



JÓVENES Y GLOBALIZACIÓN EN EL *Yucatán* DE HOY

Miguel Güémez Pineda
Roxana Quiroz Carranza
EDITORES

Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán

D.R.© UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE YUCATÁN, 2012

Prohibida la reproducción
total o parcial de la obra sin permiso
escrito del editor.

SECRETARÍA DE RECTORÍA

Departamento Editorial

Calle 61 núm. 526 entre 66 y 68

Tel. (999) 924-72-60

Fax. (999) 923-97-69

Mérida, Yucatán, México

Diseño de portada: Orlando Rivero Patrón

Fotografías de portada: Roxana Quiroz Carranza

Corrección de estilo: Antonio Flores Ramayo

Impreso en Mérida, México

Printed in Merida, Mexico

ISBN: 978-607-8191-30-7

HQ	Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy / Miguel -
799	Güemez Pineda, Roxana Quiroz Carranza, editores. - Mérida,
M62	Yucatán: UADY, 2012.

.Y846

2012

404 p. : il.

1. Jóvenes-Yucatán-Condiciones sociales. 2. Cultura y Globalización-Yucatán. 3. Jóvenes-Educación-Yucatán-Estudio de casos. 4. Globalización-Aspectos sociales-Yucatán. 5. Jóvenes-Salud e higiene-Yucatán. I. Güemez Pineda, Miguel. II. Quiroz Carranza, Roxana.
ISBN: 978-607-8191-30-7

Lib-UADY

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
<i>Miguel Güémez Pineda y Roxana Quiroz Carranza</i>	
PRIMERA PARTE. JÓVENES, ETNIA Y CIUDADANÍA	17
Desnaturalizar la noción de “jóvenes indígenas”	
<i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	
Algunas paradojas políticas entre los jóvenes de Yucatán. Limitantes de la ciudadanía política	45
<i>Othón Baños Ramírez</i>	
SEGUNDA PARTE. EDUCACIÓN Y JUVENTUD	83
Los estudiantes de antropología dentro del contexto universitario yucateco	
<i>Eugenia Iturriaga Acevedo y Nayelli Torres Salas</i>	
Incursiones en el campo de Comunicación y Desarrollo: aprendizajes y retos de los jóvenes universitarios	103
<i>Ksenia Sidorova</i>	
Educación en contextos interculturales	129
<i>Manuel Buenrostro Alba</i>	
TERCERA PARTE. IMÁGENES Y PRÁCTICAS DE LOS JÓVENES	165
La representación mediática de la juventud.	
El caso de la tira de prensa Jeremías	
<i>José Gamboa Cetina</i>	

PRIMERA PARTE.
JÓVENES, ETNIA Y CIUDADANÍA

DESNATURALIZAR LA NOCIÓN DE “JÓVENES INDÍGENAS”

Maya Lorena Pérez Ruiz

RESUMEN

En este trabajo se reflexiona sobre la necesidad de “desnaturalizar” la noción de “joven indígena”, para encontrar su sentido, histórica y contextualmente, y así adentrarnos en las transformaciones de significado y acción que se generan en torno a las prácticas y el ser joven entre los pueblos llamados indígenas, que interactúan con el mundo nacional y globalizado, y se reflexiona sobre la pertinencia en el ámbito indígena de algunos aportes de las investigaciones sobre jóvenes y culturas urbanas.

Palabras clave: jóvenes, indígenas, mayas, identidades, globalización.

1. INVESTIGAR LO JOVEN

En México los estudios sobre juventud tienen más de treinta años e implican a tres generaciones de investigadores: 1) a finales de 1970 y los inicios de 1980 se investiga desde la crisis estructural de la sociedad mexicana; 2) desde 1980 se indaga sobre agrupamientos, culturas juveniles, movimientos estudiantiles y participación con instituciones; y 3) a partir de 1990 se analiza adscripciones identitarias, procesos estructurales atravesados por la globalización, la migración, el neoliberalismo, y la subjetividad en las relaciones de la juventud con las instituciones (Reguillo, 2003; Feixa, 2005 y Urteaga, 2007).

Según su recuento, los estudios sobre juventud, hegemonizados por la psicología desde el siglo XIX, aportaron modelos de desarrollo humano

y socialización, generalizaron una visión en la que los adultos educan y transforman a los jóvenes hasta ser maduros, y una lectura simplista de sus aportaciones generó estereotipos sobre la juventud, que generalmente se asociaron a procesos de inadaptación, vandalismo, depresión, drogadicción, rebeldía, delincuencia, etc. Con ello se hizo invisible a los jóvenes como sujetos (Urteaga, 2007). En la actualidad este discurso ha cambiado a la luz de nuevas investigaciones y perspectivas, alimentadas por la sociología y la antropología, y un punto central ha sido la indagación de lo que significa ser joven y la participación de los jóvenes en las llamadas culturas juveniles, así como en los actuales procesos de movilidad y globalización cultural. Pioneros en México de las investigaciones sobre agrupamientos y culturas juveniles urbanos fueron José Manuel Valenzuela, Carles Feixa, Maritza Urteaga y Rossana Reguillo. Desde sus enfoques, las agrupaciones y culturas juveniles son vistas ya no sólo como producto del vandalismo y, en cambio, se considera que expresan la “agencia de los jóvenes”, con la cual demuestran su oposición ante un mundo que los oprime y no les brinda espacios, de modo que ahora se explora las vidas de los jóvenes como participación y no como exclusión social (Urteaga, 2007).

Bajo la pregunta de cómo cada sociedad y cada grupo cultural ha hecho invisibles o ha caracterizado a los jóvenes, se ha demostrado la necesidad de “historizar” a los mismos (Pérez Islas, 2004), y darle pluralidad, contextualización e historicidad a lo juvenil (Feixa, 1998)¹; lo cual es indispensable para restarle a la noción de joven su sentido universal, y casi natural, con el cual aparece muchas veces en la vida cotidiana e institucional. Bajo esta perspectiva histórica sobre lo joven y lo juvenil se ha demostrado que los discursos de las instituciones han definido lo deseable en los jóvenes, han fijado límites, normas y expectativas; al tiempo que la escuela, la familia, y las iglesias, entre otros agentes, generan

¹ Análisis acerca de las diferentes tendencias con las cuales se ha abordado el tema de lo joven pueden encontrarse en autores como José Antonio Pérez Islas, Maritza Urteaga, Rossana Reguillo, Víctor Payá Porres, Lidia Alpizar y Marina Bernal, entre otros.

hacia ellos mandatos normativos explícitos; mientras que los medios de comunicación transmiten modelos deseables. “Desnaturalizar” lo joven, por lo tanto, implica aceptar que no se trata de un “descriptor universal” (Reguillo, 2004) y homogéneo, ni un dato que se agota en la acumulación biológica de los años. Tampoco puede reducirse a un estilo de vida asociado únicamente a una forma globalizada de consumo². Es, por el contrario, una clasificación social que supone la existencia de un complejo sistema de diferencias, cuya articulación³ es la que otorga características precisas, contenidos, límites y sentido al continente “ser joven”.

En consecuencia, un punto esencial para cualquier investigación sobre jóvenes indígenas es partir de la premisa de que identificar un sector de la población como joven implica advertir un proceso de clasificación social que es relativa, histórica e inteligible en sí misma, puesto que se ubica dentro de las estrategias de producción y reproducción del sentido y de las relaciones sociales en una sociedad determinada; por lo cual está asociada con las formas a través de las cuales cada sociedad organiza la transición de una etapa a otra del ciclo de vida. De este modo, para que exista juventud deben existir ciertas condiciones culturales que remiten a las instituciones que intervienen en su definición social, a las elaboraciones subjetivas que la construyen, a las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos y a la contienda social generada en torno a dotar de sentido las clasificaciones y las relaciones sociales; siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinados. Además, resulta necesario ubicar para cada caso la situación estructural de los llamados jóvenes⁴.

² Que se generaría dentro de lo que Nederveen (2004) llama la “McDonaldisación” u homogenización, como producto de la interconectividad y la convergencia cultural creciente. Los otros dos paradigmas que este autor reconoce como vigentes en el debate de la globalización y la cultura, son “el choque de civilizaciones” y “la hibridación”.

³ Según Reguillo “La articulación es una lucha continua por resituar prácticas dentro de un campo de fuerzas cambiantes, por redefinir las posibilidades de vida redefiniendo el campo de relaciones —el contexto— dentro del cual se localiza una práctica” (2004: 53). Propone que no se olvide ver en la articulación las fuerzas del mercado y del Estado.

⁴ Valenzuela (1988 y 1998), Urteaga (1988), Feixa (1998), Alpizar y Bernal (2003), Pérez Islas y Urteaga (2004).

y sus interrelaciones con las otras categorías clasificatorias que son sus referentes de oposición.

2. INVESTIGAR JÓVENES INDÍGENAS

Hasta finales de la década de 1990, en las investigaciones sobre las culturas juveniles y los significados de ser joven estuvieron ausentes los indígenas, así como las reflexiones acerca de si la noción de joven era o no pertinente para este tipo de población (Pérez Ruiz, 2002). Desde entonces, y hasta la fecha, ha ido creciendo el número de investigadores enfocados a este sector de población, no sólo en México sino en toda América Latina, por razones de diversa índole: 1) por el peso demográfico del grupo constituido por jóvenes indígenas, que va en aumento y que marca dinámicas particulares, tanto en áreas rurales como urbanas (de demandas en educación y servicios culturales, por ejemplo); 2) porque los miembros de dicho sector se han hecho visibles tanto en las ciudades como en los sitios de migración; 3) porque son percibidos como grupo estratégico, ante su evidente incorporación en movimientos armados o de oposición política a los gobiernos; por su participación creciente en el narcotráfico, y porque en ellos radica el futuro de los recursos naturales, en manos ahora de los pueblos indígenas del continente; y 4) porque por su proclividad al cambio cultural representan un amplio y atractivo sector como consumidores. En México es innegable que el tema cobró un impulso definitivo con la presencia nacional e internacional que adquirieron los indígenas después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional⁵; y en especial por la activa participación que han tenido desde entonces los jóvenes indígenas (como intelectuales orgánicos, dirigentes y bases de apoyo) en las organizaciones y movilizaciones indígenas.

En el contexto indicado, autores antes especializados en las culturas juveniles urbanas han volcado su atención hacia los jóvenes indígenas

⁵ Lo cual recondujo la investigación social mexicana otra vez hacia lo indígena, después de que estuvo subsumida en la investigación de lo popular durante la década de 1980.

(como Urteaga, 2007 y 2008), y es creciente el número de estudiosos que desde su particular campo de trabajo (la salud, el género, la migración, los indígenas urbanos, el trabajo, el consumo, la violencia, la etnicidad...) abordan las problemáticas de los jóvenes de diferentes pueblos indígenas.

En términos generales, puede afirmarse que, para establecer quién es y quién no es joven en la actualidad, hay dos tendencias dentro de los criterios empleados por los investigadores inmersos en el tema de los jóvenes indígenas: a) quienes asumen un criterio preestablecido, generalmente asociado a un rango de edad; y b) quienes parten de la indagación de si dentro del grupo cultural estudiado existe o no cierta noción para marcar este sector de población y que pudiera equipararse a la de joven.

Entre los estudiosos de la primera tendencia es frecuente que para definir quiénes son los jóvenes indígenas se empleen rangos de edad, ya sea que retomen los criterios generados por ciertas instituciones, o que marquen su propio rango de acuerdo a su criterio, interés o posibilidad. Así que si se estudia a todos los jóvenes indígenas del país, es común que se empleen o los rangos censales (de 15 a 29 años) o los del Instituto Nacional de la Juventud (12 a 29 años); que si se trabaja con secundarias, se establezca el rango de 12 a 14 años; si se habla de bachillerato se trabaje con una categoría que va de los 15 a los 18 años; y si se trabaja salud reproductiva tal vez se tome un rango de edad más amplio que vaya de los 12 a los 30 o 40 años, por ejemplo. En investigaciones de este tipo, generalmente no se desarrollan análisis sobre el valor heurístico de los criterios empleados, ni se define lo que para su estudio significará ser joven. Con esto se omite encarar la tarea indicada por los estudiosos de la juventud, que llaman a darle historicidad y contextualización a las clasificaciones sociales y a establecer la especificidad de los sujetos que son clasificados.

En cambio, es común que al rango de edad seleccionado, para darle contextualización cultural e histórica, se le agregue sólo una adscripción cultural y lingüística, se marque el periodo (en años) que cubrirá la investigación y se proceda a desarrollar el tema de investigación. Por ejemplo,

se indaga el noviazgo en cierto grupo, o la migración y la vida urbana en determinadas ciudades; o la violencia entre las mujeres jóvenes en contextos rurales y urbanos, entre otros aspectos⁶; y lo que se obtiene, en consecuencia, es información sobre el comportamiento, los imaginarios, la crisis o el cambio, del sector de población comprendido en el rango de edad seleccionado para el estudio; la cual no necesariamente tiene correspondencia con el sector de población que el grupo cultural en cuestión delimita como joven. Muestra de ello son los estudios que describen indígenas que son “adultos jóvenes” y “casados jóvenes”, lo cual resulta un contrasentido, pues si son adultos y están casados, es común que entre los indígenas ya no sean considerados como jóvenes o muchachos; precisamente porque, de existir tradicionalmente tal categoría, ésta se construye en oposición al ser niño y ser adulto.

Es posible que en la falta de interés por indagar lo que los grupos investigados consideran como joven influyan factores como los siguientes: 1) el postulado tan común en la antropología mexicana acerca de que no existe el sector joven indígena, porque en esas poblaciones la transición social se da de niño a adulto; 2) la idea ampliamente aceptada de que la noción de joven es ajena a los indígenas, porque surgió en Europa en el siglo XVIII, es producto de la modernidad y, por lo tanto, ha sido introducida entre los indígenas por actores externos; y 3) la presencia hegemónica de las clasificaciones censales y de las instituciones gubernamentales, que según sus intereses y perspectivas establecen rangos de edad con valor universal.

Entre los investigadores de la segunda tendencia, que procuran averiguar la historicidad de la noción de joven, una preocupación es saber si tal noción es propia del grupo estudiado o si ha sido introducida (por la incidencia de las políticas públicas nacionales e internacionales, por la

⁶ Esto puede advertirse, por ejemplo, en las recientes tesis de los alumnos de antropología (licenciatura y posgrado) de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

acción de las iglesias de diferentes denominaciones, o por la influencia de los medios masivos de comunicación, entre otras) y posteriormente adoptada por la población. Se han encontrado casos de las dos situaciones. Para los otomíes que viven en la ciudad de Guadalajara, por ejemplo, Martínez Casas (2002) encontró que la adolescencia es una “invención” que las mujeres solteras han recuperado para reivindicar ciertos derechos: escoger pareja, decidir la edad del matrimonio, hacer deporte, divertirse y estudiar, entre otros. Mientras tanto, otros investigadores han demostrado que en las lenguas de los pueblos indígenas estudiados existe una forma de identificar y de nombrar a un sector de población, que podemos identificar en nuestros términos como joven, lo cual no es producto ni de la modernización ni de influencias externas. Eva Fisher (2008), por ejemplo, encontró que en Upinhuya, Bolivia, los aymaras designan como *wayna* al joven y como *tawako* a la joven o mocetona, mientras que *Imilla* y *jokalla* se emplea para las niñas; Verónica Ruiz Lagier (2008) encontró que entre los kanjobales de Chiapas, un hombre joven es *aché* y una mujer joven es *copó*, y al permanecer solteros se agrega el sufijo *naa*, mientras que yo misma he encontrado que en Yucatán existe una gran variedad de términos para nombrar en maya yucateco a las muchachas y los muchachos que por definición son solteros. Para muestra baste señalar que, de acuerdo al *Diccionario maya Cordemex*, *x-ch'upal* significa muchacha (1980: 937), y *tan ichamil* es una mocetona en edad casadera (1980: 773)⁷. Para los muchachos, si bien hay mayor variedad de palabras para nombrarlos, aunque siempre asociados con sus cualidades físicas y sus roles productivos, se especifica el término de *ah mun*, que significa “tierno”, en correspondencia con el joven dios del maíz, y se puede utilizar para indicar a un adolescente (1980: 541); en tanto que *palyol* se usa para indicar que alguien es un mozo, mancebo o joven que no es casado (1980: 627).

⁷ La referencia del término *ch'upalech* para señalar a las muchachas, así como su significado, la brindaron dos hablantes de maya (un hombre y una mujer casados) de la región milpera de Yucatán, en noviembre de 2002. Después de discutirlo entre ellos concluyeron que el término está asociado con la idea de que la muchacha “está en peligro” y “genera peligro”.

En los casos anteriores, la definición tradicional existente, y que nosotros podemos identificar como de joven, se refiere a una etapa de vida que se inicia con la madurez biológica y concluye con la madurez social; es decir cuando el muchacho se transforma en adulto al asumir compromisos y responsabilidades asociados con el matrimonio, la familia y la comunidad, y ese ser joven, muchacho, mozo, muchacha, moza, doncella, se define independientemente de la edad, dado que puede haber una persona de 15 años ya casada que por ese hecho dejó de ser muchacho o muchacha, y otra que a los 25 lo siga siendo, porque aún no ha contraído matrimonio, lo cual mantiene a esa persona dentro de un estatus en el cual todavía no puede acceder a ciertos ámbitos de acción, participación y decisión en la vida social de su familia y su grupo. En el caso de mi investigación entre los mayas de la región milpera, por tanto, es imposible que existan “adultos jóvenes” o “jóvenes casados”, pues contradice la definición misma de muchacho o muchacha. Lo que sí existe, en cambio, es un proceso de resignificación del término tradicional. Así que al preguntarles, tanto a los adultos como a los muchachos, sobre lo que significa ser joven hoy en día, han salido a relucir los conflictos generacionales, así como la batalla por dotar de nuevos sentidos a la noción tradicional de ser joven. Para los adultos, los cambios se relacionan con modificaciones en la conducta, es decir con la desobediencia y la rebeldía; mientras que para los jóvenes la redefinición del significado implica una búsqueda por nuevas formas de ser, de identificarse y conseguir nuevos derechos: derecho a ser “ellos mismos”, a estudiar, vestirse “juvenilmente”, y a convivir con los amigos (Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006). En el caso de las muchachas implica, además de los anteriores, obtener derechos específicos como escoger pareja, el número de hijos que ella quiere tener, y una vida libre de violencia.

Por todo lo anterior, cabe insistir en la necesidad de deconstruir la noción de joven en los estudios dedicados a los pueblos indígenas⁸, para captar sus especificidades y significados culturales y atender su construcción según quién clasifica, desde dónde lo hace, y de acuerdo al sentido del ordenamiento del mundo simbólico y de las relaciones sociales de cada grupo, en un tiempo, un lugar y un contexto determinados. Tal tarea debe hacerse no únicamente para conocer lo que los llamados indígenas de cada región consideran al respecto, sino también para indagar las intencionalidades y los intereses que están detrás de las clasificaciones nacionales o internacionales, usadas amplia y acriticamente por muchos investigadores, como las censales, las del Instituto Nacional de la Juventud (Injuve), las de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), o las del sistema penitenciario.

3. LO INDÍGENA EN LOS JÓVENES

Si se está de acuerdo con la premisa de que una clasificación es una construcción social, que impone límites, incluye-excluye, construye fronteras en oposición a otros, produce y reproduce un orden, y establece e impone, por diversos medios, un lugar para cada individuo (Bourdieu, 1990), y que quien clasifica e impone su clasificación lo hace desde el poder (académico, institucional, o incluso desde la acción de los actores) y produce y reproduce realidad en la medida que organiza las diferencias sociales, entonces otra noción a la que se le debe quitar su carta de naturalización, para reflexionar sobre su uso y sus implicaciones, es a la categoría de “indígenas”, como una variación de indio, que con mucha frecuencia se emplea para referirse a la identidad propia del grupo (autodenominación), omitiendo que ésta, como lo señaló Bonfil (1972), ha sido una

⁸ Para definir “pueblos indígenas” se emplea la noción del Convenio 169 de la OIT, artículo 1°: “los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

categoría colonial para imponer una identidad (heterodenominación) y cuyo uso actual implica connotaciones de asimetría, desigualdad y discriminación, que hacen del indígena un “otro” diferente al resto de los integrantes de la sociedad nacional. Si bien es cierto que esta identidad ha sido reappropriada y resignificada políticamente como una identidad trans-étnica y transcultural para aglutinar a la gran diversidad de poblaciones con orígenes prehispánicos, que luchan para obtener sus derechos como pueblos (Pérez Ruiz, 2007), para estos actores es claro que su identidad como indígenas (heterodenominación impuesta en la Colonia y apropiada en la actualidad) no sustituye ni es equivalente a la identidad que consideran como la propia (autodenominación) y que han construido históricamente bajo ciertos criterios para marcar su pertenencia a un lugar, a una cultura y a una lengua, y que evidencian en ciertos contextos de interacción para diferenciarse de los otros, a quienes consideran ajenos⁹. Dicho de otro modo, cuando se les denomina indígenas y ellos se asumen como tal, se hace referencia a una identidad producto de una heterodenominación (primero impuesta y luego apropiada por algunos) destinada a incluir y a reconocer dentro de ella a varios pueblos con culturas, lenguas e identidades diversas, y con la cual, por lo demás, los llamados indígenas pueden o no identificarse. Es el caso, por ejemplo, de los mayas de Yucatán que no se reconocen como indígenas¹⁰, y que empiezan a hacerlo últimamente como producto de sus interacciones con el Estado mexicano, con organizaciones de la sociedad civil y con académicos, sobre todo a partir del conjunto de reformas constitucionales del año 2001 sobre derechos y cultura indígena, que obliga a las diferentes entidades del país a producir sus propias legislaciones sobre

⁹ Si bien en la construcción de una misma identidad social intervienen tanto la autodenominación como la heterodenominación, y por lo tanto el autoreconocimiento y heteroreconocimiento, en este caso se está hablando de dos identidades diferentes: de la llamada indígena, por una parte, y por la otra, de la que cada grupo emplea para nombrarse y reconocerse a sí mismo (baste para muestra el caso de los purépecha, que se oponen a ser llamados tarascos, indios o indígenas (Pérez Ruiz, 2007)).

¹⁰ Ver Quintal Avilés, 2005.

esta materia. Es el caso también de los miles de inmigrantes en las ciudades que para ser beneficiarios de ciertas políticas públicas han optado por asumirse como indígenas frente a las autoridades gubernamentales; a pesar de que antes no lo hicieron y del sesgo discriminatorio que el término suele conllevar.

Resulta indispensable, cuando se emprende la investigación de un pueblo cultural particular, reconocer que los llamados indígenas son portadores –por voluntad o por imposición– de las dos identidades en cuestión (la indígena y la propia, así como de otras más), y que cuando se emplea una u otra para nombrarlos, o para nombrarse, se está haciendo referencia a contextos y relaciones sociales diferentes. Baste decir que la identidad indígena históricamente ha tenido ámbitos y agentes de producción y reproducción externos a los pueblos de origen prehispánico (en las instituciones coloniales, primero, y las nacionales como el INI¹¹, después; mientras que ahora suceden en el seno de los movimientos etno-políticos y en los organismos multinacionales); mientras que las identidades propias, que pueden ser locales –residenciales, según Bartolomé (1997)–, o regionales, tienen como ámbitos de origen y reproducción otros espacios, otros actores y otros referentes, como puede ser el lugar de nacimiento, la lengua, la pertenencia histórica a un linaje o a una familia, los derechos territoriales, además de muchos otros, como por ejemplo el ser aceptado o rechazado por el grupo en la medida en que se cumpla o no con determinadas responsabilidades ante el colectivo o ante los entes sagrados, como los “dueños” de los montes y los animales (Pérez Ruiz, 2007).

Estas identidades sociales, que como dimensiones identitarias están presentes en los individuos, obviamente se influyen entre sí y hasta pueden ser contradictorias, generándose una oposición que puede concluir en la anulación de alguna de ellas. El rechazo a ser denominados indios o indígenas, por ejemplo, fue una demanda de las nacientes organizaciones

¹¹ Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

de los pobladores de origen prehispánico en México, durante la década de los años setenta y parte de los ochenta del siglo XX, y era común que en cada foro académico o político demandaran ser nombrados con las identidades que consideraban propias. Esta situación cambió con las reformas al artículo 4º constitucional, en el año de 1992, reconociendo que los "indígenas" eran constitutivos de la nación mexicana, lo cual obligó a reconocerse como indígenas a todos aquellos quisieran acogerse bajo dicha ley.

La connotación negativa de ser indígena influye en la identidad propia; podemos hallar una muestra de ello en el impacto generado por los estereotipos discriminatorios que conlleva esa identidad, mismos que actúan sobre los individuos hasta hacerlos desear renunciar a su cultura y a la identidad que los articula con su grupo de origen. De allí la importancia de que los interesados en los jóvenes indígenas se pregunten por el uso de sus categorías y por delimitar con precisión lo que desean indagar o hacer. En todo caso si alguien ha de usar el término de indígena para referirse a cierto grupo cultural de origen prehispánico, está obligado a aclarar de qué forma lo hace y para qué, y no puede ahorrarse el trabajo de investigar cómo es que el pueblo o grupo en cuestión se autodenomina y cómo se posiciona frente a la clasificación externa que lo hace "ser indígena".

4. LOS FOCOS DE INTERÉS HACIA LOS JÓVENES INDÍGENAS

En el creciente interés por saber lo que sucede con los jóvenes indígenas hay también varias formas de abordar su estudio, que están relacionadas con las trayectorias de los interesados y trasladan su foco de atención hacia los jóvenes indígenas. De ellas sólo mencionaré las tres más importantes¹²:

- a) La primera se deriva de quienes ya trabajaban con población indígena (interesados en producción y ecosistemas, identidades

¹² Cabe aclarar que esta separación es con fines analíticos, y no se está afirmando que sean unilineales ni inamovibles, además de que es posible que éstas se influyan y retroalimenten.

étnicas, cambio cultural e identitario, salud y alimentación, migración y trabajo, vida en las ciudades, imaginarios y representaciones sociales, memoria e historia, organizaciones y movimientos sociales...).

- b) La segunda surge de quienes provienen de la tradición de estudios culturales urbanos (estudiosos de culturas e identidades juveniles, consumos culturales, medios masivos de comunicación, globalización y mundialización de la cultura).
- c) La tercera es la que nace desde los propios actores, los jóvenes indígenas, que como estudiantes, profesionistas, dirigentes o funcionarios están preocupados por desentrañar sus propios procesos, y lo que sucede con sus grupos culturales.

Los estudiosos del primer enfoque tienen el mérito de atender a un sector de población antes invisible en sus estudios, enriqueciendo su conocimiento sobre el grupo cultural y la región que se trate de analizar, profundizando en su tema de interés. Además, cuando su trabajo deba incidir en la población, generando políticas públicas por ejemplo, las acciones estarán mejor dirigidas y tendrán mayores posibilidades de incidir de la forma proyectada; eficacia que se pulirá, de atenderse la recomendación de no trabajar, en principio, con clasificaciones preestablecidas de lo joven, optando por apoyarse en lo que la población objetivo considera como tal; y a partir de ésta adaptar o retomar las clasificaciones ya establecidas.

Los partidarios del segundo enfoque tienen el mérito de traer consigo un enorme bagaje conceptual y metodológico, al vincularse su formación directamente con los estudios sobre juventud; pero al mismo tiempo enfrentan la responsabilidad de poner tal bagaje a prueba en los nuevos contextos de trabajo, y con una población que no siempre actúa como lo hacen otros jóvenes. Aquí el reto metodológico es importante, pues corren el riesgo de no mover sus marcos de referencia y trasladar, con cierto mecanicismo, a las poblaciones indígenas las conclusiones de lo que encontraron en otros ámbitos.

Y los del tercer enfoque, que son los propios jóvenes viéndose a sí mismos, tienen la enorme ventaja de saber, casi todos, sus lenguas, de vivir cerca de los sistemas organizativos y simbólicos de su pueblo, y de conocer de primera mano las tensiones y conflictos que viven con sus familias y su grupo. Por otro lado, enfrentan el importantísimo reto de definir desde qué parámetros culturales se ve y analiza a su grupo. Y en esa disyuntiva, hay jóvenes que, aunque reivindican su identidad, e incluso trabajan a favor del bienestar de su grupo, han asumido la visión que aprendieron en la escuela, en las universidades, o en la función pública, y desde ella emplean las categorías propias de las ciencias sociales o las creadas por las instituciones y actúan en concordancia con ellas, sin preguntarse acerca de su validez o del impacto que tendrán sobre su cultura y su grupo cultural. Es el caso, por ejemplo, de los jóvenes maestros o agrónomos que han sido educados en las escuelas nacionales o del extranjero, y que han olvidado o rechazan sus propios sistemas de conocimiento sobre los ciclos de vida, los suelos, las plantas, los animales y las responsabilidades de cada quien en su estar en el mundo. Otros jóvenes, en cambio, han optado por reforzar junto a su identidad sus sistemas de conocimiento y sus percepciones sobre la vida y el mundo, para desde ellas entender y dialogar con las demás generaciones de su familia y su pueblo, construir perspectivas conjuntas sobre lo que sucede, y desde ellas acordar las formas para resolver los dilemas, las tensiones y los conflictos que enfrentan ellos y los demás.

Reflexionar desde cuál o desde cuáles enfoques se mira a los jóvenes indígenas, y asumir los retos que a cada quien le corresponde, es algo que deben plantearse todos los interesados en la problemática de los jóvenes indígenas.

5. SER JOVEN INDÍGENA EN EL MUNDO GLOBALIZADO

Dada la importancia de los referentes conceptuales generados en los estudios sobre juventudes urbanas, vale la pena hacer una apretada referencia a algunos de sus hallazgos, como un llamado para que se

analice en cada caso su pertinencia para abordar la investigación de los jóvenes indígenas.

Lo que varios autores avizoran como clave para comprender la problemática juvenil en un contexto cambiante, mercantilizado y fuertemente impactado por las industrias culturales y los medios masivos de comunicación e información, es la desterritorialización, o deslocalización de las culturas; así como el creciente malestar juvenil hacia las formas de continuidad cultural¹³, lo que los conduce, más que buscar un nicho propio entre las culturas ya legitimadas por los adultos, a radicalizar la experiencia de desanclaje, que según Giddens (1994) es una de las consecuencias de la modernización sobre los mapas mentales y las prácticas culturales locales. Con ello emergen nuevas sensibilidades, estilos y prácticas desligadas de las antiguas tradiciones culturales capaces de formar “nuevas comunidades hermenéuticas” con identidades flexibles y posibilidades de amalgamar lo diverso, aunque menos duraderas en el tiempo. De esta forma, para García Canclini (1995), las luchas generacionales acerca de lo necesario y lo deseable en la cultura muestran otro modo de establecer las identidades y construir lo que nos distingue. De modo que ahora las identidades se configuran más bien en el consumo, y dependen de lo que uno posee o es capaz de llegar a apropiarse. Y cómo las transformaciones son constantes en las tecnologías de producción y diseño, así como en la comunicación, se amplían continuamente los deseos y las expectativas, volviendo inestables a las identidades, entre ellas las identidades étnicas y nacionales.

En este marco se señala que es posible que la experiencia tecnológica, aunada a la diseminación/fragmentación que se vive en las ciudades, pueda llegar a sustituir la experiencia personal y social, valiendo menos los encuentros y más las conexiones, los flujos y las redes. Según los teóricos de la sociedad informacional, como Sartori y Castells, eso expresa la hegemonía de los flujos, siendo los jóvenes el sector que vive más de cerca la malla de las relaciones pseudo reales en que se está convirtiendo

¹³ Al respecto, ver García Canclini, 1995 y 2000; Martín Barbero, 2002.

la estructura social (Feixa, 2005). Así que frente a los procesos de globalización y mundialización de la cultura, el ser joven y vivir una de las muchas culturas juveniles implica incorporarse a los amplios y globalizados circuitos de comunicación, información y consumo que, para algunos autores, significa asumir identidades fragmentadas, híbridas y deslocalizadas, que no reconocen fronteras ni pertenencias territorializadas. Esto conllevaría, además, la posibilidad del surgimiento de cierto nomadismo —como metáfora de la postmodernidad— asociado a la imagen del rebelde, transgresor y un tanto solitario o, por el contrario, y como respuesta a la expansión del anonimato propio de los no-lugares que liberan a los individuos de toda identidad interpeladora, los jóvenes necesitarían reunirse en tribus, en el sentido que le da Maffesoli (1990), cuya lógica de agrupación radica en elementos menos duraderos como la edad, el género, los repertorios estéticos y los gustos que conforman ciertos estilos de vida: formas que los hacen fluctuar entre la tribu y la red, y entre la conexión y la desconexión.

Planteamientos como los anteriores conducen a reflexionar sobre las relaciones entre lo local y lo global, entre la diversidad y la homogeneización cultural, y son cada vez más los autores que consideran que el impacto de lo global no implica que el espacio local deje de influir en el comportamiento de los jóvenes. Como dice Feixa (2004), a menudo lo global realimenta las tendencias centrífugas, de modo que hay procesos como el renacimiento de ciertos movimientos independentistas entre los jóvenes o el movimiento altermundista, que no pueden explicarse sin el apoyo que les dan las entidades juveniles locales, como los centros sociales de barrio, los grupos feministas y parroquiales, entre otros, que están enraizados en el territorio. Así que, según estos estudiosos, si bien los jóvenes son conscientes de su aldea global, sólo pueden vivir la globalidad a través de una aldea local, aunque ésta sea híbrida o mestiza. De igual forma, estarían viviendo un entrecruzamiento de facetas correspondientes a las múltiples culturas vigentes, lo que según la metáfora de los relojes (Feixa, 2004), implica

la convivencia entre el reloj de arena, el analógico y el digital: mientras los abuelos viven todavía con el reloj de arena y los padres con el analógico, los hijos experimentan con el reloj digital; e incluye la posibilidad de que los jóvenes sean capaces de vivir con los tres relojes, según la institución en la que se encuentren, el momento de su vida o sus propios gustos personales¹⁴. En cuanto a la tensión homogeneización-diversidad, autores como García Canclini (1995 y 2005) consideran que debido a las maneras diversas en que la globalización incorpora a las diferentes naciones y culturas locales y regionales, no puede suponerse que la globalización sólo genera procesos de homogeneización, sino que también acentúa las diferencias e inclusive las convierte en desigualdades; de ahí su énfasis en analizar conjuntamente a los diferentes, desiguales y desconectados.

Entre los autores ligados a las perspectivas psicológicas se señala que la situación contemporánea provoca entre los jóvenes que sus valores sociales se devalúen, lo mismo que su vida y la de los otros. Al vivir la hiperrealidad se pierden como sujetos y no crean vínculos ni afectos; pues al vivir la omnipresencia de los medios de comunicación e información, desplazan su realidad comunitaria y cultural, y anulan sus identidades y sus vínculos sociales. Viven, entonces, en la ambigüedad mediática y acrítica de la sociedad contemporánea, en la que predomina el individualismo y la falta de proyectos y de futuro. Los jóvenes sobreviven en medio de la crisis personal de valores. Su integración a tribus se explicaría por la disconformidad con el sistema dominante y por la necesidad

¹⁴ Según Feixa (2004), el reloj de arena tendría fuerza en las instituciones como la escuela, el ejército, las iglesias o las profesiones más tradicionales, con estructuras de autoridad asentadas, y en las que la edad sigue siendo uno de los pilares del poder y del saber. El reloj mecánico dominaría las instituciones, las asociaciones juveniles y el mercado, en los que las estructuras de autoridad están repartidas, y en donde la jerarquía de edad se difumina, aunque la adscripción generacional siga siendo un referente de clasificación social. Mientras que el reloj digital se expresaría sobre todo en las instituciones como los medios de comunicación de masas, las nuevas tecnologías de la información y las formas de diversión digitales, donde las estructuras de autoridad se colapsan y en las cuales las edades se convierten en referentes simbólicos cambiantes, sujetos a constantes retroalimentaciones.

de formar grupos cuyas fronteras definitorias estarían marcadas por la necesidad de pertenencia y búsqueda existencial.

En oposición a las perspectivas patológicas de lo social, y cuestionando a los que ven en las culturas juveniles sólo felices y libres amalgamas culturales, algunos autores se preguntan por la legitimidad y el sentido político y contestatario que tienen las acciones de los jóvenes cuando se oponen a la institucionalidad y a un pacto social en crisis. Aquí se reconoce la exclusión que viven miles de jóvenes en los espacios clave para la reproducción social y proponen no dejar fuera del análisis sobre la juventud la crisis de la modernidad, la debacle de los Estados nacionales y las mediaciones y contradicciones asociadas con la globalización, con sus relaciones asimétricas y de poder. Valenzuela (1988 y 1998a), por ejemplo, no concibe el conflicto como algo degradador de la vida social, ni como desvío de la conducta colectiva, sino como regulador, “dirimente” o catalizador de las tensiones sociales. Además, en sus análisis sobre las culturas juveniles, siempre ha enfatizado el carácter desigual de la población mexicana en Estados Unidos, y analiza cómo el sentido de vida que se forja en las identidades juveniles, chola y chicana, está permeado por un sustrato cultural mexicano con el cual afrontan las condiciones de pobreza, exclusión, vulnerabilidad y subalternidad cultural. Así que en ellas se advierten procesos de resistencia y de recuperación de la memoria mitológica, pero también de sincretismo, identificación y asimilación. Desde estos planteamientos, es posible esclarecer la relación que hay entre identidades y acción colectiva, así como la participación juvenil en lo que Reguillo (2003) llama la “teoría crítica de la modernidad reflexiva”, sin que eso necesariamente implique, de parte de los jóvenes, una actitud antisistémica, inmersa en un metadiscurso revolucionario de transformación estructural. Como puede verse, en esta última propuesta hay una intención de recuperar el conflicto, las relaciones de poder y la dimensión política en el análisis de la juventud, ya que se considera que en los gestos más espontáneos y lúdicos, así como en el conjunto de las culturas juveniles, hay claves que deben ser desentrañadas desde

la teoría crítica, puesto que son expresiones de profundos malestares sociales. Algunas de esas claves son la incorporación de los jóvenes a ciclos educativos cada vez más prolongados; la incapacidad de las condiciones locales, nacionales y aun transnacionales, para generar opciones de empleo; y el desinterés de los jóvenes por incorporarse a las formas de organización vigentes, tradicionales, lo que ha generado condiciones para que se fortalezca el sector juvenil y sus miembros prolonguen su estadía en esta etapa, supuestamente transitoria, y para que reivindiquen derechos específicos.

¿Qué condiciones y características mencionadas hasta aquí son válidas para los jóvenes indígenas? ¿De qué manera influye la cultura y la identidad propias, así como la condición rural, urbana y/o migratoria en sus formas de consumo y de reproducción cultural? Responder a esas preguntas son retos que no pueden soslayarse.

6. ¿IDENTIDADES MÚLTIPLES, HÍBRIDAS, PRODUCIDAS POR EL CONSUMO?

En las discusiones sobre juventud existen consensos básicos, válidos tanto para los jóvenes urbanos como para los rurales. Uno de ellos es que los jóvenes, indígenas y no indígenas, se mueven en un contexto cambiante, mercantilizado e impactado por los medios masivos de comunicación e información, por las industrias culturales, por las migraciones y por el consumo globalizado.

Se entiende que las industrias culturales son lugares de condensación e interacción de redes culturales múltiples, propicias para el entrecruzamiento de espacios de producción social, la circulación y apropiación, no sólo de elementos tecnológicos, mercantiles o políticos; sino que son fundamentales para la reorganización y la reproducción de la hegemonía y en la construcción de identidades colectivas (Martín Barbero, 2002). El consumo, como parte de esos procesos, es definido como la apropiación de un bien que distingue simbólicamente, integra y comunica, objetiva los deseos y ritualiza su satisfacción. Es, entonces, la puesta en marcha de procesos de apropiación y de uso de productos, en los que el valor

simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica. Y desde el consumo se considera que es posible entender el significado de la modernización, así como el de la inclusión y la exclusión respecto de los bienes estratégicos de la etapa modernizadora, pues las diferencias sociales se expresan y se reproducen en las distinciones simbólicas que separan a los consumidores (García Canclini, 1993 y 1995).

Junto a lo relativo al consumo, la metáfora de la hibridación se ha venido usando como concepto adecuado para analizar procesos no comprendidos en los de mestizaje (raza) y sincretismo (fusiones religiosas); desplazando el eje de la investigación antropológica hacia la identidad, la heterogeneidad y la interculturalidad (García Canclini, 2004). Bajo la influencia de esta metáfora se ha generalizado la idea de que las nuevas identidades, asumidas o creadas por los jóvenes, se configuran en el consumo, produciendo jóvenes desterritorializados en sus identidades, deslocalizados en sus expresiones culturales, híbridos en sus identidades, y desanclados respecto de la cultura de los padres. Ya no viven una transición hacia la adultez, o hacia la búsqueda de un nicho propio dentro de la cultura de los padres, sino que crean ruptura: generan nuevas sensibilidades, estilos y prácticas para crear nuevas comunidades hermenéuticas, con identidades flexibles, capaces de amalgamar lo diverso, y que pueden ser efímeras; viviendo, en suma, identidades híbridas, postmodernas, fluidas, inestables, que habitan la hiperrealidad.

El éxito de la metáfora de la hibridación, si bien ha impulsado el debate sobre el cambio cultural y sobre el papel del consumo en la configuración de identidades, también ha generado un debate, que importa tener en consideración. En el debate en México, Gilberto Giménez cuestiona la noción de hibridez aplicada a la cultura, dado que según él:

(...) la metáfora en cuestión no implica ninguna connotación de orden, de organización interna, de composición o de dominancia en dichas mezclas al ser interiorizadas por los sujetos sociales. Aparentemente lo que aquí subyace es una

visión caleidoscópica y cuasi coloidal de la cultura. Así entendida, la hibridación es sinónimo de sincretismo y mestizaje, y resulta perfectamente intercambiable con la metáfora del "melting-pot" ("crisol de razas") de la vieja antropología norteamericana, que también designaba la síntesis entre los aportes socio-culturales extranjeros y el patrimonio local ya adquirido, sin privilegio para ninguno de sus elementos componentes (2002: 16).

Según Giménez, esto ocurre "(...) sobre todo cuando la metáfora usurpa el papel de la teoría o la sustituye por una engañosa evidencia empírica. Creo que es esto lo que precisamente está ocurriendo con la aplicación abusiva de las metáforas de la fluidez, de la fusión y de la hibridación a la cultura fronteriza y a la llamada 'cultura posmoderna'" (2002: 17). En el contexto de ese debate, el propio García Canclini, ha señalado que la noción de hibridación, empleada por él desde la publicación de su libro *Culturas híbridas* (1990), es una aportación para analizar procesos culturales no comprendidos en los conceptos de mestizaje, limitado a lo que sucede entre razas, y de sincretismo, vinculado a explicar fusiones religiosas: "Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta de esas mezclas 'clásicas' como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo culto, lo popular y lo masivo. Una característica de nuestro siglo, que complica la búsqueda de un concepto más incluyente. Es que todas esas clases de fusión multicultural se entremezclan y se potencian entre sí" (García Canclini, 2003: 48). Y si bien reconoce su carácter descriptivo, considera que puede ser explicativo:

(...) si la situamos en relaciones estructurales de causalidad, y también puede operar como un recurso hermenéutico cuando más bien alude a relaciones de sentido. Para cumplir estas dos últimas funciones es necesario articular hibridaciones con otros conceptos: modernidad-modernización-modernismo, diferencia-desigualdad, heterogeneidad multitemporal,

reconversión. Este último término, tomado de la economía, me permitió proponer una visión conjunta de las estrategias de hibridación de las clases cultas y las populares (: 48).

De este modo se puede concluir que, si bien la noción de hibridez ha permitido darle fluidez y dinamismo a la ya anacrónica dicotomía entre tradición y modernidad, es sólo una puerta de entrada para explicar procesos de una gran complejidad que no pueden ni deben obviarse ni ocultarse bajo una metáfora descriptiva. De tal forma que es importante dar cuenta de las condiciones, las tensiones, los conflictos, las disyuntivas y las razones que viven los jóvenes, para permanecer o cambiar, y aun para cambiar en ciertas cosas y permanecer en otras. En ese tenor, lo que las investigaciones de campo muestran cada vez con mayor contundencia es que, como punto de partida para cualquier reflexión, se debe partir de la premisa de que los jóvenes indígenas no son iguales entre sí y están cruzados por diferencias culturales, de clase, de género y de generación, lo cual influye en la forma como se sitúan y viven la modernidad, lo mismo que sus culturas tradicionales. Sus opciones surgen en interacción con su entorno familiar y comunitario, así como de aquello que realmente pueden tomar, apropiarse, del mundo globalizado. Procesos en los que intervienen las condiciones de fortaleza cultural de su grupo, su posición social, así como el contexto interétnico en el que viven. Es decir, que a pesar de la homogeneidad impulsada por los medios de comunicación e información, los jóvenes optan y deciden, bajo presiones, tensiones y ciertos márgenes de posibilidad, de modo que el consumo masificado propicia cambios culturales e identitarios, pero no de forma mecánica. Existen tendencias hacia la apropiación de bienes culturales hegemónicos, que crean estilos de consumo y de vida globalizados, pero tales consumos no suceden igual ni tienen los mismos significados para todos, y son apropiados y resignificados por los jóvenes de forma distinta en cada lugar. Por ejemplo, el ser cholo o punk está presente cada vez más entre los jóvenes indígenas de comunidades indígenas, urbanas

y rurales de América Latina, pero ese hecho no sólo implica pérdida cultural (Terrazas, 2008); y en el caso de los jóvenes “mapunkes” de Argentina es bajo esa identidad globalizada, apropiada y resignificada, que luchan por la permanencia de su identidad como mapuches y por conseguir el territorio para su pueblo (Kropff, 2009). Lo cual significa que la identidad punk no ha desplazado a la identidad propia, y que incluso ha servido para unificar a jóvenes indígenas urbanos en su lucha por fortalecer lo propio.

Otro aspecto relevante por considerar en esta discusión es que la opción de permanecer o de cambiar no depende de una decisión arbitraria e individual, y en ella intervienen las asimetrías, las relaciones de poder y las condiciones de subordinación, exclusión y discriminación, que influyen y limitan el cambio. Dicho de otro modo, para un joven indígena no es suficiente decir “yo quiero dejar de ser indígena y volverme un joven urbano”, o para ser “un ejecutivo de una empresa sin patria, para transitar por los no lugares de los emporios transnacionales”, puesto que preexisten condicionantes estructurales, subjetivos y coyunturales que influyen en su horizonte de expectativas y de posibilidades. Lo mismo sucede con las intensiones de estudiar, ser profesionista y ascender en la escala social. El apellido, el color de piel, el lenguaje corporal, la autovvaloración, la forma de hablar el español, por ejemplo, son elementos que en las relaciones interétnicas han convertido al joven en “otro”, en un ser diferente, y se pondrán en juego para delimitar sus opciones de cambio. Además de que actúan como condicionantes también las decisiones y presiones que ejerce su grupo familiar y comunitario, para impulsar, inhibir u orientar el cambio. De modo que el ser “más o menos moderno”, o “más o menos tradicional”, así como optar por una identidad o por otra, o por vivir varias identidades simultáneamente, es una decisión inmersa en tensiones y siempre estará contextual e históricamente localizada. Dar cuenta de esta complejidad es indispensable para explicar cómo los jóvenes indígenas viven y se interrelacionan, tanto con su mundo comunitario local, como con la modernización y la globalización, en un mundo

de opciones limitadas por la desigualdad, la asimetría, la exclusión y la discriminación cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ALPIZAR, Lidia y Marina Bernal, 2003, "La construcción social de las juventudes". Consultado en: <http://www.cidpa.cl/txt/19art7.pdf>
- BARTOLOMÉ, Miguel, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI Editores/ Instituto Nacional Indigenista (INI).
- BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo (director), 1980, *Diccionario maya Cordemex*. Mérida, México: Ediciones Cordemex.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1972, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, volumen 9. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), páginas 105-124.
- BOURDIEU, Pierre, 1999, *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*. México: Editorial Taurus.
- CASTELLS, Manuel, 2001, *La era de la información*, volumen II, El Poder de la Identidad. México: Siglo XXI Editores.
- FEIXA, Carles, 1998, *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. México: Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud.
- _____ and Yanko González, 2005, "The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America: Achievements and Failures, in *Contemporary Youth Research. Local Expressions and Global Connections*. England: Ashgate, pages 39-47.
- FISHER, Eva, 2008, "Jóvenes y padres. Identidad, proceso de transformación y sociedad andina", en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coordinadora), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), páginas 125-140.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/ Editorial Grijalbo.

- _____, 1995, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Editorial Grijalbo.
- _____, 2000, "Escenas sin territorios. Cultura de los migrantes e identidades en transición", en Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte/ Plaza y Valdés.
- _____, 2003, "Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo", en Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *Los estudios culturales en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Gedisa.
- _____ y Carlos Juan Moneta (coordinadores), 1999, *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México: Editorial Grijalbo.
- GARRETÓN, Manuel Antonio, 2002, *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Santa Fe de Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- GIDDENS, Anthony, 1994, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2000, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte/ Plaza y Valdés.
- _____, 2002, "¿Culturas híbridas en la frontera norte?", en Flores, Fátima (coordinadora), *Senderos del pensamiento social, México*. México: Ediciones Coyoacán.
- _____, 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, volumen I. México: Conaculta.
- HELD, David y Anthony McGrew, 2001, *Globalización/ antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Editorial Paidós.
- KROPFF, Laura, 2009, "Los jóvenes mapuche: redefiniendo edad y aboriginalidad entre el círculo punk y la recuperación de tierras", en el Simposio Jóvenes y Adultos Jóvenes. *Enfoques, Métodos y Nuevos Conocimientos en los Estudios sobre Juventud*. México.

- MARTÍN BARBERO, Jesús, 2002, "Jóvenes: comunicación e identidad", en *Pensar Iberoamérica. Revista Cultural*, Consultado en: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.html>
- _____, 2002a, "Las transformaciones del mapa: identidades, industrias y culturas", en Garretón, Manuel Antonio (coordinador), *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Santa Fe de Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- MAFFESOLI, Michel, 1990, *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ CASA, Regina, 2002, "La invención de la adolescencia: las otomías urbanas en Guadalajara", en *Diario de Campo*, suplemento número 23, diciembre. México: INAH, páginas 23-36.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan, 2004, *Globalization and Culture: Global Mélange*. USA: Rowmanand Littlefield Publishers.
- PAYÁ PORRES, Víctor, 2000, "Algunos interrogantes teórico-metodológicos", en Pérez Islas, José Antonio (coordinador), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, tomo II. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- PÉREZ ISLAS, José Antonio (coordinador), 2000, *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, tomo II. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- _____, 2004, "Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios", en Pérez Islas, José Antonio y Maritza Urteaga (coordinadores), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*. México: Instituto Mexicano de la Juventud/ Secretaría de Educación Pública (SEP)/ Archivo General de la Nación (AGN).
- _____, Madeleine Gauthier, Mónica Valdez González y Pierre-Luc Gravel, 2003, *Nuevas miradas sobre los jóvenes*. México: Instituto Mexicano de la Juventud/ Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, 2002, "Los jóvenes indígenas, ¿un nuevo campo de investigación?", en *Diario de Campo*, número 43, Boletín de

- la Dirección de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: INAH.
- _____, 2007, "El problemático carácter de lo étnico", en *Revista CUHSO: Cultura, Hombre y Sociedad*, número 13. Chile: Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco, páginas 35-55.
- _____, 2008, "Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en las ciudades de México", en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coordinadora), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Colección Científica. México: INAH, páginas 45-67.
- _____, y Luis Manuel Arias Reyes, 2006, "Ni híbridos ni deslocalizados. Los Jóvenes mayas de Yucatán", en *Revista Iberoamericana de Comunicación*, número 10, primavera-verano 2006. México: Universidad Iberoamericana, páginas 23-59.
- QUINTAL AVILÉS, Ella Fanny, 2005, "*Wayano'one*: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en Bartolomé, Miguel (coordinador), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, tomo II. México: INAH, páginas 289-371.
- REGUILLO, Rossana, 2000, "Organización y agregaciones juveniles. Los desafíos para la investigación", en Pérez Islas, José Antonio (coordinador), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, tomo II. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- _____, 2003, "Cascadas: agotamiento estructural y crisis del relato. Pensando la 'participación' juvenil", en Pérez Islas, José Antonio y otros (coordinadores), *Nuevas miradas sobre los jóvenes*. México: Instituto Mexicano de la Juventud/ Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, páginas 97-105.
- RUIZ LAGIER, Verónica, 2008, "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas", en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coordinadora), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, páginas 181-204.

- TERRAZAS MERINO, Maziél, 2008, "Jóvenes quechuas del ayllu Chari, La Paz, Bolivia. Identidad, globalización, imaginarios y bienes culturales", en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coordinadora), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, páginas 141-160.
- URTEAGA CASTRO-POZO, Maritza, 2000, "Formas de agregación juvenil", en Pérez Islas, José Antonio (coordinador), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, tomo II. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- _____, 2007, *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*, tesis para optar al título de Doctorado en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- _____, 2008, "Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana", en *Ponto e Vírgula*, número 4. Sao Paulo: Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, páginas 261-275.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel, 1988, *¡A la brava ese! Cholos, punks y chavos banda*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- _____, 1998, *El Color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

ALGUNAS PARADOJAS POLÍTICAS ENTRE LOS JÓVENES DE YUCATÁN. LIMITANTES DE LA CIUDADANÍA POLÍTICA

Othón Baños Ramírez¹

RESUMEN

En Yucatán, cuatro de cada cinco jóvenes viven bajo el refugio de su familia de origen, de modo que la familia atenúa muchas de sus dificultades existenciales derivadas del orden vigente, y a la vez socializa valores de toda índole, incluidos los valores políticos. Nuestra indagación directa revela que, si bien la familia es una institución central del orden social heterogéneo mexicano, no es común que socialice valores que favorezcan la formación de una ciudadanía participativa. Los jóvenes yucatecos siguen el juego del sistema político mexicano, y hasta son sus críticos en el marco de una ciudadanía de corte electoral, pero permanecen ajenos a la ciudadanía política (participativa). Sus ideas políticas arrojan saldos paradójicos, pues, si bien formulan críticas, en la práctica, en su accionar hacen justamente lo contrario a lo que plantean.

Palabras clave: democracia, ciudadanía, jóvenes, familia, Yucatán, sociedad heterogénea.

INTRODUCCIÓN

En los regímenes democráticos modernos la figura del ciudadano es central. Sintetiza las facultades de los individuos para participar y defender sus intereses en la esfera del Estado. La figura del ciudadano es la de un

¹ Deseo agradecer la colaboración de Alina Noemí Caballero Uc y Diana Mayanín Belmont Manrique, crucial en el levantamiento de la encuesta Propicupy, septiembre-diciembre 2009.