



Etnografía con jóvenes en el espacio urbano Entrevista con Maritza Urteaga



María Macarena Ossola*

INTRODUCCIÓN

¿Cuáles son los aportes de la Antropología Social al estudio de las juventudes latinoamericanas?, ¿qué tipo de prácticas se encuentran realizando los jóvenes rurales, indígenas y migrantes en las ciudades?, ¿es posible dar cuenta de estas prácticas a través de la etnografía? La entrevista con Maritza Urteaga ofrece respuestas a estos interrogantes mostrando una historia en la que convergen la trayectoria profesional y el compromiso con la pluralidad de modos de “ser joven” en América Latina.

* Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Área Antropología Social. Becaria posdoctoral del CONICET / Universidad Nacional de Salta. Correo electrónico: maca_ossola@yahoo.com.ar

Este texto reproduce por escrito el diálogo que mantuve con Maritza el 20 de mayo de 2014 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El propósito de la entrevista consistía en obtener información sobre los jóvenes indígenas en la Ciudad de México, en el marco del relevamiento de antecedentes para mi investigación posdoctoral.¹ Más allá de aquel objetivo, durante el intercambio se recuperaron temáticas, situaciones, textos y contextos que exponen, de manera densa, un modo particular de hacer antropología en las grandes urbes.

Hay que señalar que Maritza Urteaga es Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) de México y que se desempeña como Profesora Investigadora Titular del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Nacida en Lima (Perú), se graduó como socióloga en la Universidad de San Marcos, en Lima, desarrollando su trayectoria académica en la Ciudad de México –donde reside actualmente–. Urteaga ha publicado libros y artículos sobre la condición de los jóvenes mexicanos contemporáneos durante los últimos veinticinco años y sus líneas de investigación ponen el foco en los vínculos entre los jóvenes y la(s) música(s) –principalmente el rock–, la producción y el consumo cultural, y las prácticas sociales de las juventudes étnicas en contextos urbanos.

El escrito se divide en cuatro apartados. El primero muestra de qué modo Maritza Urteaga focalizó su trayectoria académica en el estudio de las juventudes mexicanas. El segundo apartado reflexiona sobre el empleo de la etnografía en el estudio de los jóvenes urbanos y junto a ellos. Las preguntas y respuestas del tercer apartado giran en torno a los jóvenes indígenas en las ciudades y a la posibilidad de pensar el estudio de las juventudes étnicas como un “espacio de frontera”. El último apartado muestra cuáles son los intereses de investigación actuales de Urteaga.

Finalmente, cabe destacar que la entrevista contiene un acervo de reflexiones sobre el quehacer antropológico actual en las ciudades de América Latina. En la lectura de la trayectoria personal de Maritza es posible entrever cómo las decisiones individuales se producen en un tiempo-espacio concreto y se retroalimentan con la formación disciplinar en Antropología Social. Esta particular tríada (sujeto, contexto, debates teóricos) le permite generar puntos de vista heterodoxos ante situaciones sociales complejas (y muchas veces estigmatizadas desde los discursos dominantes).

PRIMERA PARTE. LOS JÓVENES COMO OBJETO DE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Macarena Ossola: *Me gustaría comenzar preguntándote: ¿por qué decidiste estudiar a los jóvenes y por qué hacerlo desde la Antropología?*

Maritza Urteaga: Mi interés por los jóvenes tiene que ver con mi arribo a México. Mis anteriores investigaciones habían sido más en el marco sociológico y tenían que ver con trabajadores. Es el momento también del quiebre de los paradigmas sobre el proletariado y todo eso. Yo llego a México en la década de 1980 en búsqueda de algunos paradigmas en torno a la vida cotidiana.

¿Cuál sería el paradigma de la vida cotidiana?

La vida cotidiana entonces estaba en discusión. Era la vida corriente que no se estudiaba porque se estudiaba a la gente más en términos de sus ámbitos laborales, educacionales. O sea, [para la teoría social] eras estudiante, trabajador, eras mujer. Estabas pre-categorizado. Te estoy hablando de la década de 1980. Y eras ubicado directamente dentro de las estructuras, llámese como se le llame: económica, social. Los sujetos sociales se veían bastante predeterminados a actuar cierto tipo de roles. Pero ahí vino la ruptura. Y yo me metí en México, llegué un poco en crisis también. “Crisis” en términos teóricos, de búsqueda de un objeto de investigación. Y me metí en la urbe, que además me llama muchísimo la atención. O sea, la ciudad mexicana, la Ciudad de México. Para mí fue pasar de una Lima (Perú) que no es la de ahora, una Lima de pocos habitantes todavía, una Lima pequeña, con mucha miseria y poca vida urbana. Era una vida más en la reclusión, en una nocturnidad un poco extraña, un poco perversa. Yo conocí esa Lima bohemia, salí muy reventada de ahí, la verdad. Y entonces llegué a una ciudad que curiosamente me llamaba la atención porque era una enorme ciudad pero que no tenía mucha vida nocturna tampoco, más que centrada en ciertos barrios. Y que además en esos barrios eran jóvenes básicamente los que hacían la vida nocturna. Y ya, tomé eso como imagen.

Yo me dediqué más a estudiar en ese momento. Tuve la suerte de llegar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y me recibió Néstor García Canclini para estudiar la Maestría [en Antropología Social]. En ese entonces él investigaba dos áreas: una sobre el patrimonio cultural —que a mí

en lo particular no me interesaba— y la otra sobre cultura e ideología. En ese momento él estaba escribiendo *Culturas híbridas*. Entonces, la suerte que yo tuve fue que a todos los capítulos previos nos los hizo leer. [...] A mí me llamó la atención algo de la personalidad de Néstor. Él no es alguien formado en el campo antropológico. Él es filósofo, sociólogo y posteriormente antropólogo. Y con una pata en la parte de la comunicación. Entonces fue una época en la que él invitó mucho a antropólogos como Renato Ortiz. Para mí fue impactante su presencia, porque él traía la vida de San Pablo (Brasil), la vida cotidiana, y me abrió una serie de interrogantes.

¿Ahí ya te interesaban los jóvenes?

No. No. Fue Néstor [García Canclini] el que me puso entre la espada y la pared, pero no para elegir jóvenes. Lo que me pasó a mí fue que yo avanzaba en los semestres de la Maestría pero no tenía proyecto de investigación. [...] Entonces lo que a mí me interesaba era básicamente entender el presente. Y el presente para mí fue como descubrir la presencia de los medios de comunicación en la vida cotidiana de la gente. Primero, discutir el asunto de la vida cotidiana. La vida urbana, por ejemplo. El tipo de comunicación y de interacciones dentro de la vida urbana. Entonces, mis lecturas eran más en ese sentido. Luego me fue importante también la introducción que hizo Néstor para nosotros de [Pierre] Bourdieu. Leímos mucho de Bourdieu. En otros idiomas porque no había nada traducido en español. Te estoy hablando de 1985, 1986. O sea, fue una época que me sirvió para poner en su sitio esta parte mía, marxista, absorbida durante la Licenciatura, y que me abriera camino a toda la parte cultural e ideológica de la vida.

La Academia (ENAH), ¿era totalmente diferente a la de San Marcos (Lima)?

Claro, la ENAH, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, tiene su propia historia que será motivo de otra entrevista. Yo fui a la Maestría,² que era como “reciencita”. Nosotros fuimos la quinta generación [de egresados]. La ENAH tenía entonces uno de los mejores posgrados en cuanto a las cuestiones que se estaban discutiendo en el presente de la Antropología. A diferencia de la UNAM [Universidad Nacional Autónoma de México] que tenía un posgrado más dedicado a cuestiones más tradicionales y con enfoques más tradicionales. Incluso venían profesores de la UNAM a reforzar el posgrado de la ENAH, que eran como los más heterodoxos.

Entonces de repente nos llegó [Andrés] Medina, gente que había participado en la polémica de la ruptura de la Antropología en el año 1968, Margarita Nolasco, [Rodolfo] Stavenhagen. O sea, llegaban a la ENAH, daban un curso de una semana. Y todavía siguen yendo a la ENAH, los que están vivos.

Para mí fueron muchos descubrimientos a la vez. Incluso porque yo venía de Perú, de una zona sin academia, sin discusión académica. Ver todo eso fue importante. Había gente que estaba interviniendo en la política pública y México también estaba atravesando un momento en el que no estaba decidido el camino neoliberal totalmente. Y gran parte de los profesores que nos enseñaban a nosotros trabajaban en la universidad pensando que las cosas eran transformables, que había todavía que dar la batalla en el Estado. Entonces esas ideas eran parte de las discusiones, incluso entre los estudiantes, ¿no? Si estar en contra, o a favor.

Te tocó estar en un ambiente muy estimulante.

Un ambiente muy interesante; yo tuve una suerte impresionante. Yo no entendía mucho pero rápidamente me metía, o sea, eran cosas que por ahí yo no me podía imaginar. En Perú, de estar siempre en contra, en contra, en contra... de repente, estar dentro del Estado y plantear las cosas de otra manera. Gran parte de los profesores, incluidos los extranjeros que estaban trabajando ahí, tenían ese tipo de formulaciones. ¿Por qué? Porque había resquicios. Por ejemplo, estaba Enrique Flores Cano en el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), había estado Guillermo Bonfil Batalla. O sea, había todavía resabios de nacionalismo, no sé si puedo llamarlo así. México tiene su propia historia. O sea, es una cantidad de gente criada en el priismo,³ no en contra del priismo, pero que tenía un arraigo de transformación, de elevación de la calidad de la educación y a la vez de intervención sobre la sociedad directamente. El Instituto Nacional de Antropología fue eso. Por eso, la Escuela Nacional de Antropología se creó dentro del Instituto Nacional de Antropología que a su vez dependía de la Secretaría de Acción Pública. Nosotros no somos una Universidad Autónoma; pero era parte de una maquinaria del Estado. Por supuesto, la polémica también que me tocó solamente la colita, el resabio de esto, fue el asunto de la integración o la autonomización de los indios de las diferentes etnias. Eso en la ENAH era así, un hervidero. Y yo tenía mucho interés en conocer.

Me decías que te interesaba la cuestión de la vida cotidiana y los medios de comunicación. ¿Cómo aparecen los jóvenes entre tus intereses de investigación?

Sí, todo eso pasaba en la ENAH, pero nadie se fijaba en los jóvenes. En todas estas polémicas no había jóvenes. Había mujeres, hasta había gays en las polémicas; pero infantes y jóvenes... no existían siquiera esas palabras en discusión. Claro, ¿por qué llegué yo? Porque me metí a estudiar los medios de comunicación, pero la verdad es que tenía demasiada energía como para ver televisión. Yo no soportaba ver programas de televisión y caminaba las calles; y en las calles veía muchas cosas que me interesaban que no tenían nada que ver con la televisión. Entre ellas me encontré con la presencia de jóvenes-banda en las calles de la Ciudad de México, en cierto tipo de barrios. Era muy fuerte en esos momentos. Yo estaba en los 1980s. No sé si aquí [Argentina] fue tan radical, pero allá era un colectivo bastante grande de cien, doscientas, quinientas personas. O sea, de repente pasaban en tu cara, vestidos de manera muy diferente a como se vestía la gente. Y también diferente a cómo se vestían, por ejemplo, en la universidad en la que yo estudiaba.

Por supuesto yo era una extranjera ahí. Y como extranjera miraba todo. Es lo bueno cuando uno llega a un sitio y todo es diferente: puedes ver los contrastes. En tu país ya lo naturalizas. Entonces fue Néstor [García Canclini] quien me dijo: “¿Por qué no estudias rock... o pandillas?”. Entonces yo dije: “No, pandillas no. Rock mexicano”. Porque a mí me fascinaba el rock [...] y había una cosa que me llamaba la atención: por qué siendo tan famoso el rock mexicano, sobre todo en la parte del rocanrol que llegó hasta América Latina, que todos escuchamos en mi generación, por lo menos, con grupos mexicanos, con una industria que mandaba discos hacia el sur y que sonaba en la radio, ¿por que entonces [1986, 1987] el rock mexicano no se escucha en ninguna radio?

Entonces empecé a indagar; y veía en las estaciones de metro, en las estaciones de autobuses –que se llaman “camiones” ahí– había como *flyers* pegados, llenos de pequeñas cosas donde decía “tocada”, “tal día”, “tal tal”, “tal tal”, qué se yo. Y así me fui metiendo en el mundo. Descubrí un mundo distinto, que no estaba en los medios de comunicación. Yo veía la televisión, veía esto, y decía: “¿Por qué no hay ningún grupo de rock mexicano?”. Entonces esa curiosidad me fue llevando a ciertos lugares, a conocer partes de la ciudad que yo no veía, a desplazarme por metros, camiones, que me decían: “Ya, tomas el camión acá, tomas el metro acá y llegas”.

¿Todo te lo explicaban los flyers?

Así es, todo te lo explicaban. Y luego de ahí fui comprando algunas revistas en los kioscos, luego llegué a una feria que se ponía semanalmente en la Ciudad de México, que se llama “el Tianguis de Chopo”. “Tianguis” es feria en náhuatl. Es una feria de comercio, pero antes era trueque. Y también tenía una historia. Era cerca del Museo del Chopo, un museo situacional; pero había tenido una historia de represión también. Entonces poco a poco fui metiéndome en ese mundo. A partir de solamente preguntar, rolar, preguntar, ir a conciertos, comenzar a averiguar, fanzines. “Fanzines” son estos magazines. Y me empiezo a meter en ese mundo.

¿Y surgió como tema de investigación también?

Ahí sí surgió como tema de investigación. Ahí lo discutí con Néstor y le dije: “Mira, me interesa el rock mexicano”. “Bueno” —me dijo. [...] Entonces comencé a estudiar el rock, pero me clavé en la comunidad punk. Y me di cuenta de que México es una sociedad de generaciones de roqueros que van rupturando unos con otros; y que hay un diálogo al interior de estas generaciones roqueras, [...] y que la mayoría en el rock son jóvenes.

SEGUNDA PARTE. LA ETNOGRAFÍA COMO ESTRATEGIA DE PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS SOBRE Y CON LOS JÓVENES

Entonces, por un lado ya estabas inscripta en una línea de investigación y tenías que buscar un objeto de estudio. Por otro lado, caminabas por las calles de la Ciudad de México y comenzaste a compartir con los punks. ¿Cómo se compatibiliza eso y qué rol juega la etnografía?

La etnografía es básica. Allí es donde yo me convertí en antropóloga, realmente. Yo había hecho una investigación previa de los mineros en Morococho, en el centro del Perú, donde había utilizado básicamente herramientas cualitativas:⁴ observación y mucha entrevista en profundidad. Y había vivido un año con los mineros; pero yo no me sentía antropóloga. Pero cuando me movía por las calles, reconstruía lo que pasaba.

Yo escribí un libro a partir de mi tesis de Maestría [*Por los territorios del rock*]. Es un libro etnográfico. La mitad es un planteamiento teórico, una discusión, y

la otra mitad es etnográfica, sobre todo el circuito punk en el Distrito Federal y la ciudad de Nezahualcóyotl, que es una ciudad aledaña al Distrito Federal. Entonces ahí me sirvieron todas las herramientas etnográficas; y es tal vez la etnografía más radical que he hecho en mi vida. Yo no tuve una escuela de etnografía, no se puede decir eso. Y estudié etnográficamente a los roqueros [...], sobre todo a través del eje del consumo cultural y simbólico. Y es ahí donde me empecé a interesar, porque dije: “Bueno, okey, ¿quiénes son estos roqueros?”. Son jóvenes. No es que no estaban trabajando, o que eran unos vagos. Me encontré con estereotipos para poder justificar que estaban al margen; estereotipos sociales, estereotipos estatales también... “vagos”, “drogos”. Y bueno, de eso trata esa tesis y de eso trata ese libro que saqué. De todo lo que descubrí, yo me centro en los chavos punks.

¿Y el acceso al campo cómo se da en estas comunidades?

Para mí fue muy fácil. Yo creo que uno, por extranjera, yo no tenía el dejo mexicano. Preguntaba todo lo que podía preguntar. Y ellos me preguntaban también de Perú. Curiosamente, era el único lugar donde me preguntaban más de Perú. Y yo venía con una secuela de violencia fuerte, y la colectividad con la que más afinidad hice fue con un colectivo de chavas punks, que no eran tres o cuatro: eran cincuenta chavas que se juntaban todos los sábados y que empezaron a juntarse a lo largo de la semana para hacer sus propias *performances*, su propio teatro. Es como uno dice: cuando te toca un momento etnográficamente rico. O yo lo hice rico. No lo sé, porque puede ser que te toque y tú no te des cuenta; pero creo que fue esa mirada mía de extrañamiento.

Yo me daba cuenta de que cada vez que iba con un compañero mío mexicano, o compañera mexicana, había problemas. O sea, había una gran separación entre las clases medias –que era el sector de los estudiantes de antropología– y los jóvenes que yo estaba viendo, que eran de sectores populares... trabajadores, desempleados, morenos, de ascendencia india obviamente. La pobreza en México está racializada.

Y lograste empatía con ese grupo. Sobre eso te quiero preguntar: ¿la edad del investigador influye en los vínculos en el campo?

Bueno, tenía mucha menos edad en esa época, pero todavía era más grande que ellos. Cuando yo me enfoqué en los punks, acababan de salir de la prepa,

o estaban por salir de la prepa y bueno, la postergaban a la salida, la jalaban. Ponte, dieciocho años. Los más grandes, de veinte, ya eran viejos. Hay una consigna entre los punks: “A los veinticinco años mejor me suicido porque ya estoy viejo”. Y yo tenía en ese momento treinta y tres, treinta y algo años. Yo era una come años. Parecía de menos: yo no estaba casada. No tenía roles en ese sentido, y yo me daba cuenta de eso. Según mis compañeros de generación, habían visto una transmutación. O sea, yo nunca llegué vestida como señora a la Maestría. Sí había chavas de mi generación que ya estaban vestidas como señoras en esa época; pero parece que hubo una transmutación más fuerte, incluso de mi fachada, mientras yo estuve investigando: mucho más roquera, muchas diferencias en signos y símbolos.

Se podría decir que te sumergiste en la experiencia de campo.

Yo estaba en el trabajo de campo completamente; que era asfalto, básicamente. Prácticamente estaba en el trabajo de campo y de tanto en tanto salía a tomar clases. Ya había invertido los papeles. O sea, fue un trabajo de campo más radical, en el sentido en el que alguna vez lo plantearon los italianos. Incluso yo estando en el campamento minero jamás había radicalizado tanto la mirada del otro. Es decir, meterte en la mirada del otro. Mis amigos eran roqueros, eran del medio. Absorbía y miraba. No lo recomiendo a todo el mundo; pero todavía no había esa exigencia de entregar la tesis en dos años. Eso lo tienes que considerar. Tampoco yo estaba financiando mi investigación con ninguna institución ni fundación, ni tenía que decir qué política pública tenía que salir de ahí. O sea, era una investigación que yo estaba financiando, yo tenía que trabajar para ello. Creo que nunca más volví a repetir la experiencia. Yo sabía que no la iba a volver a repetir.

Y en la escritura, ¿cómo se compatibiliza esa experiencia de campo fuerte, profunda, con la redacción de la tesis y la difusión de los resultados?

No sé cómo hice. Los traté con mucho cariño, eso seguro. Yo ni hice entrevistas al principio. Viví mucho tiempo sin hacer entrevistas directamente. Y eran muchos diálogos, muchos diálogos que yo trataba de retener en mi diario de campo, aunque no siempre lo llevaba a tiempo, o sea, en el tiempo que estaba viviendo; porque era muy intenso todo. Entonces llegó a México Carles Feixa. Él también venía a ver pandillas. Entonces yo fui parte de sus porteros, digamos.

Entonces lo que él hizo fue dejarme parte de sus relatos y me dijo: “Úsalos como quieras”. Y eran entrevistas a alguna gente que yo no conocía; entonces a esas personas yo no las entrevisté. Entrevisté a otros. Pero ya cuando estaba saliendo del campo dije: “¿Me puedes dar una entrevista?” y entonces se me acercaron los chavos a decirme: “¿Ya te vas a ir?”. “Ya me voy a ir, tengo que hacerlo”. Y me decían: “Y no me has entrevistado a mí”. Entonces hay entrevistas de dos, tres horas. Muchos querían hablar. Muchos detalles. Había detalles que yo sabía, que había vivido con ellos; pero había otros detalles que no sabía porque, entre otras cosas, había detalles que las mujeres no sabíamos de los hombres. Y había detalles que le habían dicho a Carles que no me los hubieran dicho a mí, porque Carles era hombre. Y había preguntado cosas de las que yo tampoco hubiera preguntado, porque sabía hasta donde podía llegar en mi confianza. [...]

Yo creo que la etnografía intenta dar cuenta lo más cercano al campo de las vidas; pero no contadas como “la vida de fulano de tal”. Fue una etnografía que ganó un premio, aunque yo sé que estuvo muy controvertido en ese año. Fue el premio de Sahagún, que es un premio muy tradicional en Antropología. Fue controvertido por las groserías que metí adentro, porque los chavos hablaban groserías. Gran parte de sus relatos están salpicadísimos de groserías.

Entonces, ¿la condición juvenil aparece ligada al rock?

Yo metí muchos temas alrededor del rock, y sobre todo a partir de ahí empecé a discutir la situación o la condición juvenil de los sectores populares en México. Me interesaban las imágenes que transgredieran las imágenes que las instituciones habían construido sobre los jóvenes.

Estuviste trabajando con jóvenes desde la década de 1980 hasta la actualidad. ¿Cuáles han sido los cambios más notables entre los jóvenes?

El cambio más profundo en cuanto a jóvenes actualmente es la penetración de las tecnologías de la comunicación. Yo creo que eso marca distancias de comprensión, incluso de lecturas de la sociedad. [...] Simultáneamente la agudización de la crisis y este intento de pase de una sociedad centrada en la Nación a la sociedad globalizada, que tiene en disputa dos proyectos: uno, hacia la Nación misma, proyecto que pierde frente al otro, el del modelo neoliberal; pero el modelo neoliberal tampoco es tan fuerte para imponerse. Entonces

durante el tiempo en el que América Latina, por ejemplo en Chile, en Perú, o en la misma Argentina –pero que ustedes revierten– se imponen los modelos neoliberales así como si fuera nada, va sobre lo que va. Y en México eso es imposible. Y a la misma vez hay como una resistencia que no logra imponerse. Entonces hay un momento de estancamiento fuerte en la sociedad del desarrollo; lo que implica pérdida de empleos, una crisis del empleo, crisis de la sociedad, entrada del narcotráfico fuertemente dentro de los entramados culturales y sociales; o visibilización de lo que estaba pasando. [...] Y estos cambios, por un lado, los han posicionado a los jóvenes en términos tecnológicos; pero por otro lado, institucionalmente no se da una salida, ni tampoco hay mercados laborales. No se da la salida para que los jóvenes puedan discurrir en sus vidas. Hay una ruptura ahí.

TERCERA PARTE. LAS JUVENTUDES ÉTNICAS COMO ESPACIO DE FRONTERA

Me interesa particularmente saber qué opinás de las juventudes étnicas en el mundo contemporáneo, tema sobre el que has investigado.

El tema de jóvenes indígenas surge hace poco. ¿Por qué? Porque son grandes cantidades de jóvenes indígenas que salen en migración a partir precisamente de este cambio en la política de un Estado que veía hacia la Nación hacia un Estado que ve hacia el globo, con políticas neoliberales. En México ha sido clarísimo que, de los 1980s en adelante, y ya antes, ya se quejaban los campesinos del abandono del campo. Se cambió la Constitución, el ejido como tierra colectiva, como parte de México mismo. A partir de ese momento se puede vender como propiedad privada. Todo eso ha venido siendo parte de los cambios. [...] Y una vez tuve que hacer una ponencia, me preguntaron sobre el rock indígena. Y yo dije que no había rock indígena; lo que había era etno-rock, hecho por clasemedieros y tomando sonidos que ellos consideraban que eran prehispánicos, haciendo investigación etnomusicóloga dentro de comunidades para ver como sonaban cierto tipo de instrumentos, con mucho éxito además... pero ahora sí hay rock indígena.

¿Entonces la investigación sobre indígenas comienza un poco con esta pregunta que te hacen en el evento en el que presentabas tu ponencia?

Sí, un poco comienza ahí; nunca nadie me había preguntado por eso. Yo veía rasgos étnicos en los jóvenes, pero no eran considerados étnicos. O sea, sus papás venían de Oaxaca. Claro que sí [eran indígenas] pero se subsumían en los códigos de la ciudad y desaparecían como tales. Pero ¿cuándo comienza a aparecer el sujeto étnico como tal y distinto en la ciudad? A partir de la insurrección de Marcos [1994]. En las ciudades comienza también a aparecer como una etiqueta y como una política pública de atención. Ahora, México tenía una historia de atención a los indígenas, pero no en la ciudad. Tenía una historia de atención a los indígenas en el campo. ¿Qué pasa cuando los indígenas ya no están solamente en el campo, sino también en la ciudad? Han tenido también ellos que recular hacia políticas o programas de atención de indígenas en predios indígenas, que es la localización de grupos indígenas dentro de zonas de la ciudad. A veces es en el centro de la ciudad, porque está cerca de los trabajos, y luego se suscitan políticas específicas para ellos. Los predios indígenas operan a modo de residencia y de trabajo, sobre todo en el caso de los centros históricos donde ellos venden. Se venden como indios turísticos, venden artesanías. [...] Tú en México a eso lo ves. Los ves incluso a ellos vestidos. En el Zócalo, en toda la zona del centro de la ciudad. Ellos viven cerca. O sea, trabajan casi todo el día.

¿Y eso antes no había?

No, no había. O sea, había como estrategias de mercado de los propios indígenas, pero no como políticas públicas. Y lo de los jóvenes surge básicamente porque la composición de la migración, que siempre ha sido más juvenil, comienza a quedarse más tiempo afuera. También en los censos empieza a salir que los pueblos se quedan con viejos y niños, y que los jóvenes están migrando; y están mandando plata. Hay comunidades que van a Estados Unidos. Hay comunidades que se van a las grandes ciudades; por ejemplo, la ciudad de Monterrey, la ciudad de México DF, la ciudad de Guadalajara, la ciudad misma de Chihuahua, siendo bases para Estados Unidos. O sea, todas son ciudades que van hacia el Norte; pero entonces de repente, los jóvenes se van quedando en ciudades [mexicanas] más grandes. Y se van conformando como familias. Y empiezan a auto-organizarse. No como jóvenes, sino que comienza

la preocupación, por parte de las etnias, de la renovación étnica. Y comienza como una preocupación de los adultos más que de los jóvenes. ¿Qué pasa con los pueblos?, ¿qué pasa con las etnias?, ¿qué pasa con las lenguas en una ciudad?, ¿se pierde?

¿Y cómo viven los jóvenes la interpelación de los adultos preocupados por la renovación étnica?

Lo que hacen los adultos es crear instancias, dentro de la ciudad, que permitan esa reproducción. Distintas instancias. O sea, hay etnias que posibilitan incorporarlos dentro de la organicidad que están creando dentro de esas ciudades. Hay etnias que, al vivir todos en los predios, controlan a los jóvenes, como lo hacen en cualquier pueblo. Tienen mecanismos de contención, sobre todo con lo referente al alcohol, la prostitución, el casamiento. Hay etnias que sí se desaparecen. Entonces no está siendo un solo camino, una sola cuestión. [...]

También hay que señalar que hay diferentes tipos de jóvenes. Yo trato en algunos casos con la gente que recién llega, pero que está con intención de regresar. Y lo que hacen en la ciudad es reventarse, ¿entiendes? Hacer todo lo que no hacen en los pueblos. En la perspectiva de regresar. Otros jóvenes que se van a estudiar, y pertenecen a gente que no está en el límite de la pobreza. Y eso también implica un debate sobre las clases sociales, que no está dado en la Antropología, que ha priorizado el debate de la defensa étnica, por el otro debate que son las clases sociales al interior de las mismas etnias.

¿Y cómo se podrían compatibilizar los estudios sobre clase y etnia?

¿Qué estamos haciendo nosotros con la línea de investigación que tengo en la ENAH? No tenemos bien claras las ideas en ese sentido. Las tenemos como propuestas: ¿por dónde vamos a estudiar el asunto de las clases sociales al interior de las etnias? Lo que hemos hecho no es aplicar a ningún autor; pero por ejemplo hemos leído fuertemente la manera como Bourdieu abarca no las etnias, sino las clases, a nivel simbólico, porque, ¿qué es lo que observamos? Al estudiar los mundos juveniles, nosotros no podemos ir hasta los padres, a entrevistarlos, o a hacer un estudio a la comunidad porque están migrando. Lo que priorizamos es este ser que está nómada. O está trabajando, o está trabajando y estudiando en la ciudad. O está en la universidad, o en la preparatoria. Está con novia, etcétera. Está dentro de ámbitos urbanos; y hay

un sentimiento étnico que se puede ir gestando en la ciudad misma. Muchos jóvenes te dicen eso también, que a partir de sus estudios en la universidad se dan cuenta y empiezan a tener un orgullo étnico que antes no tenían, y que depreciaban profundamente a través de su escuela, porque las escuelas han ayudado a que se deprecie profundamente a los indígenas, de la etnia que sea. Llegan a la universidad, o a una universidad intercultural y sale el orgullo étnico por encima de todo. Hay una revalorización. Hay nuevas generaciones que se están haciendo de maneras diferentes, con discursos muy antagónicos. Pero a la misma vez sabemos que, si bien algunos están becados, es poquita la beca. Tienen que trabajar, o sus padres o sus familias ayudan. Eso significa que hay recursos para invertir en este joven o esta joven, porque son indistintamente hombres y mujeres. Entonces exploramos género y exploramos clase.

¿Y cómo realizan esa exploración?

Primero, identificando cuáles son las fuentes de financiamiento de estos jóvenes para ir a las universidades o en la universidad. Y vamos viendo: si hay propiedad, si hay comercio, si hay esto, si han estudiado en escuelas privadas. Entonces regresas, regresas, regresas; pero tenemos que ubicarlos clasistamente. Muchos de ellos, cuando hemos hecho entrevistas o cosas en la ciudad, también es muy claro. Y acuérdate: son sesenta y dos etnias en la Ciudad de México. Todas, de alguna manera, más o menos conviven ahí adentro; pero hay signos de poder entre ellas también, entre una etnia y otra y al interior de las propias etnias. Y eso es obvio. Hay sitios donde van los “más jodidos”. Hay sitios donde van “los más prestigiosos”, que tienen más moneda, que a la misma vez ocupan cargos políticos. O sus familias los ocupan.

Yo no puedo darle la espalda a esas cosas. Entonces la propuesta es: transversalmente, a través de los jóvenes, poder abrir este debate de etnia, clase y género. ¿Y por qué Bourdieu nos está siendo útil? Porque él habla –sobre todo en *El baile de los solteros*– de las estrategias familiares. Él no habla de estrategias individuales. Y yo me pregunto: étnicamente, ¿cómo funciona eso? Son estrategias familiares. Ahí no es el individuo el que decide: “Yo quiero estudiar tal cosa”. Hay una estrategia familiar: ¿qué se necesita para poder ir posicionándose en esa sociedad que te expulsa? Por indio, por pobre, por esto, ¿no? No sé si es tan racional. Y Bourdieu tampoco habla en esos términos de racionalidad; pero lo que nosotros hemos venido como pegando poco a poco es que son

estrategias familiares que hay que venir descubriendo a partir de la convivencia y del relato de jóvenes, de mujeres y de hombres. Y que también depende de las carreras que se ofrecen en estas universidades interculturales. Yo recuerdo haber asistido a un congreso de chavos que decían: “¿y por qué nosotros tenemos que estudiar Turismo Ecológico y no Turismo en general?”, “¿por qué tenemos que estudiar Lengua y Cultura, y no podemos estudiar Ingeniería?”. Ese es el tipo de reivindicaciones que los universitarios están haciendo, por ejemplo. Hay una oferta intercultural. Entonces a todo eso hay que darle seguimiento, porque son posicionamientos que de alguna manera estas familias están planteando para las generaciones. O sea, hay relevo generacional en términos de familias y en términos étnicos también. Y también de clase.

¿Cuáles te parecen que son los caminos a explorar por el lado de la juventud y la etnicidad?

Me parece que estudiar a los jóvenes es una manera poderosa de entrar, porque estamos en un momento de gran cambio, en donde si bien los jóvenes siempre han sido pilares de esos cambios, también estas organizaciones étnicas, que son muy gerontocráticas, se ven en la necesidad, no solamente del relevo generacional, sino de darle más poder a los jóvenes. Ahora, ahí entra también la cuestión de las mujeres, que han venido posicionándose económicamente de manera muy distinta... ante el abandono de los hombres, etcétera, etcétera. Y también por la escolaridad. Por ejemplo, las etnias invierten en sus mujeres, mientras en las comunidades rurales, las mujeres van a la casa. Pero eso no es una cuestión de que ellos [los indígenas] son más feministas. Es una cuestión de necesidad.

En tu libro “La construcción juvenil de la realidad” proponés que la juventud indígena constituye un espacio de frontera. ¿A qué te referís?

Mira, lo de la zona de frontera es una idea de Renato Rosaldo. A mí me gustó y soy una apasionada del libro *Cultura y verdad*, de Renato Rosaldo. Yo lo ubico en un momento de transición dentro de la Antropología, un momento en el cual hay un conjunto de cambios que modifican las condiciones de vida de los sujetos; no solamente étnicos, sino de todos los sujetos de todos los países. La apertura, los capitales, el fluido, todo esto, reconfigura o va impulsando reconfiguraciones. Sin embargo, las ciencias sociales, y sobre todo la Antropología,

es dura de roer, en el sentido de dejar de ver las cosas en términos nacionales. Y en el caso mexicano, por ejemplo, el sujeto de la Antropología, el sentido de la Antropología y la creación de la Antropología estuvo en función del sujeto indígena. Una creación desde el Estado, porque el indígena no existe. Lo que existen son etnias, muchas; pero ese fue el sentido de la Antropología hasta que empezaron a haber rupturas en los 1970s y 1980s. [...]

Volviendo a la frontera, la porosidad de esta frontera indica que son zonas de investigación. Es decir, no podemos dar por sentado, ni partir de roles, categorías, que han funcionado para el Estado-Nación. Concretamente, por ejemplo: el campo de producción artístico-musical. Ya no se puede seguir viendo como un campo, sino como un entorno, un circuito, una atmósfera, una escena que te permite cierta flexibilidad y te permite incorporar categorías que van rompiendo estas inercias, digamos.

¿La frontera implica entonces cambios en el lente conceptual?

[La frontera] constituye un lente conceptual. No es una propuesta categorial, sino para iniciar la investigación sobre algo que en efecto se ha movido de lugar: se ha movido el sujeto, se ha movido el lugar, se ha movido el espacio. O sea, ya no podemos considerar el espacio en términos modernos. ¿Cómo haces entonces? Levantas interrogantes y exploras; levantas categorías desde donde estás observando.

La juventud indígena, ¿te parece un lugar poroso?

Sí, me parece eso, un lugar poroso, y creo que un lugar mucho más claramente poroso que otros; porque además esta condición de juventud está siendo vivida de maneras no solamente distintas por los diferentes pueblos, sino por las diferentes formas en que se han movido los sujetos jóvenes. Antes eran adultos, ya desde que se iban, en el sentido de que tenían una responsabilidad. Y si bien siguen teniendo una responsabilidad para con sus pueblos, para con su etnia, para con su familia, alargan esos procesos porque están viviendo en ese presente cierto período de estudio, o de relaciones, de interacciones con otros que permiten decir que no son exactamente adultos todavía, y que se están dando una chance de exploración, de vivir –sexualmente incluso– situaciones que no se vivían antes y que formarán parte de sus historias de vida. [...]

Yo creo que en ese sentido la juventud étnica, o las juventudes étnicas, sí son una zona porosa porque te van a mostrar situaciones de cambio y transformación. Ni una idéntica a otra. Y tampoco podemos hablar de tendencias todavía. Lo único es que los jóvenes están trasladándose, están incorporando el término “joven” en su vivencia... para usarlo, sea en conseguir empleo, sea en conseguir una beca, sea en conseguir, etcétera, etcétera. Hay que tener presente que las zonas porosas son zonas de disputa, son zonas de poder. Poder tal cual se ha vivido, y poder tal cual se puede disputar hoy en día. Plantear esto como zonas porosas, tanto en las juventudes como en los temas aledaños a ellos, me parece que son los sitios donde se puede tener ángulos y miras del cambio en la sociedad. ¿Por dónde y hacia dónde apunta el cambio? Antes era imposible, tú empezabas por la urbe y no podías abarcar otras realidades. Hoy en día es transversal. Los inmigrantes salen de las urbes incluso y van a vivir al campo, hacen piscas⁵ en el caso mexicano; o a lavar platos en los Estados Unidos, o algunos migrantes, que estaban acostumbrados a las piscas, o sea, a trabajar en el campo, no quieren más hacer eso y siguen migrando hacia situaciones de construcción, u otro tipo de cosas. Entonces tú tienes un momento, que me parece que es un momento único en la historia, en donde todas las sociedades están en movimiento. Ahora, preguntas tú: “¿por qué los jóvenes?”. Pues porque no están migrando los viejitos; y la gente adulta está haciendo la inversión para que esos jóvenes migren.

¿Inversión en qué términos?

Es una inversión a futuro. Eso pasa en México. O sea, el joven no sale con sus propios recursos a estudiar. Sale con una inversión familiar. Y es una familia extensa, parental. Es una inversión porque va a mandar dinero, porque va a agilizar cierto tipo de cosas, porque se va a posicionar de otra manera. [...] Por eso te digo que no son estrategias individuales. Ahí me parece que el estudio de los jóvenes es fructífero, porque hay situaciones de juventud que solamente pueden ser percibidas e interpretadas desde el momento del ciclo vital en el que ellos están y no desde una percepción adulta del deber ser. Hay “deberes ser”, pero esos deberes ser tienen muchas veces que ver con esta relación de pares. O sea, es ahí donde se va formando un espacio juvenil, en donde se forjan las jerarquías, etcétera, etcétera. Eso también tiene que ser tomado en cuenta para un análisis de jóvenes y no solamente su condición de no-adulto y no-niño.

El joven es un ser que está interactuando positivamente, pero a la misma vez está cambiando la figura y la imagen, el rostro de México.

CUARTA PARTE. ESTUDIOS ACTUALES: JÓVENES, MÚSICA Y EMPRENDEDURÍA CULTURAL

En tus últimas investigaciones, ¿cuál ha sido tu foco de interés?

Mi última investigación ha sido sobre los jóvenes emprendedores, o sobre los jóvenes *trendsetters*, de ciertas clases sociales, que no son sectores populares sino clases medias y medias-altas; que se están dando salidas, porque no es una política de Estado todavía, en facilitar dinero, recursos, etcétera, en capacitar estas autogestiones, por ejemplo. En el caso mexicano. Yo no sé en el caso argentino; me parece que hay más facilidad, hay otro tipo de problemas, pero hay más políticas de Estado y de fomentar el diseño argentino, por ejemplo. No pasa lo mismo en México. Son como salidas, que no son individuales, son colectivas, y vienen contagiando a un conjunto de jóvenes que tienen que emprenderlas solos pero que lo hacen colectivamente.

También quise escoger un país como Chile para ver emprendeduría musical y hacer un estudio comparativo, porque consideré que era un país neoliberal, que no había ningún apoyo estatal de nada, etcétera, y quería ver el otro polo del asunto; pero curiosamente en esta primera incursión de campo [2013-2014] nos venimos encontrando con que ellos lo hacen todo. O sea, los músicos lo hacen todo. Ese es un caso totalmente distinto al mexicano, que incluso están creando mercado, y que traen una fuerte carga política en la creación de este espacio musical independiente. O sea, reivindican sus orígenes en la independencia que tenían Víctor Jara o Violeta Parra, como músicos, compositores independientes. Nos encontramos con otra cosa, y estoy maravillada. Eso es lo que pasa cuando uno dice: “Okey, yo pienso esto” y encuentras en el campo otras cosas. Entonces estamos en estos momentos escuchando los registros que hemos obtenido.

Muchas gracias por tu tiempo.

Por nada.

NOTAS

- ¹ Beca interna posdoctoral del CONICET titulada “Trayectorias escolares de jóvenes wichí en la provincia de Salta: ¿entre políticas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y proyectos de autonomía étnica?” dirigida por la Doctora Catalina Buliubasich y co-dirigida por la Doctora Gabriela Novaro. El marco teórico para el desarrollo de la investigación incluye el estudio de las condiciones de vida y las expectativas de los jóvenes indígenas en las ciudades. Los trabajos de Maritza Urteaga conforman un referente ineludible para comprender los usos y apropiaciones que los jóvenes indígenas realizan de los bienes y servicios disponibles en las ciudades (Urteaga, 2008, 2011).
- ² Maritza Urteaga se graduó en 1995 de la Maestría en Antropología Social de la ENAH con la tesis “Nuevas culturas populares: rock mexicano e identidad juvenil en los 80. Los punks del D.F. y Ciudad Nezahualcóyotl”.
- ³ El priismo refiriere a las ideas y a los seguidores del partido político mexicano PRI (Partido Revolucionario Institucional). El PRI mantuvo la hegemonía política en México entre 1929 y 1989, retomando el poder en 2012 cuando Enrique Peña Nieto asumió como presidente.
- ⁴ Tesis de Licenciatura en Sociología titulada “Los trabajadores mineros de Morococha. Vida cotidiana, trabajo, cultura e ideología”. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú, 1981).
- ⁵ Palabra proveniente del náhuatl *pīxca*. Se utiliza en México para referirse a las labores del campo, recolección o cosecha, sobre todo de granos, como los del café, el maíz o el algodón (Real Academia Española, 2014).

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre. 2004. *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2010. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós. (Edición original de 1990)
- ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad*. México DF: Grijalbo.
- URTEAGA, Maritza. 1998. *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*. México DF: Dirección de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y el Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud - Causa Joven.
- URTEAGA, Maritza. 2008. “Jóvenes e indios en el México contemporáneo”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6 (2): 667-708.
- URTEAGA, Maritza. 2011. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana-Juan Pablos editor.