

EL SABER SOBRE LOS OTROS PLANTEAMIENTOS CONCEPTUALES PARA LA INVESTIGACIÓN CON JÓVENES INDÍGENAS

JORGE DANIEL VÁSQUEZ*

RESUMEN

El presente artículo plantea elementos conceptuales para la investigación con jóvenes indígenas en el contexto latinoamericano. Acudiendo a un tipo de investigación sintética se analiza por qué este tema ha sido poco trabajado en las ciencias sociales, y particularmente, en el desarrollo de los estudios relacionados a identidades juveniles. Esta situación se inscribe críticamente en lo que ha significado la construcción del «adultocentrismo» el cual se identifica como un problema inherente al desarrollo de la concepción del sujeto moderno. La crítica implica reconocer que las personas jóvenes indígenas, en su condición de «subalternidad», están sujetos a una matriz interpretativa que opera desde una doble negación de la coetaneidad.

PALABRAS CLAVE: IDENTIDAD, JUVENTUD INDÍGENA, COETANEIDAD

* Docente en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional, Costa Rica) con estudios de postgrado en Comunicación (UASB, Ecuador) y en Sociología (FLACSO, Ecuador). E-Mail: jordan9plus@gmail.com.

O SABER SOBRE OS OUTROS: ABORDAGENS CONCEITUAIS PARA A PESQUISA COM JOVENS INDÍGENAS

RESUMO

Este artigo esboça elementos conceituais para a pesquisa com a juventude indígena no contexto latino-americano. Recorrendo a um tipo de pesquisa sintética, examina-se a forma como esta questão tem sido pouco trabalhada nas ciências sociais, particularmente no desenvolvimento de estudos relacionados às identidades juvenis. Esta situação se inscreve criticamente no significado da construção do adultocentrismo, o qual se apresenta como problema inerente ao desenvolvimento da concepção do sujeito moderno. A crítica implica reconhecer que as pessoas jovens indígenas, em sua condição de subalternidade, estão sujeitas a uma matriz interpretativa que opera a partir de uma dupla negação da coetaneidade.

PALAVRAS CHAVE: IDENTIDADE, JUVENTUDE INDÍGENA, COETANEIDADE

THE KNOWLEDGE ABOUT THE OTHER CONCEPTUAL APPROACHES TO RESEARCH WITH YOUNG INDIGENOUS

ABSTRACT

This article presents conceptual elements for research with indigenous youth in the Latin American context. Going to a type of synthetic research analyzes how this topic has received little worked in the social sciences and particularly in the development of the studies related to youth identities. This situation falls critically in what has been the construction of the adult centrism which is identified as a problem inherent to the development of the conception of the modern subject. Criticism involves recognizing that indigenous young people, in their condition of subalternity, are subject to an interpretative matrix that operates from a double negation of contemporaneity.

KEY WORDS: IDENTITY, YOUNG INDIGENOUS, CONTEMPORANEITY

EL PRESENTE TRABAJO PRETENDE integrar la pregunta sobre los factores que se entrecruzan a la hora de plantearse una investigación que relacione la categoría «juventud» («lo joven» y «lo juvenil») con la categoría «indígena». Si bien existe una reflexión en crecimiento en torno a las formas de vida juveniles también se puede constatar que la condición específica de los jóvenes indígenas no cuenta con una desarrollada reflexión en el plano conceptual. Con el propósito de inscribirse en esta tarea, el artículo a continuación presenta cinco apartados. Inicialmente se plantea la pregunta por «la juventud» como categoría de conocimiento que ha estado cruzada por el desarrollo de distintos marcos interpretativos provistos por la psicología y las ciencias sociales. En un segundo apartado, se hace una relación entre la pregunta por la juventud y su «descubrimiento» con las posibilidades de que la «juventud indígena», en tanto concepto, sea parte de la reflexión sobre identidades juveniles. Más adelante, acudiendo al trabajo de Edward Said, se plantea una crítica a la representación que se ha hecho sobre la juventud, lo cual sirve de preludio para nuestra argumentación —basada en Johanés Fabian—, que hacemos en torno a la «negación de la coetaneidad» que opera sobre las personas jóvenes y cómo ésta se articula por partida doble cuando se trata de jóvenes indígenas. Finalmente, se lleva la pregunta de Spivak sobre el/la subalterno/a al campo de la reflexión sobre los jóvenes indígenas.

1. JUVENTUD: LA PROBLEMATIZACIÓN DE UNA CATEGORÍA DE SUBALTERNIZACIÓN

La reflexión en torno a las condiciones que hacen posible establecer a «la juventud» como categoría puede rastrearse desde aquella entrevista a Pierre Bourdieu realizada en 1978 y que se publicó bajo el título *La juventud no es más que una palabra*. Varios investigadores de la sociología, la antropología y los estudios culturales han vuelto sobre ella a fin de buscar las maneras por delimitar «el objeto de estudio» denominado «juventud».

En el desarrollo de las investigaciones sobre temas de la juventud se han generado varios conceptos que empiezan a desarrollar un lenguaje que gira en torno a las diversas maneras de nominar, clasificar, describir, inscribir las propias maneras de configurar tal objeto de estudio: juventudes, personas jóvenes, subjetividades juveniles, culturas juveniles, identidades juveniles, mundos juveniles, condición juvenil, entre otros.

Dado que bien se podría iniciar una exposición de las diferencias entre cada una de estas formas de nombrar a la «juventud», es necesario aclarar que nuestro interés se focaliza en preguntarnos por los principios que subyacen a la producción de trabajos que podríamos denominar «estudios sobre juventudes». Nuestra propuesta no consiste en descifrar a qué principios epistemológicos corresponde el uso empírico de los conceptos antes mencionados puesto que un trabajo de tal magnitud, implicaría introducirse de lleno en el terreno que busca definir cómo una palabra se convierte en concepto. El trabajo pretende aportar desde la justificación de una búsqueda orientada a partir de preguntas que permitan relacionar lo epistemológico con lo político cuando se trata de realizar investigación sobre juventud. Esto debido a que consideramos que buena parte de la abundante bibliografía existente en el campo de la juventud ha conllevado a un «sentido común» académico.

Sin embargo, pasando solo tangencialmente por este terreno podría operarse desde una interrogante que haga a Bourdieu volverse sobre sí mismo: Si la juventud no es más que una palabra, *¿cómo puede convertirse en concepto?* La pregunta no es nada ingenua si se piensa que, de acuerdo a la historia conceptual (Koselleck, 1993), una palabra se convierte en concepto cuando es capaz de condensar una experiencia histórica que es generalizable a un colectivo humano.

Los recientes estudios sobre juventud utilizan conceptualizaciones desarrolladas a partir del giro culturalista propio de las décadas del cincuenta y del setenta.¹ Es precisamente éste el «presente» que captaron en su momento y que actualmente se manifiesta como «pasado presente» y «futuro presente» en la explicación y comprensión que permiten. Es decir, las conceptualizaciones sobre la juventud que actualmente se conocen como «culturas juveniles», «identidades juveniles», etcétera, surgen y a la vez captan un presente en que el capitalismo cultural ha operado precisamente a través de la desvinculación entre cultura y necesidad, razón por la cual se evidencian anclajes que permiten argumentar el por qué de la resistencia ante determinadas

1 Este giro culturalista fue acompañado por una serie de acontecimientos relacionados también al giro historicista (desde el trabajo de Khun), la aparición del postestructuralismo que replantea el predominio del lenguaje, la deconstrucción y el surgimiento de la teoría crítica de Frankfurt. Además es la época del surgimiento de los estudios postcoloniales, la teoría de la dependencia (desde América Latina) y la teología de la liberación.

producciones culturales. Más aún, en el capitalismo, las producciones culturales —en tanto condensación de las formas de representación y simbolización que los seres humanos hacen de su realidad— se articulan casi indisociablemente con la producción/circulación/consumo de un «estilo de vida juvenil» y no remiten a la construcción humana de significado, sino a representaciones fetichizantes/fetichizadas de las personas jóvenes que, en última instancia, pueden ser rastreadas originariamente en proyectos hegemónicos. Se trata del «monopolio político» de la cultura y de este modo, en el capitalismo, la cultura se identifica como la producción de elementos mediadores que van a condicionar la configuración de la dialéctica entre individualización y socialización.

Lo anterior implica una diferencia con las formas de «tradición» como forma premoderna de otorgar identidad y que se constituyen precisamente como el conjunto de acepciones históricas que forman nuestros esquemas interpretativos del mundo que ofrecen una capacidad hermenéutica. A la vez, la tradición comporta un pasado que es fuente de normas y creencias que se traducen en formas de legitimación; y, en este sentido, la tradición legitima el ejercicio del poder y la autoridad mediante características legales o carismáticas. Así, en este marco se pueden ubicar las construcciones conceptuales con relación a la identidad, las cuales se basan en referentes territoriales y de relatos que vienen dados por la tradición tanto a nivel personal como a nivel colectivo. En el caso de la juventud, el antropólogo catalán Carles Feixa (2006) lo destaca en su consideración de la historia contemporánea de la juventud dando cuenta de diez generaciones,² desde las cuales se puede comprender la evolución del concepto.

A modo de ejemplo, podemos tomar el caso de la investigación del estadounidense Granville Stanley Hall quien en 1904 publicó *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education* que sería para Feixa (2006) y Duarte (2012) el texto que marca la Generación A («A», de adolescencia). Este texto que marca el punto de partida de la historia contemporánea sobre la juventud tiene un principio epistemológico

2 Las generaciones que Feixa (2006) señala son: Generación A (Adolescente), Generación B (*Boy Scout*), Generación K (*Komsomol*), Generación S (*Swing*), Generación E (Escéptica), Generación R (*Rock'n'roll*), Generación H (*Hippy*), Generación P (*Punk*), Generación T (Tribu), Generación R (Red).

determinado que es la «biologización» resultante de los postulados darwinistas sobre la evolución natural. La biologización es un principio epistemológico que sostiene las representaciones más idiosincráticas sobre la juventud como «etapa de la vida» (etapa de inmadurez, etapa de incapacidad para decidir, etapa de escasez de razón) que se enmarca claramente en la matriz del positivismo.

En relación al principio darwiniano que sostiene a *Adolescense* habría que advertir que el positivismo de las llamadas «ciencias duras» derivó a lo que en la tradición alemana se conoce aún como las «ciencias del espíritu». Tal es el caso de la psicología evolutiva en la versión de Erik Erikson en *Identity: Youth and Crisis* (1968), en la que se universaliza un perfil de la juventud dentro de una «etapa de tránsito» hacia a la adultez categorizándola desde el concepto de «moratoria social».³ La ciencia de la psicología, en esta versión, atribuye características universales (descontextualizadas) a los y las jóvenes dentro de un determinado marco científico que pretende explicar la «identidad» más allá de las condiciones socio-históricas y culturales en las cuales que se desarrolló el concepto. Lo cual significa que —independiente de las condiciones estructurales, así como de la fuerza agencial que podría reconocerse en formas particulares de producir subjetividad— la condición de juventud viene dada por un perfil que es aplicable en todas las latitudes.

Es importante considerar que la pregunta por los principios conceptuales es también una pregunta histórica. Esto en el sentido de que el investigador debe construir una relación con el pasado y en determinados términos construir el pasado mismo. El pasado se construye para volver visible el objeto de reflexión, pero desde un recorte conceptual que permita hacer de la investigación del carácter histórico del concepto «juventud», una escritura que produzca conocimiento. La escritura, a la vez que produce conocimiento se registra en el orden de lo epistemológico y lo político, más aún cuando esta categoría se entrecruza con otras como la etnicidad, el género, la clase, etcétera. A continuación, hacemos un intento por reflexionar sobre la complejidad de la categoría «juventud indígena» en tanto problema.

3 Más adelante presentaremos este texto y lo comentaremos en relación con la crítica que aquí se esboza.

2. LA JUVENTUD INDÍGENA COMO PROBLEMA DE CONOCIMIENTO

La problemática en torno a la juventud indígena implica pensar en cuál es el sentido adquiere la relación entre las categorías «juventud» e «indígena», pues no deja de ser una tarea epistemológica el intervenir teórica y empíricamente en temas que, incluso por separado, tienen su propia complejidad. En este sentido, queremos afirmar que la relación entre «juventud» e «indígena» es en sí misma un constructo teórico que obliga a determinar los alcances conceptuales que permitirían proponer y entender vínculos entre el asunto generacional y la etnicidad.

En general se constata un vacío en la reflexión sobre juventud indígena en el terreno de la ciencias sociales, pues, si bien se han empleado como variables —tanto «juventud» como «indígena»— dentro de enfoques funcionalistas, no se ha problematizado la vinculación que ambas categorías pueden tener en la explicación de la experiencia de sujetos determinados. Es decir, la «juventud indígena» aparece como variable de clasificación de las mapas estadísticos (CEPAL, UNICEF, etcétera) mas no en tanto referente que denomina la vida de los sujetos que podrían identificarse como jóvenes o como indígenas. De aquí que la pregunta por estos sujetos jóvenes indígenas demande una problematización tanto en el nivel abstracto como empírico.

Dado que nuestro interés en este trabajo es contribuir a la pregunta por la condición de sujeto joven indígena desde el esbozo de un marco teórico, haremos uso de argumentos que tienen que ver directamente con las preguntas por el sujeto subalterno, la representación «del otro», el papel que ha jugado el tiempo en la disciplina de la antropología y las formas de subjetivación entre los jóvenes indígenas.

Antes de adentrarnos en este terreno es importante considerar que la reflexión sobre juventud indígena ha estado escasamente presente en algunos trabajos empíricos. El mismo Feixa junto a González (2006) en su artículo «Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina» reconocen este vacío. En este trabajo, los autores reconstruyen la genealogía en la que dentro de la tradición occidental se ha considerado a la juventud. Tal visión pasa por recopilar las visiones heredadas del darwinismo —trabajos que continúan en la perspectiva de Stanley Hall— hasta las visiones del estructural-funcionalismo cuya principal incidencia está en identificar a los jóvenes como un problema —de Talcott Parsons y Robert Merton en adelante— pasando por los autores que buscan comprender la juventud desde la psicología individual en un tránsito fisiológico, co-

mo Erik Erikson. En el caso de la perspectiva darwinista, ésta fue adoptada en América Latina a través de los trabajos *Psicología de la adolescencia* y *Ambición y angustia en los adolescentes* del psicólogo y político argentino Aníbal Ponce publicados a finales de la década del cuarenta (Feixa, 2006:175).

El vacío diagnosticado por Feixa integra incluso los estudios socioculturales de la CEPAL que —por lo menos hasta 1985, año en que se decretó como Año Internacional de la Juventud—, no habían considerado la perspectiva generacional incluso a la hora de tratar el tema de juventud.

Los estudios socioculturales habían tendido a ignorar la dimensión generacional: tanto los estudios sobre las comunidades indígenas, como los centrados en sociedades campesinas y urbanas, tendieron a ver a sus sujetos de estudio como indios, campesinos, colonos, hombres, mujeres, burgueses, obreros, pero no como niños y todavía menos como jóvenes. La explicación tradicional a estas omisiones sociohistóricas ponen el énfasis en la inexistencia de las categorías de infancia y de juventud en las sociedades latinoamericanas más allá de algunas minorías sociales (élites y clases medias) y territoriales (zonas urbanizadas). Este supuesto se basa en la concepción generalizada de que la gran mayoría de latinoamericanos y latinoamericanas pertenecientes a las clases y culturas subalternas tienen una temprana incorporación a la vida adulta en términos laborales y sexuales (Feixa y González, 2006:177).

De la cita se puede deducir que la juventud indígena era «suprimida» en los estudios socioculturales y demográficos debido a su incorporación temprana «al mundo adulto». Quizá tal supuesto sea un legado de lo planteado por Phillipe Ariès en *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, un texto de 1973, en el que el historiador afirma que para las sociedades del Antiguo Régimen «la adolescencia» era inexistente, ya que demostró en base a la revisión de fuentes iconográficas, cartas, actas, registros de salud, etcétera, que la infancia fue un «descubrimiento» de la modernidad.

El descubrimiento de la infancia comienza en el siglo XVIII, y podemos seguir sus pasos en la historia del arte y en la iconografía durante los siglos XV y XVI. No obstante, los testimonios se vuelven particularmente numerosos y significativos a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII (Ariès, 1992:12).

Si bien la modernidad del siglo XVIII pudo «descubrir» la infancia no llegó a denominar «adolescencia» aquello que permitiría ubicar, desde las reformulaciones de los códigos penales y el diseño de servicio militares, a unos sujetos determinados. Podemos sostener, que la reflexión de Ariès no es tan distante de la explicación que presenta Feixa en relación a la omisión de los estudios de la CEPAL con respecto a la categoría juventud hasta antes de 1985 («la pronta inserción de las personas jóvenes en el mundo adulto»). A partir de 1985, y con los altos flujos migratorios hacia las ciudades comienza a emerger en América Latina la investigación sobre juventud urbano-rural apartir del psicologismo y el funcionalismo al intentar dar cuenta de los procesos identitarios de las personas jóvenes desde la apropiación que estos hacen de diversos bienes simbólicos. Así, en la producción cultural de los jóvenes se generan prácticas comunicativas, estéticas, políticas, lúdicas que permiten hacer de los lenguajes y formas culturales juveniles un fenómeno en el que se entrecruzan factores de toda clase y cuya interrelación da cuenta de las transformaciones de las sociedad contemporáneas.

En cierta forma, podríamos decir que el fenómeno de «lo juvenil» es algo propio de la segunda mitad del siglo XX. Beatriz Sarlo (1994) constata, a partir de las variaciones en la industria cultural como «lo joven» y «lo juvenil» son prácticamente un fenómeno contemporáneo, al señalar, por ejemplo: «[...] se reconocían jóvenes los dirigentes de la Revolución Cubana y los que marcharon por París en el Mayo de 1968. A la misma edad, los dirigentes de la Revolución Rusa de 1917 no eran jóvenes».

Quizá, haciendo un paralelo con lo expresado por Ariès en relación al «descubrimiento» de la infancia en el siglo XVIII, podríamos decir que en el siglo XX se «descubre» la existencia de «lo juvenil». Aunque, en términos históricos, el problema de «la juventud» puede ser rastreado en cualquier período histórico en el que se pretenda localizar aquellas construcciones sociales ubicadas entre la dependencia infantil y la autonomía adulta.

En relación a lo anterior, podemos analizar el trabajo de Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (1996) que, dentro de los márgenes del imaginario eurocéntrico, recogen en su *Historia de los jóvenes*. En este trabajo, la juventud es historizada desde la «polis griega» hasta los jóvenes del *american way of life*, y de ella podemos deducir que «la juventud», a lo largo de la historia, no ha tenido una definición clara, una características culturales ni propias ni homogéneas, sino que

la definición de la juventud es cambiante y se define de acuerdo a las contingencias de cada momento histórico y en cada contexto socio-cultural.

Esto ha sido comprendido por los estudiosos del tema de las identidades juveniles a partir de los años noventa en América Latina y en otros contextos. Para el caso latinoamericano, ha habido un avance desde perspectivas cercanas a la antropología y sociología de la cultura, los estudios culturales y los estudios sobre comunicación⁴. Sin embargo, es evidente que estos estudios no han problematizado el tema de la juventud indígena.

[...] siguen pendientes de indagación sistemática actores sociales invisibilizados (juventudes rurales e indígenas, por ejemplo), que, a contrape-lo de la investigación sociocultural, han comenzado a emerger producto de los procesos acelerados de modernización e hibridación cultural. Al mismo tiempo, temas axiales de las investigaciones sobre juventud en la actualidad, no terminan de dilucidarse, a saber: la construcción histórica y cultural de la juventud a partir de la diversidad (Feixa y González, 2006:177).

Esta «construcción histórica y cultural de la juventud a partir de la diversidad» que Feixa identifica como el punto que aún se escapa a los actuales estudios sobre juventud, ha encontrado, según la antropóloga Maritza Castro un creciente interés en antropólogos jóvenes. El artículo «Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana» de Maritza Castro (2008) forma parte de los escasos trabajos existentes que abordan específicamente el tema de la juventud indígena en el plano sociocultural. La autora coincide en señalar que «el tema de los jóvenes indígenas no ha sido central en la investigación antropológica ni social, por lo menos así lo señala una revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios de México producida entre los años cincuenta y mediados de los noventa» (2008:6). Sin embargo, a partir de su estudio sobre juventud indígena

4 Trabajos relevantes en este sentido han sido desarrollados por Mario Margulis y Marcelo Urresti (2009) Rossana Reguillo (2000), Jesús Martín Barbero (1998), Néstor García Canclini (2004), Mauro Cerbino (2006), José Valenzuela (2009) entre otros. Habría que añadir los trabajos del antropólogo Carles Feixa, investigador del tema de las culturas juveniles a partir de sus estudios de las bandas juveniles en España y en México, con quien los autores antes mencionados han mantenido un diálogo que ha permitido la diversificación de la agenda de investigación.

migrante en la ciudad de México logra ofrecer cuatro elementos que resultan muy apropiados para extender la reflexión sobre el tema a otras latitudes.

Cuatro son las grandes transformaciones socioculturales — homologables a condiciones sociales de producción— que han posibilitado la emergencia de este sujeto joven: el peso demográfico actual de los jóvenes en la sociedad mexicana (censos 1990, 2000 y 2005); los flujos migratorios de fin de siglo XX a nivel local, nacional e internacional, en los cuales el peso y la significación de los y las jóvenes mestizos e indígenas en la construcción de la denominada cultura migrante es fundamental; la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria o la introducción de la (tele) secundaria en zonas y pueblos indios, cuya significación está siendo estudiada desde la etnografía; y las estrechas relaciones entre la televisión y la radio y las diversas poblaciones étnicas en zonas rurales como urbanas (Castro, 2008:7).

De este modo, Maritza Castro señala que el peso demográfico de la juventud, la migración de jóvenes, las políticas de universalización de la educación y el uso de medios de comunicación contribuyen a que la juventud indígena sea un tema que cobra relevancia en trabajos etnográficos en México. Estos elementos se acercan parcialmente a los planteados por René Unda y Germán Muñoz (2011) en «La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual» publicado en revista *Última Década*. El trabajo de estos autores se enfoca en Ecuador y constituye apenas un esbozo de los primeros pasos de una investigación de mayor alcance. Sin embargo, se puede destacar que los principales elementos identitarios de la juventud indígena están inicialmente marcados por factores que han caracterizado a las comunidades indígenas (de la Sierra Central) ecuatorianas: la matriz de coloniaje, la compleja relación con la tierra y las estrategias de movilidad territorial. Aún así, los autores constatan el conflicto cultural que resulta de los alcances que la migración tiene en la configuración de subjetividades juveniles pues aparecen factores como el consumo, el acceso a la educación y la relativización de la situación socioeconómica que permiten vislumbrar una ruptura generacional en las comunidades indígenas. En todo caso, tanto Maritza Castro, como Unda y Muñoz, consideran que la condición de la juventud indígena actual no puede entenderse por fuera de las dinámicas que genera la migración en la reconfiguración de las poblaciones y de las subjetividades de los jóvenes y adultos de ambos sexos. Los impactos que la

migración tiene en los y las jóvenes es un camino clave para la comprensión de la condición juvenil indígena.

Llegado a este punto, si bien los artículos a los que nos hemos referido, constan de una reflexión que permite aproximarnos a un conocimiento empírico, consideramos que ninguno de ellos asume la problematización de la juventud indígena en un nivel de abstracción que permita relacionar tanto un conocimiento acumulado sobre «lo juvenil» como la «etnicidad» en tanto categorías. Por supuesto que ganar en concreción y estudiar contextos específicos da cuenta de esa indeterminación de lo joven que existe en la historia cultural de occidente y de la heterogeneidad que marca al concepto juventud pero —precisamente por eso— es necesario preguntarse a qué se debe esta indeterminación. Esto nos proponemos en el siguiente apartado.

3. LA SUBALTERNIZACIÓN DE LA CATEGORÍA JUVENTUD COMO PROBLEMA DE REPRESENTACIÓN

La dificultad para separar el orden epistemológico del orden político en el que se inscribe la escritura es importante también en la producción de conocimiento sobre la juventud indígena. El orden político de la producción sobre juventud indígena se puede plantear en palabras del mismo Bourdieu sobre el problema generacional como:

[...] en la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la división (en sentido de repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o, claro, por clase...) vienen a ser siempre una forma de poner límites, de producir un orden en el que cada quien debe mantenerse, en el que cada quien ocupe su lugar (Bourdieu, 2000:164).

El texto de Bourdieu constituye una crítica a los enfoques esencialistas que consideran la juventud como algo parecido a cierto «estado del alma» que se circunscribe a una determinada edad. Al apostar por la definición relacional de las clasificaciones, Bourdieu abre las puertas para la crítica al esencialismo lo que conllevaría la crítica del relato de la historia (versión Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) en el que señala la correspondencia de un carácter adulto de humanidad (esto es la razón) a la Europa del siglo XVII mientras que a los «pueblos inmaduros» les corresponde una inmadurez en términos de razón (algo que podríamos traducir como «insensatez»).

La crítica del esencialismo, que derivamos de Bourdieu, se podría complementar con la reflexión de Edward Said quien en *Orientalismo* (2008) traza un punto crucial de la crítica a la narrativa occidental que ha permitido que Occidente —los actores que ocupan el centro hegemónico desde el cual se re-produce la categoría del «sujeto»— construir una realidad en la cual autoafirmarse como patrón de humanidad. Esto le permite a Said establecer una relación con Foucault para hacer evidentes las imbricaciones del poder con el saber. El aporte de Said —y de aquí su repercusión en los debates sobre poscolonialidad— es que tal producción occidental está relacionada con el colonialismo. Las estrategias de Occidente siguen teniendo un sustrato epistemológico: la «supuesta» imparcialidad política e ideológica del discurso occidental. De aquí que los cánones de «lo que es cultura» se impongan en base a una calificación generalizada de «los otros inferiores». Así, siguiendo el análisis de Said podríamos señalar las siguientes jerarquizaciones: a Occidente le corresponde la línea segmentada «ciencia-arte-historia-civilización-verdad-cultura», mientras a los no-occidentales les corresponde «saberes-artesanías-barbarie-misticismo-tradiciones».

El problema de la «razón» como elemento constitutivo del sujeto moderno permitió, a nuestro entender, la configuración de una particular forma de construcción del saber sobre juventud: la asociación de «la razón a la madurez». Podría incluso pensarse en determinar cómo históricamente se ha construido el traslado de la metáfora de la «mayoría de edad» de la humanidad —formulación de Kant en el famoso texto *Was ist Aufklärung?*— para referirse a la Ilustración, e incluso analizarla con el propósito de determinar hasta qué punto ésta metáfora constituye la primigenia formulación explícita de la ligación entre «edad y razón» que ha generado diversos tipos de jerarquizaciones entre los sujetos adultos («en edad madura» *ergo* «racionales») y los y las jóvenes («en la inmadurez» *ergo* «irracionales», «pre-racionales», «insensatos»). Aquí se hace evidente una relación paralela entre las negaciones que desde el iluminismo kantiano podría hacerse a los «menores de edad» respecto de todos los que no son de raza blanca.

A fin de no quedarnos únicamente en el aspecto epistemológico, diremos que, en tanto nuestras sociedades poscoloniales no están exentas de relaciones de poder —en la cual aún se mantienen vigentes representaciones construidas en la colonia (i.e. civilizado/bárbaro)— éstas se reconfiguran constantemente. Desde aquí nos queremos preguntar si las representaciones estereotipadas sobre los y las jóvenes («idealistas», «rebeldes», «inestables», entre otras) corresponden a

una mirada esencialista y deshistorizada al igual que las visiones que atribuyen a los indígenas características que justifican los regímenes etnocráticos. Dicha relación será explorada a partir de la tesis de Johannes Fabian en torno al concepto de «negación de la coetaneidad».

4. LA DOBLE NEGACIÓN DE LA COETANEIDAD EN LAS REPRESENTACIONES SOBRE JÓVENES INDÍGENAS

El antropólogo Johannes Fabian en su texto *Time and the other. How anthropology makes its object* (1983), hace una revisión del relativismo que opera en el acto de remitir a los pueblos indígenas a una temporalidad encapsulada en el tiempo pasado. Tal cuestión es la manifestación de la occidentalización de las visiones en torno al tiempo sagrado. Este fenómeno tiene varias facetas, pues inicialmente se expresa en la secularización del tiempo que se construye desde la figura del «filósofo viajero» que unifica una serie de relatos en los que se construye la idea de un sujeto capaz de «viajar en el tiempo» llegando a los confines del mundo. Esta forma de «conocer el tiempo» es una variante en relación a la cosmovisión cristiana en la cual el tiempo es la expresión de la universalidad: totalidad y generalidad.

La secularización del tiempo actuó como fundamento necesario para la concepción evolucionista del tiempo. Es en esta concepción evolucionista en la que el tiempo deja de ser «la historia-mítica de la razón» para pasar a ser el constructo de una naturalización que respondió a un fisicalismo newtoniano que constituyó la inseparable relación entre espacio y tiempo. El evolucionismo de corte newtoniano rompió la continuidad concebida en la visión cristiana del tiempo y lo dotó de una especificidad espacial que tuvo consecuencias en el plano de la antropología. Como lo afirma Fabian (1983:16): «[...] *anthropology's efforts to construct relations with its Other by means of temporal devices implied affirmation of difference as distance*»; es decir, que la «distancia» entre distintos pueblos responde a las transformaciones en la categoría «tiempo» que la antropología adoptó y que luego, como demuestra el mismo Fabian, repercute significativamente en los saberes que se producen en torno a «los otros» de occidente. Esta tesis puede asumirse como complementaria de lo que señalábamos con respecto a los argumentos de Said.

La visión evolucionista se tradujo en una clasificación de «los otros» en tablas espaciales y en la creación de distintas formas de tiempo (Fabian, 1983:21-25): «tiempo físico» (invariable, neutral, i.e.

el tiempo de la demografía), «tiempo mundano» (el tiempo de las cronologías y las escalas lineares, i.e. la división de la historia en eras y épocas), y «tiempo tipológico» (el tiempo que se establece desde la diferencia entre eventos y significados socioculturales, i.e. el tiempo de las cualificaciones: tradicional VS moderno, campesino VS industrial, etcétera).

La naturalización del tiempo, en las tres formas planteadas por Fabian, es lo que ha permitido la distribución espacial de la humanidad. En este proceso que se ha elaborado desde el saber occidental, el «tiempo tipológico» ha constituido la fundamentación de las significaciones adjudicadas a esos pueblos «separados» en el tiempo. De este modo, se puede llegar a lo que para Fabian constituye el punto crucial de su argumentación: la naturalización del tiempo está en la base de la producción de un saber científico que «niega la coetaneidad» entre distintos grupos humanos.

La «negación de la coetaneidad» es definida por Fabian (1983:31) en los siguientes términos: «By that [denial of] I mean a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse». En esta definición se identifica la relación de poder existente en la producción del discurso intelectual. Podríamos decir, como más adelante veremos con Spivak (2011), que se hace evidente la posición privilegiada que tiene el intelectual (el que ubica «a otro») sobre el subalterno (el que «es ubicado» por otro). Es importante añadir que la negación de la coetaneidad se da porque el subalterno es remitido a un «tiempo pasado», a un estado siempre anterior a la temporalidad del que produce el discurso. Así las cosas, podemos decir que desde el discurso del poder existe una evolución de las sociedades y conocimientos a los que los pueblos indígenas —en tanto objeto de la antropología más clásica que analiza Fabian— no han logrado acceder, razón por la cual, el saber académico puede aún desentrañar los misterios de esos sujetos que se localizan en un «menor grado de desarrollo».

En relación con lo anterior, podríamos decir que la juventud indígena —en tanto forma parte de comunidades o pueblos indígenas— se encuentran del lado de la negación de la coetaneidad. Nosotros argumentaremos que, en el caso de la juventud indígena esta negación puede darse por partida doble, razón por la cual explicaremos cómo se da esta negación de la coetaneidad cuando el objeto de estudio lo constituyen las «culturas juveniles» y cómo ésta negación se vuelve más compleja cuando se trata de jóvenes indígenas.

La negación de la coetaneidad puede ser considerada también un punto de partida para la investigación sobre culturas juveniles, en tanto, desde una mirada adulta se les confiere un mundo propio que se configura desde ciertos códigos que son «desconocidos» por los que se identifican como adultos. Una experiencia que se reitera en mi práctica personal de trabajo en la formación de docentes es la constatación de un interés de los maestros por «entrar» en el mundo de los jóvenes, lo que se traduce en lograr descifrar el significado de las palabras que los jóvenes utilizan para comunicarse, entender el porqué de los accesorios con los cuales los jóvenes construyen sus imágenes, familiarizarse con los gestos y símbolos que marcan la socialización juvenil, etc. Este propósito en ocasiones tienen un afán que se podría denominar «colonizador» en tanto asume la postura de los jóvenes como «bárbaros» y la de los adultos como «civilizados»; por lo tanto, el interés por conocer ese «mundo juvenil» es el de «corregir» a las personas jóvenes. Por otro lado, es posible constatar también un interés «epistémico» que pasa por la exotización de la juventud. En este último sentido se trata de conocer ese «ser exótico», «pintoresco», «raro» que en esa estética no-canónica —por ejemplo, en las «modas a lo ancho» de los hiphoperos o en el estilo dark-andrógino de los *emos*— se reviven en la sociedad adulta el viejo mito del monstruo.

Estos dos casos que mencionamos a modo de ejemplo están relacionadas con la negación de la coetaneidad, pues supone —en continuidad con nuestra anterior alusión a Kant y Hegel—, la existencia de un mundo desarrollado (maduro, íntegro, racional) que es el «mundo real» de los adultos, y un mundo subdesarrollado (el inmaduro, ambiguo, irracional, inestable) de los jóvenes. Se puede ver, al igual que en Fabian, una diferencia en términos evolutivos: el mundo de los adultos corresponde a un estadio mayor de evolución que el mundo de los jóvenes. Aunque las generaciones coexisten y constituyen un tejido social en base a su interrelación inevitable, desde una posición de poder adultocéntrica se niega la coetaneidad remitiendo a los jóvenes a un mundo encapsulado en sus propios valores culturales. Tal operación es una negación puesto que, en realidad, la forma de comprender las formas de subjetivación y agenciamiento juvenil pasa por reconocer que «la sociedad» no existe por fuera de los jóvenes y viceversa. En las transformaciones que se manifiestan en los jóvenes se expresa la propia transformación de las instituciones, discursos y cosmovisiones sobre las que se fundamenta la sociedad actual.

Llegados a ese punto podríamos preguntarnos por la temporalidad en la que se encapsula a los jóvenes pues, si bien la negación de la coetaneidad —en el caso de los pueblos originarios— se da por una remitencia al pasado, en el caso de los jóvenes ésta negación se da por un desplazamiento hacia un futuro inexistente que se evidencia en varios enunciados que circulan en torno a la juventud.

En relación a la juventud existen varios enunciados que articulan las representaciones «lugarcomunezcas» sobre estos sujetos. Estos enunciados ratifican sistemas de convicciones que (re)producen «la negación» de las personas jóvenes. Es posible analizar los enunciados para comprender como a través de su uso se constituyen realidades en tanto «el centro organizador de cada enunciado, de cada expresión no se encuentra adentro, sino afuera: en el medio social que rodea al individuo» (Vóloshinov, 2009:149).

De esta manera, algunos enunciados dan cuenta de una determinada configuración del orden social que se expresa a través de ellos, por ejemplo: «La juventud es una etapa de crisis de identidad», lo que supone que las crisis como experiencias vitales son propias de un periodo circunscrito a cierto número de años, además de que la identidad se supone acabada, estancada o definida en la adultez. «La juventud es una etapa de transición entre la infancia y la adultez», de allí se deduce que la juventud como tal constituye «ese puente», un no-lugar. «Los jóvenes son inmaduros», supone que la madurez es una propiedad natural de las personas adultas y como tal constituyen el parámetro de lo que significa «ser» humano.

Si tomamos por ejemplo el enunciado: «Los jóvenes son el futuro de la patria», podríamos decir que nos remite a un pasado leído desde el presente en el cual los jóvenes no aparecen. También se podría tomar el equivalente: «Los jóvenes son la esperanza del mañana» y plantear que ambos enunciados ubican a los y las jóvenes en un futuro inexistente con el cual las posibilidades de su autorealización están postergadas indefinidamente y a voluntad de las instituciones adultas.

Creo importante señalar que la frase que se usa como remedial ante la afirmación adultocéntrica anterior («los jóvenes no son el futuro sino el presente») constituye una estrategia del adultocentrismo para continuar con la lógica de cooptación de los discursos (posiblemente) resistentes y provenientes de sectores juveniles.

Afirmamos nuestra desconfianza ante «los jóvenes no son el futuro sino el presente», porque sencillamente, todos y todas los individuos que conforman una sociedad «somos» el presente. Por lo tanto, estos

enunciados no son más que una manifestación de la negación de la coetaneidad entre las generaciones.

Para retomar nuestro planteamiento inicial en torno a una «doble negación» de la coetaneidad podemos ver cómo el pensamiento sobre la juventud indígena implica asumir la tarea por deconstruir las formas de negación de coetaneidad que podrían darse al combinar el análisis de «lo indígena» —como encapsulado en el pasado congelado— y «lo joven» —como encapsulado en un futuro inexistente—. El planteamiento de esta situación, que bien podría aparecer como una paradoja, exige llevar la reflexión a la problematización del carácter histórico de los trabajos sobre juventud (y juventud indígena) realizados desde las ciencias sociales. Un punto de inicio estaría en reconocer la diversidad de la juventud y, con el propósito de evitar su descontextualización y homologación de la experiencia vital, pensar la diversidad de las «juventudes» en tanto la diversidad de manifestaciones de la experiencia vital de personas jóvenes se define de acuerdo variables contextuales que, aunque son resultado de interacciones entre lo global y local, adquieren una configuración histórica-social-política-cultural muy específica.

5. CONCLUSIONES: ¿PUEDE HABLAR EL/LA JOVEN INDÍGENA? O SOBRE EL LÍMITE DE LA CULTURA DE LA SUBALTERNIZACIÓN

A finales de la década de los ochenta del siglo XX, Gayatri Chakravorty Spivak escribió un texto clave para el debate en torno al rol del trabajador intelectual. Para el crítico literario Marcelo Topuzian el texto «¿Puede hablar el subalterno?» de Spivak constituyó un punto clave para el desarrollo de la teoría poscolonial,⁵ la cual se formula como «un intento de traducción de la deconstrucción derridiana en el marco de la politización de los estudios literarios universitarios en los Estados Unidos a partir de mediados de los años 80» (2011:111).

El trabajo de Spivak se resume en que el subalterno o la subalterna no puede hablar pues no hay una institución que escuche o legitime sus palabras. Al no existir una autoridad que cobije sus enunciados, nadie que pueda hablar «por» ellos sin invisibilizarlos. La

5 El texto de Spivak fue publicado originalmente en inglés en el año 1988 en C. Nelson & L. Grossberg (comps.): *Marxism and the interpretation of Culture*. Basingstoke: Mcmillan Education.

primera discusión gira en torno a las limitaciones que Spivak encuentra en los intelectuales europeos a la hora de asumir representaciones de las personas del «tercer mundo». Así, para Spivak, el texto denominado *Los intelectuales y el poder*, que corresponde a la entrevista entre Foucault y Deleuze realizada en 1972,⁶ sería una expresión clara de la forma cómo los intelectuales se representan a sí mismos como «transparentes», pues asumen que la representación que hacen de los habitantes del *tiers monde* está desprovista de ideología.

En relación a lo anterior Spivak propone un retorno al Marx de *La ideología de alemana* y de la *teoría del valor*. Este retorno a Marx a partir de su reclamo a Foucault y a Deleuze, se fundamenta en tanto estos, al descartar la ideología, abandonan una categoría que puede dar cuenta de la discontinuidad de las relaciones entre deseo e interés especialmente si estas se comprenden desde la analítica del poder.

Ese rol de «transparencia» del que se revisten los intelectuales corresponde a la invisibilización de la «violencia epistémica» que los países colonizadores han ejercido sobre los territorios colonizados. Para Spivak, el proyecto imperialista ha «interferido epistémicamente» los campos legales y disciplinarios de las colonias, generando condiciones macroculturales que hacen que el subalterno «pueda hablar» sólo y únicamente dentro del circuito epistémico de la ley imperialista. Al no existir una autoridad que cobije sus enunciados, no existe alguien que pueda hablar «por» ellos sin invisibilizarlos:

Es imposible para los intelectuales franceses actuales imaginar el tipo de Poder y de Deseo que habita en el sujeto innominado del Otro de Europa. Y el problema no pasa solamente por el hecho de que cada cosa que lean —de modo crítico o acrítico— aparezca atrapada en el debate de la producción de ese Otro, o bien colaborando con la constitución del Sujeto como Europa, o bien criticándola. Se trata, también, de que en la constitución del Otro de Europa se han anulado con mucho cuidado los ingredientes textuales con los que tal sujeto podría «catectizar», ocupar (¿invertir?) su itinerario, y esto ha sido hecho no sólo a través de la producción ideológica y científica, sino también de la institución de la ley (Spivak, 2011:31).

La cita que hemos introducido hace explícito nuestra postura en considerar válido el énfasis de Spivak en diagnosticar la necesidad de un

6 La cita en español de este texto forma parte de Foucault (1992), *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

imperativo ético que se manifieste la manera cómo se hace explícita la postura del intelectual en lo que escribe.

En la obra *Los límites de la cultura*, el antropólogo argentino Alejandro Grimson (2011) vuelve a la pregunta de Spivak en la problemática sobre las relaciones del conocimiento con la política. La misma Spivak había cuestionado ya la invisibilidad del factor político que está en juego en la representación elaborada por los intelectuales al dejar por fuera del análisis de la relación entre conocimiento y política, las características del sujeto colonial y las expresiones políticas en los entornos poscoloniales. Sin embargo, a fin de actualizar el debate Grimson plantea asumir como punto de partida para el análisis de la cultura «[...]la divergencia acerca de hasta qué punto el subalterno puede hablar sin ser hablado por la hegemonía» al afirmar:

Ya hemos dicho que no hay respuestas transcontextuales a esta pregunta, puesto que a veces los conflictos se estructuran en el lenguaje del poder, otras veces desplazan las fronteras de lo decible, otras veces crean posiciones de sujeto imprevistas en movimientos instituyentes, y a veces esos lugares de enunciación terminan siendo reabsorbidos por la hegemonía (Grimson, 2011:92).

La respuesta de Grimson apunta a tomar como clave de análisis el problema de la hegemonía y su relación con las configuraciones culturales y no precisamente apostar por el retorno al Marx de *La ideología de alemana* y de la *teoría del valor* como lo propone Spivak.⁷ Para Grimson —siguiendo a Said en *Orientalismo*—, «el subalterno puede hablar y habla», pero «es necesario distinguir los procesos de conflicto que trabajan dentro de los límites hegemónicos de los que trabajan en las fronteras de la hegemonía sobre esos mismos límites, buscando transformarlos» (2011:46).

En consonancia con esta propuesta de Grimson, la investigación con jóvenes indígenas parte de la búsqueda de vías para que el subalterno «hable» sin caer en la representación que lo desaparece al asimilarlo. Un terreno fundamental e ineludible es la comprensión de las identidades juveniles a partir de la experiencia migratoria pues la

7 El texto de Spivak está organizado en cuatro partes. En la tercera sección, Spivak pasa de la propuesta de análisis marxista de la primera sección (que se articula en un paso de la ideología a la teoría del valor) a una apuesta por el análisis deconstructivista en el espíritu de *De la gramatología* de Jacques Derrida.

cuestión pasa por pensar a con los jóvenes a partir de elementos de identificación, formas de subjetivación y dinámicas de socialización intergeneracional en las cuales se inscriben.

QUITO (ECUADOR), ENERO 2013

RECIBIDO: ENERO 2013

ACEPTADO: ABRIL 2013

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, PHILIPPE (1992): «El descubrimiento de la infancia». En *El niño y la familia en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, PIERRE (2000): «La juventud no es más que una palabra». En *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- CASTRO, MARITZA (2008): «Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana». *Punto-e-vírgula* N°4.
- CERBINO, MAURO (2006): *Jóvenes en la calle. Cultura y conflicto*. Barcelona: Anthropos.
- FABIAN, JOHANNES (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FEIXA, CARLES (2006): «Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea». *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* N°4.
- y YANKO GONZÁLEZ (2006): «Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina». *Papers* N°79. Barcelona: UAB.
- FOUCAULT, MICHEL (1992): *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- GARCÍA, NÉSTOR (2009): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Debolsillo.
- GRIMPSON, ALEJANDRO (2011): *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- KOSELECK, REINHART (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LEVI, GIOVANNI y JEAN-CLAUDE SCHMITT (1996): *Historia de los jóvenes*. Madrid: Taurus.
- MARGULIS, MARIO y MARCELO URRESTI (1998): «La construcción social de la condición de juventud». En HUMBERTO CUBIDES, MARÍA CRISTINA LAVERDE y CARLOS EDUARDO VALDERRAMA: *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- MARTÍN BARBERO, JESÚS (1998): «Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad». En HUMBERTO CUBIDES, MARÍA CRISTINA LAVERDE y CARLOS EDUARDO VALDERRAMA: *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- REGUILLO, ROSSANA (2000): *Emergencia de las culturas juveniles*. Bogotá: Norma.
- SAID, EDWARD (2008): *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- SARLO, BEATRIZ (1994): *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (2011): ¿Puede hablar el subalterno? Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- UNDA, RENÉ y GERMÁN MUÑOZ (2011): «La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual». *Última Década* N°34. Valparaíso: Ediciones CIDPA.
- VALENZUELA, JOSÉ (2009): *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- VOLÓSHINOV, VALENTÍN (2009): *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.