los "estilos" juveniles y visibles en lo que él llama "las producciones culturales" de los jóvenes. Al mismo tiempo, estas "producciones culturales" son revertidas hacia los espacios hegemónicos, convirtiendo así a los jóvenes en partícipes de la construcción de sus propios modelos, reciclándolos, proponiéndolos y desafiándolos frente a lo exterior. El mundo juvenil también retroalimenta, redelimita y redefine. En resumen, esta afiliación discursiva juvenil se da en tres niveles:

- a) Los jóvenes son objeto de apropiación mediática, que los lleva a convertirse en receptores de los procesos de las industrias culturales.
- b) Niegan la supuesta uniformización con su movilidad y transitoriedad identitaria.
- c) Finalmente, reciclan ese mismo discurso de acuerdo a sus propias estrategias culturales.

Estas son algunas características de las juventudes contemporáneas que rompe, de alguna manera, con aquella idea de la pasividad, la asimilación y manipulación con que las industrias culturales acometían a los jóvenes de la actualidad, cuando "vendían" la imagen de una *juvenilización* como un producto cultural conducido. Tan sólo hay que ver que en esta simbiosis, la producción de sentido actual de las culturas juveniles se moldea con manifestaciones discursivas novedosas y propositivas desde la óptica de las nuevas concepciones del mundo globalizado que surgiendo con gran fuerza en los ámbitos de las redes simbólicas "locales" y "globales"⁴⁷. Un ejemplo de ello: hace diez años, alguien aficionado a la música de rock no podía, por ningún motivo adscriptivo, salirse de sus fronteras identitarias.

⁴⁷ La simpatía juvenil por el levantamiento armado zapatista en Chiapas ha ocasionado en varias partes del mundo un puntual cuestionamiento de los procesos de mundialización, en particular del neoliberalismo económico. Asimismo, la emergencia de los llamados "grupos antiglobalización" que cuestionan, en diferentes espacios de contestación, a los grandes consorcios del capital internacional (Banco Mundial, FMI, etc.), y plantea nuevas estrategias de participación (cultural, política) de las culturas juveniles ante el posicionamiento del poder globalizado desde los territorios "nacionales" o de lucha locales.

Nunca iba a una discotec, por ejemplo; y nunca se comportaba como un ser “distinto” a su colectivo de pares. Era un roquero y punto. De ahí también se definía con *otros* roqueros y actuaba en consecuencia.

La desterritorialización de las identidades

En consecuencia, se observa que en el proceso identitario transcultural las culturas juveniles apelan a la “desterritorialización” cuando se prescinde de lo que Valenzuela llama la "simbolización territorial única", porque no se adquieren grados de cohesión determinantes en un sólo campo de identidad específico. Al contrario, éstos se diseminan y diversifican llegando a "resignificar" y a “reterritorializar” dichos territorios culturales, teniendo como resultado las “identidades transitorias” (VALENZUELA 1996, 1997).

Algunas culturas juveniles conforman redes meta-identitarias; sin embargo, esto no significa que abandonen o cuestionen otros ámbitos de sus identificaciones sociales ni que, necesariamente, se alejen de sus identidades tradicionales. Frecuentemente estas dimensiones son recreadas o, incluso, resemantizadas como elementos constituyentes de las identificaciones juveniles, como hace el cholismo con la Virgen de Guadalupe y algunas figuras patrias. (VALENZUELA 1997:14).

La desterritorialización desarrolla, al mismo tiempo, un proceso de "desdoblamiento" de las identidades en los jóvenes en cuanto al sentido de sus pertenencias. Se incluyen colectivamente, anteponiendo nuevas formas de adscripciones muy acordes a la extensión de los cambios de los últimos años acontecidos en el mundo, desde donde adquieren para sí mismos una gama de lenguajes provenientes de muy distintas fuentes socioculturales. Ello forma parte de lo que *posmodernamente* se ha denominado el "estallamiento de las identidades" (PEREA 1998).

Pero en las identidades juveniles transculturales, la influencia de los medios de comunicación y los procesos de consumo cultural no es únicamente un camino para lograr un intercambio simbólico entre distintos colectivos o diversos espacios discursivos (juveniles o no), sino que se convierte en espacios, en sí mismos de desarrollo "cultural", por los cuales se producen procesos de una construcción identitaria "desterritorializada". La permanente actualización de las particularidades y, al mismo tiempo, la difuminación de los sentidos, hace de las identidades juveniles un campo sistemático donde se manifiestan *constructos* de comunicación e intercambio permanentes.

La participación social y política

Uno de los campos visibles para observar esta "flexibilización" de las identidades juveniles es el de la participación social y política. Flexibilización en tanto una ampliación del foco de la perspectiva en la actividad participativa dentro de las democracias de fin de siglo, y en cómo se percibe el quehacer político. De igual manera, se manifiesta un cambio de sentido en las coordenadas para el entendimiento de la toma de decisiones públicas, este cambio obedece también a la disgregación de las especificidades de las prácticas culturales juveniles en espacios de convergencias discursivas, reordenando las perspectivas con respecto a los campos institucionales y particularmente el de la política:

Ante la disolución de la política como vector simbólico las nuevas identidades han perdido todo centro, sus fronteras se vuelven difusas, se movilizan de un plano a otro, recogen una cosa allí y otra de allá produciendo síntesis móviles. El nomadismo espacial, su primera constatación: se amalgaman signos e imágenes traídas de internacional, lo nacional, de lo local; cada plano dotado de una significación propia que no suprime la importancia capital de la otra...En medio del trastocamiento sufrido en las percepciones del tiempo y del espacio, los capitales simbólicos pierden sus antiguos

asideros dando paso a unos actores que navegan entre discursos de muy diverso origen y sentido (PEREA 1998: 146).

En el campo de la política, las culturas juveniles transculturales ahora se involucran a partir de distintos esquemas de militancia, pero ya no de acuerdo con las coordenadas con que siempre se definía la participación; de ahí que los discursos en los que se involucran en ese sentido no tengan mucho que ver con lo establecido por la *institucionalidad* de antaño. En otras palabras, ya no se confía tanto en la forma habitual de construir lo político: sitúan su compromiso en lo que se interpreta como la pérdida de los “metadiscursos” que tenían incidencia en las posiciones absolutas sobre el cambio social, la militancia de “tiempo completo”, las tomas de decisiones horizontales o la unicidad del liderazgo y del caudillismo, tal y como aún se concibe en los partidos políticos “tradicionales”. Así aparece, entonces, una manera “no formal” de inscribirse en la participación y elaboración de un discurso de corte político “desde abajo”.

Esto entra en debate con las maneras con que se (re) ordenan las democracias en este fin de siglo y, que en todo caso, forma parte de una circunstancia donde se involucran hoy los jóvenes. Mestre y Navarro (1999) analizan dos paradigmas de la democracia, como “dos perspectivas del concepto de participación”, que además están en pugna: la democracia legal y la democracia participativa.

La primera, sostienen las autoras, es el pilar del neoliberalismo y se sostiene con una visión del ciudadano pasivo, que no influye en las decisiones públicas y se representa en su falta de iniciativa para revertirlo: “El rol del ciudadano no es el de decidir sobre cuestiones políticas sino el del elegir a los hombres que adoptarán esas decisiones. La mirada desvalorizada al hombre común se conjuga con el temor a que una participación extensa pueda llevar a una inflamación de la demanda y al incremento del conflicto social” (MESTRE y NAVARRO 1999: 1-2).

Por otra parte, la democracia participativa sienta sus argumentos en una democracia construida colectivamente, con una activa participación ciudadana siempre y cuando vaya de la mano de una propuesta de mejoras en la calidad de vida, por lo que esta participación social y política no está exenta del ordenamiento económico y social. Dicen las autoras:

Los teóricos de la democracia participativa sostendrán que la apatía no es un dato independiente del sistema socioeconómico imperante. Las asimetrías de poder y de recursos afectan el ejercicio de la libertad e igualdad en las relaciones diarias y generan diferencia entre los ciudadanos respecto de sus capacidades y oportunidades para participar como iguales en la toma de decisiones y en el gobierno de Estado. Por estas razones priorizan el concepto de igualdad ante la vida, entendida como igualdad de oportunidades, frente al concepto de igualdad ante la ley (MESTRE y NAVARRO 1999: 1-2).

Esta pugna entre dos modelos de participación ciudadana será la que normará el grado de concientización y lucha política. Por ejemplo, si los jóvenes estarían dentro del modelo predominante en la actualidad, o sea, el neoliberal, entonces estarían en el marco de una democracia legal que, justamente, no permite espacios y cauces de inserción en la vida pública, por su visión “utilitaria” del ciudadano.

El deslinde hacia los partidos políticos

Un primer y visible indicador de la sensibilidad social contemporánea por parte de los jóvenes, es la muy escasa confianza en los partidos políticos y, en lo que ellos llaman, sus anquilosados lenguajes sobre las maneras de hacer la política. Las distintas juventudes que se insertan actualmente en movimientos políticos manifiestan esa tendencia, por ejemplo, en los movimientos sociales pro-zapatismo, anti-globalización y anti-guerra de Irak, donde la nula presencia de

partidos políticos para aglutinar los discursos de contestación juvenil, son de hecho una contundente evidencia en las maneras de hacer la participación juvenil. Estas manifestaciones y agrupaciones -a veces efímeras, inmediatas- constituyen campos políticos de participación por los cuales la horizontalidad, el sentido de comunidad (contrario al *caudillismo* de los "líderes"), la inmediatez, la militancia lúdica, lo efímero del compromiso, pero al mismo tiempo lo entrañable de éste, son características de su involucramiento juvenil. Ya no es la participación militante ni partidaria, sino que se construye y se propone otra ética en cuanto al *deber ser* en el involucramiento social.

Ello representa un cambio de posición respecto al cómo insertarse en los movimientos de representación, fomentada desde una "horizontalidad" que, como una de las características de la actual concepción política de las culturas juveniles, ha dado un vuelco en lo que corresponde a los espacios de decisión para convertirse en espacio de compromisos "comunitarios". Tal parece que el discurso de lo político habitual ha quedado enteramente rebasado al no interpelar ya en el universo juvenil. No es algo que sea propio de un proceso regional, sino que constituye una tendencia internacional en el que los jóvenes contemporáneos se desentienden de los actores políticos derivados de una modernidad aislada y ahora muy desentonaada.

En estos casos, la participación no es reductible únicamente en la asistencia a las urnas cada vez que se requiera. Aunque cada vez el voto joven representa (en Latinoamérica, por ejemplo) un fuerte coto de decisión y balanza a uno u otro partido de la contienda, las elecciones son únicamente una parte de la esfera de la mediación política; es significativa, entonces, la toma de postura de los jóvenes en ese sentido: si bien salen a votar a las urnas electorales, ello no significa un grado de interés de importancia en su vidas cotidianas y tampoco representa un voto de confianza y credibilidad hacia los partidos políticos. Más bien, los jóvenes – nuevamente los latinoamericanos- hacen uso de, quizá, uno de los únicos espacios para verter su discurso en las arenas políticas. Por eso una relativa

afluencia hacia los procesos electorales, pero poco tiempo después aparece –o bien es mantenido- un olvido voluntario hacia todo lo que atañe al “sistema” de lo político:

Así pues, los jóvenes votan en las elecciones por los candidatos de los diferentes partidos, pero no ven en esas organizaciones opciones atractivas de participación. Este fenómeno se explica por la falta de capacidad de los partidos políticos para involucrar a los jóvenes en sus propuestas, pero también, por falta de interés de los jóvenes para tomar parte en la actividad política...a los jóvenes de hoy, le preocupan muchas otras cosas antes que la política y, de paso, tienen una impresión sumamente negativa de esa actividad y de los actores que la realizan (SALAZAR 1998: 71).

La subpolítica

Este desinterés partidista ha sido observado por distintos autores (MEDINA 2000, REGUILLO 1998) constituyendo una característica determinante en las “generaciones” juveniles contemporáneas. El joven apolítico, el no comprometido, el individualista, el joven de la actualidad, son y representan bastante los eufemismos usados para dar cuenta de la existencia de *otra manera* de hacer política, sin apegos a los guiones tradicionales de la participación. Esta situación está cruzada por contextos específicos pero al mismo tiempo de carácter mundial, en donde los jóvenes son consecuentes con su devenir actual, bastante corroído para ser creído, se dice. Estos contextos hay que definirlos y analizarlos, como enuncian Mestre y Navarro:

Forma parte del imaginario social vigente la idea de que la política no está presente en el campo de los intereses y preocupaciones de los jóvenes, que el mundo de la política les es “ancho y ajeno”. Se sostiene que a diferencia de los jóvenes del '70, una generación a la que nada parecía ser indiferente, a los del '90 todo

les resulta indiferente. Sin desconocer que la apatía política es un dato en nuestras sociedades, y no solo un atributo de los jóvenes, intentamos avanzar más allá de esta mirada estereotipada e indagar la multiplicidad de factores que condicionan este comportamiento (MESTRE Y NAVARRO 1999: 1).

Ulrich Beck (1999) ha llamado la atención respecto a este tipo de manifestación social, denominándola la nueva “invención de lo político”; una invención creada en otro estadio de la modernidad (“modernidad reflexiva”) dentro de la cual se construyen discursos de participación al margen de las instituciones. Es la emergencia de la “subpolítica”:

Un doble mundo está surgiendo, que no se puede representar superpuesto: un mundo de instituciones políticas simplemente ricas y un mundo de la práctica política cotidiana (conflictos, juegos de poder, instrumentos y arenas), que pertenecen a dos épocas diferentes, la modernidad industrial y la reflexiva, respectivamente. Por una lado surge la vacuidad en la acción de las instituciones políticas, por el otro, hay un renacimiento no institucional de lo político: los individuos regresan a la sociedad...entonces aparece que la política en su totalidad ha dejado de funcionar (por lo que) la subpolítica se diferencia de la política por el hecho de que (a) los actores aparecen en el escenario social, fuera del sistema político o corporativo... y (b) por el hecho de que no sólo los actores sociales y colectivos, sino también los individuos compiten entre ellos y entre sí por el emergente poder de estructuración de lo político (BECK 1999: 134, 141).

Estos discursos son construidos en un estadio histórico donde la “individualización” es una característica que margina al concepto de ciudadano

moderno. Este nuevo individuo en auge es el que hace uso de su libertad en cuanto a sus acciones individuales, elaborando su propia historia y no a partir de los metarelatos sociales, sino mutando su condición de *ciudadano colectivo* a *ciudadano individual*. Al pasar de ese estatus el individuo desintegra, *de facto*, una forma de vida basada en los principios de la industrialización que colectivizaba los sentidos y las identidades ciudadanas (como el concepto de “nación”). El incipiente periodo de la “modernidad reflexiva” inaugura al mismo tiempo, según Beck, el nacimiento de las subpolíticas: “Este tipo de individualización no permanece privado, se vuelve política en un definido y nuevo sentido: los individuos individualizados no son más los constructores de ellos mismos y su mundo, ya no son actores del rol de la simple y clásica sociedad industrial” (BECK 1999: 133).

La convergencia de fronteras culturales

Al mismo tiempo, esta participación también se condiciona desde el "tránsito identitario" generado por los propios procesos culturales de la juventud. La participación, en todo caso, se ofrece mediante una toma de postura disgregada, que no es permanente, sino coyuntural y bastante objetivable en el discurso. En la mayor de las veces, el sentido político de la participación puede ser bastante cercano: una demanda muy concreta del barrio, o bien, una perspectiva bastante abstracta y más bien difusa; temas tan universales como la paz mundial o el salvamento de las tortugas marinas, o la defensa ecológica de la selva, por citar ejemplos.

En estos campos de participación juvenil es fácil reconocer las adscripciones a las cuales se adhieren los jóvenes en sus distintos estilos. Ahora, en el proceso transcultural juvenil, se visibilizan todas aquellas identidades que antaño estaban delimitadas culturalmente por la frontera simbólica consabida. Sin embargo, en estos procesos contemporáneos la “difuminación” de las fronteras identitarias se permea en favor de la creación de movimientos juveniles “horizontales”, sin depender de los esquemas ni de las líneas de acción de las instituciones políticas

“oficiales”. Se respetan los contornos estilísticos de las culturas juveniles, pero cada vez son más invisibles los límites identitarios.

Como ejemplo de lo anterior, en las manifestaciones ciudadanas alrededor del mundo del 2003 en contra de la guerra de Irak, se lograron observar grandes contingentes de jóvenes que mayoritariamente conformaban las gigantescas hileras en las avenidas de las ciudades del mundo. Entre estos jóvenes se podían apreciar distintos estilos culturales: desde *roqueros*, *rastas*, ecológicos, estudiantes, *fresas* y *pijos*, pro-indígenas, pacifistas, feministas, pro-derechos humanos, ONG's, neozapatistas, ciudadanos “de a pie”, etc. Un conjunto heterogéneo de grupos que eventualmente tendrían un sentido identitario diferente entre sí en la proclama y construcción de sus discursos hacia el exterior, pero que ahora se comunicaban en procesos políticos y, en general, en el aparato simbólico creado para esta participación juvenil. Además, en la mayoría de los casos no pertenecían a ningún partido político. Es decir, ya no eran los típicos jóvenes de izquierda quienes salían y llenaban las calles, sino una disímbola masa juvenil adscrita a distintos universos culturales.

La horizontalidad en los roles de participación

Este proceso -ciertamente nuevo en los movimientos juveniles- es un sello contemporáneo en los modos de agregación en los colectivos de la juventud. A la par de la “desvanecencia” de los límites identitarios, existe una nueva ordenación en la forma de construir grupos. De esta forma, en la práctica no existen líderes únicos y visibles en los movimientos, sino que en medio de este “arco iris” identitario cualquiera puede aportar y participar de acuerdo a sus ópticas y estilos al cual se adscribe. Esta horizontalidad en la toma de decisiones y en la participación, en general, convierte a la “solemnidad” política de antaño en una verdadera fiesta comunal en la que se perciben varios elementos causales de la fundación de “lo nuevo” en la participación juvenil:

- a) El color discursivo de las identidades participantes, lo que no hace homogéneos los discursos y amplía la participación en los propios campos de los colectivos en juego⁴⁸.
- b) La ausencia de una línea de acción única: esto permite la puesta en marcha de cualquier manifestación social (lúdica, o bien, espontánea) que se ocurra, en aras del tema convocante del momento, lo que hace más imaginativos los movimientos o los temas sociales por los cuales se sale a manifestar a las calles.
- c) El tema político ya no es patrimonio exclusivo de los “profesionales de la política”: ésto da rienda suelta a que todos los participantes se organicen colectivamente como más les convenga, al mismo tiempo que el aparato discursivo no lo detenta nadie y expande las posibilidades de acción.

César Cisneros (1999) ha observado esta tendencia y su emergencia como sello en las relaciones políticas juveniles. Parte de la idea de la existencia de una participación codificada en la única certeza de nuestro tiempo: la incertidumbre. Esta cuestión inmediateista, tan en boga en los grupos juveniles, representa un desmoronamiento de las estructuras de antaño que sostenían el edificio ciudadano y las redes de la interpelación en las esferas públicas.

Al no estar asido a lo tradicional y al encontrarse con vacíos de representación por la velocidad de los cambios sociales y de las inercias “subpolíticas”, los colectivos capturan la incertidumbre y crean los espacios de participación al margen de las realidades unísonas y homogéneas:

La incertidumbre es la única certeza de nuestro tiempo y esta siempre presente dado que la sociedad nunca es inmóvil. ...Esta

⁴⁸ Anteriormente, la “causa” por la que se luchaba mimetizaba a todos los participantes. Los mimetizaba a tal grado que no era posible tener una adscripción “distinta” a la de los políticos convocantes. En México, por ejemplo, muy pocos podían escuchar música rock y ser de izquierda; o asistir a una marcha sin los atuendos específicos de quien va a “protestar” (nada de estafalarios, todos anti-sociales, muy solemnes); o hasta el hacer bromas en los eventos políticos estaba prohibido.

incertidumbre se siente en la mayoría de los poros de la sociedad: es como una forma de contagio que se distribuye entre la gente debido a la falta de seguridad en la información, por un lado, y por la ausencia de claridad y consenso ante los asuntos de atención pública, que desdoblan en múltiples y variadas imágenes, por el otro... Cuando las incertidumbres sociales se acumulan hasta que descomponen los cánones y marcos habituales de comportamiento cotidiano, se asegura la emergencia de periodos de transición; y por ellos se derrumba el orden de la sociedad. Una sociedad desordenada es sumamente susceptible y vulnerable a la elaboración de proyectos de futuro: ante el límite permisible de contención del orden existente (en tanto límite máximo de estabilidad), la emergencia de potencialidades novedosas abre las experiencias colectivas a la sensación del caos y el vértigo (CISNEROS 1998: 33).

La tribalización

Michael Maffesoli ha introducido el concepto de “tribalismo” para explicar algunas de las nuevas formas de relaciones sociales y culturales, con carácter de rituales, dadas al interior de los grupos juveniles “comunitarios” que cohabitan en un mismo entorno social, y que por su misma condición de horizontalidad y afectividad, genera ahora discursos “alternativos” de frente al resto de la sociedad. El autor pondera las ciudades (sobre todo las más desarrolladas), para enfatizar que una nueva “racionalidad” está en auge y permitirá sentar bases para el surgimiento de nuevos pactos sociales y políticos y así poder detonar la definición de las relaciones humanas de las sociedades de este milenio.

Sociológicamente hablando, el concepto de “tribu” se había aplicado a las bandas juveniles que, en España, allá por la década de los ochenta, empezaban a aparecer en los escenarios sociales. No precisamente esto fue un arribo esperado y positivo. La prensa española satanizó literalmente esas manifestaciones

juveniles y dio por sentado que el comportamiento y la nueva estética y lenguaje exhibidos en las calles de la cotidianidad urbana juvenil, eran atribuibles a maneras de ser “atrasadas”, “primitivas” o “tribales”. Después del escándalo mediático suscitado, los propios jóvenes hicieron suyo lo que antes les señalaban: el término “tribu” adquiría presencia territorial e identificaba comunalmente a los jóvenes en un código de pertenencia desde donde se podría construir una propia cultura, diferencial y frontal, hacia la sociedad.

Después, académicamente, los estudiosos de la juventud también se adjudicaron el término para señalar el nuevo fenómeno en aquellos tiempos, el de la presencia de jóvenes no alineados a las normas hegemónicas de las sociedades y que generalmente anteponían un lenguaje cultural –“político”, en menos de las veces- evidentemente impugnador. Las “tribus urbanas” comenzaron a ser sinónimo de las distintas adscripciones juveniles que, poco a poco, ganaban terreno en su autogestión y sus espacios de convergencia. Así, por ejemplo, aparecían tribus roqueras, *punks*, *heavys*, *hippies*, etc., con relaciones colectivas bastante comunales, de afectividades muy cercanas y ritualizadas, es decir, no tan individuales y competitivas (o *modernizadas*), sino bastante arcaicas y horizontales: más cercanas a una “tribu” que a un grupo urbano.

Actualmente, las “tribus urbanas” aluden, desde la óptica de Maffesoli, a otra connotación desde el punto de las afectividades sociales. Tampoco insinúan el esencialismo autoconstruido antaño en los colectivos juveniles, geográficamente delimitados (los barrios, los territorios), porque “abre” las geografías físicas y simbólicas de las identidades y las materializa en una serie de redes de comunicación “emocionales”. Son nuevas formas de hacer comunidad y socializar los lazos simbólicos.

Parecería que las megalópolis contemporáneas suscitan una multiplicidad de pequeños enclaves fundados en la interdependencia absoluta. A la autonomía (individualismo) del

burguesismo le está sucediendo la heteronomía del tribalismo; llamémosle a éste con el nombre que queramos –barrios, vecindarios, grupos de interés diverso, redes-, estamos asistiendo a la vuelta de una implicación afectiva y pasional, cuyo aspecto estructuralmente ambiguo y ambivalente es de sobra conocido (MAFFESOLI 1990:220).

Maffesoli propone –ciertamente en clave posmoderna- la construcción de otras condicionantes que interpelan el espacio de lo público e, incluso, los modelos de democracia provenientes de la modernidad. Cuando el ciudadano común y corriente desdeña la política tradicional, observa que todo ese mismo discurso no le atañe en su vida cotidiana y no ve perspectiva ni proyección en sus conciencias grupales para una supuesta modificación de los entornos. Por tanto, hace uso de un recurso “comunitario”, recurso, por cierto, siempre presente en las primeras sociedades históricas que, antes de la entrada triunfal de la modernidad como paradigma de convivencia, era lo que reforzaba la defensa “comunal” ante la paulatina defenestración del “sentido de comunidad”:

¿Qué quiere decir esto sino que la multiplicidad de los grupos, fuertemente unidos por sentimientos comunes, va a estructurar una memoria colectiva que, en y a través de su diversidad, es fundadora? Estos grupos pueden ser de distintos órdenes (étnicos, sociales); pero, desde el punto de vista estructural, es su diversidad lo que asegura la unicidad de la ciudad (MAFFESOLI 1990:215).

En este contexto, donde se aposenta la ya mencionada “certeza de la incertidumbre”, la única fuerza de interpelación hacia el estado de cosas, consiste en volver a desarrollar ese sentido comunitario que ahora cobra mayor fuerza debido a las potenciales homogenizaciones excluyentes derivadas del mundo

global. Así cobra importancia el tiempo libre primero como espacio de comunicación, y, después, como el espacio de contestación social no alineado a ningún discurso político o tendencia ideológica en particular.

El tribalismo cobra fuerza a partir del reacomodo de fuerzas en la víspera de la alienación de este “nuevo orden” contemporáneo, pero está convirtiéndose en un paradigma que demuestra una evidente saturación del modelo occidental, dando pie a la entrada de otras coordenadas epistémicas que estimulen a lo cotidiano en relación con los lazos “afectivos” convertidas, a futuro, en modelos societales. En efecto, otra vez aparece el inmediatismo de los colectivos en el sentido de su participación o en cómo delimitan sus distintos márgenes geográficos o grupos culturales, ya sean étnicos o de clase.

En cierta manera, la ética del instante inducida por este movimiento sin fin induce permite reconciliar la estática (espacios, estructura) y la dinámica (historias, discontinuidades), que, por lo general, reconsideran antinómicas. Junto a conjuntos civilizacionales, que van a ser más bien “reaccionarios”, es decir, privilegiados del pasado, la tradición y la inscripción espacial, y junto a otros movimientos “progresistas”, que van a hacer particular hincapié en el futuro, el progreso y la carrera del porvenir, podemos imaginar agregaciones sociales que alíen “contradictoriamente” estas dos perspectivas y hagan de la “conquista del Presente” su valor esencial. La dialéctica masa-tribu puede servir entonces para expresar esta concurrencia (MAFFESOLI 1990:221).

No deja de llamar la atención del autor esta “conciliación” más bien reaccionaria, aséptica de contornos sociales conflictivos, pero que para las juventudes significa un vuelco a sus paradigmas de comprensión de sus mundos inmediatos. También

han dejado de lado la “racionalidad” para adoptar esta formación ideológica para tomar posición en torno al acontecer social. El estar “colectivamente pasivo” quizá sea una forma de interpelar políticamente el *status quo*, con otros elementos de impugnación y otras formas de reciclar las consignas de los movimientos sociales de antaño.

Se renombran los territorios inmediatos; se da un nuevo significado a los entornos “propios” porque generan lazos afectivos de cara a una modernidad uniformante y segregadora al mismo tiempo. Esta cercanía “tribal” acerca a los grupos juveniles con sus necesidades más inmediatas, siendo “lo inmediato” el sentido por lo que los lazos afectivos resurgen en un estado de cosas dentro del orden emocional y bastante preciso en sus homogéneos objetivos sociales.

Este proceso se constituye en una asociación de “redes”, donde existe un fuerte sentido de pertenencia, una distinta ética común para afianzar la comunicación entre sí, para sí y hacia el resto de la sociedad. Esto también puede significar “muchas” formas políticas de manifestar las posiciones sociales. Para Maffesoli, el supuesto condicionante pasivo acusado en las generaciones juveniles de la actualidad, se ha convertido en una especie de discurso político que confronta el paisaje de participación de las sociedades. En otras palabras, la inclusión se da en otras claves que no son precisamente las de la militancia en partidos o en grupos constituidos para tal fin. Para estos jóvenes, ahora las reglas son otras; es por medio de la asunción de afectividades tribales y emocionales donde se construye un espacio de impugnación.

El “botellón” como espacio tribal

En España, por ejemplo, ha surgido con fuerza un fenómeno social de grandes envergaduras en cuanto a las “nuevas afectividades” juveniles, llamado “el botellón”. Este fenómeno se da cuando grupos de jóvenes se congregan en un lugar público de la ciudad para beber y convivir dentro de una considerable

cantidad de horas⁴⁹. La presencia masiva –generalmente nocturna- de estos grupos, hizo que las instituciones españolas observaran detenidamente un evento que se salía de control por la gran convocatoria generada en “el botellón”. En primer lugar, esta “llamada de atención” comenzó con la siempre aludida satanización en la prensa, para aparecer después las opiniones (en definiciones de “lo joven”, en el “deber ser juvenil”, en lo “bueno” y lo “malo”) de las autoridades de gobierno que hicieron aparecer las primeras prohibiciones. Esto hizo de un espacio ganado por los jóvenes, un asunto público.

Llama la atención que, pese a la vocación autoritaria para detener el fenómeno por parte de cierto sector de la gente (y sobre todo, de los dueños de los bares que ven una merma de sus ganancias al popularizarse el “no entrar” a lugares cerrados), “el botellón” sigue en auge en España. Es notable también que en las fiestas patronales de los pueblos y ciudades su arraigo sea evidente este suceso social, cuando cientos y hasta miles de personas, mayoritariamente juveniles, se congregan en algunas zonas específicas de la ciudad, o bien, la llenan su totalidad. El caso particular de la fiesta del “día de la Cruz”, en Granada⁵⁰, en el mes de mayo, es un ejemplo mayúsculo por la “toma”, literal, de toda la ciudad por grupos diversos que llegan de incluso muchas partes para estar en el gran “botellón” convocada por una fiesta inicialmente religiosa.

¿Qué hace que una masa enorme de jóvenes beba alcohol compulsivamente en las calles? ¿Esta concentración llega a niveles de “subpolítica”? ¿Se están creando distintas redes de convivencia en el marco de la ausencia de espacios de interpelación hacia lo público? Todo indica que sí. Al igual que los grandes

⁴⁹ De ahí su nombre (botellón), derivado del consumo de una botella de alcohol o más, sin estar dentro de un sitio cerrado. Por supuesto, que esto no significa mayor gasto en los jóvenes y, por tanto, es un punto importante de su popularidad aunque muchos utilizan el espacio para “empezar” la noche y luego ir a cualquier otro bar. El “botellón” es un espacio transitorio y permanente al mismo tiempo.

⁵⁰ Inicialmente una fiesta religiosa, la “fiesta de la Cruz” en Granada se ha convertido en un espectáculo de miles de personas, conformadas en cientos de grupos, en cualquier parte de la ciudad, bebiendo ingentes cantidades de alcohol, bailando y conviviendo durante los días que transcurre la celebración. Es tal la fama de la fiesta que llegan grandes cantidades de jóvenes de todo España, como “turistas” para el “botellón” colectivo.

festivales de música tecno o los *raves*, los jóvenes no se reúnen con un fin específico; son varios los pretextos comunitarios que los congregan, y al crearlos como espacio de relación y de entendimiento en un código distinto al que se estaba acostumbrado, se resignifica como un espacio “de sentido” y de construcción discursiva social, cultural y, desde luego, política.

5. Nuevos movimientos juveniles

Varios autores coinciden con la asociación de un "nuevo paradigma" para explicar los movimientos políticos y sociales juveniles de fin de siglo. Entre ellos destaca Leslie Serna (1997), quién observa en esta etapa histórica el hecho que las sociedades posindustriales han rebasado ciertas necesidades materiales, de tal forma que los "asuntos posmateriales" pasan a convertirse en el eje de la acción social. Una vez alcanzado un estatus de confort más allá de la búsqueda desarrollista industrial, la inmediatez de la perspectiva de cambio se modifica, se muta hacia un emplazamiento social de otro orden: según este parámetro, ya no son los cambios estructurales los que moverán al mundo, sino las transformaciones de las realidades inmediatas y de las necesidades pragmáticas.

De igual manera, se habla de un concluyente cambio en la base de apoyo para la estructuración de las sociedades; una vuelta de tuerca que va de la producción al consumo. Beatriz Sarlo (1997) lo subraya a propósito de la juventud contemporánea:

Consumidores efectivos o consumidores imaginarios, los jóvenes encuentran en el mercado de mercancías y en el de bienes simbólicos un depósito de objetos y discursos fast preparados especialmente...Nunca como hoy, las necesidades del mercado están afinadas de manera tan precisa al imaginario de sus consumidores...El mercado promete una forma del ideal de libertad y, en su contracara, una garantía de exclusión...la debilidad de pertenencia a una comunidad de valores y de

sentidos es compensada por una escena más abstracta pero igualmente fuerte: los temas de un imaginario liso y brillante, aseguran que, precisamente, la juventud es la fuente de los valores con que ese imaginario interpela a los jóvenes (SARLO 1997: 1-3).

En este ámbito de la participación juvenil, al interior de los movimientos sociales donde se involucraban los jóvenes y que en la década de los sesenta y setenta habían logrado impulsar importantes espacios de lucha a partir del feminismo, el pacifismo, la contracultura o las luchas estudiantiles, se han modificado las directrices de participación en cuanto a la adopción de las causas que ahora las impulsan. Las nuevas banderas hacen diversificar los movimientos, sus proclamas y su interpelación ante la sociedad. Ahora la defensa del medio ambiente, los derechos sexuales y reproductivos, el apoyo a los indígenas, la promoción y defensa de los derechos culturales, entre otras muchas posiciones sociales, forman parte de un espectro amplio, disímulo y novedoso en cuanto al desarrollo de los movimientos sociales donde participan los jóvenes de la actualidad. En este contexto, la participación y el sentido del cambio, según Serna (1997), podrían ubicarse en dos premisas:

1.- *La priorización de la acción inmediata.* La participación política de las culturas juveniles puede concebirse como espacios de transformación de realidades cercanas; no esperan hallar *la luz* a través de una verdad única, como lo eran, por ejemplo, la visión de los cambios estructurales de las sociedades. Por el contrario, "priorizan los pequeños espacios de la vida cotidiana como trinchera para impulsar la transformación global" (REGUILLO citada por SERNA 1997: 48). Los jóvenes piensan globalmente, pero actúan localmente. Buscan la efectividad inmediata de su acción, la inmediatez de las luchas parece un fin en sí mismo; ello explicaría la gran variedad y cantidad de jóvenes que se motivan por una causa, pero que la mayoría no es constante ni permanente.

2.- *La ubicación del individuo en la organización y movimiento.* Los movimientos de masas de antaño mantenían la homogenización de las individualidades en aras de un ideal común general, como las revoluciones armadas o el fin de la lucha de clases, entre las cuales las personas se mutaban y dejaban espacio para los objetivos estructurales de cambio. Pero hoy día, para los jóvenes contemporáneos el individualismo se presente como una forma de aparecer en un espectro de uniformización y de participar, en situaciones distintas, por cuenta propia. Se trata de hacer desaparecer los liderazgos indivisibles y de voltear a observar la inclusión de los individuos y sus “personalidades” dentro de los movimientos; asimismo, de hacer sentir la propia construcción e imaginación basada en un discurso de participación.

En esta nueva participación social de las juventudes, la creación de un discurso por el reconocimiento (siempre a la par de los otros movimientos sociales finiseculares) cuestiona el estatus de individuo y ciudadano concebido desde la modernidad. Actualmente, en lo que tocan los espacios políticos, este estatus pasa por consagrar el derecho a la diferencia al interior de los “nuevos” movimientos juveniles, ahora, quizá, devenidos en colectividades defensoras de causas inmediatas y colectivas. El objetivo político de la auto-organización juvenil no pasa por el rasero del cambio social de masas, revolucionario de las estructuras; por el contrario, existe un respeto casi *religioso* del individuo, de ahí que estos movimientos de fin de siglo no sean tal vez de carácter masivo ni que contengan una convocatoria multitudinaria, sino que la organización se de a partir de pequeños grupos. Guardar respeto por la individualidad es fundamental:

Es evidente que los jóvenes no se sienten fuertemente atraídos por estas estructuras verticales. No les interesa ser militante o afiliado más que pierde su individualidad en la masa. Por ello la participación juvenil se expresa...en acciones diversas en las que se participa de manera individual. Como los movimientos europeos, los jóvenes en nuestro país establecen mecanismos de

participación poco o nada institucionalizados, en los que se permite una gran flexibilidad de actuación en campañas específicas, en redes de información y redes concretas (SERNA 1997: 49).

6. ¿Hacia una identidad global juvenil?

A partir de la presencia de los jóvenes en los debates internacionales sobre la globalización, así como la puesta en marcha de las líneas analíticas sobre el consumo cultural y la influencia de los medios de comunicación en los procesos culturales de las juventudes, que las convierte ya en protagonistas decisivos en los campos masificados de la cultura (lo que Jesús Martín-Barbero llama la "juvenilización de la sociedad"), las identidades juveniles adquieren así un reconocimiento como parte de los procesos globales del reacomodo y de la construcción del sentido en los colectivos. Ello implica que su debate se formule a niveles "transnacionales" y/o "transculturales".

Una marca fundamental de estos análisis sobre la juventud contemporánea, ha sido el de situar los procesos culturales a partir de la influencia de los medios de comunicación masiva y del consumo cultural. No son los únicos campos de reflexión aunque si los que más impactan en dicho análisis, porque tanto como la extensión mediática y sus formas de apropiación cultural son elementos que, efectivamente, se entienden desde el campo de lo transcultural y transnacional, abarcando a todas las juventudes sin mediar frontera física alguna. Hoy día, cualquier tipo de joven estaría cruzado, de un modo u otro, por las atribuciones del flujo de la información y la tecnología a nivel mundial. Aún en cualquier lejanía territorial, si un joven no tiene acceso a dichos flujos de cualquier manera la influencia estaría permeada a nivel de barrio, regional o nacional, como sería el caso del uso de la televisión o la radio.

Es una realidad que, en la actualidad, gran parte de los estudios sobre las juventudes contemporáneas observan analíticamente este "comportamiento"

juvenil- aunque ciertamente quizá no tan exhaustivamente profundizado. Esta incipiente atención se debe a que la construcción de sentido juvenil "cotidiano" forma parte de la conformación de las características de corte transcultural de las identidades juveniles, de tal forma que se discute ya la existencia de una "juventud global" a partir de esta impronta.

Sin embargo, la posibilidad de pensar en una "identidad global juvenil" no es real ahora mismo, en tanto requeriría de una serie de premisas y circunstancias muy precisas para comenzar a delinearla (GIMÉNEZ 2005, LOPEZ LOPÉZ 2005). Además, los *constructos* identitarios, como ya se ha mencionado, están definidos en contextos y realidades específicas, lo que significa que las dinámicas globales acontecen distintas para las todas las juventudes. No es lo mismo ser un joven en Latinoamérica que en Europa; los niveles de participación, por ejemplo, se dan bajo una estructura social distinta por la cual la inserción juvenil tiene procesos desiguales.

Ciertamente existen elementos para observar algo similar a ciertos "patrones culturales" que se inscriben en todas las juventudes, como fenómeno de masas y de consumo, pero está lejos de posibilitar una fijada estructura global identitaria únicamente a partir del consumo y los *mass media*. También es verdad que pueden entrecruzarse procesos identitarios simétricos que son evidentes en muchos elementos específicos en la condición juvenil actual, de manera tal que se tendría como resultado la presencia de esas "uniformidades" comunes, entre las cuales hay que tomar en cuenta, precisamente, al consumo cultural y la influencia de los *mass media*.

Aunque no conforman una "identidad" global", los patrones comunes si están influyendo contundentemente en la actual construcción de las identidades, aún cuando se trate de contextos sociales diferentes. Existen ciertos rasgos culturales en el quehacer identitario juvenil que atraviesan las categorías de clase, género, generación, nacionalidades, etc. Ejemplo de ello son los "estilos musicales", muy

influyentes en la escena mundial en estos tiempos, de manera particular el rock que, aún cuando ahora tiene un sesgo mediático a partir de una imposición de cierta moda, no es un elemento cultural juvenil efímero, sino que se convierte en permanente y ciertamente característico de esos colectivos.

En esta línea de análisis se inscribe el planteamiento de Rossana Reguillo (2000: 36-41), quien plantea cierto grado de homogeneización en las culturas juveniles de principio de siglo, planteando cinco características generales:

- a) La adquisición de una "conciencia planetaria", con grados de "humanización" hacia los problemas mundiales conectados por complejas redes de consumo e interacción.
- b) Se otorga fundamental importancia de lo *local* para impulsar discursos frente a lo *global*.
- c) Hay un respeto intrínseco por el individuo, cobrando un especial interés en el "centro de las prácticas", donde "el grupo de pares ya no es un fin en sí mismo, sino una mediación que debe respetar la heterogeneidad".
- d) Atención y selección meticulosa de los temas y causas sociales donde se involucran.
- e) El territorio geográfico (barrio, esquina) deja de ser relevante para la conformación cultural colectiva.

No todas estas características tienen la connotación explícita otorgada por la autora, en el sentido de la posibilidad de poder distinguirse ya como una "identidad juvenil global". No todas son uniformes en la aplicación de sus rasgos distintivos como para pensar en una conexión generalizada a todas las circunstancias por donde se desenvuelven las identidades juveniles. Por ejemplo, la "conciencia planetaria" no puede ser únicamente atribuible a un rasgo propiamente de cambio y/o transformación social (politizado, por decirlo de alguna manera, como en la contracultura de los sesenta), sino que en algunos casos se asemeja a una postura romántica relacionada inclusive con actitudes "milenaristas" o de *new age*

(GÓMEZJARA 2002). De igual manera, la "cuidadosa" selección de las causas por las que se comprometen tendría que ver también con la escasa y/o nula disposición del verdadero compromiso social y político de los jóvenes por "participar" exclusivamente en los temas sociales acuciantes -coyunturales, efímeros-, que forman parte de algunas modas intelectuales o mediáticas para "quedar bien" por quien forma parte de dicha corriente⁵¹.

No obstante, sí es preciso subrayar el cambio de percepción colectiva de las culturas juveniles, en el sentido de pasar de las *grandes* agregaciones comunitarias como determinantes en la creación identitaria (bandas, "tribus", pandillas, barrios y territorios), a la individualización de lo sujetos. Para tener en cuenta este paso, tenemos que tomar en cuenta a lo que pasa en la estructura exterior y luego centrarse en lo local como campo de acción; esto trae como consecuencia las nuevas posicionalidades como referencias para "crear" el sentido, siempre de la mano con los contextos globales.

Este actual rasgo diferenciador y modificador de las identidades juveniles contemporáneas, tiene efecto en su carácter múltiple cuando se dinamiza al interior de dicha globalización. Por tanto, la influencia de los medios de comunicación y el consumo cultural implica una virtual "desterritorialización" de los procesos identitarios juveniles, porque ya no son únicamente los espacios geográficos, ya sean urbanos, nacionales y/o internacionales, los que moldean las pautas culturales de los jóvenes sino, en gran medida, los lenguajes tecnológicos globales⁵². Se es joven, hijo de una familia, perteneciente a un barrio, a un país y a

⁵¹ Esto tiene lugar a partir de ese conjunto de rasgos de las juventudes en la década de los noventa que diversos estudios han subrayado, como la cancelación de la participación comprometida, mucha apatía social y hasta cierto nihilismo. Estas características se destacan frente a otras generaciones mas movilizadas, como en los sesenta y setenta. Ver ZEBADÚA 2002, CISNEROS 2000.

⁵² Por ejemplo, es más fácil que un joven *rapero* de Chiapas (en el sur de México) se identifique con su similar de Alemania que con otro joven no *rapero* de Tijuana (el norte de México), debido precisamente a la creación de esas redes simbólicas que van del Internet, revistas o cualquier sistema de información de los media, a los videos de la televisión, donde la confluencia de discursos aparentemente "descontextualizados" cobran vida a través de la creación de identidades "virtuales", interconectadas, en las que se rebasa cualquier frontera territorial.

una red de ciberlenguajes juveniles que a nivel internacional resignifican los estilos musicales, así como la moda, el ocio y, en general, el modo de ser de las identidades individuales y colectivas de los jóvenes, como claramente lo expresa Carlos Mario Perea:

Hasta el auge de la globalización cada país se identificaba con una oferta de productos elaborados dentro de su industria doméstica; los bienes extranjeros no lograban quebrar la comunión con esta producción nacional, sino que transitaban como símbolo de distinción de aquellos sectores que tenían acceso a ellos. Mas el nuevo proceso de acumulación transnacionalizada rompe la circulación y producción circunscritas a las fronteras de las naciones: las mercancías van y vienen sin tropiezos de un país a otro. (De esta manera) la extensión de las tecnologías multimedáticas vuelve añicos los patrones de comportamiento y los modelos de identificación privativos de cada país, al generar una oferta de imágenes sin pivotes territoriales y lingüísticos. Se abre paso entonces una construcción de identidades mundializadas y desterritorializadas (PEREA 1998: 138).

No hay que dejar de mencionar que este proceso, pese a su carácter "mundializado", está determinado por distintas categorías sociales que demarcan claramente cómo se construyen las identidades. Por ejemplo, es en la clase social donde tiene que darse una dimensión diferenciadora según el contexto donde se inscribe; a su vez, determinará las formas de pertenencia y las cosmovisiones juveniles en distintos contextos, a partir de los procesos desiguales de consumo cultural y apropiación cultural de los mensajes.

Estamos ante un espectáculo inusitado, ya por su rapidez, ya por su capacidad de adherencia a los procesos globales, que le a va dar un camino completamente

distinto a la perspectiva cultural de los colectivos juveniles. Cómo se mundializan, cómo se “transnacionalizan”, es el orden de día para las identidades juveniles y, de la misma forma tiene que ver con cómo se imaginan a sí mismos en estos contextos de fin de siglo.

CONCLUSIONES

La velocidad con que se mueven los escenarios de nuestros tiempos es, a veces, desorbitante. Los cambios culturales que suceden en las realidades internacionales van más de prisa que las perspectivas analíticas con las que se deben fundamentar. No obstante, la necesidad de explicación exige desde las ciencias sociales una continua (auto) reflexión, que dote de herramientas epistémicas para la discusión, y así comprender el estado de cosas, complejo e innovador, desde las distintas caras por donde se aprecia.

No pensamos que la “posmodernidad” sea un paradigma de explicación el cual se exponen a su análisis todo el acontecer en la vida social de los pueblos. Pero ayuda mucho a su comprensión y no precisamente como parte de la estructura de su *corpus* teórico, sino más bien un horizonte por donde deba aclararse el rumbo y cambio de velocidad de los contextos.

El tratar de no situar ningún elemento de comprensión “integral” a las problemáticas sociales, no ayuda demasiado a particularizar los temas más acuciantes de nuestra época. Por el contrario, los dispersa y los disocia, provocando una ruptura analítica que corrobora más nuestra confusión en el conocimiento de lo que pasa alrededor nuestro.

No obstante, tenemos que reconocer que nuestros paradigmas de explicación se han modificado. Que tenemos que construir rápidamente herramientas epistémicas que controlen nuestro descontrol. Esto pasa con los estudios sobre la juventud y, particularmente, con los propios jóvenes, los principales actores/as de estos procesos.

De ahí que surja la necesidad de ubicar nuestro contexto. Llamamos de muchas formas a la *globalización*, pero no tenemos más que estar atentos respecto a donde esta variedad de semánticas se desenvuelve. La globalización se evidencia más en las dialécticas en las cuales se acomoda: hoy la globalización impresiona mucho más por lo que *no* es. Ejemplo de ello, los únicos quienes se han “mundializado” son los países desarrollados y, sin recurrir a más metáforas, sólo basta poner en evidencia la actividad de un día en cualquier aeropuerto del mundo, donde evidentemente cada vez se dificulta más el tránsito hacia otro territorio geográfico “distinto” al nuestro. Y si se trata de países desarrollados, la práctica de este acto se convierte en una refrendada imposibilidad para poder viajar y trasladarse a cualquier parte.

Cada vez se habla de la “revolución informática” que impera en el mundo. Pero no “todo el mundo” tiene computadoras; solamente un veinte por ciento del mundo tiene acceso formal a la red y mientras vamos alegremente al planeta Marte, un huracán puede causar estragos mayúsculos en la gente de naciones empobrecidas, sin ni siquiera poder recibir alguna ayuda humanitaria de los que más tienen. Recordemos también que en el mundo de nuestro tiempo, todavía hay personas que se mueren de hambre, como una demostración de la escasa modificación de los desequilibrios de nuestra época, además de que el cambio a estadios supuestamente “globalizados” no ha indicado una mejora en el drama cotidiano de millones de personas alrededor del mundo.

Por tanto, la globalización no puede ser aún una categoría de análisis en sí misma, sino un contexto en donde relacionar las grandes inequidades mundiales a, su vez, ocasionadas en gran parte por quienes apologizan las bondades de sus procesos.

En nuestros contextos históricos, se necesita de un concepto de juventud que no asocie su condición con su marginación histórica, como sector y como sujetos de

acción. Por ello, la nueva “categorización” de la juventud tendrá que pasar por el tamiz de sus discursos culturales: como un concepto relacional que eslabone las estrategias juveniles contemporáneas de “entrada y salida” en la globalización, con su inherente conflicto generacional (biológico y/o cultural), que es parte de cualquier convención cultural de los pueblos.

Por eso la importancia de la discusión del concepto de “culturas juveniles”, que pese a la escasa producción en ese sentido, activa el segmento “discursivo” y de construcción de identidades e interpelación cultural de los jóvenes. Ya no requerimos del uso indiscriminado del término, sino de acotar sus dimensiones trabajando desde lo manifestado en los movimientos, las estrategias y los procesos identitarios juveniles.

De esta manera, estaremos estableciendo referencias con un concepto distinto de “cultura”, más acorde a la construcción simbólica de las juventudes, correspondida con las naturalezas dialécticas de la realidad y las estructuras cambiantes de los espacios de cotidianidad de las sociedades y de los propios sujetos juveniles.

Todo esto debe inscribirse ideales “modelos” de sociedad que, hipotéticamente, tendrán que servir como “horizonte” por el cual deba reproducir nuestro estadio histórico, encaminado también a delinear todo el trabajo epistemológico que actualmente se está desarrollando en la reflexión social. Una vez planteada la discusión sobre la participación de las culturas juveniles en sus esferas sociales y culturales, se requiere de un nuevo pacto social desde una *praxis* de encuentro y diálogo societal. Por ello, urge “teorizar” sobre el multiculturalismo e la interculturalidad, como “modelos” de convivencia los cuales se tienen que dirimir las inclusiones y exclusiones de los sectores vulnerables en la globalización, que en este caso también es la juventud.

El modelo teórico del multiculturalismo y la interculturalidad tendrá que entrar a replanteamiento, sobre todo en la discusión de su percepción como una referencia política y cultural *únicamente* de las sociedades desarrolladas. Es necesario “abrir” los candados de corte “colonial” que todavía Occidente impone en la discusión de los paradigmas con que trata de explicarse a sí mismo.

Con la proclama discursiva del 11-S, factor decisivo en la definición de una nueva “construcción de la diferencia” que campea actualmente, la perspectiva de la inclusión-exclusión de las diversidades culturales se complejiza y deja de ser un asunto exclusivamente de carácter étnico. Ahora pasa a ser un proceso en el que las *otredades* se juegan su permanencia en este mundo globalizado. Se entiende a estas *otredades* como las que significan (y magnifican) un discurso alterno, crítico al modelo hegemónico que impera en el contexto actual. En ese sentido, todos los movimientos sociales que se adjudiquen para sí una bandera de reivindicación cultural, estarán en el marco de esta nueva “construcción de la diferencia”. La diferenciación, como modelo ideológico hegemónico, en sí mismo contraviene al proyecto multicultural como política de inclusión.

La juventud contemporánea y los jóvenes que la construyen, son un blanco no tan fijo de la globalidad, porque están inmersos en complejos procesos que han marcado su caracterización y sus dinámicas culturales, estableciendo sus respuestas y “entradas y salidas”; retroalimentan esta situación en la creación de lenguajes y discursos propios. Esta nueva forma de re-definir sus propias acciones de inclusión, visibilizan a los jóvenes como actores activos, generando y reproduciendo expresiones culturales que, en muchos de los casos, contravienen a las tendencias de aquella visión sobre ellos, en el sentido de su “apolitización” y “conformismo” social con respecto a las movilizaciones juveniles de otras épocas.

Es tarea de las investigaciones sobre las juventudes, concretar en las (auto) definiciones que puedan caracterizar sus acciones y sus discursos culturales. Por lo mismo, hemos propuesto aquí un proceso transicional sobre el desarrollo de las

identidades intraculturales, interculturales y transculturales, reflexionadas como un tránsito complejo que define con claridad lo que se realiza, hoy en día, en las identidades juveniles. Lo transcultural puede representar el estadio en el cual se definen los procesos culturales e identitarios de los grupos juveniles en el marco de la “nueva” construcción de sus perspectivas colectivas.

Dentro de estos procesos transculturales, dentro de los cuales se nutre esta nueva forma de generación identitaria y de participación, pueden contarse genérica y temáticamente, las siguientes premisas:

- a) Los medios de comunicación y el consumo cultural con decisiva influencia en el sistema de red informática.
- b) La inserción en un tipo de nuevo *romanticismo* político, cibernético, horizontal, no institucional ni partidario, sin caudillos o líderes “tradicionales”; que luchan tanto por causas *justas* en realidades distantes o inmediatas, como por otras “moralmente correctas”. Ejemplo de ello, el ecologismo, el pacifismo, el *new age*, etc.
- c) La “hibridación cultural” y “tribalización” de lo cotidiano, como forma de relación y comunicación simbólica entre los pares y su respectiva masificación. Por ejemplo, los festivales musicales masivos.
- d) Las identidades a partir de estilos musicales *puros* e *híbridos*, entre otras cosas, como la música étnica de tipo *world beat*, o la de carácter “neorrevolucionaria” y/o con un sello “épico” (Manú Chao)

Las identidades juveniles transculturales producidas en la actualidad no pertenecen a las referencias y posiciones de antaño, sino que se transmutan a gran velocidad y con una evidente diversidad cultural.

Desde la interculturalidad, como discurso incluyente de la diversidad cultural de los procesos identitarios, las culturas juveniles forman parte consolidando discursos en ese aspecto y produciendo otros, como los transculturales, espacios identitarios

nuevos, más allá de los procesos del contacto y diversidad intercultural definidos en una realidad inmediata. En este sentido, los jóvenes se constituyen en actores y sujetos que en sus actos proveen de elementos para definir los nuevos escenarios globales.

Las respuestas de las culturas juveniles varían en su diversidad y connotación simbólica. Desde las nuevas formas de adscripción juvenil vía los *mass media*, hasta las maneras de “tribalizar” la cotidianidad grupal. Una conclusión al respecto, se enmarca en la idea que los procesos identitarios de las culturas juveniles también se están manifestando suficientemente en la parte de su nueva participación social. Por ejemplo, en dos contextos específicos, como son los movimientos *antiglobalización* o los adherentes civiles al movimiento neozapatista de Chiapas, el EZLN.

Estos dos eventos han propiciado un tropel de participación en los jóvenes, lo que indica, en primera instancia, una referencia para “politizar” las identidades juveniles a partir de un tipo de convocatoria social *distinta* a las de antaño. Asimismo, se observa que la participación juvenil en ese rubro se hace cada vez más visible y su incidencia en los procesos sociopolíticos internacionales tienen cada vez más peso. Pero esto no quiere decir que una nueva forma de “politización juvenil global” esté ya en puerta. Por ahora podemos decir que una de sus características para su convocatoria y, sobre todo, para detentar un discurso coherente que potencia un tipo de “nueva conciencia social” hacia el sector juvenil, es que se diferencian en la forma de conformar movimientos sociales por tener y acceder a una nueva ética de participación, no institucional, no partidaria, no ideologizada a ultranza.

En cambio, sí es híbrida, diversa y compleja, en donde la convocatoria no restringe los campos de adscripción identitaria y se flexibiliza más en las formas de manifestar el discurso, a través de mecanismos lúdicos, musicales, sin necesidad de un liderazgo visible, y con una confluencia de las reivindicaciones

más o menos próximas. Es una manera de situar la fluidez y recomposición permanente de las lecturas identitarias, como una realidad tan cambiante que las culturas juveniles no escapan a ello.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA SILVA, Adrián
1997 “*El rock: movimiento social o nuevo espacio público*”, en
Semanao *ETCÉTERA*, *Semanao de política y cultura*,
México, Número. 205, mayo de 1997
- ARANGO, Joaquín
2002 “*¿De qué hablamos cuando hablamos de
multiculturalismo?*”, en
Periódico *El País* (España), 23 de Marzo del 2002
- ARFUCH, Leonor
2001 *Escenario urbano e identidad cultural*, en
Boletín de la BCN, *Identidad cultural*, Argentina, BCN,
número 120: 61-74
- ARIÑO, Antonio
2000 *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la
sociedad*. Barcelona, Ariel
- ARIZPE, Lourdes
2006 *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos
globales*. México, UNAM-PORRÚA-CRIM
- 2001 “*Cultura, creatividad y gobernabilidad*”, en
MATO, Daniel (Comp.) 2001, *Estudios latinoamericanos
sobre cultura y transformaciones sociales*. CLACSO,
ASDI
- AVILÉS, Karina y Miguel Angel VELÁZQUEZ
2001 “*Marcos esta defendiendo “una causa sagrada”:
Ramonet*”, en
Periódico *La Jornada*, México, febrero 22 de 2001
- AZURMENDI, Mikel
2002 “*La invención del multiculturalismo*”, en
Periódico *ABC*, España, 18 de Marzo del 2002
- BARTH, Fredrik
1976 “*Introducción*”, en
Los grupos étnicos y sus fronteras. México, FCE
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto.

- 2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina.* México, Siglo XXI
- 1992 "La identidad residencial en mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras coloniales", en *América Indígena*, N° 1-2, 1992: 251-271
- BAYARDO, Rubens
- 2002 "Antropología, identidad y políticas culturales", (en línea) (consulta: septiembre del 2005) www.naya.org.ar/articulos/identi01.htm
- BECK, Ulrich
- ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización.* Madrid. Paidós
- BEUCHOT, Mauricio
- 2002 "Pluralismo cultural y derechos humanos", en GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (coord.) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural.* Madrid, Biblioteca Nueva 2002: 107-121
- BISBAL, Marcelino y Pasquale NICODEMO
- 1999 "El consumo cultural en Venezuela", en SUNKEL, G., *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación.* Bogotá, CAB. 1999: 88-123.
- BLOCH, Avital
- 1993 "Multiculturalismo, teoría posmoderna y redefinición de la identidad nacional norteamericana", en AVILA PALAFOX, Ricardo y Tomás CALVO BUEZAS, *Identidades, nacionalismos y regiones,* México-U Complutense de Madrid, 1993
- BOURDIEU, Pierre
- 1990 *Sociología y cultura.* México, CNCA-Grijalbo
- CASTELLS, Manuel
- 1997 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2, El poder de la identidad.* Madrid, Alianza
- CISNEROS PUEBLA, César A.
- 1997 "Posidentidad juvenil en el mundo contemporáneo", en *Revista JOVEN-es*, México, Número. 5, julio-diciembre de

1997

CHOMSKI, Noam

2001 *"Injusticia infinita: la nueva guerra contra el terrorismo"*, en La Jornada, Suplemento *Perfil*, miércoles 7 de noviembre, 2001: 1-6

CÓRDOVA, Arnaldo

1997 *"La globalización y el Estado"*, en Revista *Nexos*, México, número 233, mayo de 1997.

CORTINA, Adela

1997 *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, Alianza

CUBIDES C. Humberto J. et al

1993 *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá, Siglo del Hombre-UC

D'AGOSTINO, Francesco

1997 *"Los derechos y deberes del hombre"*, en, SALDAÑA Javier *Problemas actuales sobre Derechos Humanos. Una propuesta filosófica*. México, UNAM 1997: 91-106.

DE MOORE, Henrietta

1991 *Antropología y feminismo* Madrid, Cátedra

DE LUCAS, Javier

2001 *"Multiculturalismo: política no metafísica"*, (en línea) (consulta: abril 2004) <http://www.filosofos.org/articulos/delucas.html>

DÍAZ CRUZ, Rodrigo

2002 *"La creación de la presencia. Simbolismo y performance" en grupos juveniles"*, en NATERAS DOMÍNGUEZ, Alfredo. *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México, UAM, 2002: 19-41

DIETZ, Gunther

2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. España, CIESAS-UGR

2007

"Diversidad cultural: una guía a través del debate" (artículo traducido al español), en Revista *Zeitschrift für Erziehungs-Wissenschaft*, 1, Vierteljahr 2007: 7-30

- 1999 *Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de lo movimientos étnicos*. Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales-UGR
- DOMINGO, David
2005 *"medios digitales: donde la juventud tiene la iniciativa"*, en NAVAL, Concepción y Charo SÁDABA (comp.). *Jóvenes y medios de comunicación*. Revista de Estudios de Juventud, Madrid, Nº 68, marzo del 2005: 91-102.
- EMMA LÓPEZ, José Enrique
2004 *"Del sujeto a la agencia (a través de lo político)"*, (en línea) (consulta: septiembre de 2006), <http://www.atheneadigital.com>
- ESTRACH MIRA, Nuria
2001 *"La máscara del multiculturalismo"*, (en línea) (consulta: mayo del 2006) <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-104.html>
- ETXEBERRÍA, Félix
2001 *"Derechos culturales e interculturalidad"*, en HEISE, M. (Comp.) *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Lima, FORTE 2001: 17-38
- FEIXA PAMPOLS, Carles *et al*
2002 *Movimientos juveniles en la península ibérica: grafftis, grifotas, ocupas*. España, Ed. Ariel
- 1998 *"La ciudad invisible. Territorio de las culturas juveniles"*, en CUBIDES Humberto J. *et al*, *"Viviendo a toda", jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, UC, 1998: 83-109
- 1998 *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. Causa Joven-SEP
- 1988 *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*. Italia, Edizioni L'occiello
- FIRTH, R. *et al*
1981 *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. México. Siglo XXI
- FORNET-BETANCOURT, Raúl
2002 *"Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de*

interpretación filosófica”, en
GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (coord.) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva 2002: 123-137

GARCÍA CANCLINI Néstor

2004 *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona, GEDISA

2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo

2000 *La globalización imaginada*. México, Paidós

1999 *"El consumo cultural: una propuesta teórica"*, en
SUNKEL, G., *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Bogotá, CAB. 1999: 26-49.

1993 *El consumo cultural en México*. México, CNCA-Grijalbo

GARCÍA CASTAÑO, Javier, et al

1996 *Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia*. Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales-UGR

GARCÍA ROCA, Joaquín

2002 *"Multiculturalidad e inmigraciones"*, en
GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (coord.) *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva 2002: 163-187

GEERTZ, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, GEDISA

GIMÉNEZ ROMERO, Carlos

2003 *"Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad". Propuesta de clarificación y apuntes educativos"*, en
Revista Educación y futuro. Revista de investigación aplicada y experiencias educativas, Universidad de la Rioja, número 8

GIMÉNEZ, Gilberto

2005 *"Identidades en globalización"* (en línea) (consulta: abril de 2005), <http://www.gimenez.com.mx/articulo1/articulo.html>

1994 (1) *"la teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y*

- metodológicos*", en
GONZÁLEZ, Jorge A. y Jesús GALINDO CÁCERES,
Metodología y Cultura. México, Pensar la Cultura, 1994: 36-
65
- 1994 (2) "*Comunidades primordiales y modernización en México*", en
GIMÉNEZ, Gilberto y Ricardo POZAS, *Modernización e
identidades sociales*. México, UNAM, 151-183
- GODENZI, Juan Carlos
1996 *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía
Cusco*, CERABLC
- GÓMEZJARA, Francisco
2002 "*Prólogo. La sociología en los márgenes de la
posmodernidad*", en,
ZEBADÚA, Juan Pablo, *Rock y contracultura. La
apropiación cultural del rock por parte de la juventud
contemporánea*, Veracruz, IVEC, 2002: 9-21
- 1987 *Las bandas en tiempos de crisis*. México, Nueva Sociología
- GÓMEZ URIÓSTEGUI, Francisco
1987 "*Globalidad y democracia*" (en línea) (consulta: febrero de
2002) <http://www.ugr.es/2000/feb00/00nlpol.html>
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (coord.)
2002 *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía
intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio
1996 "*Orden mundial y liberación*", en
*Revista Travesías. Política, cultura y sociedad en
Iberoamérica Año1, Número. 1. Julio-diciembre de 1996*
- GUASCH, Oscar
2000 "*Prólogo*", en
ERIBON, Didier, *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión
gay*. Barcelona, Bellaterra
- GUTIÉRREZ GÓMEZ, Alfredo
1998 "*No todo lo que se mueva y cambia es juventud*", en
PADILLA HERRERA, J.A.. (comp.). *La construcción de lo
juvenil. Reunión nacional de investigadores sobre juventud
1996*, México, Causa Joven: 16-32.
- GRÜNER, Eduardo

- 2001 *"De culturas e identidades, o que la verdad tiene estructura de ficción"*, en Boletín de la BCN, *Identidad cultural*, Argentina, BCN, número 120: 13-34
- GURZA LAVALLE, Adrián
1994 *"Jóvenes y empleo en México: el efecto tijera"*, en Revista *Topodrilo*, México, UAM-I, número 34, mayo-junio 1994: 12-20
- HERLINGHAUS, Hermann
2003 *"Posmodernidad latinoamericana y postcolonialismo angloamericano. Un debate necesario en torno a una "nueva" ecología de las identidades"*, (en línea) (consulta: enero de 2005) www.ielajacs.org/dialogos/pdf49/4herlinghaus.pdf
- IANNI, Octavio
1994 *"Globalizacao: novo paradigma das ciencias sociais"*, en Revista *Estudos Avancados*, Sao Paulo, número 8 (21), mayo-agosto de 1994
- JAMESON, Fredric y Slavoj ZIZEK
1998 *Estudios culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Barcelona, Taurus
- KIYINDOU, Alain
2005 *"Diversidad cultural"*, en AMBROSINI, Alain *Palabras en juego: enfoques multiculturales sobre las sociedades de la información*, Barcelona, Fuego Nuevo 2005: 24-39
- KROTZ, Esteban
1993 *La cultura adjetivada*. México, UAM
- KUPER, Adam
2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona, PAIDÓS
- LASH
1990 *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires, Amorrortu
- LEÓN DÍEZ, Fabricio
1984 *La banda, el consejo y otros panchos*. México, Grijalbo
- LEVI, Giovanni y Jean Claude SCHMITT
1996 *Historia de los jóvenes. De la Edad Antigua a la Edad Moderna*. Madrid, Taurus, 2 volúmenes

- LINS RIBERO, Gustavo
2001 *"Post-Imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo"*, en MATO, Daniel (Comp.) 2001, *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales*. CLACSO, ASDI
- LÓPEZ LÓPEZ, Juan de Dios
2005 *"Una aproximación a las crisis de las identidades y una propuesta de investigación empírica"* (en línea) (consulta abril de 2005), http://www.ugr.es/pwlac/G20_34JuanDeDios_Lopez_lopez.html
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto
2007 *"Antropología contrainsurgente"* (en línea) (consulta: noviembre de 2007), <http://www.rebelion.org/noticia/php>
- MAFESSOLI, Michael
1990 *El tiempo de las tribus*. España, Ed. Icaria
- MALGESINI G. Y GIMÉNEZ C.
2003 *Guía de conceptos sobre racismo e interculturalidad*. Madrid, La Cueva del Oso
- MARGULIS Mario y Marcelo URRESTI
1998 *La construcción social de la condición de la juventud*, en CUBIDES C. Humberto j. et al *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá, Siglo del Hombre-UC 1998: 3-21
- MARÍN GRACIA, María Ángeles
2002 *"La construcción de la identidad en la época de la mundialización y los nacionalismos"*, en BARTOLOMÉ PIÑA, Margarita (coord.), *La identidad y ciudadanía. Un reto a la educación intercultural*, Madrid, Narcea, 2002: 27-49
- MARTIN BARBERO, Jesus
1998 *Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad*, en CUBIDES C. Humberto j. et al *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá, Siglo del Hombre-UC 1998: 22-37
- MARTIN CRIADO, Enrique
1998 *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*. España, Ed. Istmo

- MARTINIELLO, Marco
1998 *Salir de los guettos culturales*. Barcelona, Bellaterra
- MATTELART, Armand
1998 *La mundialización de la comunicación*. Barcelona, Paidós.
- MATO, Daniel (Comp.)
2001 *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales*. CLACSO, ASDI
- MAQUEIRA *et al*
S/F *"Políticas públicas, género e inmigración"*, en *También somos ciudadanas*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, S/f: 369-281
- MEDINA CARRASCO, Gabriel
2002 *"Fracturas en la heterosexualidad masculina: horizontes transmodernos"*, en NATERAS DOMÍNGUEZ, Alfredo. *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México, UAM, 2002: 381-406
- 2000 *"Presentación. Abrir caminos en la reflexión sobre la condición juvenil"*, en MEDINA CARRASCO, Gabriel (comp.) *aproximaciones a la diversidad juvenil*. México, El Colegio de México, 2000: 9-15
- MÉNDIZ NOGUERO, Alfonso
2005 *"La juventud en la publicidad"*, en NAVAL, Concepción y Charo SÁDABA (comp.). *Jóvenes y medios de comunicación*. Revista de Estudios de Juventud, Madrid, Nº 68, marzo del 2005: 104-113
- MERINO, Mauricio
1997 *La participación ciudadana en la democracia*. Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática. México, IFE
- MESTRE, Teresa María, Marta NAVARRO
1999 *La participación política en los jóvenes de los 90's*. Ponencia, Conferencia Internacional de Sociología, La Habana
- MONSIVAIS, Carlos
1991 *"Juventud: etapa de la vida anterior de la niñez"*, en Revista SONAR, México, número. 45, octubre de 1991
- MUÑOZ IBARRA, Thelma C.
1998 *Barrio de aguardiente y faca, de negros y pescadores*.

Xalapa, Tesis, Facultad de Antropología

NATERAS DOMÍNGUEZ, Alfredo (Coord.)

2002 *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México, UAM

NDA

2005 "Entrevista a Ignacio Ramonet", en
Periódico Universitario *Eccus*, Granada, número 12: 6 y 7,
14 de febrero de 2005

NAVAL, Concepción y Charo SÁDABA (comp.)

2005 *Jóvenes y medios de comunicación*. Revista de Estudios de
Juventud, Madrid, número 68, marzo del 2005.

PANIKKAR, Raimon

2002 "La interpelación intercultural", en
GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano (coord.) *El discurso
intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*.
Madrid, Biblioteca Nueva 1998: 23-70

ROCHA, Gustavo

2000 *Globalización y cultura*, (en línea) (consulta febrero de 2003)
<http://www.ugr.es/2000/feb00/00nlpol.html>

REGUILLO, Rossana

2003 "Jóvenes y estudios culturales", en
VALENZUELA ARCE (Comp.) *Los estudios culturales en
México*. México, CNCA-FCE, p. 354-379

2000 (a) "Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve
agenda para la discusión", en.
MEDINA CARRASCO, G. (comp.) *Aproximaciones a la
diversidad juvenil*. México, El Colegio de México, 2000: 19-
43

2000 (b) *Emergencia de culturas juveniles, estrategias del
desencanto*. Buenos Aires, Norma

1998 "El año dos mil, ética, política y estéticas: imaginarios,
adscripciones, y prácticas juveniles", en
CUBIDES Humberto J. et al. "Viviendo a toda", *jóvenes,
territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, UC,
1998: 57:82.

1997

"Taggers, punks y ravers", en
RAMIREZ SÁIZ, Juan Manuel y Juan ALONSO, *La
democracia de los de abajo*. La Jornada-CEEJ-CIIH 1997:

- ROSALDO, Renato
 1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social.* México, CNCA-Grijalbo
- ROSZAK, Theodore
 1970 *El nacimiento de una contracultura Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil.* México, Kairós
- ROURA, Víctor
 1985 *Apuntes de rock. Por las calles del mundo.* México, Nuevomar
- RUTSCH, Mechthild
 1984 *El relativismo cultural.* México, Línea
- SALAZAR J., Alonso
 1994 *No nacimos pa'semilla.* Bogotá, Centro de Investigación y Educación Popular
- SALAZAR UGARTE, Pedro
 1998 *"La participación política electoral de los jóvenes y el nuevo contexto político. Reflexiones a partir de las elecciones federales de 1997"*, en Revista JOVEN-es, México, número 5, julio-diciembre 1997
- SALDAÑA, Javier
 1997 *Problemas actuales sobre Derechos Humanos. Una propuesta filosófica.* México, UNAM
- SAXE-FERNÁNDEZ, John
 1999 *Globalización: crítica a un paradigma* México, UNAM-Plaza y Janés
- TAMAGNO, Liliana
 1988 *"La construcción social de la identidad étnica"*, en Cuadernos de Antropología, número 2, 1998: 48-59
- THOMPSON, John B.
 1998 *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas.* México, UAM
- TORRES, Alberto
 2001 *Democracia, educación y multiculturalismo. Dilemas de la ciudadanía en un mundo global.* México, Siglo XXI

- TOURAINÉ, Alan
1997 *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes.* México, FCE
- TRUEBA, Henry T.
2001 *"Múltiples identidades étnicas, raciales y culturales en acción: desde la marginalidad hasta el nuevo capital cultural en la sociedad moderna"*, en SORIANO AYALA, Encarnación (coord.). *Identidad cultural y ciudadanía intercultural*, Madrid, La Muralla, 2001:17-44
- PADILLA HERRERA, Jaime Arturo (comp.).
1998 *La construcción de lo juvenil. Reunión nacional de investigadores sobre juventud 1996*, México, Causa Joven.
- PEREA, Carlos Mario
1998 *"Somos expresión, no subversión. Juventud, identidades, y esfera pública en el suroriente bogotano"*, CUBIDES Humberto J. et al, *"Viviendo a toda"*, jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades, Bogotá, U C, 1998: 129-169
- PEREZ ISLAS
1998 *"Memorias y olvidos : una revisión sobre el vínculo de lo cultural y lo juvenil"*, en CUBIDES C. Humberto j. et al *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades.* Bogotá, Siglo del Hombre-UC 1998: 22-37
- PEREZ TORNERO, José Manuel
1998 *"El ansia de identidad juvenil y la educación. Del narcisismo mediático contemporáneo y las estrategias educativas"*, en CUBIDES Humberto J. et al, *"Viviendo a toda"*, jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades, Bogotá, Universidad Central, 1998: 263-277
- RAMÍREZ SÁIZ, Juan Manuel y Juan ALONSO
1997 *La democracia de los de abajo.* México, La Jornada-CEEJ-C
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, Xóchitl y Eduardo NIVON BOLÁN
1991 *"El estudio de la cultura de masas en México"*, en GARCÍA CANCLINI, N. (comp.). *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, México, CNCA

- SALAZAR UGARTE, Pedro
1998 *“La participación política electoral de los jóvenes y el nuevo contexto político. Reflexiones a partir de las elecciones federales de 1997”*, en Revista JOVEN-es, México, número 5, julio-diciembre de 1997
- SALDAÑA, Javier
1997 *Problemas actuales sobre Derechos Humanos. Una propuesta filosófica* México, UNAM
- SARLO, Beatriz
2000 *Abundancia y pobreza: jóvenes*, (en línea) (consulta: mayo 2002), <http://www.literatutra.org/Sarlo/jovenes.html>
- SARTORI, Giovanni
1997 *Hommo Videns. La sociedad teledirigida* Madrid, Taurus.
- SERNA, Leslie
1998 *“Globalización y participación juvenil”*, en Revista JOVEN-es, México, Número. 5, julio-diciembre de 1998: 42-57
- SODRÉ, Muniz
2002 *Reinventando la cultura. La comunicación y sus productos* Barcelona, Gedisa.
- SMITH, A.D.
1997 *La identidad nacional*. Madrid, Trama
- SUNKEL, Guillermo (comp.)
1999 *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Bogotá, CAB.
- URTEAGA CASTRO-POZO, Maritza
2000 *“Identidad, cultura y afectividad en los jóvenes punks mexicanos”*, en MEDINA CARRASCO, G. (comp.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México, 2000: 203-247
1998 *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*. México, Causa Joven-SEP-Culturas populares
1996 *“Flores de asfalto. Las chavas en las culturas juveniles”*, en Revista JOVEN-es, México, Número. 2, octubre-diciembre

de 1996

- VALENZUELA ARCE José Manuel (Comp.)
2003 *Los estudios culturales en México*. México CNCA-FCE
- 1998 *Las producciones culturales y el consumo cultural*, en PADILLA HERRERA, Jaime Arturo (comp.). *La construcción de lo juvenil. Reunión nacional de investigadores sobre juventud 1996*, México, Causa Joven 1998: 9-15
- 1997 "Culturas juveniles: identidades transitorias", en Revista JOVEN-es, México, Número. 3, enero-marzo de 1997
- 1988 *¡A la brava ése!* Tijuana, CFN
- VAQUERO, Carlos
2004 "Neoliberalismo y mercado", (en línea) (consulta: octubre de 2002) <http://www.filosofía.net/materiales/número/númeroero9b/htm>
- VARGAS HERNÁNDEZ, José Guadalupe
2007 "La culturocracia organizacional en México " (en línea) (consulta: abril de 2005), <http://www.eumed.net/libros/2007/301.html>
- VERA VILA, Julio
2005 "Medios de comunicación y socialización juvenil", en NAVAL, Concepción y Charo SÁDABA (comp.). *Jóvenes y medios de comunicación*. Revista de Estudios de Juventud, Madrid, Nº 68, marzo del 2005: 19-31
- VILLAFUERTE, Fernando
2002 "Investigación-acción participativa con grupos juveniles", en NATERAS DOMÍNGUEZ, Alfredo, *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México, UAM, 2002: 91-107
- 1987 "Jóvenes banda: rebeldes imaginarios", en GOMEZJARA, Francisco *Las bandas en tiempos de crisis* México, Nueva Sociología 1987: 23-34
- YÚDICE, George
2002 *El recurso de la cultura. El uso de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa
- ZEBADÚA CARBONELL, Juan Pablo

- 2006 *"Imágenes distorsionadas, realidades adjetivadas. Los medios de comunicación y su papel actual como espacio de exclusión"*, en Universidad de Granada. Revista *Gazeta de antropología* (consulta: mayo de 2005) (www.ugr.es/~pwac/621)
- 2004 *"Nuevos movimientos y actores sociales. Hacia una ética sobre derechos humanos y participación social en la globalización"*, en Revista *Diálogos*. Boletín Informativo de Becarios, Volumen 6, número 12, junio del 2003
- 2002 *Rock y contracultura. La apropiación cultural del rock por parte de la juventud contemporánea*. Veracruz, IVEC
- 1992 *"Psicodelia vs rebeldía: breves de lo despeinado y lo perfumado"*, en Revista *Anónimos Suburbios*, Xalapa, número 3, abril-junio de 1992
- ZIZEK, Slavoj
1998 *"Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional"*, en JAMESON, Fredric y Slavoj ZIZEK, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*, 1998: 137-187