



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**JÓVENES MEXICANOS MIGRANTES
INTERNACIONALES: LAS IDENTIDADES SOCIALES
ENTRE REDES CULTURALES**

Tesis presentada por

Norma Alicia Fimbres Durazo

para obtener el grado de

DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES APLICADAS

Tijuana, B. C.
2006

CONSTANCIA DE APROBACION

Director de Tesis: José Manuel Valenzuela Arce
Dr. José Manuel Valenzuela Arce

Aprobada por el Jurado Examinador:

José Eduardo Fariña H.
1.- José Eduardo Fariña H.
Nombre y firma

Mari de Laura Velasco Ortiz
2.- Laura Velasco O.
Nombre y firma

Guillermo Arce Novales
3.- Guillermo Arce Novales
Nombre y firma

FIANNA CORONADO MONTESERRO RACIOTI
4.- Fianza Coronado de Montese de Macot.
Nombre y firma

José Manuel Valenzuela Arce
5.- José Manuel Valenzuela Arce
Nombre y firma

A Nydia y Norma
ejemplo de culturas entrelazadas
A mis hermanos: Javier, Víctor y Nidya,
por todo

Para comenzar el tejido

Agradezco las horas que dedicaron los jóvenes inmigrantes para que este estudio se pudiera llevar a cabo. La calidez de sus relatos y su valor para exponer sus vivencias, demostraron cuán acertada fue la elección para conocer a partir de ellos mismos, la constitución de las identidades sociales en diferentes entramados culturales.

Al doctor José Manuel Valenzuela Arce le reconozco y agradezco su dedicación para orientar mis primeros pasos por el camino de la investigación cualitativa, cuyo profesionalismo académico se hizo presente a través de una constante asesoría y apoyo en el recorrido de la investigación; fue un camino nuevo que disfruté transitar. A mis lectores, las doctoras, Fiamma C. Di Montezemolo y Laura Velasco O. por sus comentarios, lo mismo para los doctores Eduardo Zárate y Guillermo Alonso.

Finalmente, agradezco a la Secretaría de Educación Pública, los apoyos otorgados por medio del Programa para el Mejoramiento del Profesorado (Promep) con los cuales se financió el programa de Doctorado en Ciencias Sociales Aplicadas, impartido por El Colegio de la Frontera Norte. Así mismo agradezco a la Universidad Autónoma de Baja California las facilidades otorgadas para cursar dichos estudios.

Tijuana, B. C. Marzo de 2006.

ÍNDICE

	Página
Introducción	6
1. El tejido teórico conceptual de las identidades sociales	28
1.1. El primer punto del tejido: El <i>Self</i> como parte constitutiva de sí mismo	29
1.1.1. Lo social como parte constitutiva de la persona	32
1.2. Segundo punto del tejido: las identidades sociales	36
1.2.1. El tejido de las identidades sociales individuales	37
1.2.2. Las identidades colectivas se tejen a la par que las identidades individuales	45
1.2.3. Las identidades colectivas genéricas e imaginarias en el tejido de la globalización	47
1.3. Tercer punto del tejido: cultura e identidad	49
1.4. Cuarto punto del tejido: identidad étnica, sentido de pertenencia	53
1.5. A manera de resumen: las identidades sociales se entretajan socialmente	57
1.6. Las acciones e interacciones cotidianas: los hilos que tejen las identidades sociales	59
1.6.1. Las interacciones cotidianas como sentido de vida	64
1.6.2. La socialización es condición de la identidad	69
1.6.3. El <i>habitus</i> enlaza lo subjetivo y lo objetivo de las interacciones	72
1.6.4. Cotidianidad, interacciones, <i>habitus</i> e identidades sociales: un resumen	76
2. Los hilos que dan color al entramado de las identidades sociales: las culturas e identidades juveniles	78
2.1. Qué significa ser joven/juventud	79
2.2. Las manifestaciones juveniles a través del tiempo	84
2.3. Los jóvenes construyen sus propias manifestaciones culturales	86
2.4. Las identidades y cultura juvenil: desde la perspectiva sociocultural	89
2.5. La juventud migrante internacional	93
3. Migración México-Estados Unidos: una historia tejida entre diferencias sociales, culturales y económicas	98
3.1. El proceso histórico y la presencia de los mexicanos en Estados Unidos	99
3.2. Las causas de la inmigración de mexicanos en las primeras décadas del siglo XX	101
3.3. Los años sesenta y setenta: el inicio de la lucha por el reconocimiento del orgullo étnico	104
3.4. Los cambios en las políticas migratorias estadounidenses	107

3.5. Teorías para interpretar las migraciones internacionales	112
3.6. La migración como proceso social	115
3.7. De la asimilación a la interculturalidad	118
3.8. El entretejido: migración, identidad, cultura y mundialización	125
3.9. Los jóvenes inmigrantes mexicanos en el entramado de la ciudad de San Diego, California	129
3.9.1. Localización y características de la ciudad de San Diego	130
3.9.2. ¿Cuántos son y dónde viven los jóvenes inmigrantes?	133
3.9.3. Autoidentificación étnica de los jóvenes inmigrantes	140
3.9.3.1. Culturas entrelazadas	149
3.9.3.2. Espacios de socialización	160
3.9.3.3. El retorno: ¿Para qué volver?	172
4. Los relatos en el entramado de la constitución de las identidades sociales	177
4.1. El proceso migratorio internacional: el cruce, la llegada y el posible retorno	177
4.2. El retorno ¿Para qué volver...?	186
4.3. Estamos aquí... la adaptación un proceso que no es nada fácil	188
4.4. Ante la mirada de los otros	198
4.5. Uno va cambiando...	205
4.6. Espacios de socialización: las interacciones como eje en el tejido de las identidades sociales	208
4.6.1. La familia: el primer espacio de socialización donde los jóvenes tejen sus identidades	210
4.6.2. La preparatoria: espacio de interacción cara a cara con nosotros y los otros	223
4.6.3. Las interacciones con nosotros y los otros en el espacio escolar	227
4.6.4. Los amigos: espacio de socialización y de complicidades	232
4.6.5. Los jóvenes y sus expectativas	234
Conclusiones	238
Bibliografía	250
ANEXOS	261
Anexo A: Cuadros estadísticos	
Anexo B: Cuestionario	
Anexo C: Guía de entrevista	
Anexo D: Relación de entrevistados: "Jóvenes inmigrantes mexicanos en San Diego, California, E. U." 2005.	
Anexo E: Referentes de autopercepción y heteropercepción desde la perspectiva de los jóvenes inmigrantes	

INTRODUCCIÓN

El proceso migratorio¹ entre México y Estados Unidos no es un fenómeno de hoy, sino que tiene más de cien años de existencia; esto ha ocasionado que tanto en el país expulsor como en el receptor se convierta en algo cotidiano. Este fenómeno social se ha convertido en una categoría de análisis y es abordado desde diferentes disciplinas y perspectivas. Por un lado, desde el país expulsor se estudia cuántos se van y hacia dónde, así como también las consecuencias económicas y culturales en este ir y venir de los emigrantes; por el otro, en el país receptor, los estudiosos se han enfocado en analizar la integración de los inmigrantes a la nueva sociedad, los problemas sociales, culturales y económicos provocados por la inmigración masiva.

Durante los años de existencia que tiene el fenómeno migratorio, por lo menos una persona de algún rincón de México ha emigrado hacia Estados Unidos. Se calcula que la población inmigrante mexicana que residía en Estados Unidos en el año 2000 era alrededor de 8.8 millones (*U. S. Department of Commerce, 2001*). Dentro de este grupo de población migrante poco se ha estudiado a la población de jóvenes emigrantes. Los estudios relacionados con este grupo son relativamente recientes (las investigaciones sobre el tema de esta nueva migración se inician en los años noventa en Estados Unidos), tal vez uno de los motivos es que la presencia de los jóvenes inmigrantes en el proceso migratorio se hace más visible a partir de los años ochenta. En ellos se centra la atención de este trabajo, cuyo

¹ La migración es un proceso que ocurre en tres áreas sociales o subsistemas de organización social: de los emigrantes mismos; de estos con la sociedad receptora, y de los migrantes con su comunidad emisora. Sin embargo, al migrante no sólo se le debe ver como persona que cambia su espacio físico y social, voluntaria o forzosamente, más o menos de modo permanente. En este proceso también se debe considerar como elemento de análisis su proceso adaptativo. La migración es un recorrido que realizan los individuos, que bien se podría denominar el itinerario del migrante internacional. Este recorrido se presenta de la siguiente manera: a) Emigración: cuando el migrante, de forma individual o colectiva, decide abandonar su país para inmigrar a otro en busca de mejores oportunidades. b) A continuación se produce la llegada o la inmigración, que es el ingreso al nuevo país receptor; aquí da comienzo el proceso de adaptación. En un primer momento es físico y sensitivo. Físico porque el entorno al cual se incorpora no presenta, en muchas ocasiones, las mismas características del lugar de origen. Sensitivo porque lo que se manifiesta a sus sentidos es también diferente: nuevas personas, idioma diferente, nuevos paisajes, nuevos aromas, nuevas formas de estructurar el espacio social. La llegada supone para el inmigrante el comienzo de adaptación e inician el desarrollo de sus habilidades que le permitan hacerse entender en todos los niveles de comunicación y comienza aprehender algunos códigos de la sociedad receptora. c) Por último, la migración de retorno, que es cuando el migrante por voluntad propia o forzada (la población inmigrante mexicana en Estados Unidos, constituyen diversas categorías de migrantes: documentados y no documentados o ciudadanos.) regresa a su país de origen.

interés es investigar las modificaciones en las identidades sociales de los jóvenes mexicanos inmigrantes y la relación que existe entre éstas y el proceso de adaptación a la sociedad receptora en la que están inmersos.

Abordar estas cuestiones, desde la sociología, supone considerar e interpretar las acciones sociales que las conforman para comprender sus causas y efectos, entendidas estas últimas como “una conducta humana –bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir– siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. «La acción social», por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo” (Weber, 1974: 5). El objeto de la sociología entonces es “considerar las acciones humanas como más amplias, es decir, de una disposición no aleatoria de los actores, que se encuentran aprisionados en una red de dependencia (siendo la dependencia un estado en el que la probabilidad de que se realice la acción y la posibilidad de su éxito cambian en relación con lo que los actores son, hacen o pueden hacer)” (Bauman, 1994: 13).

Es esta dependencia mutua la que en este trabajo interesa resaltar. La misma que se materializa en cada interacción entre dos individuos y está condicionada, entre otras cosas, por el tiempo y el espacio, por la historia, la cultura y la biografía de cada persona. En el caso particular de los jóvenes inmigrantes que dejaron su lugar de residencia, la red de dependencia mutua construida en su lugar de origen es puesta en cuestión por las nuevas condiciones sociales y materiales que se les presentan en la sociedad receptora. Por ello, los jóvenes inmigrantes se ven en la necesidad y el desafío de establecer modificaciones necesarias en su concepción de sí mismos y de su relación con otros. En este proceso de cambio entran en juego la identidad social de los individuos, la cual, en este caso, está ligada al proceso de adaptación.

El contexto

A medida que ha aumentado el número de migrantes han cambiado las características de esta población y su tiempo de permanencia. Los estudios sobre la migración de mexicanos a Estados Unidos han diversificado su temática; se realizan estudios sobre el lugar de procedencia y destino, de las redes sociales de la migración, sobre las remesas y de las

relaciones socioculturales que establecen las comunidades mexicanas con el lugar de origen, sintetizando y vinculando simultáneamente dos sociedades (Massey *et al.*, 1991; Glick, *et al.*, 1992; Rouse, 1989; Smith, 1999; Weber, 1999; Portes, 1995).

Otros estudios han demostrado que la dinámica propia del fenómeno pone en evidencia que el perfil del migrante internacional se ha transformado desde inicios de la década de los ochenta, destacando que esta población se caracteriza por ser más joven, con niveles de escolaridad más altos, y una mayor visibilidad de mujeres, niños y familias completas que se han incorporado al proceso migratorio (Woo Morales, 2001; Cornelius, 1999).

Esta nueva dinámica migratoria fue en gran medida propiciada por las reformas a las leyes de inmigración, contenidas en el Acta de Reforma y Control de Inmigración (IRCA) de 1986, que fomentó el proceso de reunificación familiar y el asentamiento de familias dentro de los marcos legales. En este esquema, la inmigración no autorizada (indocumentada) se ha mantenido y ha sido la fuente proveedora para el mercado laboral secundario estadounidense, en el cual puedan insertarse como empleados los inmigrantes, en particular los jóvenes inmigrantes quienes reciben un pago inferior por su trabajo (Cornelius, 1999). Esta dinámica también fue ocasionada por los siguientes factores: la crisis económica de México en los años ochenta; los cambios en la demanda de mano de obra por parte de la economía estadounidense (más flexible y diversificada, que ya no sólo demanda mano de obra para la agricultura); y a las redes migratorias (Cornelius, 1999; Lozano, 2000).

Otros estudiosos del tema han abordado el proceso migratorio en comunidades de migrantes de una localidad en particular, de forma más cercana a los sujetos que intervienen en el proceso. Analizan el fenómeno y sus consecuencias a partir de las manifestaciones culturales y las organizaciones que surgen al interior de estos grupos, haciendo énfasis en la problemática de la integración y la identidad cultural, tanto individual como colectiva, destacando su forma de vida y organización en los lugares de destino, así como las relaciones sociales que se establecen entre los migrantes y los no migrantes en el lugar de origen (Besserer, 1999; Sánchez, 2000; Velasco, 2002).

Los resultados de esas investigaciones hacen evidente que las implicaciones de la migración México-Estados Unidos son de carácter multidisciplinario y bilateral. Por esa razón, la migración internacional no puede analizarse de forma aislada, sino como un

fenómeno complejo que debe tomar en consideración las distintas perspectivas que permitan tener un contexto amplio del problema.

Estudios sobre jóvenes inmigrantes

Si bien los estudios antes mencionados ofrecen un panorama general, por un lado, sobre el proceso migratorio y, por el otro, sobre los inmigrantes y las causas que dan origen a la migración de mexicanos hacia y en Estados Unidos, con el propósito contextualizar y conocer el escenario de los jóvenes inmigrantes mexicanos, se consultaron diferentes trabajos que abordan el tema. El interés fue conocer en otras investigaciones su abordaje; para ello se realizaron tres preguntas que se consideraron una guía que permitió centrar el objetivo de las consultas: ¿cuál es la metodología utilizada en la investigación?, ¿cuáles son los conceptos teóricos más importantes utilizados en el análisis de la migración juvenil?, en función de esta investigación ¿qué es lo significativo en los trabajos realizados? Sin embargo, cabe mencionar que sólo se revisaron los estudios más representativos para los fines de este trabajo, así como aquellos cuya temática resultó pertinente a la que aquí se aborda.

Gran parte de las investigaciones que han abordado la problemática sobre los jóvenes inmigrantes mexicanos ha sido realizada por estadounidenses –seguramente porque Estados Unidos es el lugar de destino–, y los tópicos de discusión están relacionados a los procesos de adaptación, integración, identificación étnica o transnacionalismo.

La búsqueda se centró en trabajos que estuvieran relacionados con el tema de los jóvenes inmigrantes mexicanos, y de ellos los que abordaran la cuestión de las identidades. Como resultado de dicha búsqueda se encontraron varios trabajos afines sobre niños mexicanos y jóvenes de otros grupos étnicos; la temática que abordan es similar a los trabajos de Portes (1995), Rumbaut (1997), Zhou y Bankston III (1996) y Brittain (2002).

Entre estos estudios se destaca el realizado por Rumbaut en 1994, donde analiza la adaptación psicosocial de los jóvenes inmigrantes de diferentes grupos étnicos tanto de Asia como de Latinoamérica y el Caribe. Este estudio se realizó en San Diego y en Miami con más de 5,000 niños y jóvenes. En la investigación participaron jóvenes y niños de la segunda

generación y jóvenes inmigrantes. Los resultados indican que los jóvenes inmigrantes mexicanos se identifican más con la identidad de origen nacional y étnica, y tienden a hablar más la lengua nativa de sus padres.

Con relación al idioma, la mayoría prefiere hablar inglés, con excepción de los mexicanos que son más leales a su lengua (55%). Los mexicanos, junto con los indochinos, reportaron los menores puntajes globales en autoestima y presentaron una asociación negativa entre el tiempo de residencia en Estados Unidos con el éxito académico y las aspiraciones. Por otro lado, los entrevistados respondieron que contar con un grupo de amigos coétnicos tiene un efecto positivo en el éxito académico. Los estudiantes con ambos padres inmigrantes presentan un mejor desempeño que sus contrapartes con padre o madre nativo. Existe una asociación positiva entre el desempeño escolar y una afirmación sobresaliente de la identidad étnica colectiva. En relación con la percepción sobre la discriminación, los jóvenes al sentirse discriminados son menos propensos a identificarse como americanos y ser más leales a su identidad étnica.

Sin embargo, concluye Rumbaut (1994), “convertirse en americano” toma diferentes formas y diferentes caminos, pero los jóvenes inmigrantes están comprometidos a definir su propia identidad en una sociedad donde ellos son los más nuevos.

Por otro lado, el trabajo realizado por Suárez-Orozco y Suárez-Orozco (1995) sobre jóvenes, lo realizaron desde una perspectiva psicosocial con 188 estudiantes adolescentes de 13 a 18 años, mexicanos (residentes en Guanajuato), inmigrantes mexicanos, mexicoamericanos y blancos no hispanos (residentes en el sur de California). El objetivo de la investigación fue medir los patrones culturales. El resultado más significativo de este estudio comparativo es la diferencia del perfil psicosocial de los inmigrantes mexicanos y mexicoamericanos en relación con los mexicanos residentes en México, donde se evaluó la automotivación por el éxito. En este rango aparece con mayor porcentaje los jóvenes mexicanos con un 54%; un 16% los mexicoamericanos y un 14% en los americanos. Con relación al tema del fracaso, los resultados con los porcentajes más altos son los mexicoamericanos que se manifestaron en un 28%, en contraste con un 2% en los mexicanos e inmigrantes mexicanos, y un 4% en los americanos.

En las conclusiones se demuestra que los estudiantes de origen mexicano tienen mayor apego a la familia que los blancos no-hispanos, puesto que los primeros manifestaron

una mayor preocupación y un sentimiento de obligación hacia la familia. Los inmigrantes mexicanos manifestaron ser más dependientes de sus familias, pues las redes de apoyo de la comunidad aún no están disponibles para ellos.

Otro de los estudio es el realizado por Brittain (2002) a partir de una muestra de 152 estudiantes inmigrantes de origen chino y mexicano residentes en San Diego, California. Quienes participaron en la investigación debían cumplir con los siguientes requisitos: tres años o menos de residencia en Estados Unidos y que ambos padres fueran inmigrantes. El objetivo de Brittain fue analizar el espacio escolar como un espacio transnacional. Para ello, aplicó una encuesta con preguntas abiertas, con el objetivo de conocer la percepción de los jóvenes sobre las escuelas de Estados Unidos.

Los datos obtenidos fueron analizados cualitativamente y los resultados presentan que la socialización entre estudiantes connacionales puede sumar vulnerabilidades, sobre todo cuando el grupo connacional carece de capital social para compartir información que pueda ayudar a los estudiantes inmigrantes a tener éxito en la escuela.

En relación con la educación, los chinos opinan que la educación en Estados Unidos es diferente, menos demandante que en China y tiene mayor calidad académica. Los profesores son más “lindos”, menos estrictos, y establecen mejores relaciones con los estudiantes. El espacio escolar les permite ser críticos y construyen la imagen de la escuela alrededor de temas académicos. Los mexicanos también enfatizan la idea de un ambiente académico menos demandante, construyen sus mensajes académicos a partir de temas sobre oportunidades educativas. En relación con sus profesores opinan que son buenos y humanitarios, evitan problemas y sienten la responsabilidad de ser “buen niño”.

El resultado donde ambos grupos de inmigrantes coinciden es en la acción de convertir el espacio escolar en un espacio social transnacional; sin embargo, dice Brittain, esto no es suficiente para superar los factores contextuales que marginan a los inmigrantes en la sociedad.

En general, en los estudios anteriores se puede observar que en este proceso de adaptación intervienen la familia, la escuela y los amigos como espacios de socialización en los que interactúan y construyen sus relaciones sociales que se realizan al interior del propio grupo étnico. Por otro lado, se observan las diferencias que presenta cada grupo étnico en

relación con los valores y costumbres. En ellos se puede leer que estos están relacionados directamente a los patrones culturales propios de cada grupo.

Otra característica en la que coinciden todos los trabajos es el lugar en donde fueron realizados: el espacio escolar. El motivo principal –por experiencia propia– por lo que se eligen las escuelas, es porque ahí se encuentran los jóvenes que asisten de manera voluntaria o no (en Estados Unidos es obligatorio asistir a la escuela hasta los 18 años); además, es el lugar en el que se encuentra una mayor diversidad de grupos étnicos inmigrantes o nativos.

La información proporcionada permite reflexionar sobre la propuesta de Berger y Luckman (1991), en relación con la importancia de la socialización primaria y secundaria en la adaptación de los jóvenes a la sociedad receptora, en donde ésta adquiere un carácter compuesto que se debe, por un lado, a que ellos traen consigo un bagaje cultural propio obtenido en su primera socialización y, por otro, a las aportaciones culturales diferentes que se adquieren de la sociedad receptora donde viven y se forman, y que es reforzada por la participación de los jóvenes en diferentes espacios de socialización, como son la escuela, los amigos y el barrio.

En resumen, a pesar de que son relativamente pocos los trabajos de investigación sobre los jóvenes inmigrantes mexicanos en ambos países, esta búsqueda permitió, primero, reconocer que el proceso migratorio internacional no sólo es un cruce de fronteras geográficas en busca de una mejor calidad de vida o de la reunificación familiar, sino que conlleva también un proceso de adaptación a nuevas estructuras sociales y culturales.

Segundo, los trabajos consultados también proporcionaron elementos que reforzaron la idea de continuar con la presente investigación en cuanto al campo problemático y los sujetos de estudio; asimismo se encontraron ideas parecidas a las del presente trabajo, lo que permitió darle giros y precisar particularidades en la investigación.

Campo problemático

La investigación que se propuso y se llevó a cabo sólo es el inicio de un proceso, y de ninguna manera pretende agotar la explicación de este fenómeno migratorio, donde los jóvenes inmigrantes forman parte de ese proceso social. En ella se quiere conocer cuáles son

los motivos que impulsan a los jóvenes a emigrar y cómo esta experiencia se refleja en la constitución de las identidades sociales. Ante este campo problemático, se decidió marcar las primeras preguntas que dan sentido a los seres humanos: quién soy, de dónde soy, por qué estamos aquí y no allá, por qué hoy y no mañana, por qué nosotros y no los otros, por qué los jóvenes y no los adultos, interrogantes que constituyen en parte los cuestionamientos con los que se inició este proceso de investigación y que permiten avanzar por el complejo camino de las identidades sociales.

Este aspecto se abordó a partir de los propios inmigrantes con el propósito de conocer a través de ellos mismos, cómo expresan su autorreconocimiento (quién soy, de dónde soy), lo que llevó directamente a enlazar las siguientes preguntas: ¿cómo me identifican y me perciben los otros (heterorreconocimiento)? Para concretar la investigación se partió de las siguientes preguntas: ¿Cómo se construyen las identidades sociales en el escenario de la migración internacional? ¿Cómo se dan los procesos de identificación en otra cultura? ¿Cómo reconstruyen los jóvenes inmigrantes sus identidades sociales conjugando dos culturas? ¿Sólo es una modificación adaptativa?

Eje para aprehender la realidad: Primeros campos conceptuales

Las preguntas anteriores se pueden sintetizar en una gran interrogante:

¿Cómo manifiestan los jóvenes inmigrantes las modificaciones identitarias al interactuar con los otros en un ámbito sociocultural diferente al propio?

En esta pregunta se identifican conceptos que definen el eje del trabajo. Por un lado, se encuentra el concepto de identidades y, por otro, el de interacción. Las identidades sociales se especifican como una construcción social que pertenecen al orden de las relaciones sociales en tanto procesos intersubjetivos de conformación y límites de adscripción no estáticos ni esencialistas.

Las identidades sólo adquieren sentido en contextos sociales específicos (adscripciones) y en sus interacciones (adaptación/recreación) con otros ámbitos sociales. Las identidades sociales son una construcción simbólica de un nosotros que contrasta con los otros, que se sustenta en las valoraciones y actos de los individuos, mismos que no se

realizan en el vacío social, sino que están inmersos en un espacio social, cultural y simbólico (Bourdieu, 1993, 2002b; Giménez 2003; Valenzuela Arce, 2000). Las identidades juveniles se construyen en espacios de socialización en los que se establecen las interacciones sociales: familia, escuela y amigos.

En relación con el concepto de interacción, éste se concibe como las relaciones que establecen los seres humanos con los demás (nosotros y los otros) y pueden clasificarse como procesos sociales, que se realizan a través de las redes de relaciones entabladas por los individuos en la sociedad. Las diferentes corrientes de pensamiento como la fenomenología, el interaccionismo simbólico o la teoría interpretativa conceden gran importancia a la interacción social, porque es a través de ella que se refleja la capacidad de los individuos para interpretar el mundo social y para actuar en él. Así, la interacción se entiende como la acción social recíproca entre dos o más individuos (Weber, 1974; Schütz, 1995; Goffman, 1989).

Otro concepto que se considera importante es el de adaptación, concebido como la capacidad desarrollada por los individuos en el contexto social en el que se encuentra. En el caso concreto de los inmigrantes internacionales, la adaptación se entiende como un proceso que resulta tras el contacto de dos grupos culturales y supone un reajuste de los inmigrantes a la sociedad receptora. La adaptación también es un proceso social caracterizado por las múltiples formas en que las sociedades y la vida social humana "... se plasma y replasma en una *praxis*: en las actividades prácticas que se realizan en la escenificación de la vida cotidiana" (Giddens, 1995:269). En este caso, el grupo de jóvenes inmigrantes, en el proceso de adaptación modifica sus identidades y pautas culturales en el reajuste del cambio social en la sociedad receptora.

Para ubicar el proceso de adaptación, para los fines del presente trabajo, se retoma el concepto de espacio social desarrollado por Bourdieu (2002a). A partir del concepto de campo o estructura social objetiva, la noción de espacio contiene, por sí misma, el principio de una aprehensión *relacional* del mundo social: afirma, en efecto, que toda la realidad que designa reside en la *exterioridad mutua* de los elementos que la componen. Los seres aparentes, directamente visibles, trátense de individuos o grupos, existen y subsisten en y por la *diferencia*, es decir, en tanto que ocupan *posiciones relativas* en un espacio de relaciones que, aunque invisible y siempre difícil de manifestarse empíricamente, es la realidad más

real y el principio real de los comportamientos de los individuos y de los grupos (*Idem*, 2002a: 47).

Es decir, el espacio social, en definitiva, es un sistema de diferencias sociales jerarquizadas en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas, diferenciadas y reconocidas en un momento determinado.

Los conceptos identidad e interacción social están íntimamente relacionados con el espacio social; sin embargo, también llevan a pensar en otros conceptos que están interrelacionados como son el de cultura, grupo étnico, vida cotidiana, socialización y *habitus*. Asimismo el concepto de identidad se estructura con los conceptos de objetividad, subjetividad, valores, creencias, sentimientos y pertenencia, considerados como relaciones posibles porque están presentes en la vida individual y social de todo individuo.

Se cierra este primer acercamiento a los conceptos claves con el de percepción, que es fundamental para entender la construcción y demarcación de las identidades; en este sentido, la percepción aparece en dos niveles, como elemento subjetivo internalizado como parte del proceso de construcción identitaria, de manera objetiva, en el mundo de la vida cotidiana, donde los sujetos sociales interactúan, construyen y explican sus identidades conformando esferas de representaciones sociales que estructuran el mundo social. Porque “la identidad emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y por ende lucha y contradicciones (Giménez, 1996: 12).

Entonces, la autopercepción implica que toda identidad resulta de un equilibrio inestable. Algo así como un compromiso entre la forma en que el joven se observa a sí mismo y la heteropercepción, es decir, la imagen que los demás le devuelven de sí. Ello implica una distinguibilidad, que es justamente lo que hace a los individuos sentirse diferentes.

Objetivos:

Los conceptos anteriores llevaron a establecer una guía en el proceso de investigación, que permitieron orientar las acciones para la realización del trabajo como:

Objetivos iniciales:

Conocer de los jóvenes, a través de sus relatos, sus versiones sobre la experiencia del proceso migratorio.

Conocer, a partir de su experiencia postmigratoria, el proceso de adaptación-recreación al contexto social y espacial.

Analizar e interpretar las narraciones sobre cómo sienten, valoran, interpretan y explican sus experiencias en los espacios de socialización con nosotros y los otros, familia, escuela y amigos.

Describir históricamente el proceso migratorio entre México y Estados Unidos. El objetivo, es conocer cómo a través del tiempo se marcan las diferencias que pudieran existir entre la inmigración del pasado y la actual, entre los adultos y los jóvenes.

Objetivos generales:

Analizar la autopercepción y heteropercepción que tienen los jóvenes de manera individual y como grupo minoritario, en relación con sus identidades sociales.

Conocer qué sentido o dirección le dan los jóvenes a la experiencia de cambio sociocultural, tanto en el presente como a futuro.

Conocer la actitud o interés que tienen los jóvenes por conocer y/o conservar su cultura, o conjugar ambas.

Supuestos

Para dar la explicación inicial al campo problemático se parte de los siguientes supuestos:

- 1) La inmigración internacional lleva a los jóvenes a vivenciar nuevas formas de socialización, que producen transformaciones en relación con las identidades sociales y las pautas culturales, como resultado de las interacciones con los otros.
- 2) Los jóvenes inmigrantes al enfrentarse a una historia, idioma, costumbres, valores y un entorno disonante, construyen puentes en la vida cotidiana a partir de las

interacciones que realizan en los espacios de socialización en los que interactúan y adaptan sus identidades sociales al modificar y adquirir nuevos *habitus*.

Esta problemática se estudió a partir de dos ejes; el antes y el después, pero con la perspectiva de construcción a futuro. Se identificaron y analizaron en la identidades sociales dos aspectos esenciales: primero, los efectos y rupturas obtenidas por la experiencia migratoria y, segundo, aquellos relativos a: 1) la percepción que tienen los jóvenes de sí mismos en relación con los otros autopercepción y heteropercepción; 2) sus vivencias cotidianas y las interacciones con los otros, en donde adquirieron e interiorizaron nuevos *habitus* que les permitieron adaptarse al nuevo espacio social; c) obtener los recursos para construir el presente y las expectativas a futuro. Todos estos aspectos permitieron conocer el proceso de la construcción-reconstrucción de las identidades juveniles migrantes internacionales.

Al decidir estudiar a esta parte de la población migrante, el interés se enfocó en el aspecto individual del sujeto, porque los cambios identitarios sólo se pueden explicar a partir de la exteriorización que hace el individuo de sí mismo, y solamente él puede exteriorizar esa parte de su realidad.

Para dar respuesta a la problemática planteada se construyó un marco teórico-metodológico a partir de diferentes propuestas, mismas que permiten articular los conceptos para la comprensión de la compleja construcción de las identidades sociales. Por un lado, se situó la problemática en la perspectiva teórica interpretativa² de las ciencias sociales, donde se agrupan diferentes posturas teóricas y metodológicas como son: la fenomenología, el interaccionismo simbólico y la etnografía interpretativa; todas ellas destacan el carácter intersubjetivo de la vida social, dando énfasis en la comprensión de la acción social a partir de los significados que le atribuyen los individuos.

² El enfoque interpretativo de la Ciencias Sociales, se remonta al siglo XVIII, cuando la hermenéutica, que inicialmente había surgido para interpretar textos bíblicos a partir del contexto en que se habían producido, fue llevado a otros campos como la literatura, las obras artísticas y los documentos históricos. En el siglo XIX fue adoptado por la jurisprudencia y la filología, y enriqueció el debate sobre la naturaleza misma de la historia. Posteriormente, la hermenéutica se introdujo en el estudio de las actividades humanas en general, constituyéndose en una metodología en las ciencias sociales. Sin embargo, fue hasta fines del siglo XIX y principios del XX, periodo en el cual el positivismo estaba en pleno auge, fue cuando los filósofos y teóricos alemanes, sentaron las bases epistemológicas de una ciencia social interpretativa (Hughes y Sharrock, 1999, p. 227).

Por las características del trabajo, se optó por las propuestas teórico-metodológicas de la fenomenología, pues privilegia la comprensión de la realidad social desde las estructuras de la vida cotidiana, así como de los múltiples mecanismos mediante los cuales esta realidad es interiorizada por sus integrantes (Schütz, 1995), y la forma en que los individuos internalizan esa realidad como si fuera objetiva (Berger y Luckman, 1991). Esta perspectiva teórica proporciona las reglas metodológicas que permiten analizar el mundo subjetivo de los individuos, a través de la comprensión de sus experiencias y significados, es decir, que le dan sentido.

Por otro lado, se consideró necesario complementar las propuestas anteriores con los aportes del estructuralismo constructivista que permite conjugar el análisis entre las estructuras objetivas y las prácticas sociales subjetivas, en la medida que las primeras son la exteriorización de las segundas y que las prácticas sociales, a la vez, producen y reproducen las estructuras (Bourdieu, 2000a). Es el concepto *habitus* pensado por Bourdieu como principio unificador, generador de prácticas que permiten comprender la conducta habitual, así como la duración del hábito y la posibilidad de su modificación, el que sirve para entender lo profundo que puede ser, y todo lo que depende de su práctica. Metodológicamente, lo significativo del concepto *habitus* permite comprender que es una categoría subjetiva que no se origina en el individuo, sino en la interiorización que él mismo hace del *habitus* a través de las condiciones objetivas de la existencia y de la experiencia de una trayectoria (Chomsky, 1990, citado por Giménez, 1994a:156).

Del interaccionismo simbólico se retoma la relación que establecen los individuos con la sociedad por medio de la acción y de los significados que le otorgan a ésta (Mead, 1973; Goffman, 1971), donde juega un papel importante la estructura, como la concibe Giddens (2002), que es el contexto social donde los individuos se relacionan intersubjetivamente, de manera tal que la realidad existe objetiva y subjetivamente, dentro y fuera de ellos. De lo que deriva que la situación y postura de los individuos no sólo dependen de la estructura, sino de las interacciones que realizan como parte de las mismas, así como de los significados culturales que se asignen a los símbolos.

De la antropología, y su estrategia metodológica, la etnografía, se retoma la perspectiva interpretativa, que se asume como una labor más comprensiva que descriptiva o explicativa. Para Geertz, la etnografía consiste en desentrañar las estructuras de significación

del contexto social, donde “...el hombre es un animal inserto en tramas de significado que él mismo ha tejido; la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significados” (Geertz, 2001: 129) y enfatiza sobre los procesos de significación, que es una forma de dar sentido a la realidad a través de los valores, los sentimientos y las formas de razonamiento cotidiano. Capacidad que sólo los individuos tienen para simbolizar, conceptualizar y buscar significaciones y dar sentido a la experiencia.

En ese sentido, siguiendo los diferentes postulados metodológicos, en este estudio se retomaron aquellos que realizan el análisis sobre las acciones humanas que son las que permiten ubicar las interacciones sociales como el eje de la construcción y reconstrucción de las identidades, ya que “los individuos y las colectividades orientan sus acciones sociales considerando el significado que tiene para los demás, y en su interacción recíproca se reconstruyen y negocian dichos significados” (Hughes y Sharrock, 1999: 235).

Así, se ubicó el presente trabajo dentro del campo disciplinario de la sociología y la antropología, ya que la aprehensión de lo social, como lo apunta Reguillo (1995) no se agota en una sola perspectiva, como tampoco a partir de una sola disciplina.

La importancia de este trabajo radica en que se asume la finalidad de dar a conocer la interpretación que los jóvenes le otorgan a sus identidades sociales, en relación con el proceso de adaptación en una sociedad culturalmente diferente a la propia. La construcción de la información que permitió dar respuesta a esta problemática se construyó a partir de los propios jóvenes, quienes a través de sus historias aportan nuevos elementos que permiten leer y conocer sus sentimientos y opiniones de cómo se vive en un contexto sociocultural diferente.

Los sujetos seleccionados

Respecto a la elección de los sujetos que darían acceso al objeto de estudio, se eligió a los jóvenes mexicanos inmigrantes, en tanto que su presencia en el proceso migratorio internacional cada día es más visible y por su cantidad adquiere una gran importancia. Esta visibilidad se refleja por el número de mexicanos que emigró de México a Estados Unidos en el periodo de 1995 a 2000; durante estos años inmigraron a Estados Unidos 1’569,157

personas, y de ellas el 68.6%, corresponde a la población que tenía entre 15 y 29 años de edad. Dentro de este grupo de migrantes se encuentran los jóvenes de 15 a 19 años de edad que representaban el 37.8% de la población (INEGI, 2004: 54). La presencia de los jóvenes inmigrantes en la sociedad receptora constituye una nueva generación que cambia la imagen que se ha construido de la inmigración mexicana, una inmigración que años atrás era imaginada temporal; ahora ellos tienen la posibilidad, por su edad, primero, de incorporarse a los espacios educativos y, segundo, posteriormente a la fuerza de trabajo.

Este grupo de inmigrantes, por su importancia como sujetos sociales, se convierten en actores fundamentales a la hora de comprender las dinámicas de los flujos migratorios y los procesos adaptación e interacción en la sociedad receptora.

Los sujetos seleccionados en el presente trabajo son jóvenes inmigrantes mexicanos cuyas edades oscilan entre los 15 y 19 años, viven permanentemente en la ciudad de San Diego, California, y salieron de su país, algunos formando parte del proyecto migratorio familiar y otros con un proyecto migratorio propio. El tiempo que tienen de residir en Estados Unidos va desde uno hasta quince años, y proceden de diferentes estados de la República Mexicana. Aquí es pertinente hacer una aclaración: algunos jóvenes que participaron en las entrevistas nacieron en Estados Unidos y se fueron a vivir a México por varios años (donde se formó su primera socialización) y tiene pocos años de haber retornado. Ellos se autoidentifican como mexicanos porque sus raíces y cultura son mexicanas, sus padres y abuelos son mexicanos, y en Estados Unidos se identifican como mexicanos o bien como doblemente mexicanos porque son “mexicoamericanos-mexicanos”.

El grupo de jóvenes que participó en la investigación estudia en una preparatoria pública ubicada en el centro de la ciudad de San Diego, California.³ La comunidad de la escuela es una comunidad multicultural; a simple vista se puede observar la diversidad de los diferentes grupos étnicos que, por sus características físicas, se pueden diferenciar los asiáticos, los latinos, los africanos, los afroamericanos y, por supuesto, los estadounidenses.

³ Se considera necesario aclarar que en un principio se había contemplado realizar el trabajo de campo en uno de los barrios de la ciudad (específicamente en el Barrio Logan), que es el lugar donde vive la mayoría de los inmigrantes mexicanos; sin embargo, debido a los conflictos que en él existen, no fue posible, los informantes desistieron en su apoyo. Otro de los espacios contemplados era en una iglesia católica, con un grupo de jóvenes con los cuales tiempo atrás ya se tenía un acercamiento; no obstante, ello podía haber introducido un sesgo en la información, puesto que el hecho de que todos fueran católicos los hacía un grupo más o menos homogéneo y lo que se buscaba era la diversidad en la forma de ser y percibir la realidad en la que están inmersos.

El idioma es otro factor que los distingue, a la hora del receso el espacio escolar se convierte en una torre de Babel, por los diferentes idiomas que se escuchan.

La población estudiantil de la preparatoria se compone de 2,123 alumnos; de ellos, el 42.7% son estudiantes de origen hispano –sudamericanos, centroamericanos y mexicanos (donde estos últimos representan el 25%)–, el 36.4 % son estadounidenses anglosajones, 13.8% afroamericanos, 2.5% asiáticos, 1% africanos y el 3.6% corresponde a otras razas (San Diego Senior High School, 2005). Sin duda, este espacio multicultural brinda a los jóvenes inmigrantes mexicanos la posibilidad de conocer otras culturas e interactuar con nosotros y los “otros”.

Construcción de la información

Con el fin de obtener la información que permitiera dar respuesta a las preguntas planteadas, se consideró el uso de diversas estrategias. Las fuentes primarias que hacen referencia a los discursos de los actores principales fueron construidas a través de las siguientes técnicas de construcción de información: encuesta sociodemográfica, entrevistas en profundidad y observación directa. Se utilizaron también fuentes secundarias que permitieron un acercamiento general a la realidad de la inmigración de los jóvenes, información obtenida de bases de datos oficiales (censos, tanto estadounidenses como mexicanos) y de investigaciones realizadas sobre el tema.

El trabajo de campo se dividió en tres etapas: en la primera, se obtuvo la información a través de una encuesta sociodemográfica; en la segunda, se realizaron entrevistas en profundidad; y en la tercera, se efectuó la observación directa durante los meses de mayo y junio de 2005 –que fue el tiempo en el que se realizó el trabajo de campo–. La observación se realizó en lugares públicos a los que asisten con más frecuencia los jóvenes (se seleccionaron dos centros comerciales a los que van regularmente durante los fines de semana. El otro espacio donde se realizó la observación directa fue en el Barrio Logan, ubicado en la ciudad de San Diego, uno de los barrios donde viven la mayoría de los jóvenes inmigrantes).

Para poder aplicar la encuesta y realizar las entrevistas, se solicitó permiso a las autoridades de la preparatoria y casi un año después permitieron que se realizara el trabajo de campo, siempre y cuando se cubrieran una serie de requisitos. Los trámites llevaron tiempo; primero, se presentaron los instrumentos que se utilizaron para obtener la información (cuestionario y guía de entrevista), mismos que fueron revisados por los directivos de la institución en dos ocasiones. Entre los requisitos estaban 1) no preguntar o realizar evaluación académica alguna; 2) no hacer preguntas que pudieran afectar o hacer sentir mal a los estudiantes; 3) no indagar acerca de su estatus de residencia; 4) la participación de los estudiantes debía ser voluntaria, tanto para responder el cuestionario como para participar en las entrevistas. Esta última tarea fue la más difícil, ya que al principio a los jóvenes no les gustaba la idea de ser entrevistados, después comentaron que les daba “como miedo, como vergüenza”; sin embargo, la respuesta con relación a la participación en las entrevistas fue muy buena, se demostraron solidarios e interesados.

Para aplicar la encuesta sólo se concedieron cuatro horas distribuidas en dos días, en un horario que no interfiriera con las clases; el tiempo que se utilizó fue el de las asesorías. El cuestionario fue distribuido a todos los estudiantes inmigrantes mexicanos. La distribución y aplicación de los cuestionarios se realizó con la ayuda de los profesores en sus respectivos salones de clase; a cada uno se les explicó con anterioridad el objetivo de la encuesta, así como los contenidos del cuestionario. Su ayuda fue invaluable.

Encuesta sociodemográfica⁴

La encuesta fue un censo, pues se aplicó al total de la población de estudiantes inmigrantes mexicanos que asisten a la preparatoria (300 estudiantes). El diseño del cuestionario se estructuró en tres apartados: a) datos generales (identificación del sujeto); b) aspectos socioculturales; c) proceso migratorio (emigración, inmigración y migración de retorno). El instrumento se diseñó con preguntas cerradas y abiertas, y la medición fue nominal y ordinal.

⁴ En el Anexo B se encuentra la cédula de entrevista.

El propósito de aplicar la encuesta fue: primero, obtener información cuantitativa que permitiera describir la población objeto de estudio. La respuesta que se obtuvo no fue la esperada, ya que del total de los cuestionarios que se aplicaron sólo en 140 se contestaron casi todas las preguntas.

El cuestionario comprendía también una parte socioeconómica familiar, en donde se solicitaba información sobre los padres y hermanos, edad, trabajo de los mismos, ingreso, etc.; sin embargo, en general, ese apartado no tuvo respuesta. En las entrevistas se les preguntó cuáles eran los motivos por los que no habían contestado ese apartado y la respuesta fue: “que ellos creían que no podían contestar por los papás, que no saben mucha de la información que se solicitaba”. Sin embargo, se considera que la información es adecuada para el objetivo propuesto y es un buen número para realizar dicha descripción; segundo, otro de los objetivos al aplicar la encuesta fue tener un acercamiento y conocer en cierta medida a los sujetos de estudio, para posteriormente realizar las entrevistas en profundidad.

Entrevistas a profundidad⁵

Debido a las características de la problemática y a fin de tener elementos que permitieran explicar el fenómeno social con mayor profundidad, se eligió plantear una investigación cualitativa, centrada en entrevistas en profundidad, las cuales permitieron recuperar, a partir de las narraciones de los jóvenes, información que al ser expresada tiene una carga de significados atribuidos a sus actos y experiencias que permiten describir, comprender y explicar el fenómeno que se quiere conocer. De esta forma, se consideró que las narraciones de los jóvenes era la forma en la que se podía conocer el objetivo propuesto, porque sólo el individuo es quien puede manifestar, en este caso específico, el sentido de la experiencia migratoria y la adaptación en la nueva sociedad; es decir, “sólo él puede exteriorizar la subjetividad con la cual ve e interpreta el mundo, y en consecuencia actúa en él” (Lindón, 2004: 297).

En este sentido, las entrevistas en profundidad son un recurso para construir acciones sociales ya realizadas; no son la acción misma, sino una versión que el autor de la acción

⁵ La guía utilizada para las entrevistas a profundidad se encuentra en el Anexo C.

narra posteriormente acerca de su acción pasada. En las entrevistas, el sujeto es el protagonista, es quien tiene la palabra, porque se sustenta en la experiencia del propio individuo, que no tiene que ser una persona en particular ni especial, sólo basta con que sea parte de la comunidad a la cual se estudia. Éstas son las particularidades que tanto Bertaux (1988) como Lindón (2004) definen como parte de las narrativas biográficas, en tanto enfoque metodológico y no simplemente como técnica.

Sin embargo, expresa Lindón, las narraciones no son un método en el sentido de un camino lógico que busca demostrar la verdad, sino que son “testimonios de una existencia inscrita en la historia con las cuales la persona –sin saberlo ni proponérselo- reconstruyen un espacio social mediante el uso del lenguaje y la memoria” (Lindón, 2004:307). De ahí se deriva su valor como expresión de una parte de lo social.

Por otro lado, en este caso de quien escucha (investigador) que tiene el papel de “el otro”, debe interpretar, desde la subjetividad del narrador, el significado de lo social y debe traducir la experiencia de quien habla y a quien se la ha invitado a que narre sobre sí mismo o alguna parte de las experiencias vividas. En este caso, el que investiga relaciona los acontecimientos para poder construir y seleccionar aquello que le permita aproximarse a la respuesta de lo que se busca, a partir de incorporar y entrelazar los relatos de los individuos.

Otro de los rasgos de las entrevistas en profundidad es que no deben ser dirigidas. Sin embargo, en este caso, por las características del grupo (edad y por la timidez de hablar de sí mismos con un extraña), se optó por utilizar una guía de entrevistas semiestructurada y semidirigida, pero siempre dejando en completa libertad a los jóvenes para que se expresaran, lo cual fue de gran utilidad.

Para hallar las explicaciones al problema planteado se llevaron a cabo diecinueve entrevistas (nueve a mujeres y diez a hombres); cada una de ellas tuvo una duración promedio de dos horas. Se analizaron las entrevistas en torno a los ejes planteados; la experiencia migratoria, la adaptación al nuevo espacio social y las modificaciones identitarias. Cabe señalar que la lectura de cada testimonio llevó a buscar, a través de la narración, el discurso que construye las identidades sociales con relación a los otros en los momentos de interacción.

Para analizar las entrevistas en profundidad y precisar el significado que cada joven daba a su realidad, se realizaron sucesivas lecturas a las narraciones que permitieron

identificar cuatro dimensiones de significados, mismos que se establecieron de la siguiente forma: a) significación asignada al proyecto migratorio relacionado con los objetivos personales y familiares; b) significación asignada a la experiencia de la adaptación social a un espacio social y el encuentro con los otros; c) significación asignada a la construcción de sus identidades sociales; d) nuevas significaciones asignadas a la construcción de futuro.

Estas cuatro dimensiones no se dan aisladas una de las otras, sino que se perciben interrelacionadas en términos de una realidad que integra a los jóvenes y el contexto social.

Observación directa

El trabajo de observación se desarrolló en la escuela durante dos meses, tiempo en el cual se convivió con los jóvenes en los salones de clase, en el receso y se realizaron otras actividades, entre ellas se efectuaron dos presentaciones a los estudiantes: una sobre la investigación sociológica y la otra sobre la historia de la migración México-Estados Unidos. Estas últimas realmente fueron la clave para que los jóvenes participaran en las entrevistas.

La observación directa también se realizó en dos centros comerciales de la ciudad a los que comúnmente asisten los jóvenes, los cuales se visitaron durante tres fines de semana. Lo que se observó fue cómo entablan las relaciones sociales en otro espacio que no sea la escuela, con quiénes se reúnen, qué actividades realizan. Se observó que los centros comerciales de la ciudad de San Diego son espacios multiculturales, de encuentros y de esparcimiento. Durante el trabajo de observación, tanto en la preparatoria como en los centros comerciales, se llevó un diario de campo donde se anotaron aquellos acontecimientos que se consideraron los más importantes.

La experiencia del trabajo de campo, en lo personal, fue enriquecedora; por un lado, permitió el acercamiento a un grupo de jóvenes no imaginado, cuyas experiencias a través de su propia voz permitieron entender el complejo y difícil proceso de la migración internacional, así como constatar que vivir fuera del país al que se pertenece no es nada fácil, mucho menos cuando las circunstancias son hostiles, independientemente de la condición migratoria.

Estructura del trabajo

La experiencia de la investigación se estructura de la siguiente forma: esta introducción seguida por el capítulo I, en el que se expone el tejido conceptual de las identidades sociales. En el primer apartado se fundamenta la construcción de la identidad individual y social a partir del interaccionismo simbólico. El segundo apartado aborda una gama de conceptos relacionados con la construcción de la identidades sociales que provienen de dos áreas del conocimiento: la sociología contemporánea y la antropología. El tercer apartado explica la relación que guardan las interacciones con la constitución de las identidades sociales, y la correspondencia con otros conceptos relacionados a la realidad social.

El capítulo II está estructurado en tres apartados; en el primero se desarrolla el concepto de joven o juventud a partir de las propuestas de la sociología contemporánea y la antropología; en el segundo, se expone un recorrido histórico sobre las manifestaciones culturales e identitarias de los jóvenes. En el tercero, se relacionan las identidades y culturas juveniles desde la perspectiva sociocultural. Este capítulo tiene el propósito de conocer la construcción del concepto de juventud y sus manifestaciones culturales y tiene el objetivo de unir el primer capítulo teórico conceptual con las dimensiones de significación que se desarrollan en los siguientes capítulos.

En el capítulo III, se realiza, en el primer apartado, un recorrido histórico del proceso de migración México-Estados Unidos con el objetivo de observar los cambios en relación con las diferentes fases que ha presentado dicho fenómeno, tanto en México como en Estados Unidos, así como los cambios en la estructura y características de la población migrante; en el segundo apartado, se presentan las propuestas teóricas en torno a la migración que abordan los aspectos culturales de la población migrante y, por último, se presentan los resultados obtenidos en la encuesta que, de manera general, permiten acercarnos a la primera significación asignada al proyecto migratorio, la cual se relaciona con los objetivos personales de la población objeto de estudio.

El capítulo IV comprende la parte que se considera nodal de la investigación, por ser la que responde al objetivo general de este estudio, y en donde se desarrollan las significaciones que los jóvenes, a través de sus relatos, le otorgan al proyecto migratorio, a la experiencia de la adaptación y al encuentro con los otros y, por ultimo, a la significación

atribuida a la reconstrucción de las identidades sociales, así como a la asignación a sus proyectos a futuro.

El cierre del trabajo, corresponde a las conclusiones respecto a las preguntas que motivaron la investigación, los objetivos iniciales y los generales, así como a los supuestos de los que se partió. Más que respuestas, la investigación abre un camino para continuar con el tema de los jóvenes migrantes internacionales y la reconstrucción de las identidades sociales. Se considera que es lo pertinente, puesto que categorías como migración, jóvenes e identidades sociales, por su carácter dialéctico, jamás se aprehenden en su totalidad.

Algo sobre el título del trabajo

El título y los subtítulos del trabajo sintetizan el tema central que en él se aborda: el tejido de las identidades sociales en diferentes contextos culturales. Es un trabajo donde la subjetividad tiene un lugar predominante, bajo el abrigo de quién soy y quiénes son los otros. Años atrás, cuando se hacía alusión a la convivencia de diferentes culturas, se hacía referencia a un “mosaico cultural”; sin embargo, se considera que el mosaico es duro e inflexible. Por eso se optó (reconozco, inspirada por Geertz) por ubicar a las identidades sociales como un tejido (red) flexible que se teje con diferentes hilos (identidad étnica, cultural, nacional, individual y colectiva) en donde cada uno de los puntos que entretujan este entramado pueden tejerse y destejerse, porque así son las identidades: relacionales, situacionales, siempre en movimiento ante el nosotros y los otros.

1. EL TEJIDO TEÓRICO CONCEPTUAL DE LAS IDENTIDADES SOCIALES

Este capítulo se divide en dos secciones, la primera, aborda las propuestas teóricas que permiten establecer los conceptos que guían la comprensión de la construcción y reconstrucción de las identidades sociales, los cuales se han adoptado por considerarlos fundamentales en la comprensión y explicación del objeto de estudio. En la segunda sección se retoman las propuestas teóricas que analizan la actividad humana a partir de la acción e interacción social en el ámbito de la vida cotidiana y su articulación con las identidades sociales.

Con el propósito de contextualizar cómo se construye el tejido de las identidades sociales y constatar su relevancia en el ámbito de la vida cotidiana, se inicia con un ejemplo, el cual se ha retomado de una simple observación, que seguramente puede ser confirmada por la experiencia de la mayoría de los individuos. Si una persona se encuentra con alguien desconocido y pretende establecer una interacción –o simplemente por cortesía porque en ese momento se comparte un espacio (compañero de mesa, reunión etc.)–, en primer lugar, las personas en cuestión intentarán obtener información una de la otra, el propósito es identificar al otro e identificarse ante él, con el fin de establecer puntos en común o buscar vínculos entre ambas informaciones. Con toda seguridad, el inicio de la conversación se dará a partir de una serie de preguntas, por ejemplo: ¿Cuál es tu nombre?, ¿de dónde eres?, ¿de dónde vienes?, ¿a qué te dedicas? o ¿dónde vives?, preguntas sencillas y cargadas de un gran significado, ya que a través de ellas se busca interpretar la identidad del otro.

El ejemplo anterior enlaza directamente con el tema que aquí se desarrolla: el proceso mediante el cual se constituyen las identidades sociales. De este proceso lo que interesa destacar es su dimensión social, es decir, el *yo social* de los individuos que se forma ante la presencia del otro a partir de la relación objetiva y subjetiva que lo constituyen; por lo tanto, en este caso se considera pertinente y necesario resaltar el contexto –como espacio social– donde los individuos realizan sus prácticas e interacciones sociales cotidianas con sus semejantes, lo cual permite abordar la construcción de las identidades sociales desde su naturaleza sociocultural.

1.1. El primer punto del tejido: El *self* como parte constitutiva de sí mismo

La identidad incluye el sentido subjetivo de la existencia, al ser considerada como parte básica en el hombre (individuo), que nace precisamente de su condición humana, y que lo define como el animal que puede decir “yo” (a diferencia de los animales que se encuentran en la naturaleza sin trascenderla), y le permite tener conciencia de sí mismo como entidad independiente a través de la razón e imaginación que lo llevan a formarse un concepto de sí mismo y a la necesidad de decir y sentir “Yo soy yo” (Fromm, 1955).

Es así como, desde el ámbito disciplinario de la psicología social, se analiza la constitución del *self*, a través de diferentes propuestas teóricas, entre ellas se encuentra la propuesta de la corriente del interaccionismo simbólico iniciada por George Mead (1973) que proporciona una narración del proceso de constitución del sí mismo; en cierto sentido, ampliada por el estudio de la teoría de la identidad social (categorización social) de Henry Tajfel (1984) y por la perspectiva dramaturgica de Erving Goffman (1989; 1971), entre otras. Estos autores plantean la necesidad de dar mayor relevancia a lo social convirtiéndolo como eje central en el estudio del *self* (Yo).

Las fases constitutivas de la persona (Yo)

Las aportaciones realizadas por Mead (1973) con respecto a la constitución de la persona demostraron su claro posicionamiento social en el desarrollo de dicho concepto, al sostener sin ambigüedades la preexistencia y necesidad de lo social en la constitución de la persona frente a la tendencia de la psicología, donde el individuo era visto como un elemento más o menos aislado e independiente. En su propuesta, Mead se preocupa por explicar la manera social de los individuos, que es lo que permite a su vez crear a la sociedad y, en congruencia con esta postura, desarrollar la importancia de la constitución de lo social en las personas: El *self* como *self* social⁶.

⁶ George Hebert Mead (1973), es uno de los precursores del planteamiento de la construcción y desarrollo del *self*, en este sentido sus aportaciones enriquecieron el estudio de las identidades al brindar un nuevo enfoque

La persona inicia su constitución identitaria a través de la razón e imaginación, este acto de constituirse como persona es un proceso que surge “de la experiencia y la actividad social” (Mead, 1973: 167), esta es la característica central de la idea de persona. Que al ser desarrollada por el autor, resalta como principio que la persona es objeto para sí misma, que es lo que le permitirá diferenciarse de otros objetos y del cuerpo. En esta particularidad se evidencia la naturaleza reflexiva de tal definición y, por lo tanto, la defensa de la comunicación la considera como un proceso esencialmente humano. Por lo tanto, en el desarrollo de la génesis de la persona intervienen como ejes: la comunicación, significación, y la pertenencia a un grupo o comunidad.

La base de la comunicación es la racionalidad comunicativa, y lo esencial en “...la comunicación es que el símbolo despierte en la persona de uno lo que despierta en el otro individuo. Tiene que tener esa clase de universalidad para cualquier persona que se encuentre en la misma situación” (Mead, 1973:180). A partir de la comunicación se inicia la comprensión de la constitución de la persona, y como elemento clave de esta explicación se establece que “la significación de un gesto para un organismo, repitámoslo, se encontrará en la reacción de otro organismo, lo que sería la complementación del acto del primer organismo que dicho gesto inicia e indica” (Mead, 1973: 177). Así, el símbolo provoca en el otro la misma reacción que provoca en el que lo piensa. El símbolo es el elemento universal del raciocinio.

Otro de estos factores básicos considerados en la génesis de la persona es que ésta emerge a través de la actividad lúdica y el deporte⁷ (como actividad social); en la etapa del deporte, el niño pasa a la adopción de un todo organizado, que es esencial para la conciencia de sí,⁸ eje de la definición de la persona según Mead (1973: 184). Ante las actitudes de las jugadas de cada participante se debe asumir una especie de unidad, de organización; aparece

para su análisis, lo que permite comprender las partes constitutivas de la persona, a través de desarrollar el concepto del *Self* (Yo mismo o personal) y el comportamiento humano.

⁷ Mead (1973: 184), explica que el juego se debe entender como la fase previa al desarrollo del juego organizado o deporte. El juego se describe como la adopción por parte de alguien de un rol diferente. Esta etapa es característica de los niños y en ella, éstos utilizan sus propias reacciones a los estímulos provocados por el juego para construir una persona. El deporte posibilita según Mead convertir a la persona en miembro consciente de sí (característica definitiva de la persona), y de la comunidad a la que pertenece.

⁸ Mead (1973: 197) hace una distinción, que existe entre la conciencia y la conciencia de sí, en la que la primera responde a ciertas experiencias del cuerpo (dolor o placer), y la conciencia de sí es el reconocimiento o aparición de la persona como objeto, es decir, se convierte en persona en la medida en que puede adoptar la actitud de otro y actuar hacia sí mismo como actúan otros (Mead, 1973:1999)

aquí la referencia a un “otro” que es una organización de las actitudes de los que están involucrados en el mismo proceso. La actitud del otro generalizado es la actitud de la comunidad, que proporciona al individuo la oportunidad de convertirse en miembro consciente de sí y de la comunidad a la cual pertenece.

Para que ocurra lo anterior, es necesario que exista una estructura común a fin de que el individuo se sienta parte de una comunidad, porque no se puede sentir la pertenencia a ese nosotros, a menos que seamos parte de un grupo. Por lo tanto, el proceso por el cual surge la persona es un proceso social, que se realiza a partir de la interacción de los individuos que forman ese núcleo y al mismo tiempo involucra la preexistencia del grupo, es decir, en la constitución de la persona no sólo está involucrado el individuo, sino también el grupo que forma la comunidad o grupo social a la que se pertenece y en donde los otros toman forma.

Entonces una persona lo es porque pertenece a una comunidad, y ésta a su vez le proporciona los principios, valores y actitudes reconocidos por todos los miembros de la misma; esto permite, al individuo sentir la pertenencia a esa comunidad. Junto a esta idea de pertenencia a la base comunicativa y por tanto simbólica de este proceso, cada persona es parte activa en la construcción de sí y del entorno social en el que se encuentra.

La actividad de la persona se explica por una doble configuración en términos interactivos establecidos de forma dialéctica, que Mead la desarrolla a través del “mí” y del “yo”, que forman las partes constitutivas del *Self*: el “mí” es la parte que adoptan las actitudes organizadas de los otros y que cada individuo interioriza como propias, y lo llevan a tomar conciencia de sí mismo a través de la actitud del otro en su propio ser. Es la experiencia inmediata de la persona.

El “yo” es la reacción del individuo ante la actitud de la comunidad, que se forma y aparece en la experiencia porque “sólo después de haber actuado sabemos qué hemos hecho. Sólo después de haber hablado sabemos lo que hemos dicho” (Mead, 1973: 222). O sea, se localiza en la acción que no es anticipada ni reflexiva, sino “...después de haber realizado el acto, podemos apresarlo en nuestra memoria y ubicarlo en términos de lo que hemos hecho” (Mead, 1973: 228). Esta fase de la experiencia se encuentra en el yo; la acción del yo no puede ser calculada y representa una reconstrucción de la sociedad.

Esta interacción del “mí” y el “yo” no se debe concebir como una dualidad en el individuo, porque ambos están siempre presentes y constituyen el Yo y forman la parte

individual y social de los individuos en el proceso de constitución del *Self*. Sin embargo, una vez que surge la persona, ésta hace posible tanto la transformación de los procesos sociales como el que estos vayan adquiriendo una creciente complejidad.

En este sentido, lo social, se entiende como el grupo al que se pertenece y, al interiorizarlo y compartir una organización de significados a través de la acción social que está mediada lingüísticamente, permite al individuo ponerse en el lugar de los otros y organizar procesos de colaboración respecto a los objetos sociales. En la medida en que se adoptan las actitudes de los demás y se interiorizan, se comparte una organización de significados, como institución, como orden, como moralidad. Mead afirma que el espíritu jamás puede encontrar expresión y tener existencia sino solamente en términos de un medio social, a través de una serie o pauta organizada de relaciones e interacciones sociales, especialmente las de la comunicación por medio de gestos como símbolos significantes donde se ubica el lenguaje, al ser forma de organización distintiva de la sociedad humana.

1.1.1. Lo social como parte constitutiva de la persona

La concepción anterior del surgimiento de la persona origina una ruptura con la idea de que la identidad individual es autónoma, al hacer énfasis en la necesidad que tienen los individuos de pertenecer a un grupo, idea en la que se basa y permite a Tajfel⁹ (1984) desarrollar la teoría de la identidad social –donde se introduce por primera vez la dimensión

⁹ Tajfel (1984), al proponer su teoría de la identidad social realiza una serie de estudios acerca la necesidad de que los sujetos se vean como parte de un grupo. Para explicar cómo tiene lugar la formación del autoconcepto a partir de la pertenencia a grupos, propone que hay que considerar tres instancias: la categorización social, la comparación social y la identidad social. El proceso de categorización social, establece que los sujetos tienden a resaltar las semejanzas dentro del grupo y las diferencias con los otros grupos (raza, edad, género, riqueza, religión, lenguaje, costumbres, ideología política, entre otros). Es decir, en una situación basada en una categorización, quedando al margen los intereses de los propios sujetos. En consecuencia, propone el concepto de categorización social que define una acción cognitiva propia del ser humano que constituiría en la base de toda actividad perceptiva y cuya función sería sistematizar, ordenar, simplificar, dar sentido al entorno. Categorizar o clasificar a las personas a través de atributos; como la nacionalidad, la religión, etc., es decir, rasgos con valor social, esa clasificación se denomina categorización social. El proceso de comparación social permite las valoraciones de los grupos y éste no se realiza en el vacío social, sino en el contexto de comparaciones con otros grupos. Así, la comparación social es el proceso que permite que las categorías sociales se acompañen de valor social. Como consecuencia, tiene lugar el surgimiento de la identidad social y del hecho de saber que pertenece a un determinado grupo social, el individuo derivará una identidad social positiva o negativa. (Tajfel, 1984: 292-293)

social en la temática de la identidad– en contraposición, al igual que Mead, a la corriente esencialista. El autor desarrolla su propuesta a partir del concepto de identidad social de Berger y Luckman (1991), quienes conciben la identidad social como una construcción social y el reconocimiento por parte del sujeto como socialmente determinado. Con base en lo anterior, Tajfel, desarrolla la función de categorización que se expresa en la tendencia del individuo a pertenecer y conservar su pertenencia grupal.

Tajfel desarrolla el concepto de identidad social como aquella “...parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo (o grupos) social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia” (Tajfel, 1984:292). De esta definición surge la comparación que realizan los individuos intergrupalmente, que en gran medida les permite sentirse parte del grupo, porque dicha pertenencia les otorga un sentido de identidad social positiva o negativa, y al mismo tiempo obtienen un aprendizaje continuo en relación con su grupo y adquieren por medio del proceso de identificación las características propias de la cultura del mismo –costumbres, valores, ideologías, hábitos–, las cuales acentúan las semejanzas con el propio grupo y las diferencias de éste con respecto a otros grupos, de dicha interacción depende el carácter positivo o negativo de la identidad, afirma Tajfel (1984), manifestándose a partir de los resultados que realizan los individuos al comparar su propio grupo con otros grupos en un determinado contexto social.

Y se construye en el grupo social al que se pertenece

Posteriormente, Turner (1990) retoma la categorización social de Tajfel para resaltar la idea de que en los grupos intenta realizarse una diferenciación asimétrica a través de la discriminación, con el objetivo de distinguir positivamente su identidad. La teoría de la categorización del yo propone la identidad social como la base cognitiva de la conducta de grupo, y manifiesta que la función de las categorizaciones del yo hace que tanto la conducta del grupo como la individual se produzca desde el yo, y se plantea que tanto la conducta como la percepción son sociales, pues se basa en la sociedad y sus productos –como el lenguaje y los valores culturales– que están influidos o mediados por ellos.

Este planteamiento, se desarrolla a partir de tres instancias: en la primera sostiene, que la percepción, la evaluación y el juicio son relativos, debido a que dependen de marcos de referencia en relación con los que se comparten las cosas; en la segunda instancia, son la sociedad y la cultura las que proporcionan marcos internos de referencia en forma de normas, costumbres, tradiciones, valores, modas, entre otros; y en la tercera se refiere a que “las normas y valores sociales están relacionados con la identidad del yo [...] el yo consciente situado en el centro de la individualidad; de hecho, está socialmente construido: los valores son los que constituyen lo social en el hombre” (Turner, 1990: 39).

Estas instancias son las que marcan la dimensión social de la identidad, que radican en reconocer que cada grupo tiene características particulares que configura la identidad social a partir tanto de la percepción de semejanzas internas al interior del grupo, como por la percepción de las diferencias internas y externas del grupo. En este sentido, las interacciones y las relaciones entre el individuo y el grupo son necesarias porque ubica a los individuos en las dimensiones de lo individual y lo social dentro de un contexto intergrupar determinado. En el planteamiento de Turner, lo central ya no es la identidad social, sino la idea de las comparaciones intergrupales que persigue el logro de una distintividad positiva intergrupar, desde la “actuación del yo” a “la actuación del grupo” (Tajfel, 1984; Turner, 1990).

Desde este enfoque se explica la formación del grupo a partir de los siguientes criterios: a) un criterio de identidad, que consiste en otorgar a los individuos una conciencia colectiva de sí mismos en tanto identidad común; b) el criterio de interdependencia, que supone el intercambio positivo entre los miembros, entendiendo que la satisfacción mutua de necesidades los llevará a la formación de un grupo. Por lo tanto, se considera que la categorización social es un efecto y no una causa de la formación de grupo, es decir, lo que determina la identificación y cohesión grupal es la preferencia de los sujetos del grupo por ser parte del grupo.

Lo anterior remite a lo que en su momento planteó Elias (1987) en relación con la identidad individual y con las relaciones individuo y sociedad. Sus reflexiones se centran en el equilibrio entre la identidad individual y colectiva, donde el “nosotros” ha tenido, y tiene en la actualidad, multiplicidad de acciones: desde los círculos familiares a los círculos de amigos, pueblos, ciudades y la humanidad en su conjunto. A través de su estudio del proceso

de civilización, Elias (1987) pone de manifiesto la configuración individual del ser humano particular que depende del devenir histórico de los modelos sociales y de las relaciones humanas.

El ser humano, dice Elias, siempre está atado, de un modo determinado, por su interdependencia con otros; no obstante, se trata de una decisión individual que cambia de una sociedad a otra, de una época a otra, y de una posición a otra. En este sentido, la posición “del individuo dentro de una sociedad es precisamente esto, el que también el tipo y la dimensión del margen de decisión que se abre ante el individuo dependen de la estructura y la coyuntura histórica del grupo humano en el que vive y actúa” (Elias, 1987: 71), dado que el individuo se encuentra dentro de una red de interdependencia que no puede romper a voluntad, sólo si lo permite la propia estructura de la red, en otras palabras, el individuo no está aislado y su comportamiento es regido por los valores sociales que prevalecen. Por otro lado, Elias sostiene que mientras mayor sea el nivel de integración del nosotros, mayor será también el crecimiento del individualismo y del valor otorgado a la persona.

Pero al mismo tiempo, dentro de esta interdependencia, el individuo es el representante de una función que únicamente se forma y se mantiene en relación con otras funciones; que sólo puede entenderse a partir de la estructura y de las tensiones específicas de un contexto. Esa interpretación es una percepción subjetiva, donde se enmarca el proyecto personal y la persona que lo detenta. Este último concepto se usa como sinónimo de máscara, del sujeto actor o actuante “es más bien un reconocimiento del hecho de que, más o menos conscientemente, siempre y por doquier cada uno de nosotros desempeña un rol. Es en esos roles donde nos conocemos mutuamente; es en esos roles donde nos conocemos a nosotros mismos” (Goffman, 1971: 31).¹⁰

¹⁰ E. Goffman considera la relación individuo-sociedad a partir de la interacción cara a cara. Este tipo de interacciones definen situaciones de la vida cotidiana, lo que remite a una sociedad concebida como un escenario teatral de hecho ficticio. Al actuar cara a cara los sujetos dan niveles diferentes de significantes: por un lado, la expresión que da un actor (por medio de símbolos verbales); por otro, la expresión que emana del mismo actor, que constituye un amplio espectro de acciones probables, llevadas a cabo al margen de la intención inicial de la información que se quiere transmitir. Esto implica la construcción de categorías específicas de grupos pequeños cuyos integrantes derivan de una misma categoría. Son individuos plurales en función de las particularidades con el valor agregado que les confiere un lenguaje de relaciones (Goffman, 1971:11)

Es necesario mencionar que el individuo presenta una identidad signada en función de los atributos y del lenguaje de relaciones, éste es el individuo plural según Goffman, que se constituye con los soportes que le otorga una unidad, manifestándose en una identidad única que constituye a la persona y permite que se forme la identidad de los sujetos en distintas dimensiones; la individual y la social en un contexto histórico determinado. Esta idea de integración es central en términos de que la percepción de sí mismo, de los roles que se ejercen y la pertenencia grupal, se visualiza como un todo (Erickson, 1968), y son parte de la conducta de los sujetos y grupos.

Desde la perspectiva psicosocial, puede observarse que la identidad se forma en la interacción entre el individuo y el grupo, donde la esencia interior, el “yo real”, se modifica en el diálogo continuo con los otros y con el mundo cultural que ellos ofrecen, a través de la acción social que está mediada lingüísticamente (Mead, 1973). Luego entonces, la formación de la identidad depende del desarrollo del *Yo* que se apoya fuertemente en los recursos de una comunidad, y genera en el individuo el conocimiento y sentimiento de pertenencia al grupo, que es donde el individuo expone su identidad que se encuentra en el núcleo de su propia personalidad, a la cual Freud (1980) define como la “identidad interna” que refleja la capacidad de vivir y pensar y se manifiesta en el desarrollo gradual de la identidad, a través de los valores tradicionales de la comunidad a la que pertenece (Tajfel, 1984; Turner, 1990), cabe señalar que contienen un gran significado para los individuos, pues de ello depende en gran medida la constitución del “yo” (yo soy mexicana, yo soy mujer, etc.), y la incorporación a marcos internos de referencia (normas, tradiciones, valores) proporcionados por el grupo, mismas que generan en el individuo su sentido de interdependencia, y también en el grupo es donde los individuos inician sus interacciones sociales que son la base para la constitución de las identidades sociales.

1.2. Segundo punto del tejido: las identidades sociales

La noción de identidad en el ámbito de las ciencias sociales es analizada a partir de la organización social, puesto que en las interacciones sociales cotidianas la identidad constituye una definición social de una realidad individual, que puede delimitarse como la

conciencia que los individuos adquieren de sus vivencias y de sus actos, y permite a los individuos identificarse con nosotros, y a diferenciarse de los otros. Desde este planteamiento puede observarse que la constitución de las identidades sociales es un proceso flexible, dinámico y relacional y, por lo tanto, está sujeto a modificaciones.

1.2.1. El tejido de las identidades sociales¹¹ individuales

Para definir las identidades sociales individuales es necesario tejerlas a partir de las características y los procesos que las conforman, mismos que están enmarcados en la dinámica social a través las interacciones sociales que realizan los individuos con “nosotros” y los “otros”. Estas trayectorias individuales que se encuentran enmarcadas en una sociedad determinada van perfilando las construcciones de la identidades; fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad (Berger y Luckman, 1991), esta relación individuo-sociedad, otorga por principio a los individuos una identidad que les permite autopercebirse como distintos en relación con los otros, como únicos e idénticos a través del tiempo, del espacio y de las posibles situaciones a las que se enfrentan (Giménez, 2000).

Esta relación también se realiza a través del autorreconocimiento y heterorreconocimiento que marca una doble dimensión en la constitución identitaria, por un lado, la capacidad del individuo de hacerse reconocer por los otros y afirmar una diferencia y, por el otro, que ésta sea reconocida y percibida públicamente por los otros quienes le otorgan su existencia, aspecto que resalta la dimensión social de la identidad, es decir , “el *yo social* de los actores, construido, armado y sostenido en la interacción cotidiana como modo de relación socialmente aprendido” (Reguillo, 1995: 32).

¹¹ Desde esta perspectiva cuando se habla de “identidad” es necesario hacerlo en plural, ya que el individuo asume varias identidades que pueden ser reales o imaginarias, cognitivas o afectivas, individuales o colectivas. Significa también prestar atención a los diferentes Otros implicados en todo proceso de construcción identitaria.

Las identidades son una construcción social

La identidad social no es una cosa o algo ya dado, tampoco es una esencia, no se nace con ella, no es estática, su condición es dinámica y relativamente duradera, se construye día a día y es modificable en el transcurso de la vida (Giménez, 2000), esta es la dimensión social de las identidades que le atribuye un carácter relacional y cobra sentido en los ámbitos donde el individuo se relaciona socialmente (Valenzuela Arce, 1998a) y, al mismo tiempo, permite a los individuos interactuar en diferentes ámbitos y tener distintas representaciones identitarias (nacional, étnica, de género, de clase, etc.).

Lo anterior permite reconocer que las identidades sociales se mueven en una polaridad innegable: un “yo” individual y un “nosotros” que la envuelven. Esta polaridad está presente desde la socialización primaria y durante la secundaria –como bien lo exponen y dan cuenta de esta innegable relación Berger y Luckman (1991)– y tiene como consecuencia que las identidades, tanto las individuales como las colectivas, se encuentren vinculadas estrechamente, porque no se puede hablar de un Yo individual constituido sin que aparezca ubicado, explícita o implícitamente, con referencia a un o unos nosotros que le sirven de soporte y de contraste en el caso de los otros.

Este carácter relacional de las identidades sociales permite que surja la conciencia de un *nosotros* que contrasta con el *otro*, en un movimiento que va de lo subjetivo a lo objetivo y tiene como fundamento las prácticas sociales comunes (Giménez, 2000), que permiten a los individuos y al grupo identificarse con sus iguales y diferenciarse de los otros.

Es una experiencia compartida

De esta manera, el proceso de constitución y reconstitución de las identidades no es una experiencia que el individuo realiza a solas, sino que se constituye a partir de la interacción con *nosotros* y los *otros* y con todo aquello que da significado a los hechos sociales (acciones/interacciones), en los cuales se encuentra el compromiso personal subjetivo de los individuos; con las prácticas, los discursos y las instituciones que dan significado a los

sucesos del mundo, que son a los que les confiere valor, significado, emoción, es decir, todo aquello que se percibe y se concibe subjetivamente¹² y se construye en el proceso de interacción con el mundo (Zemelman, 1998). Esto implica el carácter situacional de la identidad (espacios, escenarios, lugares sociales) necesario para que el individuo tenga un referente de dónde es, quién es, quién ha sido y quién será, “este referente situacional se constituiría en el lazo entre el espacio y las representación que se hace el sujeto para sí mismo y para los demás sobre su identidad: estructuras de plausibilidad como determinantes del ajuste entre la situación y las posibilidades objetivas del sujeto” (Reguillo Cruz, 1995: 33), es decir, el espacio como determinante de las interacciones sociales.

No obstante, la identidad social sólo puede ser revelada por el propio individuo y su historia, y sólo él puede modificarla a partir de una serie de actos donde involucra las trayectorias del pasado, que le permiten configurar su identidad en el presente y redefinirla a futuro (Vila, 1994; Valenzuela Arce, 2000), eso confirma que no es “estática, homogénea o unilateral, la identidad es cada vez más dinámica, abierta proclive a la conversión, exasperadamente reflexiva, múltiple y diferenciada” (Sciolla en: Giménez, 2000), y al mismo tiempo atribuye al individuo “una *diferencia*, un rasgo distintivo, en pocas palabras, propiedad relacional que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades” (Bourdieu, 2002a: 16).

¹² Zemelman (1998), plantea que la “subjetividad no es solamente un problema posible de distintas teorizaciones, sino, además, constituye un ángulo particular desde el cual podemos pensar la realidad social y el propio pensar que organicemos sobre dicha realidad. Implica un concepto de lo social a partir de ese dinamismo particular que son los sujetos, los que, en última instancia, consisten en las diferentes modalidades que pueden asumir los colectivos como espacios de constitución de las fuerzas capaces de determinadas construcciones sociales. En este sentido, la idea de proyecto colectivo supone entender la dialéctica interna en que descansa la constitución de la subjetividad social [...] Lo anterior sugiere que la subjetividad social, en su proceso de constitución, debe concebirse como una categoría inclusiva de planes de observación y análisis, como puede ser lo micro y macro social, lo racional e irracional, en razón de que rompe con la lógica excluyente dominante de los límites entre disciplinas científicas [...] Una expresión de lo anterior es que la categoría de subjetividad no se puede restringir a situaciones establecidas y controladas, porque ello significaría negar o empobrecer sus funciones cognoscitivas [...] Es decir, la subjetividad social constituyente consiste en una determinada articulación de tiempos y de espacios, que es histórico-cultural por cuanto alude a la creación de necesidades específicas en momentos y lugares diversos; por lo mismo se refiere al surgimiento de sentidos de futuro (1998: 21-25)

Es cualitativa, objetiva y subjetiva

Esta *diferencia* es lo que Giménez denomina “distinguibilidad cualitativa” donde los “elementos, marcas, características o rasgos distintivos definen de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad” (Giménez, 2000: 48) de los individuos que se manifiesta por: a) la pertenencia a una pluralidad de colectivos; b) poseer un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales y c) contar con una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social (o memoria colectiva) de la persona considerada (Giménez, 2000, 51).

La pertenencia a un grupo implica para los individuos compartir un núcleo de representaciones sociales que es la forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y les permiten apropiarse e interiorizar la dimensión simbólico-cultural de la colectividad a la que pertenecen (idioma, historia, religión) a la conformación de una realidad común, y al mismo tiempo, fomenta el desarrollo de varias identificaciones y roles (joven, inmigrante, mexicano, estudiante, hijo de familia, etc.) en donde entran en juego las disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, que permiten al individuo formar su narrativa biográfica o memoria colectiva, por medio de la cual los otros lo conocen a partir de lo que ellos perciben.

Es distintiva por lo tanto contiene valor

Estos atributos, que son propios de la distinguibilidad, son desarrollados desde el mundo personal del individuo –esta es la dimensión subjetiva de la identidad–, mismos que permiten observar que la identidad no sólo es contextual y situacional, sino también, a pesar de tener una dimensión objetivada (hombre/mujer; alto/bajo; rico/pobre, etc.), depende de la percepción subjetiva que cada individuo tiene de sí mismo, ya que la identidad personal es la “representación –intersubjetivamente reconocida y «sancionada»– que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable” (Giménez, 2000: 59) que permiten a los individuos distinguirse y ser

distinguidos y al mismo tiempo determinan los aspectos de la constitución de la identidad individual.

Estos atributos que distinguen a los individuos funcionan, por un lado, como rasgos de la personalidad (inteligente, perseverante, imaginativo...) y, por el otro, tienen un significado relacional en el sentido de la socialidad (tolerante, amable, sentimental) (Giménez, 2000). Esto les imprime un valor a las identidades –mismo que es manifestado por el individuo de manera inconsciente en el proceso de interacción social– que significa para el individuo “el eje central en torno al cual organiza su relación con el mundo y con los otros [...] porque las mismas nociones de diferenciación, comparación y de distinción, inherentes [...] al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una *valorización de sí mismo* con respecto a los demás” (Lipiansky en: Giménez, 2000: 66).

Esta valoración surge y se desarrolla en la interacción con los otros, en los encuentros cara a cara, cuando el individuo entabla la comunicación simbólica con los demás (Mead, 1973; Habermas, 1989) y es ahí cuando esa “carga simbólica de las diferencias adquiere un papel relevante en la interacción con las personas «diferentes», cuando éstas devienen referentes de alteridad para el grupo” (Valenzuela Arce, 1998a: 32), proceso que implica un heterorreconocimiento a través de la mirada de los otros.

Puede ser emblemática o estigmatizante

En relación con la mirada de los otros, Goffman analiza las identidades sociales a partir de tres momentos de interacción. En el primer momento menciona que la identidad social es una construcción social que emerge de la interacción y necesita de sutiles estrategias para mantenerse; en el segundo, la identidad personal es la definición de los otros acerca del sujeto de que se trate; mientras que el último se refiere a la identidad del yo, como respuesta de ese sujeto en tanto la interpretación de esas definiciones, que son “el resultado de las interacciones que en los encuentros cara a cara se realizan a partir del conocimiento de categorías sociales a las cuales se espera pertenezca el extraño, en la medida en que como

miembro de una de esas categorías, sus atributos se perciben como corrientes y naturales” (Goffman, 1989: 11-12).

En estas situaciones de interacción social surgen también atributos desacreditadores, a los cuales Goffman, les llama *estigma*.¹³ Para desarrollar este concepto compara la identidad social y la identidad del yo –la parte del concepto de la identidad del yo la retoma de Erikson (1968)–, en tanto sentido subjetivo de la propia situación, continuidad y carácter que un individuo alcanza como resultado de las diversas experiencias sociales por las que atraviesa, que es lo que le permite a Goffman explorar los sentimientos que la persona tiene en relación con el estigma, su manejo y el proceso de percepción de los otros y la consecuente identificación con los mismos. En realidad, aclara Goffman, este concepto no debe entenderse de un modo esencial sino relacional, que puede estigmatizar a las personas extrañas en sus diferentes prácticas de contacto con los que el autor llama abiertamente los “normales” (Goffman, 1989: 13). Sin embargo, cuando el individuo se enfrenta a estas situaciones de diferenciación estigmatizada puede provocar en él una reacción positiva o negativa en relación al *valor* que le confiere a su identidad. En el caso positivo, la reacción del individuo será revalorar su autoestima, sentir orgullo por su pertenencia y solidaridad grupal, apreciar la voluntad de autonomía, lo cual le ayuda a fortalecer su capacidad de resistencia contra las agresiones exteriores y a tomar conciencia de que “la diferencia de costumbres puede alimentar en sus portadores un sentimiento específico de honor y dignidad” (Weber en: Giménez, 2000).

En el caso contrario, cuando el estigma es negativo, el individuo, al interiorizar el estereotipo que le adjudicaron los otros que ocupan la posición dominante en la estructura social (Giménez, 2000), se cuestiona su propia identidad a partir de las desventajas que esta le ofrece, o bien, entabla una lucha consigo mismo para despojarse y buscar una modificación radical en su identidad al sentir frustración, desmoralización, complejo de inferioridad, insatisfacción y crisis, como consecuencia del estigma. De esta manera la sola

¹³ Goffman menciona tres tipos de estigmas; a) el individuo es desacreditado en todas las interacciones sociales: es el caso de las deformidades físicas; b) Estigmas triviales de la raza, nación y religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia en una determinada sociedad; c) Existe un tercer tipo de estigma que corresponde a ciertos comportamientos que son sancionados socialmente: falta de voluntad, pasiones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad (Goffman, 1989: 14).

presencia de un extraño ante la mirada del otro moviliza las primeras apariencias que permiten prever en qué categoría se encuentra y cuáles son sus atributos.

Su construcción es un proceso

Como se puede observar, la constitución de las identidades sociales es un proceso, pero esto no implica necesariamente una secuencia, sino que existen dimensiones simultáneas según se vayan dando en la práctica social. Es a lo que Jenkins (1996) denomina “momentos de identificación” (Jenkins, 1996: 24), mismos que le permiten al individuo asegurar que en este modelo dialéctico –individuo y sociedad– el centro está sobre la síntesis, o sea, en la integración de lo individual y lo colectivo, ya que “...el individuo humano empieza pensando en términos sociales y la misma individuación sólo puede conseguirse por socialización” (Habermas, 1989:65), que es el marco donde se aprende a interactuar en un nivel de referencia universal y a hacer uso de su autonomía para desarrollar su subjetividad y particularidad, lo cual se consigue a partir del diálogo con los otros porque no se pueden comprender las identidades sociales si perdemos de vista el carácter dialógico de la vida humana (Taylor, 1992; Valenzuela Arce, 2000).

Se constituye necesariamente con nosotros y los otros

Entonces, puede afirmarse que la constitución de las identidades forzosamente se lleva a cabo en una relación de dialogo continuo o de confrontación frente al nosotros y los otros, en los diferentes ámbitos a los cuales pertenece y en los que interactúa el individuo (familia, escuela, trabajo, amigos, etc.), que son los espacios sociales donde se construyen determinados significados, símbolos, valores y, por qué no decirlo, las emociones (Rosaldo, 1989), que al ser compartidas en las interacciones cotidianas permiten identificarse e identificar el nosotros en tanto comparten los mismos significados, valores, símbolos, etc., que se conforman en el ámbito en el que se relacionan.

Por otro lado, las identidades se constituyen también frente al *Alter*, que implica pensar en el otro más allá de los límites de un grupo donde se es igual (Valenzuela Arce, 1993), porque mientras la identidad supone la percepción de “nosotros”, la alteridad, se refiere a la identificación con los “otros”, los extraños, los de afuera, lo que permite que se planteen preguntas como ¿quién soy yo? o ¿quiénes somos nosotros? o bien ¿cómo me o nos miran los otros? Preguntas sencillas pero de respuestas difíciles; sin embargo, son las que concretan la cuestión de las identidades sociales (individuales y colectivas) en ese yo/nosotros/otros de los jóvenes inmigrantes mexicanos que se encuentran ante la mirada del *Alter*. Sin embargo, en el caso de la relación con el *Alter*, debe tomarse en cuenta que para comprender esta relación, entre los sujetos y los grupos, se sabe de la existencia de una legitimidad mayor o menor de uno y de otro, que depende de la correlación de fuerzas entre los grupos, o individuos sociales en mutuo contacto. “En efecto, la identidad es un objeto de disputa en las luchas sociales por la ‘clasificación legítima’, y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación” (Giménez, 1994: 55). Esta autoridad que confiere el poder, es la que impone la definición de sí mismo y la de los demás.

Así, quienes ostentan el poder como grupo dominante se definen hegemónicamente frente a los otros (los extraños, los diferentes, los inmigrantes), como sería el caso de Estados Unidos –como lo ejemplifica Giménez–, en donde el grupo dominante, los White Anglo-Saxon Protestant (WASP), clasifican a los otros en las categorías de “grupos étnicos” o “grupos raciales”. A los grupos étnicos pertenecen los descendientes de inmigrantes europeos no WASP; a los grupos raciales llamados “de color” (negros, chinos, japoneses, mexicanos). Ellos, los WASP, quedan sin clasificación alguna “por una especie de magia social” (Cuche, 2001: 88) escapan a las identificaciones étnica y racial, porque tienden como señala Cuche, a la mono-identificación, al reconocer una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos y etiquetar a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio. “Ellos tienen el poder de hacer y deshacer grupos” (Giménez, 1994: 55).

Puede resumirse, que las identidades sociales, desde esta perspectiva de la construcción social de la realidad, son consideradas como un hecho simbólico, compuesto de valoraciones socialmente atribuidas, donde cada individuo es portador de diferentes representaciones. Así, las identidades sociales son manifestadas objetiva y subjetivamente; la primera tiene que ver con el mundo social, exterior a los individuos, mientras la segunda

es vivida por los ellos como una experiencia individual, pero ambas están enmarcadas en la socialización y las transformaciones sucesivas, entre estos dos modos y estos dos registros: el individuo y la sociedad; por lo tanto, las identidades sociales son una construcción social que tiene un carácter flexible, lo que les permite ser redefinidas.

1.2.2. Las identidades colectivas se tejen a la par que las identidades individuales

Las identidades colectivas se refieren a la noción de comunidad, a un sentimiento de pertenencia y, por extensión, la comunidad es definida como un proceso continuo en el que se promueve el sentido de pertenencia y obedece a procesos y mecanismos específicos, pero no se sobreponen a las identidades individuales, porque entre ambas existe una relación dialéctica, no puede contemplarse la una sin la otra. Están constituidas por individuos vinculados entre sí por un sentimiento de pertenencia y se identifican por un repertorio de símbolos y ritos compartidos y por la diferencia a otros colectivos externos al “nosotros”, lo que convierte a los individuos del colectivo “nosotros” en iguales o equivalentes entre sí (Giménez, 1998; Brow, 2000).

Las identidades colectivas en el ámbito cotidiano marcan al individuo como perteneciente a un nosotros cuyos miembros tienen un modo de ser y de hacer como persona en un sentido más íntimo: como son comer, bailar, hasta las decisiones más cruciales en el orden ético y en las atribuciones que confrontan permanentemente con los actos, y están constituidas por “...las relaciones establecidas a partir de una fuerte intensidad de interacciones entre los sujetos, lo cual implica una constante confrontación intersubjetiva [...] Realizadas en el ámbito cotidiano y que involucra de manera importante las redes de relaciones estrechas, las cuales se atenúan en la medida en que su tamaño se amplía” (Valenzuela Arce, 1993: 57). A este ámbito pertenecen la familia y los amigos que marcan a los individuos con ciertos rasgos que les permiten sentir la pertenencia a un nosotros con los que se comparte un modo de ser y hacer como personas.

Por otro lado, las identidades colectivas a escala local se consideran comunidades grupales más amplias de interacción cotidiana, pero implican un conocimiento y trato cara a cara (escuelas, sindicatos) y se construyen en el orden simbólico, no sólo se basan en rasgos

estructurales, sino que pertenecen al orden del sentido, como apunta Geertz (2001); a esa red en la cual los individuos se hallan suspendidos como es el “sistema de valores, normas y códigos morales que otorgan un sentido de identidad a sus miembros dentro de una totalidad delimitada” (Cohen, 1995: 30). Esta misma noción anteriormente había sido propuesta por Habermas (1981),¹⁴ quien argumentó que las identidades colectivas puramente racionales no tienen mucha posibilidad de supervivencia, y que la tienen sólo si el ente colectivo en cuestión hunde sus raíces en el *humus* simbólico y normativo de la cultura.

Las identidades que pertenecen al ámbito cotidiano y a escala local proveen un sentido de identidad a los miembros que las han construido, y ese sentido tiene que ver con la orientación, en el orden de las relaciones personales y colectivas, donde las interacciones con nosotros adquieren sentido.

Respecto a las identidades colectivas que se forman y pertenecen a un ámbito genérico o imaginario,¹⁵ se constituyen en “dimensiones amplias de reconocimiento [...] En este espacio encuentran cabida las adscripciones a redes genéricas de significado...” (Valenzuela Arce, 1993: 57) e implican un sentimiento de pertenencia definido como un proceso continuo, donde las relaciones son percibidas y determinadas por la cultura y la historia y son sentidas como algo natural, no sólo como producto de las interacciones sociales, o sea, las relaciones ya no son cara a cara. En este ámbito el proceso de colectividad puede ser entonces un proceso de primordialización (Geertz, 2001),¹⁶ en el cual ciertas clases de relaciones colectivas son experimentadas como inevitables y naturales.

Tal es el caso de la identidad nacional, que ha sido definida por Anderson (1995), como una “comunidad imaginada”, una hermandad inherentemente limitada y soberana,

¹⁴ Para Habermas (1981), las identidades colectivas se basan en comunicaciones estructuradoras de valores y de normas. Establece una estrecha relación de analogía con la construcción del *self* individual en el cual reconoce una gradación (identidad natural, identidad de roles e identidad del yo), y hace énfasis en el campo simbólico y, dentro del mismo, en la estructuración de normas y valores.

¹⁵ El concepto de imaginario según Castoriadis: “no se trata de una invención 'absoluta' o de un deslizamiento. Por lo que se nos presenta, en el mundo social-histórico, pasa indefectiblemente por la urdimbre de lo simbólico. No es que se agote en ello. Los actos reales, individuales o colectivos -el trabajo, el consumo, la guerra, el amor, el parto- los innumerables productos materiales sin los cuales ninguna sociedad podría vivir un instante, no son (no siempre, ni directamente) símbolos. Pero unos y otros son imposibles fuera de una red simbólica” (Castoriadis; 1993: 38).

¹⁶ Para Geertz (2001) “Esta tensión entre sentimientos primordiales y política civil, aunque pueda moderarse, probablemente no pueda hacerse desaparecer del todo. La fuerza de los hechos “dados” del lugar, la sangre y del estilo de vida, en cuanto a que forjan la idea que un individuo tiene de quién es en el fondo y con quién está indisolublemente ligado, está enraizada en los fundamentos no racionales de la personalidad. Y una vez establecido cierto gado de apego irreflexivo al yo colectivo, ese apego se manifiesta en el proceso político de desarrollo del estado nacional, porque éste abarca una gama extraordinariamente amplia de cuestiones. (p.235)

imaginada porque en la mente de cada uno de los connacionales vive esa imagen de sí mismo en comunión, sin importar las diferencias sociales que pudieran existir, y es aceptada por todos los individuos que se sienten pertenecer a esa comunidad con el mismo sentimiento. Ahí se da el “principio espiritual” y la “conciencia moral” de la dimensión cultural, a través de “la unificación lingüística, así como la invención de símbolos, que son aspectos fundamentales en la elaboración de las nacionalidades. Las fiestas cívicas, los desfiles patrios, la bandera, el himno, objeto de culto en las escuelas primarias, son el cimiento de esta solidaridad” (Ortiz, 1997: 90); contexto donde se forja la identidad nacional, y permite a los individuos autorreconocerse como miembros de esa comunidad, en dicho sentido, la identidad nacional se convierte en un sentimiento profundo y en una de las marcas identitarias más obvias en los individuos que conforman una sociedad.

De tal modo, pues, las identidades colectivas genéricas se desarrollan a través de un conjunto de experiencias que se comparten a lo largo del tiempo y que están ligadas por un significado común, una historia y cultura compartida que son las características principales de las identidades colectivas. En consecuencia, las identidades cotidianas, genéricas e imaginarias no son dos ámbitos desarticulados, sino en relación; por eso el análisis cultural requiere ubicar diversos ámbitos cotidianos que se superponen y diferencian, por ejemplo: si la familia, el barrio y parcialmente la ciudad constituyen para los individuos el “ámbito cotidiano”, el país y el mundo para los mismos individuos se conforman como lugares de su “ámbito imaginario”.

1.2.3. Las identidades colectivas genéricas e imaginarias en el tejido de la globalización

Las identidades colectivas en tiempos de la globalización han manifestado cambios provocados por el desarrollo tecnológico y el surgimiento de los medios de comunicación, que han generado que las identidades colectivas ya no puedan considerarse como comunidades cerradas, “la proporción de que los principios clásicos de integración, territorialidad y centralidad que se han sostenido para caracterizar a la nación –y para poner las bases de la identidad nacional– han sido en buena medida desplazados por los procesos de globalización” (Ortiz, 1997: 89), por lo tanto, es necesario, dice Ortiz, desplazar la

mirada y dejar de lado los debates que solamente ven en lo local y en lo global lugares distintos en los que puedan percibirse dinámicas sociales, transformando las relaciones sociales y, al mismo tiempo, permitiendo que éstas se desenvuelvan en un territorio más amplio, al desdoblarse el horizonte geográfico que aparta cada vez más a las personas de sus hogares de origen, situándolas en otra dimensión.

A este respecto Martín-Barbero (1997) apunta que hoy el mundo vive un proceso de fragmentación que se ha dado a todos los niveles, trastocando de esta manera las relaciones centro y periferia y contribuyendo a la formación de culturas híbridas, por lo que, frente a este proceso expansivo debe tenerse cuidado ya que “el elogio de la diversidad habla a la vez de una sensibilidad nueva de lo plural en nuestras sociedades, de una percepción de lo relativo y precario de las ideologías y los proyectos de liberación, pero habla también del vértigo del eclecticismo que desde la estética a la política hacen que todo valga igual, confusión a cuyo resguardo los mercaderes hacen su negocio haciéndonos creer el simulacro hueco de la pluralidad” (Martín-Barbero, 1997: 75).

En este sentido, el presente se ha convertido en el eje principal de la temporalidad social, y son los medios de comunicación masiva los que fabrican el presente, especialmente la televisión, convirtiendo “un presente que debilita el pasado y nos remite a la ausencia de un futuro. El *presentismo* le quita al pasado la coherencia organizativa propia de la historia; y al instalarnos, por obra de los *media*, en un ‘presente continuum’, nos coloca en una situación donde hay proyecciones pero no hay proyectos” (Martín-Barbero, 1997: 35).

De esta manera, el imaginario social, el pensamiento simbólico de la identidad colectiva (el imaginario de nación o del pueblo de donde se procede), se debilita con la formación de un público que comparte gustos, códigos e iconos más allá de las fronteras nacionales y, ha provocado la desaparición de las grandes ideologías que van dejando libre al individuo para que construya su propia visión del mundo “...con el deseo de cambiar –de transformarse y transformar su mundo– y el miedo a la desorientación y la desintegración, a que su vida se haga trizas” [...] en una época donde ser moderno es vivir una vida de paradojas y contradicciones...” (Berman, 1989: 1-5), y en donde todo lo sólido se desvanece.

En síntesis, las identidades colectivas cotidianas y genéricas, ambas, han manifestado cambios debido, por un lado, al proceso de globalización/modernización y, por el otro, a los medios de comunicación masiva; en este sentido, difícilmente se puede, como bien lo

expone Martín-Barbero (1997), hablar de una sola identidad nacional porque sería negar las culturas que conforman la nación, además, afirma Martín-Barbero, el proceso de conformación del Estado-nación es ya un proceso globalizador, por lo tanto ya no se puede pensar la identidad en un solo sentido.

1.3. Tercer punto del tejido: cultura e identidad

Cuando se habla de identidades la cuestión de la cultura está presente, pero no se puede confundir una con la otra. La cultura está en todas partes, pero no se le puede aprehender fácilmente. Se requiere partir de una concepción precisa y contar con herramientas metodológicas apropiadas que permitan identificarla (Reygadas, 1993). Ante esto, para analizar la construcción de la identidad cultural, es necesario pensarla como un proceso en sus dimensiones históricas, y también en las relaciones cotidianas que establecen los individuos, es decir, en las prácticas sociales que desarrollan en el contexto social en donde se encuentran, o sea, en su cotidianidad. Dentro de estas prácticas sociales, la cultura ocupa un lugar privilegiado, ya que “está en todas partes, verbalizada en el discurso y cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y la postura corporal” (Durham, citado en Tejera, 1991: 160).

Consecuentemente puede decirse que la cultura,¹⁷ es la herencia social del hombre que existe sobre el mundo en cualquier tiempo y espacio determinado. Es la memoria social con la que se forma una visión del mundo; sin embargo, cada grupo humano tiene su propia cultura, con la cual se identifica y le permite sentir la pertenencia a una comunidad al

¹⁷ Desde la perspectiva antropológica inicialmente la cultura fue explicada a partir de diferentes concepciones, entre ellas se encuentran principalmente los exponentes del configuracionalismo cultural. Para Ruth Benedict (1961), quien dio cuenta de la diversidad de las culturas, demostrando que cada cultura es una configuración única de partes entrelazadas, las cuales están moldeadas por un tema particular. Posteriormente surgió la corriente del funcionalismo, como representante de esta propuesta fue Bronislaw Malinowski (1961), su idea central fue que la cultura servía a las necesidades de los individuos; otro de los aspectos centrales en esta corriente fue que al investigar un aspecto de la cultura llevaría a una descripción del sistema cultural total. A partir del funcionalismo estructuralista se planteó que los hechos sociales tienen una existencia que rebasa a los individuos que participan en ellos. Radcliffe-Brown (1964), dentro de esta corriente, se interesó en el cambio de las estructuras sociales; su trabajo estuvo dirigido principalmente a comprender las formas en que la continuidad estructural y la solidaridad social son mantenidas (Nanda, 1987: 20 ss). Estas formas de entender la cultura era característica de la escuela tradicional culturalista norteamericana.

compartir los mismos significados que le dan sentido a su vida cotidiana, que le imprimen ciertas pautas de significados históricamente transmitidos en formas simbólicamente representativas, mismas que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de múltiples especies, en función de los cuales los individuos se comunican entre sí, compartiendo sus experiencias, creencias y concepciones (Giménez, 1994a: 39).

En este sentido, si se define la cultura como el elemento que ayuda a la comprensión entre los seres humanos, entonces la cultura debe entenderse como sentido de la vida, porque es la red, malla o entramado de sentidos que le dan significado a los fenómenos o eventos de la vida cotidiana que permite a los individuos poder interactuar socialmente, ya que surge como un producto del comportamiento humano y de la vida social donde se ubican las acciones de los individuos como parte de un sistema coherente y, además, como formas válidas de actuar en la sociedad. Así, el individuo actúa en la medida que ella adquiere un sentido social y ese sentido está dado por la vigencia de la cultura. Para Geertz (2001) la cultura y la sociedad están formadas por estructuras sobre las cuales los individuos se mueven y obran con sentido.

Estas estructuras tienen entre sí interrelación, pero cada una de ellas es relativamente autónoma. El grado de equilibrio de la sociedad se presenta por un mayor o menor ajuste entre la actuación de la misma y los contenidos de la cultura de tal manera que, un grupo en tanto actúa en concordancia con sus significados culturales, genera un equilibrio social. A medida que los significados culturales no expresan o explican las actuaciones sociales pueden presentar crisis o inadaptaciones culturales.

Geertz distingue dos formas de integración a nivel de las estructuras (sociedad y cultura) que dan origen a contenido estructurales distintos, relacionados pero independientes, estos son: la integración lógico-significativa que da forma y contenido a la estructura cultural; y la integración causal-funcional que hace lo propio con la estructura social. La primera compuesta de signos y significaciones, la otra de formas de acción y relación que se relacionan en cuanto a la acción y necesita del significado; y a su vez esa significación sólo se da en la manera como se actúa. Una y otra se relacionan pero no se determinan: la cultura puede dejar de proveer de conceptos que le den significado a la estructura social y presentarse la crisis y viceversa, la estructura social puede variar y la

forma de actuar en esa sociedad puede presentar incongruencia con la estructura que antes le proveía de significación. En palabras de Geertz, la cultura es

...un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y [...] el sistema social [...] la estructura de la interacción social misma. En un plano está el marco de creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente, es lo que llamamos estructura social. Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De esta manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace el funcionamiento de algún sistema social (Geertz, 2001:133)

Siguiendo esta línea puede decirse que la noción de cultura describe todos los aspectos que caracterizan las diversas y al mismo tiempo las particulares formas de vida, que tejen y retejen identidades distintas, aspiraciones compartidas, sentido y proyectos de acción colectiva que configuran significativamente la construcción de la realidad. La cultura es la región que permite armar imágenes del mundo y que provee de un conocimiento plausible para entender la ubicación del hombre en el universo (Geertz y Clifford, 1998).

Así, la cultura forma el “sistema significativo que, a partir de representaciones y prácticas dentro de un contexto que le imprime sentido, genera la producción, reproducción y transformación de el orden social y material, a la vez que es parte inherente al mismo” (Williams, 1981: 93). La cultura es entonces un proceso que significa y ordena, pero ésta no es necesariamente una dimensión homogénea que da cohesión a la vida social, por el contrario, la cultura o las culturas y los elementos que la integran se mantienen, se modifican, se reorganizan y recrean a partir de la interacción social.

Lo importante es comprender la cultura como el sentido que tienen los fenómenos y eventos de la vida cotidiana para un grupo humano determinado y en donde adquiere relevancia el reconocimiento de normas, valores y significados que van formándose en los espacios sociales concretos. Así la cultura emerge como algo común a todos los seres humanos, entonces, la identidad cultural puede enmarcarse “en una constelación de identificaciones particulares en instancias culturales distintas” (Cuche, 2001: 91).

La identidad cultural se construye

La identidad cultural es la identificación de patrones, conductas, códigos e imágenes compartidos y aprehendidos por un colectivo social que fundamenta en el individuo las conductas que le son propias y que comparte y realiza en unión con un nosotros cuyos patrones, creencias y actitudes le dan significado y al mismo tiempo le permiten diferenciarse de los otros. Por eso, las identidades sólo tienen sentido en la interacción, y la identidad cultural, por lo tanto, implica los términos de unión con unos y la exclusión de otros que se materializa, por un lado, en los planos objetivados de la vida social como lo son el territorio, la historia, el lenguaje, la religión (Cuche, 2001) y, por el otro, en el plano de la subjetividad que se constituye a través del sentimiento de pertenencia donde se establecen redes simbólicas y prácticas culturales comunes (Valenzuela Arce, 1998a) que posibilitan la acción de los individuos y los ubica como parte de un sistema coherente y formas válidas de actuar en una sociedad; además, actúa en la medida que ella adquiere un sentido social, sentido que está dado por la vigencia de la cultura, por lo que la identidad cultural “no deja de ser una manifestación relacional de interacciones culturales” (Cuche, 2001:84).

Las identidades culturales son construcciones, como lo expone Hall (1997), “puntos de identificación o sutura que se hacen en el interior de los discursos acerca de la historia y la cultura. No son una esencia sino un posicionamiento. La identidad cultural [...] es una cuestión tanto de «llegar a ser» como de «ser». Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo lugar, tiempo, historia y cultura” (Hall, 1997: 226-225). Es decir, un espacio particular desde donde se enuncia, se habla y se escribe. Pero este posicionamiento está en permanente redefinición: no sólo está constituido del pasado, sino que se cristaliza en los elementos de los que está hecho el presente y con los que se construye el futuro. Es el eje que sostiene la identidad; el movimiento entre pasado, presente y futuro lo que le da consistencia, y está constituida de variables complejas, hechas de múltiples dimensiones.

En términos generales una cultura está determinada por un conjunto de elementos que, asimilados, contribuyen en la concepción del mundo, del pensar, actuar, hablar, de valoración propia y de grupo, de comportamiento, y al mismo tiempo, son el insumo que

permite que la identidad cultural se forme por aquellos rasgos que se constituyen en diferenciadores de otras culturas, en momentos y lugares determinados. Lo que no implica que aspectos del pasado se excluyan en pro de un cambio presente, puesto que dicho pasado forma parte del horizonte de un individuo y su historia se encuentra asimilada en un presente a los valores esenciales de su cultura, ya que todos los individuos, como lo expresó Borges (1936), “somos el resultado de las diversas tramas que nos han tejido. Cada uno de nosotros portamos un entramado cultural abierto a la aventura, nunca estamos desprovistos de pasado. La cultura y la identidad tienen que ver con la manera en que las personas y las cosas se vuelven lo que son” (Borges, 1936: 364). Así, puede afirmarse que las identidades culturales no son sustanciales, sino construcciones sociales y configuraciones históricas que tienen como finalidad dotar de sentido y significado la vida de los individuos y de los grupos sociales. ¿Qué pasa cuando el individuo con una cultura propia interactúa cotidianamente en otra cultura?

1.4. Cuarto punto del tejido: identidad étnica, sentido de pertenencia

Toda identidad es consecuencia de una serie de vínculos e intercambios constantes donde hay aspectos concretos que hacen semejante a un individuo con los miembros de un grupo al mismo tiempo que se diferencia de otros, lo que tiene lugar cuando el individuo se mantiene en interacción constante con el grupo social. En el ámbito de lo étnico también ocurre este proceso, ya que los grupos humanos crean, construyen y hacen uso de sus propios mecanismos de distinción y diferenciación. A continuación se presentan algunas disciplinas que han desarrollado el concepto de grupo étnico; el propósito es observar que la identidad étnica también es un constructo social que implica analizar el mundo de vida, así como sus límites simbólicos de adscripción y sus formas de reproducción.

El concepto de identidad que propone Frederic Barth (1976) es que ésta no existe por esencia, sino que las personas y los grupos se identifican como diferentes en contextos históricos específicos en el marco de relaciones sociales localizadas. Al tiempo que se establece un “nosotros”, se define un “otros”. Así, los actores organizan sistemas de similitud y diferencias a partir del conocimiento de los “otros” (que se encuentran de manera

organizada diferentes a “nosotros”). La identidad resulta de una producción sociohistórica. Cuando los contextos se transforman, la filiación identitaria también sufre cambios; así mismo, la producción de la diferencia es constitutiva de toda relación de desigualdad: la identidad se construye en el marco de determinadas relaciones de poder.

Para Barth, el centro del análisis de los grupos étnicos debe ser “el límite étnico, que define al grupo y no al contenido cultural que encierra”. Un límite que es esencialmente social. La continuidad de los grupos étnicos, en tanto que son adscriptivos y exclusivos, depende de ese límite; y “los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar, no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican” (Barth, 1976: 16). La identidad étnica así conceptualizada es dialécticamente definible en términos de la relación entre nosotros y los otros. En un contexto interétnico determinado, donde los grupos están en contacto continuo, cada uno de estos grupos elabora sus concepciones de las respectivas situaciones resultantes de sus relaciones de contacto, dándoles la forma de visiones del mundo basadas en un conjunto de concepciones de sí en contraste con una definición de otro u otros grupos.

Esta definición de Barth, sobre grupo étnico bien puede ser considerada como una definición universal para cualquier grupo humano. Sin embargo, Bonfil-Batalla expone que la identidad étnica no se puede expresar en términos universales, porque la historia ocurre en sociedades concretas, no en abstracto ni en general, y las “étnicas son sociedades concretas” (Bonfil Batalla, 1981: 22), en donde se debe considerar la peculiar forma de ser de cada grupo, elaborada a raíz de su propia historia.

Es una construcción social pero con cultura propia

Desde esta perspectiva antropológica, Bonfil-Batalla (1991) expone que la identidad étnica se refiere a un grupo humano que es diferente a otros, pero con los que se comparte un territorio y al cual se siente pertenecer y, por lo tanto, existe una identificación. Para caracterizar a un grupo étnico, dice Bonfil-Batalla, deben considerarse los siguientes

atributos: “a) conglomerado social capaz de reproducirse biológicamente; b) que reconoce un origen común; c) cuyos miembros se identifican entre sí como parte de un «nosotros» distinto de los «otros» e interactúan con éstos a partir del reconocimiento recíproco de la diferencia; d) que comparten ciertos elementos y rasgos culturales, entre los que tiene especial relevancia la lengua” (Bonfil-Batalla, 1991: 11). Entonces, para que exista un grupo étnico debe haber una relación significativa entre el grupo más una cultura propia, que es lo que permite diferenciar más claramente sus fronteras de separación y contacto.

Estas características propias que tienen los grupos étnicos y que los constituyen surgen de los mecanismos que permiten crear una noción del nosotros somos, por oposición a la existencia de los otros. En estos mecanismos, el sentido de lo simbólico es importante ya que éste envuelve uno de los elementos culturales que constituyen el patrimonio del grupo de que se trate, imprimiéndoles cualidades específicas, valores y significados propios que se convierten en elementos de identidad, “como forma de identidad frente a otra cosa, en esencia diferente” (Villagómez Velásquez, 2004: 27). Así, la identidad étnica sólo puede ser construida en una situación de contacto interétnico (Smith, 1988), es decir, en un sentimiento de continuidad, memorias compartidas y un destino único compartido por generaciones sucesivas de una determinada unidad cultural de la población.

Socialmente son unidades con culturas diferenciadas

Por otro lado, desde la sociología “constructivista”, la identidad étnica se entiende como una especificación de la identidades sociales basada en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados “grupos étnicos”, ya que se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios” que se caracterizan por formas “tradicionales y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes (Giménez, 1994: 267). En este sentido, la identidad étnica se puede entender como una manifestación social en la que los agentes involucrados escogen uno o más rasgos culturales para identificarse con determinado grupo y diferenciarse de los otros.

La identidad étnica “es un proceso a través del cual se define el ser social. En esta perspectiva, entonces, la identidad étnica no sería un atributo, no es una cualidad, no es un hecho, es un proceso y como tal se define entonces de manera histórica” (Velazco Ortiz, s/f). Desde estos planteamientos, la identidad étnica es una especificación de la identidad social basada en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados grupos étnicos. Esto es, se constituyen a partir de una conciencia social entendida en forma de sentimiento compartido por un grupo de individuos que especifican sus fronteras sociales en términos culturales. “Así, la lengua, religión, historia, estilo de vida, o la combinación de estos, se usan como elementos para definirse con respecto a los otros” (Wallerstein en: Giménez, 1994). Pero en general, lo que domina en cada argumento sobre la identidad étnica son las relaciones sociales que “...están cruzadas por un mecanismo básico de estructuración, alrededor de la experiencia vital con el «extraño» o «extranjero», diferenciando culturalmente a los miembros de una sociedad” (Velasco Ortiz, 2002: 43).

Entonces, la identidad étnica debe concebirse como el resultado de un proceso dialéctico que envuelve opiniones y procesos internos y externos, así como una autoidentificación individual y designaciones étnicas de fuera, porque “las fronteras étnicas, las identidades, y las culturas, son negociadas, definidas y producidas por medio de interacciones sociales dentro y fuera de las comunidades étnicas. El origen, el contenido y la forma de etnicidad refleja las opciones creativas de individuos a medida que se definen a sí mismos de forma étnica” (Nagel, 1994: 52).

Las diferentes concepciones que definen la identidad étnica remiten a un proceso socialmente construido y estructurado, permiten entender que la característica fundamental de la existencia de un grupo étnico es la autoadscripción y la adscripción por otros, esto es, que las diferencias objetivas que identifican a un grupo étnico o a un grupo humano son el lenguaje, la historia y las formas de vida propias, usualmente distintas a los otros, y que los propios individuos definen como significativas para sí. Es una identidad que surge por oposición, implicando la afirmación del nosotros frente a los otros, es una definición que no se puede asumir aisladamente.

1.5. A manera de resumen: las identidades sociales se entretrejen socialmente

Los elementos conceptuales y teóricos que explican la constitución de las identidades sociales permiten afirmar que su constitución es un proceso social, por lo tanto, las identidades son un constructo social, que están íntimamente relacionadas con la recreación de las relaciones sociales de acuerdo con los marcos de acción en los que se mueven los individuos.

La constitución de las identidades pueden verse redefinidas, desdibujadas o fortalecidas por los cambios producidos en el contexto social o por los procesos históricos. Así, las identidades no pueden verse de manera ahistórica, sino que se construyen y persisten en un espacio de relaciones que se definen cotidianamente a través de la interacción y la dinámica social de los procesos socioculturales que delimitan el mundo de vida de la sociedad, de ahí su carácter relacional, es decir, el individuo se identifica en el reconocimiento que los otros hacen de él. Así:

- Las identidades se construyen en interacción con los otros, es un proceso de organización de la experiencia psicosocial y sociocultural.
- La identidad permite a los individuos definirse como una entidad interdependiente.
- La identidad es un recurso que identifica al nosotros y distingue a los otros y, por lo tanto, identifica a los otros y los distingue del nosotros.
- Las identidades sociales sólo pueden pensarse en el juego relacional de las diferencias y, en consecuencia, se hace necesario aceptar su carácter incompleto, abierto y por lo tanto modificable.
- Las identidades no son una sustancia, pero sí una continuidad recordada y reinterpretada.
- Las identidades no son sólo un efecto sino también un objeto de representaciones, que es la parte subjetiva de las formas simbólicas, contrapuestas a las objetivas, además son un conjunto impreciso de conceptos, imágenes y representaciones que sirven para la percepción de sí mismo y de la realidad, y funcionan como guía y principio de acción.

- Las identidades suponen la construcción-reconstrucción del sentido de sí mismas a través de comunidades autodefinidas, usando signos provistos por la cultura.
- La identidad étnica se basa en un sentimiento de pertenencia, necesariamente consciente, que los individuos hacen de sí mismos y de los demás, mediante procesos de inclusión-exclusión. La identidad étnica en el plano simbólico es la expresión de un “nosotros” frente a los “otros” que conforman un conjunto de afirmaciones que distinguen a los grupos en el proceso de interrelación.
- Las identidades individuales y colectivas se transforman en un concepto que remite al orden de la experiencia de las relaciones humanas bajo la idea de comunidad y también implica un proceso de conciencia colectiva, que involucra la inclusión y exclusión, lo público y lo privado, la homogeneidad y heterogeneidad al mismo tiempo.
- Las identidades son un proceso selectivo que se da en el tiempo, incorporando tanto memoria y olvido.
- Las identidades oscilan entre la determinación subjetiva de lo propio y lo universal y, la condición objetiva de la comunidad que configura la necesidad del proceso de comunicación como actividad de la constitución de las identidades colectivas. Los individuos de un colectivo determinado se mueven entre lo real y lo imaginario, en busca de su identidad.
- Las identidades tienen como característica fundamental el ser dialécticas, en este sentido lo que somos emerge de una comparación y reconocimiento siempre referida a las diferencias y a las similitudes. Desde este punto de vista, las identidades, al establecerse socialmente, manifiestan su dinámica cuya expresión implica la posibilidad de ser modificadas, dirigidas o reorientadas.
- Las identidades –individuales y colectivas, el nosotros y los otros, las trayectorias biográficas y grupales– se tejen y destejen, se explican e implican, se oponen y se integran a diferentes universos simbólicos porque cada individuo es de o pertenece a un grupo, a un grupo étnico, a una nación, a una cultura.
- Las identidades dejan de ser una unidad al pasar por el recorrido de todos los puntos que constituyen su realización sincrónica (coexistente, coincidente,

concordante, psicosocial, individual y colectiva, nacional, cultural, étnica o de género) dentro de la estructura social.

De esta manera, la construcción de las identidades puede entenderse dentro de un conjunto de condiciones y momentos. El momento de su construcción es también el momento de la producción de los contextos donde se expresa, que están relacionados íntimamente con la vida cotidiana de los individuos en el espacio social que es el (o los) grupo(s) de pertenencia, pero también su constitución se realiza a través de las dinámicas sociales en las que participan los individuos en la estructura social donde actúan e interactúan socialmente con nosotros y los otros.

1.6. Las acciones e interacciones cotidianas: los hilos que tejen las identidades sociales

La actividad humana se constituye en lo social, y como tal persigue o implica objetivos sociales. Las interacciones sociales forman parte de la actividad humana, y pueden ser entendidas como la acción recíproca entre dos o más individuos. Al margen de quién o qué inicie el proceso de interacción, lo importante es destacar que el resultado es siempre la modificación de las etapas de los individuos, que al formar parte de la sociedad y al establecer relaciones sociales con nosotros y los otros captan el sentido y orientación de sus acciones. Es así como a través de las prácticas cotidianas los individuos interactúan en el complejo mundo de la realidad social. Todo esto se relaciona con la comprensión de la persona como un ser social, un ser que sólo puede desarrollar sus identidades como ente social a través de la interacción con sus semejantes.

Los conceptos de acción, interacción social y cotidianidad se retoman –en este caso en relación con la constitución de las identidades– porque se encuentran inevitablemente vinculados entre sí, pues son conceptos enlazados a los acontecimientos que cotidianamente viven los individuos en el mundo de las prácticas sociales, y las identidades sociales se constituyen en la práctica social a partir de las relaciones e interacciones cotidianas que realizan los individuos en la estructura social.

La acción es social cuando tiene sentido

El concepto de acción social ha sido estudiado desde diferentes perspectivas en las ciencias sociales. Tradicionalmente es utilizado en el análisis sociocultural a nivel micro social en donde se encuentran los individuos y son fácilmente identificables. Una de las perspectivas, que es retomada en casi todos los estudios referentes a la acción social, es la desarrollada desde la perspectiva subjetivista de manera explícita por Max Weber (1974). Este autor indica que se puede señalar que todo el estudio de lo social se remite y puede ser abordado por medio del concepto de acción. Weber utiliza en su metodología el tipo ideal para aclarar el significado de la acción, identificando cuatro¹⁸ tipos básicos de racionalidad –que se refieren categóricamente a diferentes tipos de acción– en un *continuum* que se pueden aplicar a cualquier tipo de sociedad sin dejar de considerar la coexistencia de ellas (Weber, 1974: 20).

A partir de estos tipos de racionalidad Weber hace una diferencia clara de dos conceptos como son la acción y la conducta puramente activa. El concepto de conducta hace referencia al comportamiento automático que implica procesos no pensados en los actores sociales; de modo que un estímulo se presenta –y en consecuencia la conducta se origina– con escasa intervención entre el estímulo y la respuesta.

En su teoría de la acción, Weber se dirige especialmente a los individuos y a las pautas y regularidades de su acción, no a la colectividad, como tampoco a los fenómenos macro. De este modo puede entenderse que la acción es una “...orientación subjetivamente comprensible de la propia conducta, [y] sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas individuales” (Weber, 1974: 12). Entonces la acción social se explica en la medida en que los sujetos de la acción humana vinculen a ella un significado subjetivo a sus

¹⁸ Las cuatro formas de la acción social pueden ser: El primer tipo de racionalidad es con arreglo a fines o acción que se encuentra “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, que utilizan estas expectativas como ‘condiciones’ o como ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos”. El segundo tipo es la racionalidad con arreglo a valores, o acción que “está determinada por las creencias conscientes en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se lo interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado”. El tercer tipo es la acción afectiva, que está determinada por el estado emocional del actor. Y el cuarto es la “acción tradicional está determinada por los modos de comportamiento habituales del actor y sus costumbres” (Weber, 1974: 20).

acciones, referido a la conducta propia y a la de los otros, orientándose así cada una en su desarrollo; o puede también comprenderse a partir de la unión positiva y subjetiva que se integran en el concepto de la acción social, desde la que todo conocimiento social se basa en las relaciones sociales de producción y transformación de la realidad, que han sido fijadas por los propios individuos en un proceso de desarrollo real y material de las condiciones históricas. Estas "...formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetas de una acción orientada por un sentido" (Weber, 1974:12).

Sin embargo, Weber aclara que el sentido de la acción debe tener un carácter social, porque no toda acción con sentido es necesariamente una acción social, sino aquella cuyo sentido guiado por el actor o los actores se refiere al comportamiento de otros. La acción social, en su realización, se orienta por ese comportamiento, por lo tanto, no todo contacto entre individuos es propiamente una acción social, sino que el sentido del propio comportamiento incluya a los otros. Es decir, lo que le otorga un carácter fundamental como mecanismo que regula y que, al fin de cuentas, hace posible la interacción entre los individuos y con ella la conformación y existencia de las redes de relaciones sociales que construyen lo que se denomina sociedades.

La acción social adquiere sentido en la interacción social

Desde los planteamientos del interaccionismo simbólico se incorpora una nueva concepción en el análisis de la acción social, aquí ya no se define por los objetivos que el individuo social persigue, ni es en ellos donde se ha de encontrar el criterio de su racionalidad. Desde esta postura Mead (1973) expone que todo acto, tanto animal como humano, consiste en un impulso que mantiene el proceso vital mediante la selección de ciertos tipos de estímulos, creando así un medio. Así, un acto social sería aquel en el que el estímulo que libera un impulso es un ser vivo que pertenece al propio medio que pone en marcha un proceso respecto a objetos sociales. Entonces para Mead no son los sentidos ni los fines subjetivos los que especifican el comportamiento humano, sino el carácter simbólico de ese comportamiento, que se concibe como un proceso en el cual los actos de cada uno son

estímulos para otros individuos que se encuentran en el mismo proceso social. Es a lo que Mead denomina símbolos, y entre ellos el más característico es el lenguaje. Estos símbolos no se definen por su conexión o por su paralelismo con determinadas emociones o ideas, sino por su lugar en el proceso social, de lo contrario no se explicaría por que “un símbolo puede provocar distintas reacciones en los otros” (Mead, 1973: 343).

Lo decisivo de los gestos vocales está, según Mead, en que son percibidos tanto por quien lo ejecuta como por los otros, y tienden a provocar las mismas reacciones en quien los ejecuta y en el que los recibe. Los símbolos permiten adelantar la reacción de los otros, y por lo tanto, ponerse en su lugar e “interpretar los propios gestos a la luz de las reacciones que se pueden esperar en el otro” (Mead, 1973: 343). Por lo tanto, el símbolo no es otra cosa que un estímulo y su reacción es dada por anticipado, por eso, la reacción es lo que permite incorporar, mediante el lenguaje, el proceso social en la propia conducta. De este modo, la acción social para Mead estaría mediada lingüísticamente, y esto sería lo que permite a los individuos ponerse en lugar del otro y organizar proceso de colaboración respecto a los objetos sociales, que de algún modo significa que los individuos a través de esta relación y acción aprenden y adoptan reacciones comunes de todos los miembros de la sociedad en una situación determinada, pero esto requiere de la existencia de símbolos comunes. En cierto sentido, aquí se vuelve nuevamente a Weber, porque aun cuando Mead en su propuesta superó su perspectiva subjetivista, al mostrar que la persona surge en la interacción social, no completó la idea de la sociedad como una comunidad consciente de sentido. Porque la interacción lingüísticamente mediada no es sino una interacción consciente que requiere de símbolos y por lo tanto de sentido.

La acción social se manifiesta en las interacciones cotidianas

En esta misma perspectiva, Goffman (1971) expone que las interacciones sociales se dan tanto a nivel macro (institucional) como a nivel micro (percepciones, impresiones y actuaciones de los individuos) y en ambos ámbitos son generadoras de la vida social. Sin embargo, Goffman resalta que las interacciones en el ámbito microsociales aparecen como la “acción recíproca que ejercen las partes –individuos o grupos– de un intercambio cuando

están en presencia unas de otras. Las interacciones pueden ser focalizadas, por ejemplo en las situaciones cara a cara o en las conversaciones, o no focalizadas, por ejemplo, en las situaciones de copresencia en la calle o en un espacio público” (Goffman, 1971: 120).

Goffman, para analizar las acciones e interacciones de los individuos durante un periodo, utiliza el termino de fachada (*front*) social, ya que a través de ella los individuos pueden realizar una serie de rutinas que dota a su actividad de signos, los cuales a través de “...la actividad del individuo ha de llegar a ser significativa para otros [y] debe de movilizarla de manera que exprese durante *su interacción* lo que él desea transmitir” (Goffman, 1971:42). Estas acciones, según este autor, se convierten en un “ritual” y en parte constitutiva de la vida diaria del ser humano, es decir, la vida cotidiana está conformada por una serie de ritos que ordenan los actos y que se expresan por medio de gestos, emociones y la capacidad para presentar ante otros ciertas actuaciones, a través de una máscara expresiva –una cara social– que le ha sido prestada y atribuida por la sociedad, que permite a los individuos actuar en todo momento en la escena cambiante de la vida cotidiana, tratando de presentar siempre una imagen convincente y positiva de sí mismos según la naturaleza de la escena presentada y las expectativas de los interlocutores.

En este sentido, la relación de interacción de cada individuo intenta adaptarse al comportamiento y expectativas del otro, ya que la interacción implica el establecimiento de reglas, normas y acciones compartidas (Tajfel, 1984). Lo que implica que las interacciones son la realización, regular y rutinaria de los encuentros o, dicho de otra forma, son situaciones sociales completas que constituyen una “forma de socializar, moldear y modificar una actuación para adecuarla a la comprensión y expectativas de la sociedad en la cual se presenta” (Goffman, 1971: 46), lo que permite al individuo, en este proceso de socialización, presentar ante los otros su actuación a partir de demostrar e incorporar los valores de la sociedad.

A partir de las propuestas del interaccionismo simbólico la acción social conjuga elementos psicosociales y consideraciones sociológicas, es decir, los individuos emergen sólo como producto de la interacción social y especialmente por la comunicación simbólica que es transmitida por medio del lenguaje, como bien lo expone Mead (1973), al decir que las cosas que existen en la naturaleza no son objetos hasta que sean descubiertas y nombradas, y las cosas que no existen en la naturaleza pueden ser objetos si existen en la

mente de los sujetos. En este sentido, por ejemplo, puede decirse que la cultura de todo grupo social está constituida de su mundo de objetos significativos y, por lo tanto, en la mente, cada persona forma su mundo de vida mediante objetos significativos.

1.6.1. Las interacciones cotidianas como sentido de vida

Sobre la base de los principios del interaccionismo simbólico, la corriente fenomenológica desarrolla el concepto de mundo de vida, que fue construido por Husserl y posteriormente retomado y profundizado por Schütz (1972). A partir de la propuesta de Husserl todas las experiencias directas de los individuos tienen lugar en y a propósito de su “mundo de vida”, éste se define inicialmente como “el conjunto de las experiencias cotidianas y de las orientaciones y acciones por medio de las cuales los individuos persiguen sus intereses y asuntos, manipulando objetos, tratando con personas, concibiendo planes y llevándolos a cabo” (Husserl en: Schütz, 1972:14-15).

A partir de esta perspectiva, Schütz (1995) se interesa por comprender las distintas formas de la acción social de la cotidianidad y el significado que éstas tienen; para ello propone que las ciencias sociales deben tratar de explicar lo que realmente sucede en el mundo social de la vida cotidiana, en este sentido, Schütz se interesa “...por la comprensión de la acción social como el sentido que el actor asigna a su acción, es decir, el sentido que su acción tiene para él” (Schütz, 1995: 22), y se debe recoger esa interpretación del mundo que es dada mediante construcciones de sentido común por las personas que participan en ese mundo.

Schütz, al igual que Weber, centra su análisis a nivel micro social e incorpora la parte subjetiva de la acción como lo socialmente significativo para el grupo social; por ello retoma los planteamientos de la sociología de la acción propuesta por Weber, y privilegia la realidad social directamente experimentada, que es a lo que Schütz denomina los “contemporáneos y los asociados” que son las personas que están implicadas en las relaciones cara a cara, donde “...cada participante interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte anticipaciones del futuro del otro –planes,

esperanzas o ansiedades-. En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura relación nosotros” (Schütz 1995: 46).

Esta relación social en el “nosotros” es esencial en la propuesta de Schütz, porque se realiza en el entorno social, aquí lo importante es destacar la socialización como parte del mundo de vida, que es un mundo hecho de subjetividades que se forma continuamente en el acto de compartir con los demás los aspectos simbólicos y valóricos que se comparten en las interacciones cotidianas; porque el mundo de la vida cotidiana “no sólo está habitado por objetos, por «cosas» sino por semejantes con quienes establezco acciones y relaciones. Para la actitud natural el mundo no es, ya desde un principio, un mundo privado, mío, individual, sino un mundo intersubjetivo en el cual tengo un interés eminentemente práctico. El mundo en la actitud natural está dado por supuestos, no se le pone en duda ni entre paréntesis. El mundo no es problema. Ser humano no significa sino vivir en un mundo que está ordenado y que tiene sentido” (Schütz, 1995: 138-139).

Entonces, el mundo de la vida cotidiana se debe entender como el “ámbito de la realidad en el cual el hombre participa continuamente en formas que son, al mismo tiempo, inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado [...] sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos” (Schütz y Luckman, 1977: 25). En otras palabras, las relaciones sociales esenciales están allí donde se da la relación cara a cara, mismas que no se realizan en el vacío, sino en el espacio social en donde los individuos con su presencia, participación y acción en su vida cotidiana interactúan, entre esos lugares se encuentra el grupo al que se pertenece y en donde los individuos están conscientes el uno del otro o de los demás (otros grupos), participando brevemente en la vida del otro y convirtiendo la acción social en un acto significativo para el otro.

La realidad social se construye a partir de las interacciones cotidianas

La realidad aparece aquí como una construcción humana e informa acerca de las relaciones entre los individuos y el contexto en el que se desenvuelve su dimensión social, en este sentido, desde el análisis fenomenológico, Berger y Luckmann (1991) proponen un acercamiento a lo cotidiano, a la vida diaria, porque es la vida cotidiana, la imagen más visible y reconocible de la realidad, donde el sentido común que lo constituye se presenta como la realidad por excelencia, logrando de esta manera imponerse sobre la conciencia de los individuos, en tanto, que se presenta a estos como una realidad ordenada y objetivada mediante significados compartidos por una comunidad.

El objetivo principal de la propuesta de estos autores, es la reconstrucción de las representaciones sociales de la realidad, y para desarrollar la misma los autores retoman, al igual que Schütz, la teoría de la comprensión desarrollada por Weber y de ella incorporan la subjetividad a su propuesta. El concepto de subjetividad lo retoman porque es de suma importancia para el análisis de la vida cotidiana, ya que pone de manifiesto el universo de significaciones construido colectivamente a partir de las interacciones, y es lo que les permite desarrollar en su propuesta la intersubjetividad, que significa el encuentro del individuo con su conciencia lo que le admite constituir el mundo desde su propia perspectiva.

En este sentido, la intersubjetividad no se reduce sólo al encuentro cara a cara, sino que se amplía a todas las dimensiones de la vida social, porque es la conciencia interior, y se debe comprender como el vivir humano en una comunidad social e histórica. Por lo tanto, la vida cotidiana es una construcción intersubjetiva, un mundo compartido, lo que presupone procesos de interacción y comunicación mediante los cuales “comparto con los otros y experimento a los otros. Es una realidad que se expresa como mundo dado, naturalizado, por referirse a un mundo que es «común a muchos hombres»” (Berger y Luckman 1991: 39).

Otro concepto central en torno a la interacción es el de la percepción, porque ambas actividades van estrechamente ligadas; sin ellas, el sujeto social no existe, porque no se puede “...existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros”. Y es en la interacción donde el individuo percibe que

...los otros también aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, también ellos organizan este mundo en torno de aquí y ahora, de su estar en él, y se proponen actuar en él. También sé que los otros tienen de ese mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi aquí es su allí. A pesar de eso, sé que vivo en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia entre mis significados y sus significados en este mundo (Berger y Luckmann, 1991: 40-41).

Así, el mundo de la cotidianidad es sólo posible si existe un universo simbólico de sentidos compartidos, construidos socialmente, que permiten la interacción entre subjetividades diferentes. Con ello, puede afirmarse –a partir de la sociología fenomenológica– que la intersubjetividad está inevitablemente presente en cualquier acción que realizan los individuos, por que en la construcción de sentidos compartidos la realidad social requiere, ineludiblemente, de la interacción.

El conocimiento común es parte esencial de las interacciones

El vivir la cotidianidad en un espacio determinará en el individuo ciertos comportamientos que son expresiones de sus vivencias que están dentro de determinaciones que son impuestas socialmente, es decir, el espacio en el cual el individuo ejerce su dominio es social y, al serlo, su individualidad estará permeada de esta sociabilidad, pero manifestando la particularidad de su propia vida individual. Así, la vida cotidiana es esencialmente una construcción intersubjetiva, que supone procesos de interacción y comunicación mediante “la suma de los conocimientos sobre la realidad, los cuales son usados de manera efectiva en la vida cotidiana del modo más heterogéneo” (Heller, 1985: 40).

Este conocimiento es lo que la gente conoce como realidad en su vida cotidiana, que circula como evidencia anónima, independiente de los hombres y de las situaciones que lo crearon, existe en tanto la expresividad humana logra concretarse u objetivarse en signos, símbolos o significaciones agrupados en sistemas, los cuales son accesibles objetivamente. Sin duda alguna, el lenguaje constituye un sistema de signos por excelencia en la sociedad humana. Gracias al lenguaje se posibilita la acumulación social del conocimiento “...que se transmite de generación en generación y está al alcance del individuo en la vida cotidiana”, este acopio social que abarca el conocimiento de la situación del individuo en el mundo con sus límites y posibilidades, y en el que ocupa un lugar especial el conocimiento llamado

“receta” (conocimiento del sentido común), en tanto es el conocimiento “...que se limita a la competencia pragmática ...es un conocimiento que se refiere a lo que tengo que saber para mis propósitos pragmáticos del presente y posiblemente del futuro” (Berger y Luckman, 1991: 40).

Pero ese conocimiento social es una construcción constante en el individuo y existe solamente como producto de la actividad humana y el ser humano se considera siempre en una esfera de externalidad activa. Las formaciones sociales requieren de procesos de objetivación a fin de ser transmitidas a una nueva generación, y éste es el lugar que ocupan las instituciones en tanto se experimentan como realidad objetiva, en un proceso dialéctico que se genera a partir de tres momentos tipificados:¹⁹ la externalización, la objetivación y la internalización. A nivel social estos momentos no tienen un orden temporal, sino que están presentes los tres al mismo tiempo. Lo mismo sucede con el individuo que externaliza su ser y el mundo social al mismo tiempo que lo internaliza como realidad objetiva. Ser un ente social es participar de esta dialéctica.

En este sentido, los individuos al participar en el mundo y en la construcción del mismo lo hacen a través del conocimiento adquirido en las interacciones sociales, en esos espacios socializadores, como son la familia, los amigos, la escuela o el centro de trabajo, entre otros. Es en estos espacios donde se concreta el proceso dialéctico de la construcción social de la realidad, porque “la sociedad es producto humano, la sociedad es una realidad objetiva, el hombre es un producto social” (Berger y Luckman, 1991: 165), y es ahí donde las representaciones sociales se construyen, se reconstruyen y se transmiten de generación en generación y, al mismo tiempo, estas representaciones sociales son las que, por una parte,

¹⁹ Berger y Luckman explican qué significan estos tres momentos dialécticos en la objetivación: La externalización es el proceso por el cual las instituciones aparecen fuera del individuo, persistentes en su realidad “están ahí”, existen como realidad externa “...el individuo no puede comprenderla por introspección: debe “salir” a conocerlas, así como debe aprender a conocer la naturaleza... el mundo se experimenta como algo distinto a un producto humano” (Berger y Luckmann, 1991: 83).

La objetivación, se entiende como los productos externalizados de la actividad humana que alcanzan el carácter de objetividad. Los significados se materializan permitiendo que el sujeto se vuelva accesible a los conocimientos de su entorno a las experiencias de su práctica cotidiana. (*Idem*, 1991).

Por internalización se debe entender el proceso por “...el cual el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en al conciencia durante la socialización”, la internalización se define como “...Aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otros que en consecuencia se vuelven subjetivamente significativos para mí”. (Berger y Luckman, 1991: 165).

permiten la comunicación e interacción al interior de los grupos y, por otra, determinan su identidad.

1.6.2. La socialización es condición de la identidad

La socialización puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad; vivir en sociedad es participar de su dialéctica. Sin embargo, el individuo no nace como miembro de una sociedad sino que es inducido a ella y luego llega a ser miembro de la misma. El punto de partida de este proceso es la internalización que constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto a realidad significativa y social.

La internalización sucede dentro del proceso de socialización y la misma hace referencia a “la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él” (Berger y Luckmann, 1991:166). Para ello se distinguen dos procesos de socialización: la socialización primaria y la secundaria.

La socialización primaria

Es considerada como la más importante para el individuo ya que es la base para futuras socializaciones, es decir, es el momento en el cual el individuo recibe a través del otro generalizado las emociones, valores y costumbres, el individuo al nacer se encuentra con estos significantes que le presentan su definición de la estructura social objetiva como la realidad objetiva, desde su comienzo el individuo está inmerso en una estructura social objetiva y un mundo social objetivo determinados.

Los otros significantes modifican el mundo del individuo según su posición social, su biografía y/o su idiosincrasia. Sin embargo, se está ante la presencia de la internalización que es el tiempo en el cual el individuo se adhiere emocionalmente y adopta la forma de

identificación, es decir, cuando hace propios los roles y actitudes de los otros significantes y también sus mundos.

El individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran como producto de un proceso dialéctico entre la autoidentificación o la identidad objetiva, porque “la identidad se define objetivamente como la ubicación en un mundo determinado y puede asumírsele subjetivamente sólo junto con ese mundo” (Berger y Luckman, 1991: 168), el individuo al tener una identidad ocupa un lugar en el mundo, y en esa etapa, no se presentan problemas de identificación, ya que los otros significantes presentados son internalizados como los únicos posibles y concebibles. “Por esta razón, el mundo internalizado en la socialización primaria se implanta en la conciencia con mucha más firmeza que los mundos internalizados en socializaciones secundarias” (Berger y Luckman, 1991: 171). Así, los contenidos específicos varían de acuerdo con el espacio y el tiempo en el que la socialización primaria tiene lugar. Sin embargo, en todos los casos es internalizado el lenguaje y por medio de él diversos esquemas motivacionales e interpretativos, como son las formas de pensar, de hacer, valores y costumbres institucionalmente aceptados. La socialización primaria finaliza cuando el concepto del otro generalizado se ha establecido en la conciencia del individuo, esto no significa que la socialización en sí termine, ya que el proceso de la internalización de la sociedad, la identidad y la realidad nunca es total ni definitiva y siempre está en construcción. Aquí el individuo ya es miembro efectivo de la sociedad y está en posesión subjetiva de un yo y un mundo.

La socialización secundaria

En esta etapa el individuo es capaz de llevar a cabo “...la internalización de «submundos» institucionales o basados sobre instituciones...” (Berger Luckmann, 1991: 174) que se determinan por la adquisición de vocabularios específicos y de roles, lo que significa la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutinas dentro de una área institucional. Los submundos internalizados en la socialización secundaria son generalmente realidades parciales que contrastan con el mundo adquirido en la socialización primaria. Sin embargo, estos submundos requieren de símbolos rituales, que

son necesarios para el mantenimiento de la realidad en la vida cotidiana que son la esencia de la institucionalización y la interacción entre los individuos.

Esta realidad se mantiene en la conciencia por medio de procesos sociales. En ellos intervienen, además del individuo, los otros significantes que son esenciales para la confirmación continua de la identidad, ya que para creer realmente lo que cree ser el individuo, necesita de la confirmación implícita de esta creencia por parte de los otros. En la socialización secundaria también se aprenden los otros significantes como funcionarios institucionales, no importa quién específicamente enseña un "rol", sino que lo aprenda, la inevitabilidad subjetiva de estos nuevos roles aprendidos es menor, por lo que es más fácil para el individuo descartar la realidad formada en la socialización secundaria, ya que los otros significantes internalizados en este proceso están menos arraigados en la conciencia del individuo.

Por ello, la vida cotidiana y la socialización es parte del ser humano, y en ella tiene la posibilidad de socializar y de reproducirse como ser social, ya que día tras día el individuo mantiene una serie de interacciones con los otros, estructurando e interiorizando la cultura y su realidad, y a partir de estas acciones el individuo construye de manera subjetiva los significados de la realidad, a través de su capacidad de percepción, de los procesos sociales y los aparatos interinstitucionales de la sociedad; es decir, el individuo internaliza y estructura los conocimientos que pertenecen a la comunidad en la que está inmerso, mismos que le permite adaptarse a su realidad, donde aprende a sufrir, a disfrutar y a trabajar. Así, el individuo participa en la vida cotidiana "con todos los aspectos de su individualidad... En ella pone todos sus sentidos, todas sus capacidades intelectuales, sus habilidades manipulativas, sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías" (Heller, 1985: 39).

En este sentido, lo cotidiano designa un conjunto de vivencias: esto es, realidades que ocurren para y entre sujetos. Lo cotidiano no designa un conjunto de "hechos" en su sentido "objetivo", sino que está dentro del dominio subjetivo. Son objetivas sólo por estar inscritas en el dominio de las subjetividades, son "hechos sociales", en la formulación de Bordieu (1990a). No hay modo de referirse a la cotidianidad sin esta referencia determinante a su estructura como "mundo de vida", como "vida" cotidiana, que es el espacio de los individuos y en donde la realidad se convierte en realidad significativa, realidad como

sentido, realidad de los gestos, realidad simbólica, realidad en la cual los individuos llevan a cabo sus interacciones y, a través de ellas, la transforman.

1.6.3. El *habitus* enlaza lo subjetivo y lo objetivo de las interacciones

Otro de los aportes conceptuales que se consideran importantes en este trabajo es el concepto de *habitus*, una de las contribuciones fundamentales de Bourdieu (1990a) permite desarrollar una formulación sistemática y sociológica del mundo social (el autor expone que esta problemática se desarrolló desde los principios de la fenomenología, en el siglo pasado) dando énfasis a la percepción y a la acción individual. A partir de estos planteamientos, Bourdieu desarrolla la dicotomía de las relaciones entre lo objetivo y lo subjetivo del mundo social, como factores que están íntimamente relacionados y ambos se contienen y se explican en relación mutua (Bourdieu, 1990a). Además, estos factores permiten entender cómo los sujetos sociales interiorizan y subjetivizan los elementos objetivos que se presentan en la realidad. Lo que permite explicar por qué los individuos asumen como verdades objetivas las cuestiones que en las prácticas han sido inculcadas y construidas socialmente.

Es así, como el *habitus* posee una posición articuladora en relación con la estructura social y en la construcción del “espacio de las relaciones objetivas, con las prácticas sociales que los agentes desarrollan” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 193) en el mundo social que está condicionado por “...estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas y sus representaciones” (Bourdieu y Wacquant, 1993: 127); desarrolladas sobre todo en las diversas posiciones que ocupan en los diferentes universos sociales en los que participan y a los cuales pertenecen.

Pero su especificidad radica no tanto en el enlace teórico que permite efectuar, sino más bien en la modalidad teórica de esa conexión, Bourdieu utiliza el concepto para mostrar que cuando se actúa no siempre es necesario plantearse en forma consciente lo que se hace, ni menos aún por qué se hace. El *habitus* aparece así como un principio generador de determinadas prácticas, pero es a su vez el resultado de la incorporación de ciertos

contenidos culturales, gracias a la permanencia en las posiciones que ocupan los agentes en la estructura social. A partir del *habitus* se plantea el problema del carácter de las prácticas y de las acciones que concretamente se desarrollan y se precisan, en su reiteración, en su similitud o en su eventual diferencia. No es posible, para Bourdieu, dar cuenta de esas prácticas o de esas acciones sin recurrir, de alguna forma, al análisis del *habitus*: a su proceso de formación, modificación o consolidación.

A partir del *habitus* los “agentes tienen la captación activa del mundo. Sin duda construyen su visión del mundo. Pero esta construcción se opera bajo coacciones estructurales” (Bourdieu, 1993: 133). Es decir, los individuos al encontrarse en estos espacios sociales estructurados y dinámicos son capaces de modificar mediante la constante transformación. A estos universos sociales Bourdieu, los denomina *campos*,²⁰ como un esquema básico de ordenamiento de las realidades sociales y particularmente culturales y simbólicas, donde se produce *habitus*, que es el “sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores” (Bourdieu, 2002a: 63), y es en torno al *habitus* que se reconstruye el proceso de las prácticas por medio de las cuales lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas y así el sujeto queda implicado en el mundo y tiende, con su carga de dudas y contradicciones, a actuar de acuerdo con el sentido práctico a través de la sensatez, el deber ser, la coherencia, y el comportamiento adecuado. Así, el *habitus* se define como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores de las prácticas y de las percepciones de éstas, como principios sistematizadores, de división y clasificación. Son también estructuras estructuradas porque están estructuradas por lo social, es decir, son el resultado de la incorporación de determinadas condiciones objetivas de existencia (Bourdieu 1990: 53).

²⁰ Bourdieu describe *campo* “...como el espacio social como un *campo*, es decir a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura (Bourdieu, 1997:49).

Habitus, identidad e interacciones sociales

De esta manera, las prácticas de los individuos no sólo se remiten a su vida actual, porque el *habitus* recupera la dimensión histórica en el análisis de la acción de los individuos mediante esta estructura que asegura la actuación del pasado en el presente. Estas prácticas y actitudes se manifiestan a través de la vida cotidiana y en ocasiones pasan desapercibidas por el individuo y sólo le son reveladas en forma de perspectiva, y aparecen como situaciones comunes dotadas de sentido. El *habitus*, como la identidad, permiten al individuo, de forma consciente o inconsciente, verse como seres particulares, distintos y diferenciados de otros (Bourdieu, 1990).

En la socialización y a través del *habitus* el sujeto reconoce e identifica las formas concretas de lo social, lo que le permite clasificar su entorno y, al hacerlo, se clasifica a sí mismo. Como la identidad, el *habitus* no se construye en el vacío, sino que se interioriza a partir de las estructuras del grupo social al que se pertenece, y en donde se forman y se reproducen los pensamientos y prácticas que forman el conjunto de esquemas prácticos como la percepción –división del mundo en categorías– apreciación –distinción entre lo bonito y lo feo, lo adecuado o lo inadecuado– y evaluación –distinción entre lo bueno y lo malo– a partir de los cuales se generarán las prácticas –las elecciones– de los agentes sociales (Bourdieu, 1990a). De ahí que tanto el *habitus* como la identidad se construyen socialmente; ambos conceptos comparten la idea de la interiorización, de la perdurabilidad en la historia de cada individuo, lo que les imprime un carácter relacional y modificable, mismo que puede ser redefinido a partir de las experiencias que se adquieren en las interacciones sociales con el nosotros y el otro, lo que permite al individuo identificarse a sí mismo y a diferenciarse de los otros, es decir, “de todo lo que es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia. Esto es lo mismo que decir que inevitablemente se encuentra inscrita en las disposiciones del *habitus* de toda la estructura del sistema de condiciones, tal como se realiza en la experiencia... [que] tienden a imponerse como los principios fundamentales de estructuración de las prácticas y de las percepciones de las prácticas” (Bourdieu, 2002a: 170-171).

La perspectiva de las identidades sociales que se deriva de la propuesta de Bourdieu

parte del interés por cuestionar la naturaleza de los procesos, las causas y los resultados de la constitución de las identidades. Esta perspectiva busca explicaciones en la realidad, en los hechos sociales y no sólo en las estructuras, y entiende que la producción de sentido, de símbolos, no se puede explicar fuera de los contextos y de las prácticas concretas de los sujetos. Así, la identidad y el *habitus* son los elementos que permiten a los individuos definir quiénes son y quiénes no son. Por ejemplo, en el caso de los jóvenes inmigrantes que se encuentran en un espacio sociocultural diferente en el que actúan e interactúan con el nosotros y los otros, en un proceso que los lleva a adquirir e interiorizar nuevos *habitus* propios de la estructura social en la que se encuentran, lo que no implica que su identidad sufra una mutación, lo que hace posible que exista una redefinición adaptativa de sus identidades a partir de adquirir e interiorizar nuevos *habitus*.

Esta perspectiva de análisis que enfoca al sujeto mismo se complementa con la propuesta de Giddens (1995), quien parte del extremo opuesto. Para este autor, la estructura “se refiere al conjunto de reglas y de recursos organizados, o conjunto de relaciones de transformación que se organizan como propiedades de sistemas sociales. Mientras los sistemas sociales son relaciones reproducidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares (Giddens, 1995: 61) en las que está implícita una estructura que es reproducida en un tiempo y un espacio. En el centro de su teoría, Giddens dirige su mirada hacia las prácticas sociales, de modo que su objetivo es establecer una teoría de la relación entre acción y estructura, donde ambas no pueden concebirse por separado. Toda acción social implica estructura, y toda estructura implica acción social, ambas se encuentran unidas en toda actividad o práctica humana. De este modo, no es la conciencia la que mediante la construcción social de la realidad produce las acciones, ni es la estructura social la que las recrea; antes bien, en su expresión como actores, las personas se implican en la práctica, y mediante ella se producen la conciencia y la estructura. “La capacidad de acción sugiere la existencia de eventos perpetrados por un individuo. Lo que ocurrió no hubiera ocurrido sin la intervención de ese individuo” (Giddens 1995: 9). Como puede observarse, se concede una enorme importancia a la capacidad de acción.

Los actores también tienen motivaciones para actuar que implican deseos que impulsan la acción. Esta idea de estructuración se presenta como una dualidad de estructura. La constitución de agentes y la de estructuras no son dos conjuntos de fenómenos dados

independientemente, no forman un dualismo sino que representan una dualidad. Esta noción de la dualidad de la estructura, son las propiedades estructurales de sistemas sociales que son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva (Giddens, 1995: 61).

El tiempo y el espacio constituyen variables decisivas en la teoría de Giddens (1984). Ambas dependen de si las otras personas están presentes temporal o espacialmente. La condición primordial es la interacción cara a cara, en la que los otros están presentes en el mismo tiempo y espacio. Sin embargo, algunos sistemas sociales se extienden en el tiempo y el espacio, mientras que otros dejan de estar presentes. Este distanciamiento en términos espacio-temporales cada vez es más probable en el mundo moderno debido a las nuevas formas masivas de comunicación y transporte.

1.6.4. Cotidianidad, interacciones, *habitus* e identidades sociales: un resumen

La realidad humana, por más compleja y cambiante que sea, es construida por los individuos quienes son los que le atribuyen sentido y valor a sus acciones, en especial cuando se ven obligados a observar e interpretar una situación, a elegir entre alternativas, y a decidir entre ellas. Las acciones e interacciones de los individuos en sociedad no son una casualidad, pero tampoco están predeterminadas: la propia estructura produce los símbolos que regulan las costumbres y las prácticas que hacen posible la vida en sociedad. Gracias a las experiencias vividas, las creencias y las acciones se produce el sentido, y si este proceso se establece en forma eficaz y sólida en la vida cotidiana, genera la confianza y la convicción que a su vez fortalecen y legitiman a la estructura e instituciones, en el proceso de reconocimiento que hacen los sujetos. En estos términos, puede decirse que las costumbres, así como el lenguaje, los relatos y las metáforas sobre las que se fundan, corresponden al ámbito de la cultura; las acciones –en tanto prácticas– corresponden al ámbito de la sociedad y de los actores sociales y a partir de las cuales se aprende, modifica e interioriza el *habitus*.

En este sentido, toda acción sirve para mantenerse estructuralmente en el mundo de vida, es decir, se actúa para enfrentarse a la complejidad del mundo, para enfrentar las relaciones que el mundo ofrece al individuo que actúa, y para poder mantenerse en ese

mundo. Como todo sistema, las acciones e interacciones se constituyen en un entorno y para que se realicen deben cubrir las siguientes condiciones: a) la presencia simultánea de dos individuos participantes, b) la elección de temas comunes, c) por medio de los cuales se mantiene la acción mutua requerida para la equilibrio de las relaciones, que lleva a los sujetos a participar en la vida del nosotros y de los otros.

Y por último, en el mundo de vida, son los individuos (agentes, sujetos) los que, a partir de sus acciones e interacciones, articulan esas relaciones que constituyen y recrean los contextos sociales, pues tienen la capacidad de introducir cambios en el mundo. Por lo tanto, el mundo de vida se constituye por: el individuo, la vida cotidiana, la cultura, y las interacciones que están enmarcadas en la sociedad.

2. LOS HILOS QUE DAN COLOR AL ENTRAMADO DE LAS IDENTIDADES SOCIALES: LAS CULTURAS E IDENTIDADES JUVENILES

La sociología y antropología contemporáneas presentan un conjunto de conceptos que permiten aproximarse al mundo de la socialización y la construcción de las identidades y culturas juveniles, que están conectados a las propuestas teóricas desarrolladas en el capítulo anterior. En este capítulo se desarrollan algunos de los enfoques teórico-metodológicos sobre el concepto de juventud que, en este caso, brindan los elementos que permiten un abordaje para conocer y analizar específicamente la realidad de la juventud migrante internacional, portadora de cultura e identidad.

Revisando algunos trabajos sobre el tema de jóvenes y juventud, en la mayoría de ellos se encontró que existe una gran dificultad para una definición de dichos conceptos. En este sentido, se encontró una gran cantidad de temas y motivos sobre dichos conceptos, que se han estudiado a partir de diferentes disciplinas como la biología, la psicología, la sociología y la antropología, etc. En este caso, la orientación que se buscó fue la que permitiera comprender a los jóvenes como un conjunto de forma de vida y valores, cambiantes en el tiempo y en el espacio, como una construcción social y cultural.

En este sentido, es necesario aclarar que en el presente trabajo se dejan de lado categorías de comprensión estática, en donde se ha definido a la juventud con criterios esencialmente biológicos. Por lo tanto el objetivo que se propuso fue visualizar a los jóvenes²¹ como individuos sociales que tienen su propia historia, cultura e identidad. Se propuso, entonces, abordar a la juventud como una construcción social; para ello fue necesario poner especial atención en las significaciones de la cultura juvenil, que se refleja en el entramado de situaciones sociales y escenarios específicos (Margulis, 2001), en el proceso de construcción social donde la cuestión juvenil es planteada y resuelta (Feixa, 1998), como es el caso específico de los jóvenes mexicanos migrantes internacionales que se

²¹ El concepto de joven y adolescente son manejados como sinónimos por algunos autores, y otros hacen la distinciones a partir de elementos relacionados con cambios psicofísicos o con determinados momentos significativos que comúnmente se presentan en ese momento de la vida (el inicio de la vida sexual, la elección de proyecto de vida, etc.). Para efectos de este trabajo se decidió hacer referencia de manera indistinta a ambos conceptos, respetando la forma en que cada autor citado se refieren a los mismos.

encuentran inmersos en otros universos culturales más amplios en los que interactúan y construyen sus identidades sociales y sus formas de expresión cultural.

Por lo tanto, se considera que el concepto de juventud es imposible abordarlo sólo como una noción que se presenta vinculada a la edad, o con la simple expresión que es “una etapa de la vida”; “el tiempo lineal que corre entre la niñez y la adultez”, o bien “la etapa de preparación para enfrentar el futuro”, éstas son frases –entre otras– con las que coloquialmente se identifica a los jóvenes o a esta etapa de la vida, pero que no son expresiones suficientes para definir el significado de joven o juventud.

2.1. Qué significa ser joven/juventud

A través de la historia, las sociedades han construido nociones y conceptos que definen a las personas y las ubican en determinados lugares sociales; dichos lugares implican un acceso diferenciado (entre las personas) a la toma de decisiones, a la autonomía y la posibilidad de desarrollo. Desde la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron corrientes de pensamiento que cuestionaron la supuesta base natural de estas nociones y conceptos (definida por su proceso psicobiológico), independientes de las condiciones históricas, económicas y culturales que las producen, entre los que se incluye la juventud. Estas perspectivas aportan a lo que se conoce como construcción social de la realidad, nociones que posibilitan ver a los jóvenes como seres activos y capaces de transformar, deconstruir y construir las explicaciones que existen sobre ellos y sobre su mundo.

En esta perspectiva, Valenzuela Arce (1998c) plantea que la juventud o joven es una construcción social que se redefine en el tiempo y en el espacio sociocultural, ya que la misma no puede ser conceptualizada si se le ubica fuera del contexto histórico y sociocultural. De hecho, la juventud es una condición histórica, en la medida en que va modificándose en el tiempo y en la medida en que se transforman las circunstancias, los pensamientos, los paradigmas, las necesidades en los niveles macro y microsociales, incluyendo la propia historia familiar y personal. De esta forma, adquiere una condición situacional que tiene que ver con el grupo o los grupos de referencia desde donde se ubique a los jóvenes.

Este carácter situacional implica asumir una diversidad de condicionantes que van desde lo étnico, el género, el estrato socio-económico, hasta la localización urbana, suburbana o rural, que complejizan aún más los referentes de identidad, alcances y limitaciones. El género es una de las primeras condicionantes a través de la cual se establecen y viven de manera diferenciada cualidades, posibilidades, tiempos y ritmos para hombres y mujeres (Valenzuela Arce, 1997; Duarte Quapper, 2001). Algunos de estos referentes determinan con mayor fuerza que otros la construcción de las identidades de los jóvenes que, de ninguna manera, constituyen una categoría homogénea. La juventud, a la vez que recoge los límites y mandatos, exige mayores afirmaciones tanto para los mismos jóvenes, como para los adultos que tienen el papel de formadores, controladores y educadores.

El concepto de juventud es también relacional en cuanto debe mirarse en el contexto de los procesos sociales generales y en las múltiples interrelaciones con los grupos e instancias que no son jóvenes (Valenzuela Arce, 2001). Además, las expresiones juveniles no pueden ser autocomprendidas, sino que requieren ser entendidas y ubicadas en un campo social más amplio en donde adquieren sentido. Ser joven corresponde a un grupo de población en tanto unidad cultural que se construye desde varios ámbitos que lo van definiendo y redefiniendo.

Se construye en ámbitos relacionales

Estos ámbitos son clasificados como endógeno y exógeno. El primero es aquel donde los mismos jóvenes guardan en sí mismos una gran diversidad étnica, de clase, de actividad y de localización, con quienes van generando expresiones y símbolos. El segundo, es el ámbito exógeno donde se encuentran los otros grupos de edad, de etnia, clase, y localización, con los cuales mantienen vínculos e influencias diversas (Duarte Quapper, 2001). Así, la concepción de juventud, a partir de estas relaciones, se construye y adquiere un sentido social que a la vez produce realidades, en la medida en que los sectores juveniles llegan a asumirse desde tales categorías que han sido concebidas para ellos.

La juventud, es decir, la construcción social así denominada, adquiere sentido y significado tanto por las condiciones objetivas de la estructura social particular, como por las

relaciones simbólicas que la sustentan. El concepto de joven modifica y es modificado por la demarcación de las fronteras de la edad (Pérez Islas, 1998), con lo cual se reacomoda la pirámide poblacional. Esta movilidad se va ajustando a las condiciones estructurales, que tienen que ver con transformaciones en los sectores productivos, la pobreza, las migraciones, la importancia de la educación y el uso del tiempo libre, entre otros.

Cuándo se es joven

Los jóvenes son un grupo social marcado por la edad y la temporalidad. Es un grupo sujeto al paso del tiempo que va renovándose permanentemente en su interior, de ahí que disciplinas como la demografía han construido una caracterización del joven y, por ende, de la juventud, como una de las etapas del ciclo vital humano. Esta clasificación define a los jóvenes como aquellas personas que se encuentran entre los 15 y 24 años de edad (esta definición fue acuñada por la Organización de las Naciones Unidas en 2003 y aceptada universalmente) y sólo permite conocer y hacer comparaciones a nivel de la edad. Desde esta visión, las personas jóvenes son ubicadas como un dato estadístico que permite generalizar las características de toda la gente joven, dejando de lado la diversidad de sus condiciones y realidades, convirtiendo a las personas en un grupo homogéneo, es decir, aquí los jóvenes sólo son un “número”.

Desde una perspectiva no cronológica, la juventud es asumida como un adjetivo, como una cualidad más espiritual que corporal, una actitud ante la vida, aunque está referenciada por códigos de comportamiento asimilados a la etapa cronológica que corresponden a la alegría, el sentido de aventura, la exploración y el aprendizaje, cualidades de los jóvenes o de la juventud. En esta visión se registran algunas subetapas: la línea inicial de la juventud se ubica en la pubertad, tiempo en el cual se empiezan a definir con mayor claridad los cambios propios del desarrollo biológico y sexual en hombres y mujeres y en el cual surgen cambios importantes en la personalidad, el comportamiento y las actitudes. La adolescencia, se inicia con la pubertad, pero implica un concepto mucho más amplio de la persona, mediado por un cambio radical frente a la existencia, que compromete el ser social del individuo, su identidad y su estructura personal total (Duarte Quapper, 2001).

Posterior a estas etapas vendría la juventud, propiamente dicha. Sin embargo, la delimitación del ingreso y salida de tal etapa es vista en función de su papel de preparación para la vida adulta, y es variable según las distintas sociedades y el estrato social, género, etnia, residencia en el campo o la ciudad, posibilidades, oportunidades, restricciones y exigencias. Esto lleva a una sutil y móvil frontera de la juventud con el ciclo de la infancia, y de la adultez que se puede prolongar o se puede acortar por razón de la maternidad y/o paternidad (Fuller, 2001) o por las mayores o menores perspectivas de vida para algunos grupos sociales, por la deserción escolar o la extensión de la misma, y el ingreso al mercado laboral, formal e informal, entre otros factores.

Es así como la edad históricamente ha sido la base para clasificar a los jóvenes; sin embargo, en la sociedad actual “hay distintas maneras de ser joven en el marco de la intensa heterogeneidad que se observa en el plano económico, social y cultural. [...] en la ciudad moderna las juventudes son múltiples, variando en relación con características de clase, el lugar donde viven y la generación a la que pertenecen y, además, la diversidad, el pluralismo, el estallido cultural de los últimos años” (Margulis, 2001:42), aspectos que ofrecen un panorama sumamente variado y móvil que abarca sus comportamientos, referencias identitarias, lenguajes y formas de socialización, es decir, la juventud es un significativo complejo que contiene múltiples modalidades y para comprenderla se deben tomar en cuenta edad, familia, estatus social, escuela, amigos, trabajo, barrio y la microcultura grupal.

La juventud ¿es sólo una etapa de formación y socialización?

La juventud o los jóvenes, desde la visión de los adultos no se ha considerado suficientemente como una etapa que tiene sentido en sí misma, sino que sólo se le ha valorado como un medio de preparación para el ejercicio de roles ocupacionales y familiares adultos. Quizá, de ahí su equivalencia como tiempo de socialidad, de consolidar la formación que se inicia en la infancia, para entrar a asumir las responsabilidades de la edad adulta, en los niveles económico, político y social. Sin embargo, en los últimos años la juventud ha dejado de ser “tiempo de espera” para convertirse en “tiempo de estar”

(Margulis, 2001; Duarte Quapper, 2001), es decir, ser joven ya no implica no ser adulto como tampoco niño, sino ser joven, es tener una entidad propia con características específicas.

Esta característica de ser joven es resultado de la sociedad contemporánea, que permite nuevas formas de relaciones sociales y mecanismos de movilidad, por lo tanto, ser jóvenes en la actualidad significa únicamente ir en el camino hacia la vida adulta, pero este camino ya no está tan marcado por ritos únicos y excluyentes, sino por procesos que se mezclan. Para los jóvenes, como lo expone Nauhardt, “el hecho de afirmarse como sujetos sociales, participar socialmente, tener voz e identidad social y, por lo tanto, no ser marginados, involucra la formación y reformulación ideológica de las subjetividades en los procesos sociales” (Nauhardt, 1997:41). En este sentido, los jóvenes ya no se sienten como tales sólo por tener una edad determinada, sino porque participan de una cultura o de un estilo de vida específico. La juventud, como condición simbólica, adelanta la posibilidad y el derecho a la redefinición, a la variabilidad, a la reversibilidad de las opciones de vida.

Es el tiempo en el que se manifiesta la brecha generacional

Cada nueva cohorte generacional que aparece y se incorpora a la sociedad se construye y se identifica por su condición etárea o de contemporaneidad que permite entender que la juventud es “la definición de umbrales entre jóvenes y adultos, la cual puede tener múltiples expresiones...” (Valenzuela Arce, 2001: 2), como son las condiciones históricas, políticas, sociales y culturales de cada época en la que les toca vivir y manifestarse. Estas expresiones, por lo general, generan oposición entre los jóvenes y los adultos porque atraviesan por estadios generacionales diferentes tanto unos como otros, es decir, es una tensión intergeneracional conformada, por una parte, “desde los adultos que ejercen la función de representar, escenificar o dramatizar la figura de autoridad (aquí se incluye a los padres y maestros, entre otros) y, por la otra, esta la generación contemporánea de ser joven, que entran en la disputa en la creación de sentidos en su constitución identitaria juvenil” (Nateras, 2004: 103). Es decir, esta tensión intergeneracional se construye desde el mundo adulto, porque son los que tiene más experiencias y vivencias, y creen que tales experiencias

se deben transmitir a los jóvenes con la simple “mención mágica de la palabra” (Nateras, 2004: 104), cuando se sabe, también por experiencia, que esto no sucede así. Lo que los adultos deben hacer, como lo sugiere Nateras, es simplemente acompañar a los jóvenes en el proceso social.

Estas diferencias generacionales socialmente se concentran en los instrumentos con los que se aprecia, percibe, conoce el mundo y construye la realidad; cada nueva generación construye nuevas estructuras de sentido e integra nuevas significaciones a los códigos existentes. Como ejemplo, la resistencia y perspectivas que presentaron los jóvenes en los años sesenta tienden a ubicar a la población joven de ese tiempo por los sucesos significativos, por las manifestaciones simbólicas que permitieron identificar a la juventud y que actualmente sirven para identificar los referentes inmediatos de la gente que era joven en esa época. En este caso, la juventud fue definida como un grupo generacional, que desde esta visión puede compararse con otras generaciones de jóvenes. Por ejemplo, en Estados Unidos –y en la mayoría de los países– la perspectiva generacional tiene que ver con una visión de la juventud como sector atractivo en términos de consumo, a la par del desarrollo económico y tecnológico (sobre todo en el área de comunicación electrónica). Estos estudios tienden a resaltar las diferencias y conflictos con otras generaciones (Hicks y Hicks, 2000; Schneider y Stevenson, 2001) y parece que los supuestos conflictos y división generacional, y los diversos problemas que tienen, son hechos que determinadas sociedades enfrentan más allá de lo generacional: drogas y/o falta de solidaridad intergeneracional.

Entonces, puede decirse que la juventud es una condición social que constantemente se está construyendo y deconstruyendo, porque siempre se espera que cada generación se manifieste con una cultura propia que los identifique. Éstas pueden manifestarse por las formas en que aprecian, perciben y construyen la realidad.

2.2. Las manifestaciones juveniles a través del tiempo

La juventud, históricamente ha estado relacionada con los cambios que se producen en la sociedad y con las dinámicas que se van definiendo a partir de los mismos. Algunos autores como Valenzuela Arce (2001), Feixa (1998a), Levi y Schmitt (1996), a través de

investigaciones realizadas, han encontrado e interpretado el tiempo histórico de la construcción y las manifestaciones culturales e identitarias de la juventud o jóvenes.

En ese contexto histórico las sociedades han construido diferentes conceptos para definir y ubicar a los jóvenes en determinados lugares sociales, formando diversas imágenes de ellos. Valenzuela Arce (2001), al ofrecer un recorrido histórico sobre la definición y participación de la juventud en diferentes tiempos y espacios, argumenta que el concepto juventud y joven ha pasado por diferentes construcciones desde la época aristotélica hasta la actual. En cada época se enfatizan las diferentes formas e imágenes de la juventud y sus especificidades que vivieron en cada momento. Siguiendo al autor, pueden observarse los siguientes modelos o conceptos con los que se les ha denominado a los jóvenes asociados a determinadas sociedades:

Modelo de juventud	Tipo de sociedad
Púberes	Sociedades antiguas
Efebos	Estados Antiguos (Grecia y Roma)
Mozos	Sociedades campesinas pre-industriales
Muchachos	Primera industrialización
Jóvenes	Sociedades modernas post-industriales

Como se observa, en la clasificación anterior, el concepto de joven o juventud es una construcción moderna que tiene su origen a partir de principios del siglo pasado en la época de la primera industrialización. Puede señalar también que el concepto de juventud ha pasado por deconstrucciones desde la época romántica hasta la mitad del siglo pasado –en los años cincuenta– (Valenzuela Arce, 2001). Fue a mediados del siglo pasado cuando surgió una nueva forma determinante y popular de conceptualizar a la juventud que fue la del “teenager”, creada con la idea de forjar una adolescencia dentro del sistema capitalista y la cual estuviera supeditada a la reconstrucción de antiguos valores –la familia, la comunidad, la patria– encontrando un nuevo mundo en la vida urbana y el medio ideal era la “*high school*” (Levy y Schmitt, 1996: 383).

A partir de los sesenta surgió nuevamente el concepto de “jóvenes”, apareciendo con sus ideas revolucionarias, generando grandes revueltas y polémicas, expresando así “su frustración de juventud que no lograba digerir el dolor y la irracionalidad de la guerra”

(Valenzuela Arce, 1988: 29) pero al mismo tiempo con fuerza para aniquilar la miseria, y prometer una “regeneración tanto individual como colectiva” (Levy y Schmitt, 1996: 445). Es entonces cuando la juventud deja de ser un adjetivo para devenir en un modo de ser. Lo joven pasa de calificativo genérico a un estatuto de sujeto como tal, demandando legitimidad y participación en las decisiones sociales, políticas, culturales y morales. Es en este periodo de la posguerra cuando cobra relevancia y “emerge como sujeto social”, afirma Valenzuela Arce (1991), y es el tiempo en el que adquieren un sentido cultural, pero sólo es un suceso que tiene lugar en el mundo occidental.

Por lo anterior, se afirma que la juventud no es una categoría atemporal, sino una construcción social e histórica (Feixa, 1990) manifestada por su participación social a lo largo de la historia (Valenzuela Arce, 1991), por lo tanto, no es un sujeto emergente sino un sujeto que actualmente está luchando por ser visto y reconocido a través de sus manifestaciones.

2.3. Los jóvenes construyen sus propias manifestaciones culturales

Cultura y juventud son dos conceptos centrales que han adquirido, tienen, y van a seguir asumiendo, distintas definiciones y al mismo tiempo tienden a adquirir un carácter polisémico; sin embargo, puede señalarse –como se vio anteriormente– que jóvenes o juventud es una categoría que ha sido construida socialmente y que encuentra sentido en un espacio cultural determinado. Por lo tanto, ésta es una construcción cultural, la cual “no es una fase natural del desarrollo humano, sino una forma de comportamiento social que debe ser vista ante todo como un resultado de la cultura occidental y, consiguientemente, de la formación de la sociedad industrial moderna” (Hopenhayn, 1999: 35), por lo que debe considerarse que esta construcción no sólo es resultado de la cultura y de la sociedad, sino de las distintas aproximaciones que se tienen sobre el concepto que responden a las posiciones que se adopta como observador y a las distinciones que pueden realizarse dentro de los marcos culturales de cada sociedad.

Los estudios sobre cultura o subcultura juvenil de los treinta

En relación con lo anterior, los trabajos que se han realizado sobre las manifestaciones culturales de la juventud y que sientan los precedentes para estudios posteriores se desarrollaron en la década de los treinta, a partir de diferentes enfoques los cuales se consideran centrales al momento de articular la historia, la cultura y la identidad juvenil. El primer enfoque está asociado a la Escuela de Chicago, que se interesó en las transformaciones que sufrió la ciudad producto de la modernización industrial. Como resultado de los cambios sociales en ese tiempo aparece el concepto de subcultura juvenil, tema que posteriormente fue retomado por la escuela de estudios culturales, por autores como Foot White (1971) y Thrasher (1960), que trabajaron las bandas como subculturas juveniles que empezaban a proliferar en los espacios intersticiales de la ciudad.

Un segundo enfoque surgió a mediados de los años cincuenta asociado con el rock, el cual se convirtió en el centro de una nueva cultura juvenil asociada a la música, que fue asumida por las industrias culturales, la que paradójicamente permitió la emergencia de una cultura juvenil centrada en el consumo.

Un trabajo pionero sobre las culturas juveniles, fue el Park (citado en: Feixa, 1998a) quien plantea que la ciudad facilita la producción de comportamientos desviados, debido al ambiente de libertad y soledad de las grandes urbes, en contraposición a las comunidades rurales donde este tipo de comportamiento no se aceptaron. Por lo tanto, la ciudad era el terreno favorable para que se difundiera este tipo de conductas mediante un mecanismo de “contagio social” que generaba “regiones morales” donde prevalecían normas y criterios “desviados”. Uno de los efectos visibles de este proceso es la proliferación de bandas juveniles callejeras (*street gangs*) en ciertos territorios de la ciudad.

En esa misma época, Thrasher (1960) publica su trabajo sobre bandas, que constituye el primer trabajo que intentó sistematizar el conocimiento de estos grupos que no surgían indiscriminadamente, sino que se relacionaban con un determinado hábitat, que llamó “áreas intersticiales”, que son las zonas de fractura entre dos secciones de la ciudad. Thrasher define como banda a “...un grupo intersticial que en origen se ha formado espontáneamente y después se ha integrado a través del conflicto. Está caracterizado por los siguientes

comportamientos: encuentros cara a cara, batallas, movimientos a través del espacio como si fuera una unidad, conflicto y planificación. El resultado de este comportamiento colectivo es el desarrollo de una tradición, una estructura interna reflexiva, solidaridad moral, conciencia de grupo y vínculo a un territorio local” (Thrasher, 1960: 57). Lo que este concepto arroja es la solidaridad interna, vinculación a un territorio y constitución de una tradición cultural como centro de la agrupación o banda.

Posteriormente, Whyte Foote (1971: 27), desarrolló su trabajo con grupos de jóvenes que pertenecían a dos bandas en Boston (su estudio se ha convertido en un clásico en los estudios sobre los grupos juveniles), donde consideró los patrones de sociabilidad, las relaciones del liderazgo, la delincuencia y la política. El autor centró su análisis en el sentimiento de solidaridad como parte constitutiva de los grupos, lo que generaba un sentimiento de lealtad que se fundaba en la ayuda mutua. Su estudio comprueba que los jóvenes desarrollan profundos lazos afectivos que vienen desde la infancia, lo cual los lleva a considerar que el grupo es su familia y la calle su casa. Esta subcultura tenía que ver más con la regulación del tiempo libre y la producción de valores y normas de conducta, relativamente estables en el contexto de la depresión estadounidense. De la observación participante, Whyte Foote, localiza el sentimiento de solidaridad entre los miembros del grupo y no en lo delictivo.

A través de estos estudios es posible observar que en esos años la preocupación por el problema social de los jóvenes no incorporados al mercado laboral ni al sistema educativo formal, fue reconocer la existencia de otros ámbitos de socialización, con marcada preferencia por las relaciones entre pares y por valores que contradecían a la sociedad dominante. Asimismo es importante destacar que las teorías sobre juventud correspondían a las visiones predominantes sobre la concepción del ser humano, a la situación política, económica y social existente en el momento en el que la teoría fue desarrollada.

Otra observación, es que las posturas de hace treinta o cuarenta años antes, retoman fuerza años o décadas después, y permite demostrar que el tema de la juventud y la investigación social es un proceso que se han cruzado antes e incluso continúan coincidiendo.

2.4. Las identidades y cultura juvenil: desde la perspectiva sociocultural

Las perspectivas teóricas como la antropología y la sociología ubican a la juventud como una construcción sociocultural. Desde estas disciplinas también se han hecho aportes importantes –desarrollados en los últimos veinte años– en relación con la desmitificación de los prejuicios existentes sobre la juventud ubicándola en un contexto histórico y cultural.

Los estudios socioculturales desde estas perspectivas resaltan, por un lado, la diversidad de las formas de expresión de lo juvenil (culturas juveniles) y, por el otro, subrayan la diversidad de lo juvenil (identidades juveniles), y ponen énfasis en dos dimensiones particulares: la primera, es la cultura como expresiones diversas de la población que se identifica a sí misma como joven; y la segunda, la identidad o identidades juveniles como resultado de un proceso de construcción sociocultural. Definiendo las identidades juveniles como una construcción histórica, referidas situacionalmente, es decir, ubicadas en contextos sociales específicos, de carácter cambiante y transitorio; son productos de procesos de disputa y negociación entre las representaciones externas a los jóvenes y las que ellos mismos adoptan. Las identidades juveniles incluyen autopercepciones, y éstas implican la construcción de umbrales simbólicos de pertenencia, donde se delimita quién pertenece al grupo juvenil y quién está excluido, ubicando así a las identidades juveniles de manera relacional con otras condiciones como el género y la etnia (Valenzuela Arce, 1997; 2001).

Por otro lado, el concepto de “culturas juveniles” nace de las formulaciones de Gramsci (citado en: Feixa, 1998) relacionándola con la educación de las jóvenes generaciones como parte fundamental para la hegemonía (reproducción de ciertas relaciones de dominación). En los años sesenta este tema fue abordado por la Escuela de Birmingham, donde se estudió la relación compleja entre clase y cultura, y su expresión en la producción de formas culturales no hegemónicas, resistencias rituales que favorecían el cambio social desde fines de los sesenta y en la década de los setenta. Construyendo así, estilos propios individuales y grupales que identifican a las distintas culturas juveniles que “se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Feixa, 1998a: 84). Estas expresiones

juveniles no son homogéneas, sino que van variando en el tiempo, en la medida que éstas son construcciones que realizan los jóvenes y se convierten en un estilo distintivo de las culturas o subculturas juveniles.

Uno de los autores que planteó teóricamente y empleó por primera vez, la noción de “subculturas juveniles” fue Hall (1983), quien las identificó como las operaciones de resistencias de los jóvenes de clase trabajadora. Estas operaciones de resistencia subcultural son el resultado de “diversos rituales juveniles que refuerzan el sentimiento de la identidad grupal y la espacialidad, transgrediendo no sólo los patrones culturales hegemónicos, sino que también los que se promueven en la cultura popular” (Hall, 1983: 32).

Posteriormente Feixa definió las subculturas juveniles como la “manifestación simbólica expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales que los jóvenes consideran representativos de su identidad como grupo” (Feixa, 1998a: 79). Estas manifestaciones simbólicas son producto del reordenamiento y recontextualización de los objetos y símbolos, lo que Levi-Strauss ha llamado el “*bricolage*” (Feixa, 1998a), que es la forma en la cual los sujetos, en este caso los jóvenes, resignifican los símbolos u objetos, otorgándoles en muchos casos significados distintos de los originales; por ejemplo, la utilización de cruces por parte de ciertos grupos denominados los *heavy-metal*, que no son grupos religiosos, pero utilizan las cruces como un símbolo que los identifica y que para ellos tiene un nuevo significado, el *look*.

Construyen nuevas formas simbólicas de expresión

Los jóvenes crean nuevas formas para manifestarse a partir de nuevos estilos que están compuestos por una serie de elementos culturales, entre los cuales puede destacarse: a) el lenguaje, como forma de expresión oral distinta a la de los adultos, pues los jóvenes realizan juegos lingüísticos e invenciones lingüísticas que marcan la diferencia con los otros; b) la música, y especialmente el rock, que se transformó en la primera música generacional, internalizándose en el imaginario cultural juvenil, y marcando las identidades grupales, producto de su consumo o de la creación; y c) la estética que identifica a los estilos juveniles, marcados, por ejemplo, por el peinado, el estilo y color de la ropa, en algunos

casos el maquillaje, tanto en hombres como en mujeres, que los identifica directamente con un grupo (los cholos, por su vestimenta y su lenguaje; o los *dark* que visten completamente de negro, con accesorios y terminaciones en puntas así como su peinado; los vampiros que visten de rojo y negro, con maquillaje muy cargado).

Por otro lado, están las producciones culturales que también se construyen a partir de revistas, murales, graffitis, tatuajes, videos, músicas. Estas producciones cumplen la función de distinguir las fronteras del grupo y de promover el diálogo (o enfrentamientos) con otros grupos juveniles. Esto, en términos de García Canclini (1995a), constituye un grupo central y definitivo en el proceso de hibridación cultural, entre generaciones y entre subculturas distintas.

Estas expresiones culturales de los jóvenes tienen o han dado como resultado que se realicen diversas valoraciones con respecto al papel que ellos manifiestan en el cambio social y cultural, como gestores de dichos cambios culturales y también como generadores de nuevas utopías, junto con otros grupos sociales como, los movimientos feministas, étnicos y ambientales. Sin embargo, a pesar de sus innovaciones, de su presencia, aún existen jóvenes que siguen condenados al aislamiento y a la invisibilidad sin respuestas ni propuestas por la sociedad.

Las manifestaciones juveniles ¿han cambiado después de los ochenta?

Las manifestaciones o estilos de cada grupo o banda de jóvenes han variado con el tiempo, pero el objetivo de sus manifestaciones siempre ha sido el mismo, es un grito de estamos aquí, que pueden observarse en los estudios realizados sobre los jóvenes. Uno de los trabajos pioneros en la problemática social y cultural de los jóvenes de los años ochenta fue, *A la brava ése!*, de Valenzuela Arce (1988), que fue uno de los primeros trabajos que ha aportado nuevas propuestas metodológicas para el estudio sociocultural de las bandas juveniles en la frontera norte de México, y el cual se ha convertido en referencia obligada al realizar cualquier estudio sobre la cultura e identidad de los jóvenes. En este estudio se relata la cotidianidad de los grupos de cholos, punks y chavos banda, y se resalta la subjetividad humana de las emociones, manifestaciones, motivos de agrupamiento, el lenguaje propio

con el cual se identifican, así como los valores, la pobreza y marginalidad, la violencia que se genera entre los grupos de jóvenes por la defensa de su territorio.

Por otro lado, el trabajo de Reguillo, en la década de los noventa, sobre las bandas urbanas, analiza la dimensión expresiva de distintas identidades juveniles, considerando cómo la crisis generalizada y los cambios introducidos por la globalización y la especificidad local señalan “adscripciones móviles, efímeras, ágiles y a veces comprometidas” (Reguillo, 2000: 102-103). A través de su análisis, Reguillo concluye que las distintas formas de adscripción identitaria que revelan los jóvenes de las bandas contienen una dimensión simbólica y política en la que los sujetos particulares producen su reflexión sobre el orden social. Estas identidades tienen en común la permanencia de un desencanto cínico que los mantiene cuestionando el sistema, sin fatalismos y sin excesivo entusiasmo, expresados con humor e ironía en espacios públicos limitados (el barrio, el concierto, la fiesta).

En el caso de Feixa (1998b), el mismo proceso de apropiación espacial lo relata para un barrio periférico, ubicado en la ciudad de México, D. F, donde los chavos banda, de inspiración *punk*, se convierten en un signo, en “emblema”. Estas asociaciones forman parte de subculturas generacionales como “resultado de un doble proceso: homogenización de la juventud –culturas juveniles– y rompimiento de antiguos compartimentos estancos” (Feixa, 1998b: 96-97). Con ello, el autor sugiere que el proceso de diferenciación social incide en el proceso de apropiación del espacio, y a la vez subraya la discontinuidad de las edades que atraviesa fronteras sociales, económicas y geográficas y resalta que la juventud es uno de los grupos sociales que establece una relación muy intensa con el espacio; por ejemplo, la juventud sin un espacio privado propio, reclusos en las instituciones educativas, con exceso de tiempo libre por falta de empleo “se apropian de los espacios públicos de la ciudad para construir su identidad social” (Feixa, 1998b: 59); y es ahí, en ese espacio público, donde recrean sus identidades culturales a través de compartir modas, signos, música, normas y valores dentro de sus relaciones de amistad, transformando esos espacios públicos en privados, esto es, crean ambientes “cálidos”. En esos espacios pueden encontrar modos de sentir y de pensar similares, y un soporte afectivo que ofrece a los miembros de estos grupos seguridad frente al mundo adulto.

Para García Canclini la emergencia de estas agrupaciones asociadas al fenómeno de las construcciones de identidades en grandes ciudades “compensan la atomización y la disgregación de las grandes urbes ofreciendo pertenencia a grupos; ante la pérdida de expectativas escolares y la estrechez del mercado de trabajo, brindan a decenas de miles de jóvenes otras formas de socialización y de acceso a bienes de consumo” (García Canclini, 1995a: 30); pero también estos grupos pueden ser un territorio simbólico, las nuevas tecnologías de la información que generan los espacios virtuales, por ejemplo, la utilización del *chat* que se ha convertido en un espacio viable de constitución de nuevos lazos sociales, a través del cual se comparte la cultura y el consumo comercial. Lo anterior permite considerar que es necesario poner énfasis y contextualizar a la juventud como parte de un todo en el que se encuentra inmersa y que además es un producto. Debe verse a los jóvenes como parte y constructores de una cultura juvenil que se asocia a modos de pensar, sentir, percibir, actuar. La juventud debe ser considerada como una categoría que produce toda una serie de significados, de culturas y de visiones en el mundo, y se expresan en la forma de hablar, de vestir, en la música y en los valores que ellos manejan.

La juventud tampoco es cuestión de clases sociales, pero sí es una condición definida por la cultura y la misma cambia de cultura en cultura y de una sociedad a otra; por lo tanto, podemos decir que es “un concepto asociado a tiempos sociales [...] Esto nos permite introducir en el análisis intensidad de vida (y por lo tanto intensidades sociales y personales) diferenciadas, así como estilos de vida variados que le otorgan rasgos definitorios al mundo de vida juvenil” (Valenzuela Arce, 1998:249). A partir de las propuestas anteriores ¿cómo puede ubicarse culturalmente a los jóvenes mexicanos migrantes internacionales?

2.5. La juventud migrante internacional

Los jóvenes inmigrantes mexicanos traen consigo varios repertorios identitarios para sí (étnico, cultural, social), pero también cargan el desafío de adaptarse a un nuevo contexto social en donde confrontan valores y costumbres diferentes a los propios. Son jóvenes que viven entre dos mundos, el de ayer, que les recuerda de donde son y, el de hoy, que probablemente les brinda la oportunidad de lograr las metas por las cuales tomaron la

decisión de dejar su país. Independientemente de los motivos por los cuales tuvieron que dejar su lugar de origen, son jóvenes que viven en un espacio que es diferente al conocido y en el que se manifiestan social y culturalmente.

Esta nueva fase de la realidad en la que viven constituye un cambio tanto a nivel de las identidades sociales individuales como de las colectivas, que se refleja en la vida cotidiana y en las interacciones sociales que se establecen con los otros, en un espacio social donde la condición étnica, la discriminación y la segregación marcan ritmos particulares, como lo mencionan Jolis y Manghi (2003). Estas modificaciones permiten observar que en esos dos espacios sociales conectados a partir del fenómeno migratorio, no sólo se expresa el carácter transnacional del proceso o el surgimiento de espacios multiculturales, sino también la expresión de lo simbólico, que toma forma en las trayectorias, prácticas y experiencias personales cotidianas de los jóvenes inmigrantes. Sobre todo en los cambios que se producen en relación con el proceso de desterritorialización y desarraigo de las cosas, de las ideas y las personas, porque han cambiado los significados; se rompen los marcos que sostenían los entramados sociales, pero emergen nuevas formas de expresión, normas, pautas, significados e interpretaciones.

Por otro lado, en la actualidad la situación de los jóvenes inmigrantes ha cambiado en relación con la inmigración de mexicanos en el pasado. Años atrás, los inmigrantes mexicanos, que en su mayoría eran adultos, se incorporaban directamente a la fuerza de trabajo, sobre todo en los trabajos agrícolas y llegaban a vivir a los campos de cultivo y su presencia en la sociedad receptora era casi nula (Bustamante, 1996; Galarza, 1964). Ahora los inmigrantes adultos –si bien continúan en el trabajo agrícola– se dirigen también a las ciudades, y han diversificado su participación laboral en otros sectores de la producción como son: la construcción y servicios –en este caso la mayoría de los padres de los jóvenes entrevistados trabajan en el área de servicios (relatos de los jóvenes inmigrantes, 2005)–, lo que ha permitido que los jóvenes inmigrantes tengan la oportunidad de interactuar en otros espacios de socialización en la sociedad receptora.

Los jóvenes sujetos de estudio que inmigraron ya sea como parte de un proyecto familiar o solos, interactúan, además de en la familia, en diferentes espacios de socialización, como la escuela –en donde tienen la oportunidad de interactuar con su grupos de pares y aprenden el idioma que es un elemento que les permite tener una adaptación

menos estresante a la sociedad receptora–; el trabajo –que es otro de los espacios de socialización en donde interactúan con los otros, algunos de ellos pertenecen a la sociedad receptora y con otros grupos étnicos de inmigrantes de diferentes países– y el barrio –donde viven y conviven con sus connacionales y también con los otros.

A diferencia de los adultos, los jóvenes inmigrantes de hoy tienen la posibilidad, a través de los medios de comunicación masiva, de tener acceso a otras manifestaciones culturales, escuchar música en inglés, ver programas de televisión, en los cuales observan costumbres y valores de la sociedad estadounidense (sobre todo en el programa de *Los Simpson*). A este respecto, algunos autores como Feixa plantean que los jóvenes que viven e interactúan en un contexto social diferente al propio adquieren nuevas formas de ver, apreciar e interiorizar otras pautas culturales, pero esto “no se trata de una asimilación, sino de un proceso de adaptación y que a veces la tensión entre lo viejo y lo nuevo adopta formas del conflicto generacional, pero también sucede que el contacto con el exterior refuerza la conciencia étnica de los jóvenes” (Feixa, 1995:161), o bien, como lo plantea García Canclini (1995a) esto puede llevar a un proceso de hibridación como una forma de integración.

Debido a lo anterior, es necesario tomar en cuenta que la juventud inmigrante puede reconstruir sus identidades a partir de su propia cultura y de la adquisición de otra. Este proceso se realiza en los diferentes espacios de socialización en los que interactúan los jóvenes y en donde adquieren nuevas formas de manifestarse culturalmente. Esta situación puede crear conflictos en muchos jóvenes inmigrantes, al tener que confrontar este cambio, al ser portadores de representaciones sociales que los hace “ser” diferentes, pero al mismo tiempo pueden sentir la inquietud de actualizarlas o también reinventarlas, de abrir nuevos espacios a lo nuevo. Todo ello evidenciado en las modificaciones identitarias que tiene también su contraparte en la socialización, entendida como el conjunto de procesos vividos mediante los cuales aprenden a vivir en la sociedad a través de la internalización de normas, la estructuración de valores y la configuración de patrones afectivos en relación con los demás.

Así, hablar de las identidades de los jóvenes inmigrantes de alguna manera es referirse a cómo los jóvenes se saben y se asumen como integrantes de una nación, y de cómo se reconocen ante propios y extraños al formar parte de una sociedad que tiene una cultura propia y diferente. En medio de todas estas situaciones en las que están inmersos los

jóvenes inmigrantes, es necesario reconocer su carácter de sujetos sociales, portadores de una identidad, historia y cultura, y para poder llegar a conocer estas situaciones es necesario aproximarse a la juventud para conocer, a través de sus experiencias y de su voz, cómo manifiestan sus identidades sociales o las modificaciones que puedan existir, que han sido adquiridas a partir de las interacciones con los otros en el contexto social en el que se encuentran.

En resumen, realizar la recapitulación anterior permitió asumir que la juventud no es una categoría atemporal o psicológica, sino que es una construcción social e histórica; por lo tanto, ligada a su participación social a lo largo de la historia y no como un sujeto emergente, sino como un sujeto que actualmente está luchando por ser reconocido como tal. Sobre los jóvenes y juventud permitió conocer los diversos ámbitos o dimensiones desde los cuales puede abordarse la juventud. Es decir, el punto de vista que se ha adoptado es ver a la juventud como un constructo social que implica condiciones sociales que no son naturales o fijas. Significó también asumir que la juventud permanentemente se está construyendo y reconstruyendo históricamente, lo que permiten afirmar que el concepto de juventud puede transformarse, deconstruir y reconstruir y que cada sociedad define a la “juventud” a partir de sus propios parámetros culturales, sociales, políticos y económicos, por lo que no hay una definición única. De esta manera, la juventud ha sido entendida y explicada desde diferentes posturas que implican determinados discursos y prácticas, que son producidos y reproducidos por diversas instituciones como: la familia, la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, entre otros.

La noción de juventud conlleva entonces diferentes significados, ya que varios aspectos influyen en esa condición. El concepto no es estrictamente un grupo de edades, es más que una mera categoría estadística. Al hablar de jóvenes se está hablando del tiempo, pero de un tiempo social, un tiempo construido por la historia y la cultura, como los fenómenos colectivos, y también por la historia cercana, la de la familia, el barrio, los amigos.

En relación con las culturas y las identidades juveniles siempre han existido en las diversas sociedades y en todos los tiempos de manera independiente con respecto a la determinación de límites, de papeles asignados y de características sobre el deber ser. Como realidad, han formado parte de las distintas sociedades aun cuando su presencia no ha sido

siempre explícita, en virtud de los mayores o menores conflictos y contradicciones que ocurran dentro del conjunto social.

Finalmente, sin problematizar específicamente sobre el concepto de juventud, pero retomando las propuestas contemporáneas e interpretativas y las dimensiones históricas de los procesos de significación, se destacan y se retoman aquellos análisis que establecen, desde el punto de vista teórico, relaciones entre las dimensiones expresivas de la vida social y aquellas otras que resultan relevantes para entender las adscripciones identitarias juveniles; asimismo aquellas que describen los procesos sociales considerando las contradicciones del sentido común y la apropiación de las clasificaciones sociales no como imposición y homogeneización, sino como posibilidad de los sujetos de reflexionar sobre su propia condición histórica y social. Elementos que permiten analizar los motivos que tienen los jóvenes para participar en el proceso de la migración internacional, pero sobre todo qué implica para ellos esta experiencia en su vida y cambio sociocultural.

Se considera pertinente aclarar que en este caso específico no se toma a los jóvenes como agentes de cambio, sino como sujetos sociales, es decir, pretende verse a los jóvenes migrantes dentro de una lógica circunstancial, sin ir más allá de la lógica estructural establecida, sino más bien concebir su participación social sólo como un mecanismo central en la construcción de sus identidades y no para la transformación de la sociedad en la que se encuentran. Pero, ¿quiénes son los jóvenes inmigrantes?, ¿de dónde proceden?, ¿qué los motiva estar aquí y no allá? En el próximo capítulo se da respuesta a estas interrogantes.

3. MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS: UNA HISTORIA TEJIDA ENTRE DIFERENCIAS SOCIALES, CULTURALES Y ECONÓMICAS

La migración de mexicanos a Estados Unidos es un fenómeno complejo, de una prolongada tradición histórica que tiene más de cien años de existencia y, a pesar del tiempo, es un tema actual de vital importancia y sumamente controversial para ambos países. Esta relación histórica se debe en gran medida a que se comparte una frontera geográfica de más de 3,000 kilómetros que hace inevitable el movimiento de personas de un lado a otro de la frontera. Esta vecindad ha contribuido a que el proceso migratorio permanezca de manera constante; sin embargo, los motivos de la inmigración de mexicanos en Estados Unidos se debe en gran medida a las diferencias económicas que existen en ambos países.

Estas diferencias económicas han propiciado, por un lado, que México se convierta en un país expulsor de su población –por la cantidad de mexicanos migrantes en el extranjero, actualmente se puede considerar como una de las diásporas más grandes en el mundo– y, por el otro, que Estados Unidos sea un país de atracción que abre y entrecierra sus fronteras según los acontecimientos políticos y económicos del momento, actitud que ha manifestado históricamente. A pesar de ello, la inmigración de mexicanos con o sin documentos es una constante; la mayoría de ellos emigran con el fin de mejorar las condiciones de vida para ellos y sus familias, independientemente que este propósito implique para muchos migrantes arriesgar la vida al tratar de cruzar la frontera sin documentos, o enfrentarse a una gran cantidad de problemas en un ámbito desconocido, o bien, ser víctimas de la marginación y discriminación en el lugar de destino –situación que viven tanto los inmigrantes documentados como los que carecen de documentos.

En el transcurso de más de cien años, este ir y venir de mexicanos a través de la frontera se ha convertido en algo cotidiano, la cantidad de migrantes aumenta día a día. Este movimiento de personas ha manifestado cambios en cuanto a sus características y su composición. Al principio del proceso, la mayoría de la población migrante estaba compuesta por hombres solos; sin embargo, en las últimas décadas ha aumentando la presencia de mujeres, niños y jóvenes o familias completas; por lo tanto, se ha hecho más visible su participación. Estos cambios y el aumento en el flujo migratorio de los jóvenes son los que guían el presente capítulo, por un lado, el interés es presentar las causas y

motivos que históricamente han provocado este flujo de migrantes internacionales, y por el otro, describir las características y motivos actuales que tienen los jóvenes que participan en el proceso migratorio internacional.

Este capítulo se presenta en tres apartados: en el primero se describe, de manera general los antecedentes del proceso histórico que han determinado la presencia de los mexicanos en Estados Unidos. El propósito es resaltar los motivos y circunstancias que han provocado este flujo durante más de cien años, que se considera que es importante para entender las raíces y las dinámicas que han condicionado la inmigración e incorporación de los mexicanos en Estados Unidos. En el segundo, se expone algunas propuestas teóricas que permiten analizar las diferentes dimensiones del fenómeno migratorio, en este caso específico se retoman aquellas que ofrecen los elementos teóricos que permiten comprender al migrante como sujeto involucrado en una serie relaciones socioculturales en el país de destino. En el tercer y último apartado se presentan los resultados de la encuesta que se realizó entre la población objeto de estudio de este trabajo. Los datos que se presentan ofrecen un panorama general tanto de los motivos de la emigración, inmigración y, la adaptación de los jóvenes a la sociedad receptora.

3.1. El proceso histórico y la presencia de los mexicanos en Estados Unidos

La emigración de mexicanos a Estados Unidos, desde sus inicios, ha presentado características propias debido a dos razones principales: la vecindad con Estados Unidos y a que los estados del sudoeste de ese país pertenecieron a México. Las características del fenómeno migratorio han sido documentadas en su contexto histórico en diversas obras de autores tanto mexicanos como estadounidenses (Galarza, 1964; Bustamante, 1981, 1988, 1994, 1996; Durand, 1994; Cornelius, 1994; LaFeber, 1989; González, 2000). Utilizando información de estos autores, entre otros, como fuente documental, se presenta un breve resumen de las características históricas que han dado forma al fenómeno migratorio entre México y Estados Unidos.

Los trazos de una nueva frontera y la presencia de los inmigrantes mexicanos

La presencia de los mexicanos en el territorio estadounidense tiene sus inicios en 1848 con la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo mediante el cual México cedió a Estados Unidos los actuales estados de Nuevo México, Alta California, Arizona y parte de Colorado, Nevada y Utah, tras una década de intervención y guerra sin treguas ni límites. Así, alrededor de 100 mil mexicanos se convirtieron en los primeros inmigrantes en su propia tierra, sin estatus político al no ser considerados ciudadanos, ni sujetos asimilados pero sí integrados (LaFeber, 1989). Por esos años, los mexicanos que se quedaron en el nuevo territorio estadounidense, amparados en relación con sus bienes, costumbres y religión, se convirtieron en una minoría nacional. La reacción de los anglosajones a las costumbres y valores de los mexicanos despertaron actitudes xenófobas y racistas por considerarlos diferentes culturalmente, las diferencias eran consideradas genéticas, debido a que los mexicanos tenían “actitudes, temperamento y comportamiento” diferente a los anglosajones (Valenzuela Arce, 1998).

Mientras tanto, en México la situación durante los años de 1876 a 1880 fue caracterizada por la hacienda como cimiento de la política económica, sistema que terminó con el antiguo régimen de la tenencia de la tierra comunal donde los campesinos trabajaban la tierra por derecho propio; en este tiempo México fue gobernado por Porfirio Díaz, y se estableció el régimen de la propiedad privada. Esta estrategia fue tan profunda que en 1910, el 90% de las familias no poseían tierras. Este proceso, junto con el énfasis en la política de poblamiento de la frontera norte mediante las concesiones de tierras (Leyes de Colonización) y la apertura de las líneas de comunicación del ferrocarril mexicano, generó amplios contingentes de masas empobrecidas del medio rural que emigraron al norte (Massey, *et al.*, 1991) Estas condiciones favorecieron la inmigración de mexicanos a Estados Unidos. En aquellos años la frontera entre ambos países era físicamente inexistente y los mexicanos no encontraban obstáculos para ingresar a Estados Unidos.

En los años de 1880 a 1910, Estados Unidos presentaba un rápido desarrollo económico y se avanzó en la integración de los estados del sudoeste a la economía nacional; la minería y la agricultura entraron en auge debido a la construcción de infraestructura en

comunicaciones, claramente reflejadas en las vías férreas que facilitaron la comunicación con los estados del este; estas actividades demandaban mano de obra que no podía ser satisfecha por la población residente en el sudoeste, por lo general escasa, factor que propició nuevamente la inmigración de mexicanos, ya que en México las condiciones políticas, sociales y económicas no presentaban para los mexicanos posibilidad alguna.

3.2. Las causas de la inmigración de mexicanos en las primeras décadas del siglo XX

La segunda inmigración masiva fue provocada por dos eventos que se constituyeron en los factores más importantes: la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la Revolución Mexicana (1910-1924). Como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, miles de trabajadores estadounidenses salieron a laborar a las fábricas del norte del país, dejando al sudoeste de los Estados Unidos sin fuerza de trabajo, mientras que en México los movimientos armados se convirtieron en un factor de expulsión importante. Estos factores determinaron que surgieran sistemas de reclutamiento de trabajadores para los sectores agrícola, minero y ferrocarrilero en Estados Unidos. El trabajo en la construcción de vías férreas llevó a los inmigrantes mexicanos a ir más allá de la frontera, así llegaron hasta los Estados de Montana, Utah, Colorado, Illinois y Washington (Bustamante, 1981, 1988, López Castro, 1986).

La Revolución Mexicana creó un caos en la frontera del norte de México y Estados Unidos, que por esos años se enfrentaba a una escasez de mano de obra, particularmente en la agricultura, que fue reemplazada por la mano de obra de los inmigrantes mexicanos. En 1917 el gobierno de Estados Unidos legalizó este flujo de inmigrantes estableciendo un programa –el primero en este sentido– para admitir temporalmente mano de obra mexicana. Este programa finalizó en 1921 (López Castro, 1986). Entre 1900 y 1930 más de un millón de mexicanos inmigraron a los Estados Unidos; en aquellos años, estos inmigrantes constituían una décima parte de la población mexicana. Fue un éxodo masivo que trajo consecuencias para ambos países. El regreso de los estadounidenses a sus trabajos al finalizar la Primera Guerra Mundial representó un problema, debido a que el número de ellos no era suficiente para cubrir los empleos que dejarían los mexicanos. Esto contribuyó a

que el número de mexicanos ilegales que ofrecían su fuerza de trabajo a los empresarios de Estados Unidos aumentara de manera significativa y estable (Massey , *et al.*, 1991; Bustamante y Martínez, 1980).

Con el fin de evitar la entrada de los inmigrantes mexicanos al país, en 1924 se creó la patrulla fronteriza. Sin embargo, desde sus inicios, no ha tenido el efecto deseado, ya que junto con ella aparecieron y se ha mantenido la presencia de los “coyotes” (Massey, *et al.*, 1991; Duran, 1994), actualmente llamados “polleros”, que desde esos años y hasta la fecha cruzan a los emigrantes mexicanos por diferentes puntos de la línea fronteriza, exponiendo su integridad física e incluso la vida.

A fines de la década de los años veinte Estados Unidos sufrió una de las crisis económicas más fuertes, conocida como la Gran Depresión de 1929, esta crisis propició que surgieran y se desarrollaran algunos grupos sociales que proponían el establecimiento de restricciones a la inmigración y se oponían a que se empleara mano de obra mexicana. El argumento era que lo mexicanos ocupaban los trabajos que deberían cubrir los ciudadanos estadounidenses dados los altos índices de desempleo. Por ello, una de las primeras respuestas fue negar a los trabajadores mexicanos toda ayuda económica y social. Durante la década de los treinta, el gobierno estadounidense, con apoyo de los gobiernos estatales, tomó medidas para expulsar a miles de trabajadores mexicanos, deportando por la fuerza a 416,000, mientras que 85,000 salieron “voluntariamente” (Bustamante y Martínez, 1980; Massey, *et al.*, 1991; Duran, 1994).

A partir de la década de los cuarenta, debido a la industrialización y urbanización postrevolucionaria, México sufrió una descapitalización en el campo que ocasionó nuevamente un éxodo hacia el norte de campesinos proletarios que no pudieron ser absorbidos por la naciente industria. Por otro lado, la participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial (1940-1945) dejó al país sin mano de obra adecuada. Así, por segunda ocasión se combinaron eventos históricos que funcionaron como factores de expulsión y atracción en ambos lados de la frontera. La falta de mano de obra en Estados Unidos y el restringido mercado laboral en México obligó a ambos países a elaborar y firmar el convenio laboral conocido como el “Programa Bracero”, con vigencia de 1942 a 1964, a través del cual ingresaron a Estados Unidos alrededor de 4.5 millones de mexicanos con permisos para trabajar y un número mucho mayor de mexicanos indocumentados, los

trabajadores braceros en su gran mayoría llegaron del occidente de México, el 45% de ellos provenían de cuatro estados en particular: Jalisco, Michoacán, Guanajuato y Zacatecas (Massey, *et al.*, 1991). Al término de este convenio los gobiernos de México y Estados Unidos dejaron de participar directamente en la contratación y regularización de los trabajadores migrantes, a pesar de que la inmigración legal e indocumentada siguió creciendo. En la década de los cincuenta se manifestó un incremento considerable de migrantes, ya que la demanda de braceros superó la cantidad establecida (Mines y Bustamante; 1985). Ante esta situación, y antes de que se diera por terminado el Programa Bracero, surgieron presiones internas en el país para que continuara su operación, proponiendo proyectos pilotos como alternativa al abasto de mano de obra estacional. Uno de estos proyectos se desarrolló bajo el amparo de la ley pública 414, que se estableció para regular la calidad migratoria de los inmigrantes residentes en el país. Bajo esta ley, fueron admitidos alrededor de 196,000 trabajadores mexicanos en calidad de residentes legales “...de ellos 86,000 declararon que su destino era California y su ocupación la agricultura” (Galarza, 1964: 250).

Durante los años anteriores a la firma del convenio Bracero, los inmigrantes mexicanos eran los más numerosos y quizá los más antiguos, como también el grupo étnico más marginado; su presencia no sólo era mal vista, sino que existía un clima de xenofobia antimexicana que había acompañado a las deportaciones masivas de años atrás. Sin embargo, durante los años que duró el Programa Bracero y debido a la necesidad de mano de obra, las actitudes de la población anglosajona cambiaron y los inmigrantes mexicanos fueron considerados como *hard working people* (gente trabajadora) (Bustamante y Martínez, 1980). El término del Programa Bracero fue uno de los factores principales que dio forma a una nueva inmigración de mexicanos en Estados Unidos. En primer lugar, se transformó el movimiento de trabajadores migratorios temporales entre México y Estados Unidos, de ser inmigrantes legales a ser trabajadores indocumentados. En segundo lugar, se incrementó el tamaño de la población de origen mexicano, ya que miles de trabajadores agrícolas ayudados por los empleadores obtuvieron su estatus legal. Otro factor que determinó la inmigración indocumentada fue el acta “*Immigration and Nationality Act*” de 1965, la cual limitó, por primera vez, el ingreso de inmigrantes mexicanos, asimismo limitó el número de

visas otorgadas para aquellos que desearan aspirar a ser residentes permanentes (Dagodac, 1984).

Este hecho provocó que un mayor número de inmigrantes indocumentados ingresaran en busca de oportunidades de trabajo, ya que si bien por esos años la economía estadounidense se encontraban en proceso de estancamiento, la demanda de trabajadores mexicanos no se había detenido y la oferta laboral de trabajadores se encontraba en ascenso (Dagodac, 1984: 61-73), es decir, que los factores de atracción eran cada vez mayores e interdependientes.

3.3. Los años sesenta y setenta: el inicio de la lucha por el reconocimiento del orgullo étnico

En el año de 1964 surge en Estados Unidos el proceso de integración política y cultural como resultado de la participación de las minorías estadounidenses en lucha contra el fascismo y la defensa de la democracia en Europa. La participación de afroamericanos, mexicanos y puertorriqueños que lucharon y que muchos de ellos murieron, se ganaron el derecho al reconocimiento de los ciudadanos estadounidenses. En esos años las prácticas legales de exclusión étnica y racial fueron deslegitimadas, convirtiéndose en censura para los defensores de la democracia y de la civilización universal (Zinn, 2001; González, 2000).

Un año después se inicia el movimiento sindicalista de César Chávez en California, que fue llamado *la causa*. En ese año Chávez organizó el Sindicato Nacional de Trabajadores Agrícolas (*NUFW*, por sus siglas en inglés), también conocido como *la unión*, este movimiento sindicalista de campesinos fue apoyado desde sus inicios por la Organización Nacional de Obreros Agrícolas, AFL-CIO (*Agricultural Workers Organizing Committee, AFL-CIO* [AWOC]). Al grito de *Sí se puede* –una consigna que después de los sesenta resultó ser una identificación entre los trabajadores agrícolas mexicanos–, en 1965 la unión tiene su primer logro, conseguir el salario mínimo para los trabajadores braceros de México. El movimiento de César Chávez también se distinguió por estar en contra de la discriminación racial y cultural, fue un movimiento que balcanizó cultural y políticamente a los mexicanos del oeste del país. Chávez, bajo una bandera roja con un águila negra y la

Virgen de Guadalupe como emblemas, convirtió *la huelga* en un medio de lucha y el movimiento sindicalista, en la *Raza Unida* (Acuña, 1972: 176-186).

Con la *Raza Unida* también surgió el movimiento chicano.²² En 1969 en una reunión encabezada por Corky González, *Crusade for Justice* –Cruzada por la justicia– se produjo el documento llamado: el *Plan espiritual de Aztlán*, que representaba el sentir de la población de origen mexicano por la invasión de las tierras de Aztlán, que es el lugar de donde proceden los pueblos de piel de bronce. Uno de los fragmentos que se expone en el manifiesto expresa: “Con el corazón en nuestra mano y nuestra mano en la tierra, declaramos la independencia de nuestra nación mestiza. Somos un pueblo de bronce con una cultura de bronce. Ante el mundo, ante toda Norteamérica, ante todos nuestros hermanos en el continente de bronce, somos una nación. Somos una unión de pueblos libres. Somos Aztlán” (citado en: Tilden Rhea, 1998: 74).

Si bien, Aztlán es una tierra mítica, el párrafo anterior muestra una afirmación cultural y una crítica a los Estados Unidos por su intolerancia racial, que pocos años atrás había manifestado un ligero cambio. El avance por el respeto a la tolerancia racial que surgió desde arriba fue contrarrestado por la apatía cultural y la intransigencia de las instituciones económicas que mantenían a las minorías, entre ellos a los “hispanos”, en las áreas y los niveles económicos más pobres del sur y suroeste del país (Zinn, 2001; González, 2000). La militancia de los chicanos se extendió y se formó la organización estudiantil MECHA (Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán), su objetivo fue ser una fuerza de oposición y afirmación que contrarrestara los efectos de la política cultural de ofensa y menosprecio que la sociedad anglosajona demostraba a los hispanos.

Durante los años sesenta y los primeros años de los setenta fue el periodo en el cual se manifestaron las minorías étnicas con mayor intensidad y organización, los afroamericanos, con su desafiante *Black Power*, los puertorriqueños, influidos por la noción de Aztlán, empezaron hablar de *Borinquen*, que para los dominicanos no sólo significaba un lugar, sino su lugar, un principio regulador. Estos eventos étnicos pusieron de manifiesto la discriminación racial y la falta de oportunidades sociales que tenían las minorías étnicas. Años después, pero motivados por el trabajo de estas organizaciones empezaron a surgir

²² El término *chicano* se utilizó para hacer referencia a la población de origen mexicano, que era utilizado de manera peyorativa y tenía una connotación de marginación y pobreza; ya que la población de origen mexicano era la que tenía menos ingresos por ocupar los peores empleos en Estados Unidos (Valenzuela Arce, 1998).

otras con los mismos objetivos, la defensa de las minorías y el respeto a sus derechos tanto políticos, culturales como laborales, agregando a sus lucha el derecho a la educación bilingüe (incorporación del español en las escuelas), así surgieron el *Southwest Voter Registration and Education Project*, el *Mexican American Legal Defense and education Fund*, el *National Congress for Puerto Rican Rights*, organizaciones que alcanzaron su cima en los años ochenta, cuando las grandes ciudades de Estados Unidos entraron a depender del voto de las minorías étnicas, principalmente de los afroamericanos e hispanos (González, 2000).

Por esos años el clima político en Estados Unidos pasaba por una deslegitimidad, por el escándalo *Watergate*, y la derrota del ejército en Vietnam, situación que fue difícil de aceptar tanto para el gobierno como para el pueblo estadounidense y las manifestaciones y movimientos de los grupos étnicos continuaban por el reconocimiento a sus derechos, las reacciones de la burocracia política no se hicieron esperar. En 1976, con el objetivo de celebrar el bicentenario de la Declaración de Independencia se creó la *Trilateral Commission* (Comisión Trilateral, Japón, Alemania y Estados Unidos) que produjo un informe trilateral titulado *La gobernabilidad de las democracias*, la sección que trataba sobre Estados Unidos fue escrita por el politólogo Samuel Huntington y tenía como título *El Malestar Democrático*, en donde escribe sobre la crisis de legitimidad que el Estado presentaba a principios de los años setenta, manifestada por los disturbios y violencia en las calles, motines en las universidades y las protestas en Washington. Huntington definió este periodo como un “exceso de democracia” y, en su opinión, había que “explorar los límites deseados para la extensión de la democracia política” (Zinn, 2001; 558-560), el análisis de Huntington desató una reacción conservadora que pugnó por reestablecer la ley y el orden. Este informe desembocó en el encarcelamiento de numerosos activistas políticos de los movimientos militarizados y radicalizados de los sesenta.

Ante el nuevo panorama, los dirigentes latinos²³ cambiaron su táctica política y orientaron más su lucha hacia la educación y la movilización del voto latino. El activismo por el “orgullo étnico” se convirtió en un activismo jurídico ante los tribunales, logrando que

²³ Durante los años setenta aparece el término “hispanos” y es utilizado por la burocracia estatal para referirse a las personas de origen latinoamericano y a su descendencia nacidos en Estados Unidos (Moore y Pinderhughes, 1993). Muchos de los inmigrantes o descendientes de ellos prefieren llamarse “latinos”, ya que este término en el contexto estadounidense es preferible por una serie de razones políticas y culturales.

el voto latino, se convirtiera para los políticos en una población atractiva de votantes desde la década de los ochenta (González, 2000: 317-320). Desde esos años, el interés por el voto latino sigue creciendo en varios estados de la Unión Americana, aunque más de una manera cuantitativa que de compromiso con la población, lo que se puede observar con los cambios constantes a leyes de inmigración.

3.4. Los cambios en las políticas migratorias estadounidenses

Durante la década de los setenta, el General Leonard Champ fue nombrado Comisionado del Servicio de Inmigración y Naturalización (INS, por sus siglas en inglés) de Estados Unidos; desde ese puesto y ante la masiva inmigración de mexicanos, declaró ante varios comités del Congreso de Estados Unidos que la inmigración de indocumentados mexicanos era una “invasión silenciosa” y calculó que esa “invasión” era de 20 millones de mexicanos. El General Champ definió el fenómeno migratorio como de carácter criminal, y sólo había una forma de combatirlo; con medidas policiales o militares, ambas de carácter unilateral. Esta definición de Champ sobre la inmigración mexicana se convirtió en un tema predominante entre los círculos gubernamentales y en la opinión pública, lo que arrojó como resultado el rechazo a la demanda mano de obra de esos inmigrantes originada en Estados Unidos, particularmente en la producción agrícola de California y Texas (Heer, 2002). La cifra escandalosa expuesta por Champ, se aclaró cuando Leonel Castillo, nuevo comisionado del INS, hizo declaraciones sobre la cantidad de inmigrantes en el país, disminuyendo la cifra anterior a sólo tres millones, lo que Champ buscaba era justificar el término de “invasión silenciosa” (Bustamante, 2001).

El Congreso estadounidense realiza modificaciones a las leyes de inmigración en 1977, esta vez a la Ley del Hemisferio Occidental, que limitó la inmigración a sólo 20,000 personas por país; en ese mismo año se tomó la determinación de que esa ley debería hacerse extensiva a los países de América Latina, enmienda que redujo la corriente de inmigrantes mexicanos legales durante los años ochenta en comparación a décadas pasadas (Reimers, 2000).

Entre 1979 y 1985, se llevaron a cabo numerosas revisiones sobre las políticas nacionales de migración, las recomendaciones quedaron plasmadas en 1986 en la IRCA (*Immigrant Reform and Control Act*), también conocida como ley Simpson-Rodino, cuyo objetivo principal era reducir la inmigración indocumentada a través de la legalización de los inmigrantes que ya se encontraban en el país; otro de los objetivos, fue imponer multas a empleadores que contrataran inmigrantes ilegales; el tercero, fue incrementar el presupuesto a la patrulla fronteriza para reforzar la vigilancia en las ciudades de la frontera con México que presentaban mayor movilización de migrantes, entre ellas se encontraban las ciudades de San Diego, El Centro, Yuma, El Paso entre otras (Passel, 1992).

Las reformas a la ley de inmigración de 1986 (IRCA), estimuló el asentamiento de los inmigrantes al conceder la residencia permanente a más de 2 millones de mexicanos, y la oportunidad de hacer uso de las cláusulas referentes a la reunificación familiar (Bryan, *et al.*, 2003), en donde se estableció que los inmigrantes legales podrían traer a otros familiares. En esos años se hacen más visibles los cambios en la composición y características de la población migrante, al aumentar el número de mujeres, niños y jóvenes (Woo Morales, 2001). Esta ley puede considerarse como el parteaguas en el proceso migratorio México-Estados Unidos; por un lado, por el cambio que se originó en las características y composición de la población y, por el otro, en relación con al movimiento migratorio, que de ser una migración circular en el pasado, ahora puede considerarse en gran medida como una inmigración establecida, que sin lugar a dudas es un efecto de la reunificación familiar.

Esta “amnistía” concedida a los trabajadores inmigrantes no logró los fines propuestos: controlar la inmigración indocumentada, que continuó creciendo de manera acelerada; lo que provocó que la situación laboral fuera peor que antes, ya que bajo amenaza de ser reportados a las autoridades migratorias estadounidenses, los patrones abusaban de los trabajadores tanto laboralmente como en sus derechos humanos (Passel, 1992). Esta actitud de los empleadores con los trabajadores inmigrantes, llevó al gobierno mexicano, en el periodo de Salinas de Gortari (1988-1994), a que a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores se expresara que el trato que estaban recibiendo los migrantes era injusto e injustificado y, para contrarrestar esta situación el gobierno mexicano, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, tomó acciones más allá de la retórica e implementó una política de protección, nombrando a algunos líderes con experiencia política para ocupar

algunos de los consulados generales, particularmente, en las ciudades en donde los problemas migratorios eran más fuertes. Así, los cónsules de Los Ángeles, San Diego, Chicago, Houston y San Antonio, pusieron en marcha una política de protección y un mayor acercamiento con la comunidad mexicana de esas ciudades (Bustamante, 2001); sin embargo, estas medidas quedaron más a nivel de retórica que en hechos concretos, pues sus resultados son inciertos, ya que, en general, la comunidad de mexicanos en Estados Unidos poco se acerca a los consulados, más allá de la obtención de la tarjeta consular como medio de identificación.

A pesar de que la comunidad latina ya tenía cierta importancia en relación con el voto, en los años noventa se formuló la “Propuesta 187”, la cual ha pasado a la historia por ser considerada como la ley más antimexicana. Esta propuesta fue formulada por el entonces gobernador y candidato Pete Wilson, en ella se proponía privar a los indocumentados del derecho de acceso a los servicios básicos de educación y salud; esta “propuesta” nacional no fue aprobada, porque la constitución de los Estados Unidos prohíbe que los estados produzcan leyes (Bustamante, 2001), el malestar que provocó la “propuesta 187” en las organizaciones latinas se reflejó en las elecciones de 1996 y 1998 en el estado de California. Por otra parte, las organizaciones latinas están plenamente conscientes del poder de su voto y crecientemente exigen propuestas concretas, más que simples discursos en español.

En el ámbito federal, el gobierno de Washington inició operaciones policíacas en la frontera para frenar la inmigración de indocumentados, como la Operación Guardián, hasta llegar, en 1996, a la aprobación de la Ley de Reforma de la Inmigración Ilegal y Responsabilidad del Inmigrante (IIRIRA, por sus siglas en inglés). Esta ley buscaba como objetivo promover la salida “voluntaria” de los miles de inmigrantes documentados e indocumentados que no reunieran los requisitos para obtener la residencia legal o la ciudadanía estadounidense.

Mientras las políticas migratorias en los Estados Unidos se distinguen por sus afanes represivos en contra de los migrantes, estos buscan nuevos puntos de paso fronterizo, en los que las adversidades naturales y las aficiones racistas de rancheros y de otros grupos xenófobos y los oficiales de la policía migratoria, producen las considerables cifras de defunciones y detenciones de inmigrantes ilegales, mayoritariamente mexicanos. Esta situación llevó a que en el año 2001, se reunieran los presidentes de ambos países George

Bush hijo y Vicente Fox. Como resultado de esa reunión, se acordó la creación de una comisión de alto nivel que se dedicaría a resolver los problemas migratorios. Dicha comisión quedó integrada por los secretarios de gobernación y de relaciones exteriores de México, y por el secretario de estado y el procurador general, de los Estados Unidos (Novelo, 2004).

Antes de los sucesos del 11 de septiembre de 2001, el debate sobre la cuestión migratoria en Estados Unidos giraba alrededor de dos propuestas. Por un lado, el gobierno de México y la organización sindical AFL-CIO y otras organizaciones de latinos, como el *National Council of la Raza*, el *Mexican American Legal Defense and Education Found* (MALDEF por sus siglas en inglés), la *League of United Latin American Citizens* (LULAC por sus siglas en inglés) y el *GI-Forum*, propusieron una amnistía o un proceso de “legalización”. Por otro lado, los empresarios agrícolas de California y Texas, apoyados por los líderes del Partido Republicano y por algunos miembros del Partido Demócrata, propusieron un programa de *Guest Workers* (trabajadores huéspedes) o de trabajadores migrantes temporales. La organización AFL-CIO objetó de manera abierta este programa al considerar que las condiciones de los trabajadores serían nuevamente de explotación, como pasó en el tiempo del Programa Bracero (Bustamante, 2001).

Después del 11 de septiembre de 2001, los trabajos de la Comisión para los Asuntos Migratorios se han quedado nuevamente en la antesala; mientras que los problemas migratorios siguen en aumento, tanto para los que tienen la intención de migrar como para aquellos que ya se encuentran en Estados Unidos. Las medidas que ha tomado el gobierno estadounidense, so pretexto de la seguridad nacional, han afectado principalmente a los migrantes, tanto en el cruce fronterizo como en las detenciones y deportaciones en Estados Unidos. Sin embargo, la inmigración de mexicanos en Estados Unidos sigue en aumento, a pesar de todas las restricciones tanto en la frontera como en las leyes de inmigración. Este incremento masivo se puede observar a partir de los años setenta: de los cinco y medio millones de mexicanos en Estados Unidos en los años setenta, la población pasó a poco más de nueve millones en los ochenta y, a 14 millones a principios de los noventa; mientras que para el año 2000 se estima que el 13% de los más de 301 millones de habitantes era hispano o de origen hispano (en el censo de población estadounidense se denomina a la población latina como *hispanic* o *hispanic americans*), la cual se ha convertido –más por cantidad que

por influencia— en la primera minoría étnica del país. Las estadísticas reflejan que el 60% de esa población —unos 20 millones— es de origen mexicano o inmigrantes residentes legales en el país (*Census Bureau*, 1970, 1980, 1990 y 2000). Si se considera la inmigración ilegal y la permanencia de los mexicanos, se puede tener una idea del peso cuantitativo que tiene la población de origen mexicano en el país.

Este aumento de la población latina, y sobre todo de la de origen mexicano, ha despertado en el politólogo Huntington (2004) una gran preocupación por las dimensiones que ha presentado en las últimas cuatro décadas del siglo pasado. Según él, la inmigración masiva a ese país es el fin de Estados Unidos, tal como se le conoce hasta ahora, y la inmigración mexicana es la mayor amenaza a la integridad cultural y finalmente nacional de ese país. La naturaleza del argumento de Huntington es cultural sólo en apariencia, al señalar la incapacidad o renuncia de los mexicanos a integrarse plenamente a la cultura dominante estadounidense, y no se refiere sólo a los supuestos problemas lingüísticos, sino que pone en tela de juicio la disposición a desarrollar una verdadera lealtad a las instituciones de la democracia de Estados Unidos.

De esta manera, cuando Huntington escribe que la elevada concentración de mexicanos y de origen mexicano, en los estados que fueron en el siglo XIX territorio mexicano, puede conducir al separatismo y desmembramiento de la Unión Americana, lo que está cuestionando es la lealtad (Huntington, 2004: 258 ss.). En este sentido, si acaso fuera cierto que los inmigrantes mexicanos o de origen no pertenecen a la comunidad nacional estadounidense, no es porque así lo deseen, sino porque la sociedad mayoritaria los excluye, y Huntington también debería analizar este elemento. Este debate sólo contribuye a que en la sociedad estadounidense aumente la obsesión por los grupos étnicos y se agudicen y alimenten las actitudes xenófobas y conductas racistas ante los inmigrantes.

La posición de Huntington ante el fenómeno migratorio no es nueva, y éste ha sido el escenario al que se ha incorporado la población migrante durante todos los años que tiene el proceso migratorio, en donde la hostilidad y la oposición de la sociedad receptora siguen presentes.

En resumen, la dinámica del proceso migratorio de mexicanos a y en Estados Unidos durante más de cien años no ha cambiado. Sigue obedeciendo, en gran medida, a las características estructurales que prevalecen en las comunidades de origen y destino, y que

dan forma a los factores de atracción y rechazo que aún existen en ambos lados de la frontera.

Si bien este flujo migratorio se ha estudiado desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, los objetivos de las investigaciones han sido principalmente los de conocer el volumen de la migración, los lugares de origen y destino, así como los motivos de los migrantes; pero en ellas no se ha considerado el análisis de la población de los jóvenes migrantes. Sin embargo, es una población que no sólo participa en el proceso migratorio, sino también en los efectos de este proceso. Los jóvenes forman parte de esa realidad, independientemente de si su proyecto migratorio fue personal o familiar. No obstante, se considera que estudiar a este segmento de la población lleva a reflexionar no sólo en los factores que ocasionan que se incorpore al proceso migratorio, sino también acerca de las especificidades propias y de las relaciones sociales en que están involucrados.

Estas nuevas relaciones sociales tienen como consecuencia que la percepción de los individuos cambie al tener la experiencia del encuentro de dos culturas diferentes que puede causar conflicto y confusión en los inmigrantes. Estos conflictos, asociados con el choque cultural, es posible que dure hasta que el inmigrante se familiarice con el nuevo país y conjugue su cultura original y la nueva cultura. Sin embargo, en este proceso adaptativo debe tomarse en consideración la actitud de la sociedad receptora hacia los inmigrantes que deciden establecerse en el nuevo país y se sienten motivados –por necesidad–, a adaptarse a un ambiente sociocultural distinto. Esta condición, (o necesidad de adaptación) hace que el inmigrante sea más susceptible al cambio. Estar expuesto a un nuevo medio social proporciona nuevas experiencias, información e interacciones, elementos que tienen un impacto sobre las identidades, creencias y actitudes personales del migrante.

3.5. Teorías para interpretar las migraciones internacionales

En los últimos años, a la vez que se incrementa la migración internacional y la preocupación por la misma, se han ido desarrollado diferentes propuestas teóricas para comprender y analizar dicho fenómeno. Las propuestas teóricas que se presentan a continuación permiten explicar el contexto y las diferentes situaciones en las que se involucran los migrantes al

participar en el proceso migratorio internacional antes descrito. Estos planteamientos permiten –en este caso específico– explicar su participación no sólo en el proceso, sino en la experiencia de su vida cotidiana al interactuar en el contexto sociocultural de la sociedad receptora.

Las breves alusiones que se realizan acerca de los diferentes planteamientos teóricos tienen el propósito fundamental de contextualizar los aspectos que permiten interpretar la realidad de la población de jóvenes inmigrantes mexicanos en Estados Unidos y de ubicar algunos de los factores que se asocian con el inmigrante y las relaciones que se crean en el ámbito cultural de la sociedad receptora.

Las teorías sobre migración

Los modelos de flujo laboral iniciaron la serie de teorías sobre la migración, indicando que el volumen de las migraciones entre dos regiones es una función creciente de las diferencias de salario. Fue Ravenstein (1885) el primer representante de esta corriente y se considera el autor clásico del análisis y explicación de los procesos migratorios, su perspectiva sobre esto quedó asentada en su propuesta sobre las leyes de migración.²⁴ Con el paso del tiempo han surgido críticas a sus planteamientos, entre ellas la de conceptualizar el fenómeno migratorio como un fenómeno ahistórico. Por su parte, Riquelmi y Mazoni (1985), así como Witte (1988), sostienen que el comportamiento migratorio reside en el carácter individual de las decisiones que toman las personas y critican a Ravenstein porque deja de lado los aspectos estructurales que intervienen en la migración, pues estos autores afirman que no existen leyes de validez general en torno a la migración, porque la migración es un proceso social y

²⁴ Las leyes propuestas por Ravenstein son las siguientes: 1) *migración y distancia*: los emigrantes sólo se desplazarán distancias cortas, el número que será absorbido por los centros urbanos de destino y decrecerá en la medida en que la distancia a dichos centros crezca; 2) *migración por etapas*: la población migrante se dirigirá de las zonas rurales hacia las ciudades de rápido crecimiento; primero llegarán a las aldeas más próximas, hasta que el crecimiento del comercio y la industria se haga más atractivo para la gente de todos los rincones del país; 3) *corrientes y contracorrientes*: esta ley plantea que cada corriente de emigrantes creará su contracorriente migratoria; 4) *diferencias rurales-urbanas en cuanto a la propensión a emigrar*: en ésta se establece que la población rural es más propensa a emigrar que la población nativa de las ciudades; 5) *predominancia de las mujeres en las migraciones de poca distancia*; 6) *tecnología y migración*: esta ley se basa en diversas comparaciones realizadas que demuestran que con el incremento de los medios transporte y el desarrollo de las manufacturas se incrementará la migración; y 7) *dominación de los motivos económicos* (Ravenstein, 1885: 168-227)

como tal está incorporada al desarrollo económico, social y político general de un país. Sin embargo, las leyes de Ravenstein, a pesar de que fueron formuladas hace más de un siglo, se siguen retomando para explicar la dinámica de la migración.

Otra de las teorías, que posiblemente es de las más favorecida en el análisis de la migración, es la conocida por la expresión push/pull (expulsión/atracción), que expone las razones por las que se origina la migración de la población al considerarlas de dos tipos: los motivos de expulsión, que son las razones por las que las personas emigran y se refieren a la reducción de tasas de ocupación; y las de atracción, que determina el área de destino y la orientación de los flujos migratorios, que pueden explicarse por la demanda de fuerza de trabajo (Singer, 1973; Gaudemar, 1981). En relación con estos factores estructurales de expulsión y atracción, puede decirse que si bien es posible que la población migrante responda a tales condicionantes en términos individuales de motivación, dichos factores pueden dificultar el establecimiento de una clara delimitación en cuanto al papel de las variables de orden sociológico en la explicación de la migración.

La perspectiva sociológica de los años setent, proponía la teoría de la modernización, que se concebía como el proceso de la transición de una sociedad de una etapa tradicional a una moderna (Singer, 1973). La crítica a este enfoque, según Raczynski (1983), se basa en que las investigaciones desde este enfoque no se preguntan ni estudian si la migración efectivamente fue precedida por una toma de decisión consciente o por los procesos sociales y propiedades estructurales que están en la base de las razones (motivos) que llevan a la población a trasladarse de su lugar de residencia a otro.

Cabe señalar, que las propuestas teóricas anteriores, si bien son utilizadas en el presente estudio –ya que permiten la exploración a nivel macro y analizan las políticas económicas, sociales, culturales de las sociedades de origen y destino que condicionan el movimiento migratorio–, se retoman principalmente con el propósito de observar los motivos por los cuales los jóvenes inmigrantes toman la decisión de migrar.

Por otro lado, las siguientes propuestas teóricas, que son consideradas como intermedias, tienden a ver a el proceso migratorio como parte del cambio social –y no como una entidad separada del migrante–, como un sistema de vínculos que se producen dentro de una entramado económico, político y cultural que forman interconexiones estructurales a diversos niveles, cuando se relacionan con la acción social de migrar.

3.6. La migración como proceso social

Esta perspectiva analítica ha sido desarrollada por lo menos desde dos posiciones teóricas que predominan en los análisis sobre los modelos de capital social: a) el capital social, definido como una estrategia individual (Becker, 1979) que busca su maximización en el sistema establecido de vínculos con otros actores sociales o en el sistema económico y, b) el capital social, contextualizado en el sistema de relaciones sociales de una sociedad dada (Bourdieu y Wacquant, 1995; Coleman, 1990).

Modelos del capital humano

Este planteamiento pertenece a la esfera de la microeconomía y se centra en la toma de decisiones de los individuos. El punto central de “la teoría del capital humano consiste en pensar que las personas gastan en sí mismas de formas diversas y que no sólo buscan una satisfacción presente sino también un rendimiento en el futuro, sea este económico o no económico” (Becker, 1979: 23). En este mismo sentido se encuentran los planteamientos de la corriente *Rational Choice*, concentrándose también en las decisiones individuales, la selección óptima y la racionalidad de la cooperación, integrando elementos subjetivos (identidad, personalidad, autoridad) con juego de poder, actores y motivaciones no casuales. Por ejemplo, “los acuerdos sociales, económicos y políticos que afectan los mercados mundiales, son resultado de decisiones humanas tomadas por instituciones creadas por humanos, bajo reglas y prácticas construidas por ellos” (Strange, 1988: 20).

En el espacio de la migración estos planteamientos suponen que el valor o ganancia al migrar de un lugar a otro está en función de la diferencia entre la utilidad esperada y el ingreso real de lo que se tiene en el lugar de origen, y al decidir migrar el individuo o familia valoran el saldo entre los costos y los beneficios, que pueden ser económicos –como es el costo material de viaje, el costo que representa el movimiento en busca de trabajo– o de índole social –que representa dejar atrás viejos lazos y forjar nuevos, aprender otro idioma y cultura–. Este modelo no entra en conflicto con el flujo laboral, pero se centra en la

maximización de la ganancia y sitúa al individuo en el centro del análisis. En teoría, un migrante potencial va hacia donde los rendimientos netos esperados de la migración son mayores (Massey, *et al.*, 1991). La migración internacional se conceptúa como una forma de inversión en capital humano.

Sin embargo el migrante lleva consigo otro valor: el capital social, que se define como “un conjunto de entidades” que constituyen “un tipo particular de recurso a disposición del actor” y que, siendo un “aspecto de las estructuras sociales”, “facilitan determinadas acciones del actor –tanto individual como de grupo– en el marco de la estructura” (Coleman, 1990: 177). Su idea fundamental es que las relaciones sociales se constituyen en recursos para los actores a través de procesos que generan obligaciones recíprocas, expectativas compartidas y confianza social a medida que aumentan los canales de información y de control social. Lo más relevante del concepto es que no se puede negar el lugar decisivo que en el análisis social actual tiene el estudio de las actitudes y los comportamientos en función de los sentimientos, motivaciones y expectativas que surgen de las redes de relaciones sociales.

En ese mismo sentido, el capital social, en la propuesta de Bourdieu y Wacquant (1995), se define como “la suma de los recursos, actuales y potenciales correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que estos poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos más o menos institucionalizados, esto es la suma de los capitales y poderes que la red permite movilizar. Hay que admitir que el capital puede revertir una diversidad de formas, si se quiere explicar la estructura y dinámica de las sociedades diferenciadas” (Bourdieu y Wacquant. 1995: 82).

El capital social consiste en el valor contenido en los vínculos que establece la persona. En la propuesta constructivista, Bourdieu (1990) recupera la noción de “movilización de recursos”, pero la amplía superando su carga económica e incluye recursos no económicos en su análisis, dado que “la teoría de las prácticas propiamente económicas es un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas” (Bourdieu 1990: 205). En su análisis para desarrollar el significado de capital social, este autor introduce recursos además de los económicos; de lo que surge una tipología de “capitales”: capital económico –propiedad material directamente convertible en dinero–, capital social –recursos como prestigio, honor, redes y relaciones sociales cuyo valor “simbólico” bajo ciertas

condiciones es convertible en capital económico–, y capital cultural –como los recursos educativos que en determinadas circunstancias también se convierten en capital económico (Bourdieu, 1986).

En función de esta distribución de capitales, los individuos que ocupan una posición distinta en el espacio social generan un *habitus*²⁵ distintivo, propio, que reflejan, por un lado, su acceso a determinados recursos de la sociedad como “estructura estructurada”, y por otro lado, como “estructura estructurante” que condiciona las posibilidades de reproducción y/o transformación de su posición.

Coleman (1990) y Bourdieu y Wacquant (1995), en sus respectivas propuestas aproximan el mundo económico de la acción racional y el mundo no económico, es decir, proporcionan las herramientas teóricas para buscar un análisis más integrador de la estructura social y la acción individual. Es importante tomar en cuenta esta perspectiva en el estudio la migración internacional, dada su capacidad de crear valor social y optimizar recursos, pues permite ver hasta qué punto el capital social puede constituir un factor clave en el proceso de adaptación dentro de la diversidad cultural en la que se encuentran los jóvenes inmigrantes. Según Coleman, buena parte de las familias o de los inmigrantes lleva en sí un fuerte capital social, y lo utilizan en el lugar de destino como soporte que les permite hacer frente a las nuevas situaciones a las que se enfrentan.

Lo anterior permite reconocer que el migrante internacional no sólo lleva consigo la intención de encontrar una mejor calidad de vida al cruzar la frontera, sino también carga con todo un bagaje cultural, con su “hogar”, es decir, con todo aquello que representa y lo hace ser. En este sentido, el proceso migratorio es un proceso lineal, porque el migrante recrea en el lugar en el que se encuentra lo que es su hogar a través de los recuerdos, historias, bromas, valores y costumbres (Rapport y Dawson, 1998). Sin embargo, el inmigrante cuando llega al lugar de destino se encuentra con un ambiente desconocido, son diferentes los códigos, valores, costumbres e idioma, el país receptor tiene sus propias

²⁵ En este sentido, el concepto de *habitus* alcanza una posición articuladora que pone en relación la estructura social, entendida como construcción del “espacio de las relaciones objetivas”, con las prácticas sociales que los agentes desarrollan. El *habitus* aparece así como un principio generador de determinadas prácticas, pero es a su vez el resultado de la incorporación de ciertos contenidos culturales utilizado por cada individuo, gracias a la permanencia prolongada en las posiciones que se ocupa en la estructura social (Bourdieu, 1995).

formas de ver el mundo. Aquí puede plantearse ¿cómo convivir en un mundo, diferenciado y desigual? (Touraine, 2000: 174).

3.7. De la asimilación a la interculturalidad

Hablar de la migraciones internacional significa también hablar de culturas que se entretajan desde el universo de lo simbólico (Geertz, 2001) y de los campos semánticos desde donde cada individuo se ubica en el entramado de relaciones. Para Morin (1993), la cultura es el material con el cual se organiza y se configura el mundo social. Es el megaordenador de los mundos sociales que se organiza en dos ejes:

- a) Lo fijo y lo móvil. La tensión permanente y constante entre lo estable y lo inestable en cualquiera de los niveles de la vida social (micro/macro, exterior/interior, etc.). Es por ello, que algunos mundos cambian, y otros permanecen.
- b) Lo espacial y lo temporal. La organización social se teje en dos coordenadas: lo geográfico y lo histórico. El primero, remite a lo fijo, lo inmediato, lo que se materializa, lo visible. Lo segundo, a lo abstracto, a lo móvil, a lo inmaterial, a lo invisible, a lo mediato. Identidad y memoria, lo espacial que muta y lo histórico que permanece (Morin, 1993: 67).

Visto de esta manera, las sociedades son culturalmente diversas si se considera que su creación, constitución, recreación y afirmación de lo propio, es decir, sus manifestaciones simbólicas, son las que las diferencian unas de otras, a través de procesos naturales propiciados por las interacciones entre los individuos o grupos, en tiempos y espacios también interaccionados.

En los últimos años, esto ha llevado a diferentes estudiosos, por un lado, a proponer una cierta tendencia común en los estudios de la cultura, centrada en un cambio desde el paradigma de la asimilación a otro pluricultural (desde la aculturación hasta el multiculturalismo, la multiculturalidad, la interculturalidad u otras) con fin de aprehender el sentido de ese cambio y, por el otro, a privilegiar, en algunos debates, conceptos y posturas en relación con el ámbito de la cultura y la relación que tienen con el proceso de incorporación de los migrantes a otra cultura.

Aculturación y transculturación

El término aculturación a principios del siglo XX fue sinónimo de difusión o préstamo cultural e inclusive se ligó al proceso de asimilación, por lo que se hizo necesaria una delimitación más estricta del mismo. Redfield, Linton y Hertskovits fueron quienes en 1936 definieron el concepto de aculturación, entendida como "...aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos" (Asociación Norteamericana de Antropología en: Aguirre Beltrán, 1982: 15); sin embargo, más tarde los mismos autores de esta definición se expresaron en contra de los aspectos limitantes de la misma, aunque cabe reconocer que, en su momento, esta definición permitió entre otras cosas, resaltar el carácter dinámico de la transmisión cultural al hacer énfasis en el contacto cultural.

Sin duda, el proceso de aculturación fue considerado como un proceso lineal y determinante en relación con la coexistencia de dos culturas, una de ellas diferente a la propia que, al entrar el individuo en contacto con la cultura diferente, se inscribía a ella inevitablemente. Estos planteamientos años después fueron criticados, y en 1948 surgió el concepto de transculturación, que significaba el cambio de una cultura a otra, en este proceso el individuo no sólo adquiriría nuevos patrones, sino también las pérdida y desarraigo de la cultura original (Fernando Ortiz en: Valenzuela Arce, 1998a). En estos términos la transculturación significaba un proceso de asimilación, es decir, la absorción de una cultura subordinada por una dominante.

Asimilación

Mientras que la aculturación aparece como la pérdida de ciertos rasgos de la cultura propia, la asimilación cultural significa la identificación plena con una identidad cultural-nacional diferente a la propia y es considerada como un conjunto de ideologías, políticas y prácticas, que muestran y expresan el tipo de cohesión social, las tradiciones políticas y los mitos

identitarios. También significa las formas de relación desigual, los equilibrios y ajustes, entre grupos culturalmente diferentes y jerarquizados (Kymlicka, 1996: 43).

A partir de finales de los años sesenta se empezaron a cuestionar las distintas formas del paradigma asimilacionista. Por un lado, debido a las exigencias y dinámicas sociales generadas por los grupos minoritarios, minorías nacionales en unos casos, grupos etnoculturales surgidos de la inmigración, en otros. Por otro, las dificultades y problemas crecientes en el proceso de inserción social de los inmigrantes se asociaban, entre otros factores, a los fenómenos de dualización, al final de una sociedad industrial tradicional y a la creciente pérdida de legitimidad ideológica del concepto de asimilación. Este mezcla cultural, llamado *melting pot* (olla de fusión), trató de fusionar las culturas de los grupos en el mismo recipiente societal y formar un nuevo producto cultural con una consistencia estándar (Gordon, 1964: 74). El éxito del término se basó en que expresaba el mito nacional norteamericano: una tierra de admisión con una valoración positiva de la mezcla de pueblos y culturas.

El propósito del *melting pot*, y de la ideología oficial estadounidense, era destacar el papel unificador de los “valores americanos” como la democracia, el individualismo y el pluralismo, según los cuales el Estado liberal debe mantener una estricta neutralidad en materia cultural. Así, la base común a todos los estadounidenses y a los hijos de las sucesivas inmigraciones, sería una identidad política que respetaría los símbolos patrios: la bandera, la Constitución y la tradición de los Padres Fundadores (Kymlicka, 1996: 44). A cambio de su asimilación y su identificación con los Estados Unidos, se ofrecía a los inmigrantes una plena integración social y económica.

Esta promesa de movilidad social ascendente no se conservó. Por el contrario, se convirtió en una sociedad más difícil, desigual y fragmentada, tanto en su estructura como en sus actores sociales, y donde el mayor peligro era la explotación y la exclusión; porque no sólo aumentaron las diferencias y las dinámicas sociales, sino que éstas tendieron a etnificarse. Por un lado, los inmigrantes y grupos étnicos se insertaron, en términos generales, desde “abajo” en la estructura social (Gordon, 1964). Esta situación si bien se presentó en el siglo XIX, con la inmigración europea, la asimilación ha constituido el proceso mediante el cual los sucesivos flujos de inmigrantes se convertían en estadounidenses (Gordon, 1964: 66ss). Sin embargo, hacer a los inmigrantes

estadounidenses implicaba un proceso de asimilación al modelo de *anglo-conformity* (conformidad anglosajona), que es el modelo cultural hegemónico que se basa en el inglés y en la cultura anglosajona (Kymlicka, 1996: 44 y ss); pero la buena o mala integración de los inmigrantes tiene que ver más con las políticas de ciudadanía, educación y empleo “que han sido siempre los pilares principales de la integración” (Kymlicka, 2003: 189). Dicho de otra forma, los problemas de integración de los inmigrantes no se pueden ver solamente como una diferencia cultural, tienen que ver con los problemas sociales generados por la economía, la seguridad y la inclusión, y las políticas sociales que al respecto se adopten. Dichos problemas tienden, como se ha visto, a etnificarse en sociedades que presentan desigualdad social y pluralismo cultural.

En este punto, dice Valenzuela Arce, se debe enfocar la discusión, no sólo en la relación directa entre aculturación o asimilación, sino en los procesos “de actualización o recreación cultural que implican la manera en que incorporan nuevos elementos culturales y cómo éstos participan en el fortalecimiento o modificaciones de la identidades colectivas” (Valenzuela Arce, 1998a: 63); es decir, los grupos étnicos minoritarios representan una innegable dimensión cultural e identitaria que se debe tener presente.

Multiculturalismo

A principios de los años setenta Canadá adoptó el término multiculturalismo para designar su nueva política, con el fin de abordar el tema de los inmigrantes, las minorías y los grupos étnicos. Fue una reacción frente a la evidente crisis de legitimidad de la asimilación cultural (*melting pot*) en los Estados Unidos. El multiculturalismo es definido de tres maneras distintas.

Una es descriptiva y explicativa, y se refiere al multiculturalismo como un proceso sociológico y cultural, un hecho social que existe en la mayoría de los Estados nacionales. Podría decirse que la mayor parte de los Estados existentes en el mundo, están compuestos por una heterogeneidad social y cultural. La segunda perspectiva es normativa y aboga por el respeto, valoración y aceptación de la diversidad cultural de los individuos y grupos en un marco de derechos y deberes diferenciados. El multiculturalismo normativo o multiculturalismo de Estado, sería, por tanto, una forma de administrar las diferencias culturales en el marco de los Estados Nacionales [...] En este sentido, el multiculturalismo

como enfoque normativo constituye un proyecto basado en la tolerancia y el respeto a la diversidad y a la diferencia (Bello, 2004:140)

Por ello, el multiculturalismo cabe entenderse como una “forma de alcanzar términos más justos de integración” (Kymlicka, 2003: 198), al reconocer las distintas identidades y las necesidades de los grupos étnicos e incluirlas en el diseño de la sociedad. Este reconocimiento se concreta en los derechos de minorías, sean nacionales o etnoculturales, que suponen un amplio y heterogéneo conjunto de políticas públicas, leyes y disposiciones relativas al uso de las lenguas respectivas, de mantenimiento y desarrollo de la cultura, la religión y los aspectos culturales considerados significativos. Lo que aclara que las diferencias en términos de integración social no radican tanto en el mayor o menor grado de multiculturalismo, sino en las políticas sociales aplicadas o en la ausencia de éstas. Según Kymlicka, “los inmigrantes se integran con mayor rapidez en los países que tienen políticas multiculturales oficiales, como Canadá y Australia, que en los países que no las tienen, como Estados Unidos y Francia” (Kymlicka, 2003: 209).

Por otro lado, el multiculturalismo, es visto, como una estrategia errada para dar solución a los conflictos sociales, que pueden describirse en dos grandes tipos: los societales y los internacionales. En los primeros el conflicto se encuentran al interior de las sociedades, un ejemplo de ello, son las críticas que realiza Sartori (2001), para quien el multiculturalismo contribuye más a la fragmentación social que a la integración y a la convivencia, ya que la base de la ciudadanía es el “ciudadano libre” y de ella se deriva una igualdad, pero si se diferencia se convierte la inclusividad en una “separación entre identidades distintas”. La ciudadanía diferenciada o basada en el multiculturalismo persigue resultados desiguales a la sociedad, resaltando las desigualdades entre los grupos desfavorecidos (Sartori, 2001: 102).

La propuesta de Sartori es, por tanto, el pluralismo, manifestado como una sociedad abierta una “asociación voluntaria que no nos obliga, mientras el multiculturalismo se aplica a asociaciones involuntarias que nos obliga –especialmente de sexo y raza– dado que hemos nacido dentro de ellas y las llevamos pegadas a la piel” (Sartori, 2001: 127). Para este autor, el pluralismo “*presupone* tolerancia y, por consiguiente, el pluralismo intolerante es un falso pluralismo. La diferencia está en que la *tolerancia* respeta valores ajenos, mientras que el pluralismo afirma un valor propio. Porque el pluralismo afirma que la diversidad y el

disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política” (Sartori, 2001:23).

En relación con los conflictos que proceden del exterior, un ejemplo claro es la hipótesis de Huntington sobre choque de las civilizaciones. El autor realiza una predicción y una propuesta: “En la época que está surgiendo, los choques de civilizaciones son la mayor amenaza para la paz mundial [...] y un orden internacional basado en las civilizaciones es la protección más segura contra la guerra mundial” (Huntington, 1997:230). Este escenario de conflicto intercultural de Huntington tiene relación con el discurso de Sartori sobre los conflictos internos de las sociedad; aquí cabría preguntarse en qué sociedades viven Huntington y Sartori. Si este escenario se lleva al plano de la migración internacional, la figura del inmigrante se convierte en el sospechoso o bien en la del “enemigo”. Basta con recordar que en Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001 esta tendencia pluricultural no ha hecho más que aumentar las diferencias entre quiénes somos y quiénes son los otros. Entonces, dónde están la incorporación “libre” de la que habla Sartori en relación con los grupos étnicos y minoritarios en la sociedad hegemónica y el respeto a las diferentes prácticas culturales. Por lo tanto, la orientación multiculturalista parece ser la más adecuada para afrontar este tipo de situaciones sociales. Sin embargo, el reconocimiento de todos estos elementos no siempre es armónico. En el ámbito estadounidense se destaca la primacía del derecho, en consonancia con la influencia y la concepción liberal estadounidense del ciudadano como titular de derechos; además, en el debate anglosajón los derechos de las minorías han dejado de ser percibidos como instrumentos “comunitarios” para ser defendidos por un número creciente de liberales, “en tanto que instrumentos destinados a promover los valores liberales de libertad y de igualdad” (Kymlicka, 2003: 168). Sin embargo, el crecimiento de grupos étnicos no anglosajones en la composición demográfica estadounidense ha reforzado actitudes de abierto rechazo, discriminación y marginación, sobre todo de los grupos latinos, por parte de distintos grupos y sectores de la sociedad, como ejemplo, se puede recurrir a la postura de Huntington (2004) que anteriormente se comentó.

Interculturalidad

El término interculturalidad es reciente en las investigaciones en las ciencias sociales. Para aclarar algunos de sus sentidos más relevantes es preciso hacer algunas indicaciones acerca de la cultura. Para ello se parte del modelo contemporáneo de cultura que considera que no es posible pensar la cultura sino las culturas, de forma que se insiste en que ellas están formadas por conjuntos heterogéneos y diversificados de sistemas semióticos y prácticos que se entrelazan y se mezclan. Por diferentes razones, la noción de interculturalidad se ha identificado con multiculturalidad; no obstante, las posiciones teóricas actuales en América Latina permiten distinguir entre ambos conceptos, ya consideran esta última como parte de la primera.

Interculturalidad significa que en las sociedades complejas las clases y los grupos humanos que participan en la estructura económico-social de la sociedad generan procesos identitarios específicos que tienen lenguajes, símbolos, costumbres y valores que llevan a sus miembros a identificarse entre sí, pero también a distinguirse de los otros. Interculturalidad no es simplemente dos culturas o más en contacto que se mezclan y se integran, sino que tienen que ver con múltiples procesos culturales que tienden a la hibridación, como lo sostiene García Canclini (2000); en otras palabras, los grupos humanos pueden participar en varios sistemas culturales, pero tienden a identificarse diferenciadamente, lo que implica procesos de reconstrucción de identidad, de selección de sus memorias y de afirmación de sus proyectos en medio de un mundo fracturado en conflictividades dispersas.

En síntesis, intentando una primera aproximación al tema y contextualizándolo a partir de desafíos actuales de las sociedades, la interculturalidad alude a un tipo de sociedad donde las comunidades étnicas y los grupos sociales se reconocen en sus diferencias y buscan su mutua comprensión y valorización.

3.8. El entretejido: migración, identidad, cultura y mundialización

Los procesos de transformación económica en los últimos años han llevado a algunas líneas de investigación, desde diversas disciplinas de las ciencias sociales, a preguntarse quiénes son los propios y quiénes son los extraños en los escenarios sociales. Ortiz (1997) señala que existe una historia de este movimiento totalizante que tiene sus raíces en la expansión del capitalismo en los siglos XV al XVIII, en el advenimiento de las sociedades industriales y en la modernidad del siglo XIX, pero es a finales del siglo XX que se concretizan un conjunto de fenómenos económicos, políticos y culturales, que trascienden las naciones y los pueblos. Son fenómenos que permiten hablar de la globalización de las sociedades y la mundialización de la cultura. El mundo es visto como el cruce de las transnacionales que inciden en la vida de todos los países, con la disolución de las fronteras que hace que las especificidades nacionales y culturales sean, de manera diferenciada, atravesadas por la modernidad-mundo, al existir una economía mundial, el capitalismo.

Sin embargo, es difícil que este argumento se pueda llevar al plano de los universos culturales; por ese motivo, Ortiz (1997) propone que se debe utilizar el concepto de “globalización” para referirse a la economía y la tecnología, y el término de “mundialización” para el ámbito cultural. En este sentido, Ortiz desarrolla el concepto de mundialización en dos niveles; primero, es la expresión del proceso de globalización de las sociedades, que se arraigan en un tipo determinado de organización social donde la modernidad es su base material. El segundo, la mundialización, es una “concepción del mundo”, un “universo simbólico”, que necesariamente debe convivir con otras formas de comprensión.

Esta concepción permite avanzar en la definición, de una manera preliminar, del concepto de identidades en el contexto de la modernidad. Ortiz plantea que las identidades son

una construcción simbólica que se hace en relación a un referente. Los referentes pueden evidentemente, variar de naturaleza, son múltiples –una cultura, la nación, una etnia, el color o el género–. Pero en cualquier caso, la identidad es fruto de una construcción simbólica que utiliza esos marcos preferenciales [...] Tiene poco sentido buscar la existencia de *una* identidad, sería más correcto pensarla en su interacción con otras identidades, construidas según otros puntos de vista (Ortiz: 1997: 88)

A partir de la propuesta de Ortiz, podría pensarse que la mundialización promueve el movimiento de desterritorialización hacia fuera de las fronteras nacionales y acelera las condiciones de movilidad y desanclaje; por lo tanto, el proceso de mundialización de la cultura engendra nuevos referentes de identificación, la lectura de la modernidad-mundo parece reducir la globalización a una maquinaria que destruye irremediamente las tradiciones locales. El mercado, las multinacionales, los medios de comunicación son ahora instancias de legitimación cultural, su autoridad modela las tendencias estéticas y las maneras de ser de "...las entidades que actúan a nivel mundial y favorecen la elaboración de identidades desterritorializadas" (Ortiz, 1997: 90).

De este modo, la vida social y cultural queda sometida a la dialéctica de anclaje y desanclaje, de territorialización y desterritorialización, que inscribe la formación de identidades individuales o colectivas en contextos ya mundializados de acción. Mientras que en sociedades tradicionales las relaciones intersubjetivas se hallaban ancladas en un espacio (aquí) y un tiempo (ahora) coincidentes, en las sociedades de la modernidad se produce un reordenamiento de la vida social en nuevas combinaciones espacio-temporales. El aquí ya no coincide más con el ahora porque las circunstancias locales empiezan a ser penetradas y transformadas por influencias que se generan a gran distancia y en donde ya no se requiere más la copresencia física de los sujetos interactuantes (Giddens, 1990: 32 ss); es decir, este carácter impersonal y fantasmagórico es justamente lo que vuelve reflexiva la estructura cultural de la modernidad. Las relaciones cara a cara son remplazadas por relaciones de ausencia, coordinadas por sistemas abstractos como el capitalismo y el Estado-nación (Giddens, 1990: 30). Pero al mismo tiempo, la globalización coloca el conocimiento en la base de la reproducción social y lo vincula en la rutina de la cotidianidad.

Quizá entender la modernidad como un proceso des(re)territorializador de la vida social y cultural permitiría comprender la globalización como un fenómeno complejo en el que se combinan la homogeneización (desanclaje) y la liberación de las diferencias (reanclaje). La globalización "des-coloca", en el sentido de que la experiencia cotidiana se hace cada vez más dependiente de los sistemas abstractos. El capitalismo, por ejemplo, es un mecanismo que coordina las transacciones entre agentes separados en espacio y tiempo a través del dinero (Giddens, 1990), si se ve sólo desde esa perspectiva la territorialización de los sistemas abstractos podría ser vista como el despliegue de una racionalidad que

“coloniza” el mundo de la vida. Pero es posible que la contraparte necesaria del dislocamiento sea lo que Giddens llama “el reanclaje cultural”: la globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten re-territorializar esas acciones en condiciones locales de tiempo y lugar.

Esto se debe, en gran medida, al impacto que ha generado el progreso tecnológico y el desarrollo de los medios de comunicación que han transformado las sociedades, como lo demuestran Lash y Urry (1998) al plantear que esta transformación esta apuntalada por un modelo económico postindustrial –estos autores le llaman el capitalismo desorganizado– que constituye una forma particular de relación con el mundo que transforma la sensibilidad espacio-temporal y afecta las formas de sociabilidad y subjetividad y lleva a los individuos a experimentar nuevas formas de movilidad, usos particulares del tiempo, del consumo, “se ven bombardeados por imágenes que reflejan una compresión espacio-tiempo, una diversidad manufacturada; tienen que hacerse diestros en interpretar esas imágenes, en un trabajo semiótico” (Lash y Urry, 1998: 370).

Estas nuevas formas de organización han transformado las categorías tiempo y espacio que tradicionalmente ordenaban y daban coherencia y unidad a la vida social, produciendo ahora nuevas formas en la organización de las interacciones sociales, por un lado, surgen las formas simultáneas de comunicación que enlazan a los individuos rompiendo las barreras de horarios diferentes y permitiendo que se puedan comunicar al instante y, por el otro, los acerca independientemente de la distancia, es decir, es un tiempo que puede ser percibido como diferente pero en realidad se trata de un tiempo que permite coincidir a las personas. Lo que permite reconocer una nueva dimensión del tiempo y asumir que las nuevas formas de relaciones sociales están siendo acomodadas y regidas por diferentes temporalidades que coexisten en una red de comunicación, provocando que en las sociedades modernas las relaciones sociales ya no sean sólo contextuales. La modernidad rompe esta continuidad transfiriendo las relaciones a un territorio más amplio, y las vincula a “una cuestión más universal: la disolución de las fronteras” (Ortiz, 1997: 89). Un término intrínseco a la modernidad.

Junto a la transformación del tiempo también se está ante la transformación del espacio, las barreras geográficas adquieren una nueva dimensión que va más allá del espacio

físico (que se representan a través de planos, mapas), lo próximo puede estar geográficamente muy distante, pero las relaciones entre personas será muy cercana. Reconocer esta nueva dimensión del espacio es asumir que sobre un territorio se enmarcan una serie de relaciones sociales “simbólicas, estilos de vida, propias de los diferentes grupos de estatus caracterizados por diferente estilo de vida” (Bourdieu, 1993: 135).

En el mundo contemporáneo, los mitos étnicos y las pertenencias grupales siguen constituyendo el trasfondo de buena parte de los anhelos de la ciudadanía. Según Castells las identidades territoriales, “...están en las raíces del alza mundial de gobiernos locales y regionales como actores significativos de representación e intervención más apropiados para adaptarse a la variación interminable de los flujos globales” (Castells, 1997: 397) que producen otros efectos de amplio alcance en línea con la “aldea global”, postulada por Marshall McLuhan. La mundialización, impulsada por la revolución de las tecnologías de la comunicación, afecta decisivamente a la economía. El creciente peso de los flujos financieros ha provocado una profunda reestructuración de las formas capitalistas. Se ha apuntado la constitución de una emergente *sociedad red* (Castells, 1997), que se caracteriza por su forma de organización en la que los intercambios sociales son, básicamente, de índole mediática e informacional.

En este orden de ideas, García Canclini (1990), plantea que los cambios identitarios que se producen por los movimientos migratorios son a partir de dos procesos: la descolección y la desterritorialización. Ambos procesos ponen en duda que la identidad esté formada a partir de la ocupación de un territorio delimitado y con base a la colección de objetos, prácticas y rituales. Para García Canclini, “las migraciones dan un espacio propicio para entender el sentido de la desterritorialización de la cultura” (1990: 42) y, por tanto, ofrecen también un panorama para un acercamiento a los cambios y modificaciones identitarias a que están sujetos los inmigrantes. A este concepto se contraponen lo que Giménez denomina reterritorialización, si bien “la globalización implica cierto grado de desterritorialización con respecto a las formas tradicionales de territorialidad dominadas por el localismo y el sistema internacional de estados-naciones, constituye en realidad *una nueva forma de apropiación del espacio* por parte de nuevos actores” (Giménez, 2001: 8).

Estas formas de entender las migraciones, relacionadas con la identidad, la cultura y con el espacio, hace replantear la validez de las categorías que se han usado hasta hace

pocos años para referirse al territorio. Se necesita, “una cartografía alternativa del espacio social, basada más bien sobre las nociones de circuito y frontera” (Rouse, 1989: 1-2). El autor propone estos conceptos que son necesarios para romper con la dicotomía clásica entre centro y periferia. Por otro lado, las posturas de Weber (1999) y de Rosaldo (1989) sugieren que en el terreno de la migración es importante hacer mayor énfasis en los significados y en el análisis de la historia y de la experiencia de los propios migrantes, que es donde se pueden encontrar muchas más respuestas y preguntas acerca del pasado, presente y futuro de la migración, así como de las comunidades, identidades, significados y usos a los que se enfrentan los migrantes. Porque son los migrantes quienes pueden dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Qué sucede en ese encuentro? ¿Se reconfigura las identidades? ¿Algo cambia, algo permanece? En estos juegos de vínculos culturales los jóvenes inmigrantes –así como cualquier otro individuo– ponen en escena su “yo”, de modo que la interacción entre ellos y los otros genera nuevas formas de percepción de sí mismo.

3.9. Los jóvenes inmigrantes mexicanos en el entramado de la ciudad de San Diego, California

En este apartado se presentan los resultados de la encuesta que se realizó entre los jóvenes inmigrantes mexicanos que residen en la ciudad de San Diego, California; y tiene como propósito conocer, de manera general, la localización y características de la ciudad, sus barrios, cuántos son y dónde viven estos jóvenes. Asimismo se describen, a partir de su autoidentificación étnica, sus características sociodemográficas, los motivos de su migración y las categorías de identificación étnica en las que se ubican. Además, se presentan los principales indicadores con respecto a los valores y costumbres de ambas culturas y cómo llevan a cabo los jóvenes sus interacciones sociales, donde se rescatan sus expectativas en relación con la formación educativa, el interés por integrar una familia y sus preferencias étnicas de pareja, a la vez que se indaga sobre sus expectativas de regreso a México.

Antes de presentar las características generales de este grupo de población, a continuación se ubica el entorno urbano en el que reside, cuántos son y los principales barrios donde habita la población de origen mexicano.

3.9.1. Localización y características de la ciudad de San Diego

La ciudad de San Diego está situada en el extremo suroeste del estado de California y al norte de la ciudad de Tijuana, Baja California, México; es capital del condado que lleva el mismo nombre y su límite oeste es el océano Pacífico; además, se caracteriza por su clima templado durante todo el año.

Su economía está basada en la agricultura, en la manufactura y en los servicios. La ciudad es lugar de exportación e importación de bienes de una gran parte del sur de California, Arizona, Nuevo México y del noroeste de México. Es el puerto de entrada en la bahía de San Diego y del océano Pacífico. La ciudad cuenta con una importante flota pesquera y una gran industria de construcción naval. También es un centro importante en el desarrollo y fabricación de equipamiento electrónico y aeroespacial. Otra parte significativa de su economía está constituida por las importantes instalaciones militares, al ser sede de la mayor flota naval en el mundo y uno de los dos centros de reclutamiento de la infantería de marina del país. Su población tiene fama de ser más disciplinada que el resto de las otras ciudades costeras de California, en parte debido a la fuerte presencia militar en la ciudad.

El crecimiento de empleos en la región de San Diego es un atractivo para los inmigrantes, que en gran medida se encuentra supeditado a los siguientes factores: su importancia como complejo industrial de entrada a la costa del Pacífico en California y su localización cercana a la frontera mexicana, lo que “implica la relación con la economía mexicana y sus beneficios comerciales; alternativas de inversión en el programa de la industria maquiladora; y acceso a uno de los mercados más amplios de mano de obra y consumidores” (Ramos, 1996; 88).

En el mundo de los negocios es la cuarta ciudad donde se realizan más convenciones corporativas, y es un importante destino de compras. San Diego puede imaginarse como la ciudad que lo tiene todo, por eso es conocida como “la ciudad más agradable del mundo”

(Badillo García, 2006). El desarrollo económico se puede apreciar a simple vista, y si alguien se descuida lo atropella el glamour y el consumo. La ciudad ofrece múltiples atractivos comerciales y culturales tanto para los residentes como para los turistas, lo mismo se puede practicar deportes acuáticos como terrestres, la imagen más común de la ciudad y por la que es más conocida es aquella en donde se aprecia una gran cantidad de veleros y los barcos que ofrecen recorridos por la bahía.

Su centro cultural se encuentra en el famoso parque Balboa, ahí se localiza el zoológico de San Diego, el Museo de Arte, El Centro Chicano y el Centro Histórico Espacial, entre otros. En esa misma zona, formando parte de ese complejo cultural se encuentra ubicada la *High school of San Diego* (preparatoria de San Diego) y algunos de los barrios marginados de la ciudad, entre ellos el barrio Logan, el Sherman y South Park, que son los lugares en donde vive gran parte de las minorías étnicas, entre ellos los inmigrantes mexicanos y también la mayoría de los jóvenes que participaron en el presente trabajo.

Los barrios de San Diego, la otra cara de la ciudad

Todas las ciudades, sin duda, tienen otra cara que por lo general no se exhibe, este es el caso de los barrios marginados que se encuentran ubicados en la ciudad de San Diego, que son conocidos por que ahí viven las personas de bajos recursos y en donde se generan los mayores índices de violencia que son ocasionados por el enfrentamiento de las diferentes pandillas que habitan en la zona. Lo anterior fue expresado por los jóvenes mexicanos que participaron en las entrevistas, al relatar que “son barrios peligrosos, pero en todo el mundo hay pandillas, y en todas partes existe la droga y el narcotráfico”, y tienen razón. Pero, además de la violencia, estos barrios están doblemente estigmatizados por la población estadounidense, el motivo es que ahí viven las minorías, los inmigrantes, los “hispanos”.

El trabajo de observación en los barrios se realizó con el propósito, primero, de conocer el lugar en donde viven la mayoría de los informantes que participaron en la encuesta y en las entrevistas y observar –en la medida de lo posible– las características de los otros habitantes. Segundo, observar las condiciones de marginación del barrio. Los recorridos realizados en dos de los barrios fueron guiados por un grupo de jóvenes que

participaron en esta investigación, y la primera sugerencia que hicieron fue que los recorridos se realizaran por la tarde antes de que cayera la noche, debido a la inseguridad y la violencia que priva en los barrios. En el recorrido se pudo constatar que la mayoría de las personas que habitan en los barrios son de ascendencia latina, que fueron identificados por sus rasgos físicos y por el idioma; en los comercios de abarrotes y tiendas de ropa que se visitaron todos hablaban español; asimismo se identificaron a personas de otros grupos étnicos –asiáticos y afroamericanos.

Entre la población de los barrios se observó que algunos jóvenes vestían con la indumentaria típica que los caracteriza como cholos²⁶ –camisa de cuadros grandes, red en la cabeza, pantalón flojo, y la inconfundible forma de caminar– platicando en las esquinas o en las banquetas afuera de su casa y en los comercios, no se observó entre ellos a ninguna mujer. Otros jóvenes, tanto hombres como mujeres, vestían más bien al estilo actual, más moderno: los hombres con camiseta sobre camiseta, lo más largas posibles, y sus pantalones flojos; la mayoría de las mujeres vestían pantalón de mezclilla de corte bajo, a la cadera, y blusa por arriba de la cintura, que ahora normalmente usan las jóvenes. Algunos de ellos que conocían a los jóvenes guías los saludaban con algún gesto de manera cordial.

Por otro lado, se notaron las manifestaciones culturales que caracterizan a los jóvenes cholos en los murales que se encuentran en diferentes lugares, por ejemplo: en las paredes de los establecimientos, en algunas casas y en los puentes de las autopistas que están cerca de los barrios. En los murales se exponen temas religiosos –en la mayoría se encuentra la imagen de la Virgen de Guadalupe–, pinturas que caracterizan a los miembros de la banda o grupo, hombres y mujeres; letras góticas, modelos de carros de los años cincuenta y sesenta, y paisajes del campo mexicano en donde sobresalen las plantas de maguey. Estas manifestaciones culturales de los jóvenes le imprimen al barrio una personalidad propia, son murales que constituyen un legado del movimiento chicano de los años setenta y que en la actualidad se ven enriquecidos por el graffiti; sin embargo, los jóvenes guías le adjudican a los cholos tales expresiones artísticas.

²⁶ La palabra cholo tiene varias definiciones. “...pero ha sido retomada por grupos de jóvenes para autodefinirse. Son grupos marginados que se identifican con una expresión que tradicionalmente ha definido al de “hasta abajo”. El cholo se asume como tal, y en la integración se incorpora el reto: cholo... y qué!” (Valenzuela Arce, 1988: 55ss)

Otro de los espacios en los que conviven los jóvenes y las familias es en el parque del barrio conocido como el *Chicano Park* (parque chicano), ahí se reúnen cotidianamente y año con año a celebran el grito de Independencia de México, y organizan la peregrinación para celebrar el día de la Virgen de Guadalupe, varios de los participantes se visten con trajes típicos de México; los hombres de mayor edad como aztecas con penacho y taparrabo, los niños como Juan Diego y las niñas como la Virgen de Guadalupe; la peregrinación termina en el Centro de Convenciones y es esperada por los habitantes de la ciudad.

En relación con las viviendas y el entorno físico de los barrios, a pesar de ser los barrios marginados de la ciudad, las viviendas y departamentos se ven en buenas condiciones, si bien sencillas, no se pueden comparar con las residencias de La Jolla –uno de los suburbios más elegantes de la ciudad–; pero si se comparan con las viviendas de las colonias marginales del otro lado de la frontera (*i.e.* mexicanas), resulta más notable que las viviendas de los barrios Logan y Marshall tienen mejores condiciones de construcción y de apariencia.

Los barrios de la ciudad de San Diego se pueden describir a la manera de Valenzuela Arce (1988: 214): “El barrio es interacción cotidiana, espacio compartido, socialización conjunta de donde emergen redes de apoyo, de solidaridad, de identidad [...] El barrio se muestra como recurso de libertad o de poder; ahí se descubre la violencia o las drogas...”; pero también se descubren las identidades y las diferencias como individuo y como grupo. Este escenario es donde viven los jóvenes mexicanos inmigrantes; entre el deslumbrante desarrollo del primer mundo y la realidad que les ha tocado vivir: marginación, inseguridad, violencia, discriminación.

3.9.2. ¿Cuántos son y dónde viven los jóvenes inmigrantes?

Para contextualizar el análisis de la población de jóvenes inmigrantes mexicanos de 15 a 19 años entrevistados en San Diego, California, se consideró pertinente utilizar la información censal relativa al condado y a la ciudad con el fin de distinguir las posibles tendencias tanto de la población total como de la de origen mexicano, particularmente el comportamiento de

los jóvenes en este rango de edad, a luz de las modificaciones a las leyes de inmigración de 1986 conocidas en México como la Simpson-Rodino o IRCA (por sus siglas en inglés).

La población de origen mexicano está distribuida en las diferentes ciudades del condado de San Diego, y presenta una mayor concentración en la ciudad de San Diego durante las últimas tres décadas, según los datos oficiales. Durante el periodo de los ochenta al año 2000, el aumento de la población de origen mexicano ha presentado el mismo comportamiento, un aumento de cinco puntos porcentuales en el total de la población tanto del condado como de la ciudad (ver cuadro 1).

En la década de los ochenta la población de origen mexicano en el condado representaba el 12.2% y de ese porcentaje el 47% vivía en la ciudad de San Diego. Del total de la población de esta ciudad en los mismos años, la población de origen mexicano muestra la misma tendencia, ya que representó el 12.1% y de ellos el 46% correspondía a la población ubicada en el rango de los 15 a los 19 años de edad.

En la década de los noventa, el grupo correspondiente a los jóvenes de 15 a 19 años de la población total, tanto del Condado como de la ciudad, mantuvo un crecimiento poco significativo en relación con la década anterior. Por su parte, el porcentaje de la población de origen mexicano en estas mismas edades disminuyó también en ambos casos. Este comportamiento llama la atención cuando se esperaría un incremento más que significativo como resultado de la aplicación de las leyes de inmigración conocida como IRCA de 1986.

Para el año 2000, la población de la ciudad de San Diego estaba conformada en su mayoría por anglosajones, que representaron el 55.2% de un total de 1'223,400 habitantes. El resto de su población estaba distribuida en diferentes grupos étnicos, entre ellos los hispanos que llegaron al 25.4% –más de una cuarta parte de la población de esta ciudad–, es decir el 21.2% de la población total de la ciudad era mexicanos o de origen mexicano, seguidos por los afroamericanos (7.9%), los asiáticos (7.5%), mientras que el 4% correspondía a otros grupos étnicos (U. S. Bureau of Census, 2000).

Durante las últimas dos décadas del siglo XX, la población de origen mexicano tanto en el condado como en la ciudad, se incrementó significativamente. De un 12% en ambos casos en la década de los ochenta, pasó a poco más del 20% con respecto a la población total. En cuanto a la población mexicana entre los 15 y 19 años, también se registró un incremento, aunque menos significativo. Por otra parte, si se compara esta población (15 a

19 años) con el total de origen mexicano, en el caso del condado se mantuvo la tendencia a la disminución observada en las dos décadas anteriores, no así en el caso de la participación de dicha población en la ciudad, ya que aumentó del 11.9%, en 1980 al 14.3%, en el 2000.

Cuadro 1. Población de origen mexicano en el Condado y ciudad de San Diego CA., 1980-2000.

Población	1980		1990		2000	
	Condado de San Diego	Ciudad de San Diego	Condado de San Diego	Ciudad de San Diego	Condado de San Diego	Ciudad de San Diego
<i>Absolutos</i>						
Población total	1'862,000	875,538	2'498,016	1'110,549	2'813,833	1'223,400
Mexicanos*	227,943	106,274	438,721	194,400	628,460	259,219
Mexicanos de 15 a 19 años	27,153	12,448	43,227	19,459	68,230	37,127
<i>Porcentajes</i>						
Población total	100%	100%	100%	100%	100%	100%
Mexicanos / Población Total	12.2%	12.1%	17.6%	17.5%	22.3%	21.2%
Mexicanos de 15-19 años/ Pobl. Total	1.5%	1.4%	1.7%	1.8%	2.4%	3.0%
Mexicanos de 15-19 años/ Pobl. Mexicanos	11.9%	11.7%	9.9%	10.0%	10.9%	14.3%

Fuente: U. S. Bureau Census. *Census of Population*, 1980, 1990, 2000. Washington, D. C.

* En esta categoría se encuentra ubicada la población de inmigrantes mexicanos y los de origen mexicano.

Lo anterior permite suponer que los jóvenes inmigrantes mexicanos tienen conocimiento previo del lugar al que llegan para vivir: la ciudad de San Diego, California; esta información puede ser enviada por sus connacionales –a través de las redes sociales que establecen ellos o su familia desde sus lugares de origen–, o bien, al inmigrar toman la decisión de ir a vivir en un espacio en donde se identifiquen con la comunidad, o también por el costo que puedan tener las viviendas. Lo que sí es evidente es que por lo menos dos de los barrios de la ciudad de San Diego se pueden caracterizar como barrios donde viven los mexicanos, tanto por la cantidad de habitantes como por los rasgos culturales que le imprimen.

Aspectos sociodemográficos: ¿Quiénes son? ¿De dónde vienen?

Los jóvenes inmigrantes que participaron en la encuesta son residentes de la ciudad de San Diego, California, cuyas edades fluctúan entre los 15 y 19 años. De la información obtenida se encontró que del total de los 140 participantes, el 50% corresponde al sexo femenino y en la misma proporción al sexo masculino. Los datos muestran que en el grupo de edades de 15 y 16 años el porcentaje más alto (52.9%) corresponde a las mujeres, mientras que los hombres son mayoría en el grupo de los jóvenes de 17 a 19 años de edad (ver cuadro 2).

Al revisar el lugar de origen de los jóvenes puede verse la presencia de algunos estados tradicionalmente expulsores de población, como Michoacán y Jalisco, así como también de los estados expulsores emergentes como Guerrero y el Distrito Federal (Durand, 1998). No obstante, los datos muestran que los principales lugares de origen de estos jóvenes inmigrantes están asociados a la proximidad geográfica, ya que los nacidos en Baja California, México, y California, Estados Unidos, representan el 25% y el 22.1% respectivamente (ver cuadro 3). No obstante, se observan diferencias entre hombres y mujeres, pues una tercera parte de éstas nacieron en Baja California, frente al 17.1% de los hombres.

Cuadro 2. Edad y sexo de los jóvenes inmigrantes encuestados.

Edad	Sexo		Total
	Hombre	Mujer	
Total	70	70	140
15 y 16 años	41	46	87
17 a 19 años	29	24	53
<i>Porcentajes</i>			
Total (de columna)	100%	100%	100%
15 y 16 años	58.6%	65.7%	62.1%
17 a 19 años	41.4%	34.3%	37.9%
Total (de renglón)	50.0%	50.0%	100%
15 y 16 años	47.1%	52.9%	100%
17 a 19 años	54.7%	45.3%	100%

Fuente: Datos elaborados de la encuesta "Jóvenes inmigrantes mexicanos en San Diego California", 2005.

Cuadro 3. Características sociodemográficas de los jóvenes inmigrantes.

Característica	Opciones	Total	Sexo		Edad	
			Hombre	Mujer	15 y 16	17 a 19
Lugar de nacimiento	Total	140	70	70	87	53
	Baja California	35	12	23	22	13
	Guerrero	22	10	12	12	10
	California	31	17	14	23	8
	Jalisco	9	6	3	5	4
	Michoacán	7	4	3	4	3
	Distrito Federal	7	3	4	6	1
	Otros estados	29	18	11	15	14
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
	Baja California	25.0%	17.1%	32.9%	25.3%	24.5%
	Guerrero	15.7%	14.3%	17.1%	13.8%	18.9%
	California	22.1%	24.3%	20.0%	26.4%	15.1%
	Jalisco	6.4%	8.6%	4.3%	5.7%	7.5%
Michoacán	5.0%	5.7%	4.3%	4.6%	5.7%	
Distrito Federal	5.0%	4.3%	5.7%	6.9%	1.9%	
Otros estados	20.7%	25.7%	15.7%	17.2%	26.4%	
Tiempo de residencia en E. U. A.	Total	140	70	70	87	53
	1 año o menos	54	23	31	39	15
	2 a 5 años	66	37	29	33	33
	más de 5 años	20	10	10	15	5
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
	1 año o menos	38.6%	32.9%	44.3%	44.8%	28.3%
2 a 5 años	47.1%	52.9%	41.4%	37.9%	62.3%	
más de 5 años	14.3%	14.3%	14.3%	17.2%	9.4%	
Nacionalidad	Total	140	70	70	87	53
	Mexicanos	109	53	56	64	45
	Mexicoamericanos	31	17	14	23	8
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
Mexicanos	77.9%	75.7%	80.0%	73.6%	84.9%	
Mexicoamericanos	22.1%	24.3%	20.0%	26.4%	15.1%	
Tipo de localidad de nacimiento	Total	140	70	70	87	53
	Urbano	107	56	51	68	39
	Rural	33	14	19	19	14
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
Urbano	76.4%	80.0%	72.9%	78.2%	73.6%	
Rural	23.6%	20.0%	27.1%	21.8%	26.4%	

Fuente: Datos elaborados de la encuesta "Jóvenes inmigrantes mexicanos en San Diego California", 2005.

Por otro lado, ocho de cada diez jóvenes inmigrantes tiene cinco años o menos de residencia en los Estados Unidos. Nuevamente se observan diferencias entre hombres y mujeres, puesto que más de la mitad de los hombres tienen entre dos y cinco años viviendo en ese país, mientras que la proporción más alta en las mujeres (44.2%) corresponde a un año o menos de residencia en Estados Unidos.

Desde el punto de vista de la nacionalidad, la gran mayoría de los jóvenes encuestados son “mexicanos” (77.9%), ante el 22.1% de “estadounidenses”, quienes se declararon como “mexicoamericanos” al responder la pregunta sobre su nacionalidad. Por sexo se observa una proporción ligeramente mayor de “mexicanos” entre las mujeres en comparación con los hombres (80% y 75.5%, respectivamente).

Como se ha señalado por algunos estudiosos de la migración (Bustamante, 1994, 1981; Massey, 1991, entre otros), existe un nuevo comportamiento migratorio respecto al tipo de localidad de origen. Inicialmente, la población que migraba de México procedía de localidades rurales; sin embargo, entre los jóvenes encuestados puede verse una mayor presencia de inmigrantes de zonas o localidades urbanas (76.4%). Esta proporción varía según el sexo, pues el porcentaje de hombres de origen urbano es mayor que el correspondiente a las mujeres.

Los motivos de estar aquí

De acuerdo con la información proporcionada por los jóvenes, los motivos personales para migrar a los Estados Unidos son muy claros y en lo fundamental se refieren a “tener un mejor futuro” (59.3%), regularizar su situación migratoria (25.7%) y en menor medida por “reunificación familiar” (15%). Sin embargo, este último motivo es más frecuente entre las mujeres que entre los hombres (18.6% y 11.4% respectivamente); mientras que el motivo de “regularizar la situación migratoria” muestra un comportamiento inverso, *i.e.* mayor en los hombres que en las mujeres (28.6% y 22.9%, respectivamente). En ambos rangos de edad, el motivo personal de mayor peso es, indiscutiblemente, el de migrar para tener un mejor futuro (ver cuadro 4).

Cuadro 4. Características del proceso migratorio de los jóvenes inmigrantes.

Característica	Opciones	Total	Sexo		Edad	
			Hombre	Mujer	15 y 16	17 a 19
Motivos para emigrar a E. U.	Total	140	70	70	87	53
	Mejor futuro	83	42	41	55	28
	Reunificación familiar	21	8	13	13	8
	Situación migratoria	36	20	16	19	17
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
	Mejor futuro	59.3%	60.0%	58.6%	63.2%	52.8%
	Reunificación familiar	15.0%	11.4%	18.6%	14.9%	15.1%
Situación migratoria	25.7%	28.6%	22.9%	21.8%	32.1%	
Con quién migró	Total	140	70	70	87	53
	Toda la familia	74	36	38	45	29
	Algún familiar	32	16	16	23	9
	Solo(a)	34	18	16	19	15
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
	Toda la familia	52.9%	51.4%	54.3%	51.7%	54.7%
	Algún familiar	22.9%	22.9%	22.9%	26.4%	17.0%
Solo(a)	24.3%	25.7%	22.9%	21.8%	28.3%	
Migró en etapas	Total	140	70	70	87	53
	Si	49	27	22	34	15
	No	91	43	48	53	38
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
	Si	35.0%	38.6%	31.4%	39.1%	28.3%
No	65.0%	61.4%	68.6%	60.9%	71.7%	
Tiempo de residencia en San Diego	Total	140	70	70	87	53
	1 año o menos	60	27	33	44	16
	2 a 5 años	62	35	27	29	33
	más de 5 años	18	8	10	14	4
	<i>Porcentajes</i>					
	Total	100%	100%	100%	100%	100%
	1 año o menos	42.9%	38.6%	47.1%	50.6%	30.2%
	2 a 5 años	44.3%	50.0%	38.6%	33.3%	62.3%
más de 5 años	12.9%	11.4%	14.3%	16.1%	7.5%	

Fuente: Datos elaborados de la encuesta "Jóvenes inmigrantes mexicanos en San Diego California", 2005.

Al analizar los motivos para emigrar se observa una mayor concentración de los jóvenes que desean un mejor futuro en aquellos de menor edad (63.2% de los que tienen 15 y 16 años), frente a los de 17 a 19 años de edad (52.8%). En el caso de los más jóvenes, que se ubican entre los 15 y 16 años, esto puede responder a su corta edad y a un menor tiempo

de residencia en ese país; mientras que en los jóvenes entre 17 y 19 años, al menor periodo de tiempo de residencia, ya que los porcentajes así lo muestran.

Por otro lado, se observa que un poco más de la mitad de los jóvenes llegó a Estados Unidos en compañía de su familia (52.9%), sin que se observen diferencias marcadas por sexo ni por edad. Otra característica del proceso migratorio es que la mayoría no migró en etapas en el territorio mexicano (65%), especialmente las mujeres (68.6%) y los jóvenes de 17 a 19 años (71.7%); es decir, la inmigración fue directa del lugar de origen a los Estados Unidos. En cuanto al tiempo de residencia en San Diego, California, se observa un comportamiento similar al tiempo que han permanecido en el país (ver cuadro 3). Por lo anterior, se puede decir que los jóvenes inmigran, ya sean solos o acompañados, buscando tener mejores condiciones de vida, tanto hombres como mujeres. Además, si bien, la población participante es homogénea en relación con el número de mujeres y hombres, las mujeres siguen migrando de distancias más cortas, lo cual se asocia a las propuestas de Ravenstein (1885). La mayoría son jóvenes originarios de estados mexicanos considerados como expulsores tradicionales, aunque también de estados “emergentes” como el caso de los nacidos en Guerrero, y que representan una proporción significativa. Asimismo cabe señalar que aun cuando la procedencia de la mayoría es sobre todo urbana, continúa siendo importante la participación de los jóvenes de las áreas rurales.

Finalmente, como se puede observar, los motivos migratorios de la población objeto de estudio no son diferentes a los que históricamente ha presentado el fenómeno migratorio México-Estados Unidos, ya que el motivo más relevante fue el de tener “un mejor futuro”. Sin embargo, aparecen otros motivos de manera significativa, y se refieren a la “situación migratoria” y a la “reunificación familiar”; lo que se puede asociar a que ésta es una nueva generación migratoria.

3.9.3. Autoidentificación étnica de los jóvenes inmigrantes

La inmigración no sólo significa llegar a un lugar. Para el migrante también significa iniciar un proceso de adaptación a un nuevo espacio sociocultural donde realiza interacciones “con

nosotros” y “los otros”. De ahí que el eje central del análisis de los jóvenes inmigrantes en San Diego, corresponde a las categorías de identificación étnica manifestada por ellos; puesto que uno de los objetivos de este trabajo consiste en conocer si el proceso de adaptación a otra cultura significa, para estos jóvenes inmigrantes, una modificación identitaria. Al preguntarles con cuál de las diferentes opciones de categorías étnicas propuestas se identificaban, solamente mencionaron tres: “latino”, “mexicoamericano” y “mexicano”. Sin embargo, los jóvenes se identifican sobre todo como “mexicanos”, lo que refleja el hecho de que, en general, suelen identificarse con su nacionalidad de origen. Así, por ejemplo, el 62.9% de los jóvenes inmigrantes se autoidentifica como “mexicano”, sin diferencias marcadas entre hombres y mujeres; sin embargo, esa identificación es proporcionalmente mayor entre los jóvenes de menor edad –de 15 y 16 años– en comparación con los mayores –de 17 a 19 años (59.1% y 40.9%, respectivamente)–. Por otra parte, cabe destacar que entre los jóvenes que se autoidentificaron como “mexicanos” hay tres nacidos en el estado de California, Estados Unidos (ver cuadro 5).

El segundo grupo en orden de importancia corresponde a los jóvenes inmigrantes que se autoidentificaron como “mexicoamericanos” (24.3%), cuya mayoría corresponde a los hombres (58.8%) y al grupo de edad de 15 y 16 años (70.6%); asimismo destaca que sólo siete de cada diez de estos jóvenes nació en Estados Unidos, específicamente en el estado de California. Cabe subrayar que entre los jóvenes encuestados la autoidentificación minoritaria corresponde a los latinos (12.9%), principalmente mujeres (72.2%) y a las edades de 15 y 16 años (61.1%). De estos jóvenes “latinos”, el 22.2% nació en el estado de California, Estados Unidos.

Por otro lado, como puede verse en el anexo A1, los porcentajes de los jóvenes que se autoidentifican como “latinos” de 15 y 16 años aumentan conforme lo hace su tiempo de residencia; ya que del 10.3% correspondiente a los que tienen hasta un año en los Estados Unidos, aumenta al 12.1% y al 20% en las siguientes clasificaciones correspondientes a los años de residencia. Lo anterior también se observa entre los jóvenes de 17 a 19 años, con la diferencia de que entre ellos, no hay “latinos” en el grupo de menor tiempo de residencia (ver anexo A1).

Cuadro 5. Autoidentificación étnica de los jóvenes inmigrantes según características demográficas.

Característica	Opciones	Total	Identificación étnica		
			Latino	Mexicoamericano	Mexicano
Sexo	Total	140	18	34	88
	Hombre	70	5	20	45
	Mujer	70	13	14	43
	<i>Porcentajes</i>				
	Total	100%	100%	100%	100%
	Hombre	50.0%	27.8%	58.8%	51.1%
	Mujer	50.0%	72.2%	41.2%	48.9%
	Total	100%	12.9%	24.3%	62.9%
	Hombre	100%	7.1%	28.6%	64.3%
	Mujer	100%	18.6%	20.0%	61.4%
Edad	Total	140	18	34	88
	15 y 16 años	87	11	24	52
	17 a 19 años	53	7	10	36
	<i>Porcentajes</i>				
	Total	100%	100%	100%	100%
	15 y 16 años	62.1%	61.1%	70.6%	59.1%
	17 a 19 años	37.9%	38.9%	29.4%	40.9%
	Total	100%	12.9%	24.3%	62.9%
	15 y 16 años	100%	12.6%	27.6%	59.8%
	17 a 19 años	100%	13.2%	18.9%	67.9%
Lugar de nacimiento	Total	140	18	34	88
	Baja California	35	6	6	23
	Guerrero	22	3		19
	California	31	4	24	3
	Jalisco	9	1	1	7
	Michoacán	7			7
	Distrito Federal	7	2	1	4
	Otros estados	29	2	2	25
	<i>Porcentajes</i>				
	Total	100%	100%	100%	100%
	Baja California	25.0%	33.3%	17.6%	26.1%
	Guerrero	15.7%	16.7%	0.0%	21.6%
	California	22.1%	22.2%	70.6%	3.4%
Jalisco	6.4%	5.6%	2.9%	8.0%	
Michoacán	5.0%	0.0%	0.0%	8.0%	
Distrito Federal	5.0%	11.1%	2.9%	4.5%	
Otros estados	20.7%	11.1%	5.9%	28.4%	

Fuente: Datos elaborados de la encuesta "Jóvenes inmigrantes mexicanos en San Diego California", 2005.

Entre los jóvenes de menor edad –i.e. de 15 y 16 años– que se identifican como "mexicoamericanos" se observa un comportamiento en sentido opuesto, debido a que la proporción disminuye conforme aumenta el tiempo de residencia; de 35.9% en los que

tienen hasta un año de residencia, baja al 20% con respecto a los que tienen más de cinco años. Sin embargo, entre los jóvenes de 17 a 19 años, el porcentaje aumenta, pues del 20% de aquellos con hasta un año, pasa al 40% en los que tienen más de cinco años en ese país.

Por otra parte, en el grupo de jóvenes de 15 y 16 años que se autoidentifican como “mexicanos”, se observa un comportamiento de “V” invertida, pues el porcentaje de éstos aumenta, aunque poco, al incrementarse el tiempo de residencia; cambia del 53.8% cuando tienen menos de un año al 66.7% cuando tienen entre dos y cinco años de residencia, para finalizar con el 60% en los que tienen más de cinco años de residir en Estados Unidos. Esta tendencia se invierte en estos jóvenes cuando tienen más edad –i.e. de 17 a 19 años–, pues se manifiesta una baja constante conforme aumenta el tiempo de residencia, ya que del 80% en el grupo que tienen hasta un año de residencia, baja a la mitad (40%), en los que tienen más de cinco años en ese país. Esto quiere decir que los jóvenes inmigrantes que se identifican como “latinos” y “mexicanos” de 15 y 16 años, tienden a identificarse más con su categoría étnica elegida conforme aumenta el tiempo de residencia en los Estados Unidos; mientras que en los “mexicoamericanos” de esas edades, a mayor tiempo de residencia, disminuye la identificación con respecto a la categoría en que se ubican.

Ahora bien, los jóvenes entre 17 y 19 años presentan un comportamiento más diversificado. Los jóvenes “latinos” de estas edades se empiezan a identificar como tales a partir de los dos años de residir en aquel país. Los “mexicoamericanos” en este grupo de edad se identifican en mayor medida con esta categoría conforme pasa el tiempo de residencia. En el caso de los “mexicanos”, se registra una baja constante en relación con su autoidentificación a medida que se incrementa el tiempo de residencia. Como puede verse, la menor identificación por parte de los jóvenes inmigrantes “mexicanos” de 17 a 19 años al aumentar el tiempo de residir en los Estados Unidos deriva en una mayor identificación étnica como “latinos” o “mexicoamericanos”.

A partir de los resultados de la autoidentificación de los jóvenes es necesario dejar en claro cuál es el significado que ellos mismos le dan a cada una de estas categorías. Para ello, de manera sucinta se retoma parte de la información de las entrevistas a profundidad realizadas entre este grupo de jóvenes, en las que ellos mismos declararon que identificarse como:

Latino: significa para ellos pertenecer a una comunidad más amplia, sentirse parte del total de la población inmigrante y de origen latinoamericano.

Mexicoamericano: se debe a que nacieron en Estados Unidos, aunque se sienten “mexicanos” debido a sus raíces.

Mexicano: se debe a que nacieron en México y se siguen identificando con su nacionalidad de origen.

De acuerdo a los objetivos de este trabajo, las tres categorías antes definidas por los mismos jóvenes, constituyen el eje central del análisis que, a partir de este momento, corresponde exclusivamente a la información de la encuesta aplicada.

Tierra de oportunidades

Estados Unidos es para los jóvenes inmigrantes la “tierra de las oportunidades”, donde se buscan sueños y en donde tratan de aprovechar las ventajas que claramente identifican y que se manifiestan particularmente en cuanto al significado e implicaciones de optar por la ciudadanía estadounidense.

La claridad en la percepción que tienen los jóvenes inmigrantes con respecto a las oportunidades que les otorga el vivir en Estados Unidos se refiere fundamentalmente a aspectos como el “acceso a la educación” y a que “hay más trabajo”. En general, el 88.6% de estos jóvenes así lo declararon, independientemente de su identificación étnica, aunque casi el 3% indicó como una oportunidad el que “no hay discriminación”, mientras que el 8.5% dijo no saber al respecto (ver cuadro 6).

En cuanto a la percepción de las oportunidades por categoría de identificación étnica, destaca, en primer lugar, que dos terceras partes de los jóvenes “latinos” consideran como la más importante el que “hay más trabajo”, además del “acceso a la educación” (27.8%). En segundo lugar, que los jóvenes que se identifican como “mexicoamericanos” muestran la misma tendencia, pero en distintos porcentajes; más de la mitad (55.9%) y poco más de una tercera parte, respectivamente. Si bien estas dos oportunidades registran, en general, los porcentajes más altos, la elección de los jóvenes “mexicanos” se invierte: una tercera parte se encuentra en el caso de “hay más trabajo” y poco más de la mitad en la de “acceso a la educación”.