

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**CHAIROS;
IDENTIDADES SOCIO-MUSICALES EN POLÍTICAS**



T E S I S
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A
Pablo Matías Alavez Escárzaga

Directora de Tesis
Dra. Guadalupe Valencia García

México, D.F. 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CHAIROS; IDENTIDADES SOCIO-MUSICALES EN POLÍTICAS

ÍNDICE

A) Introducción	5
B) Capítulo I. <i>La identidad y la Música:</i>	
<i>Juventud y Colonialidad en clave sociológica.</i>	18
a) Música y socialización	18
b) La Juventud	21
c) Industria cultural e identidades juveniles	25
d) Colonialidad y racismo	32
C) Capítulo II. <i>Nuestro contexto. América Latina, México y la Música Tropical</i>	45
a) Cultura y mestizaje en América Latina	45
b) Música tropical e identidad latinoamericana	52
c) Violencia y Machismo en el México de hoy	57
d) La Ciudad de México y los jóvenes en datos, cifras y estadísticas	65
D) Capítulo III. <i>Los chairros en Polakas.</i>	72
a) Breviario cultural ¿¡Qué es un chairro!?	72
b) Chairros, bobos y sociología	79
c) La facultad de Políticas y sus estudiantes	84
d) La música y la contradicción	92
e) E de EZLN	97
E) Conclusión	103
F) Bibliografía	113

Introducción.



Rafita Drian

15 de julio a las 22:48 · 🌐

Tengo la definición correcta de chairo, todas las demás que hice son inadecuadas, chairo: son los posmodernos de izquierda encarnados en gente de clase media que se identifica con las prácticas y la teoría autonomistas, además sienten afección por las causas de las minorías oprimidas, pequeñas identidades y justicia social, no sienten mucho arraigo por la clase trabajadora y prefieren recurrir a un anticapitalismo alternativo ¿qué les parece?

👍 Me gusta 💬 Comentar ➦ Compartir

A Oswaldo Velazquez Piña Soria, Alonso Retana y 34 personas más les gusta esto.

Compartido una vez



Mauro Jarquín Me agrada. Si embargo, no coincido del todo con limitarlo a la clase media. Además hay muchos chairos que sí muestran un afecto aparente hacia la clase trabajadora, tanto urbana e industrial como agrícola.

Alguna vez les dije cómo sembrar tomates a unos chairos que reivindicaban al campesinado, pero no sabían ni hacer surcos. 😊

Sigamos con el construccionismo bby, me gusta, me gusta.

16 de julio a las 6:02 · Me gusta · 👍 2



Federico Julian A mi me parece más un prejuicio, un calificativo como argumento ad hominem, que algo que pueda llegar a ser una categoría. Dice más de quien lo usa que de quien es calificado como tal

16 de julio a las 6:11 · Me gusta · 👍 2



Rafita Drian Pues es que hay bandita ya que ya se identifica a sí misma como chaira, yo sólo quiero definir o canal

16 de julio a las 6:13 · Me gusta · 👍 2



Mauro Jarquín Ah chingá, qué no era broma? 😊

16 de julio a las 6:13 · Me gusta · 👍 1



Federico Julian Subalternidad para la generación de identidad 😊

16 de julio a las 6:14 · Me gusta · 👍 1



Amarildo Figueroa Tu definición es muy chaira.

16 de julio a las 6:15 · Ya no me gusta · 👍 2



Raul Reed y si le ponemos que es un calificativo despectivo refiriéndose a "izquierdistas", con una visión y práctica diletantes de la militancia política y aversión por la teoría marxista.? 😊

16 de julio a las 6:16 · Editado · Me gusta · 👍 1



Osiel Martell Hyastho Chairo por aparición contextual, es decir, por su uso lingüístico hegemónico, es un concepto peyorativo dirigido a gente que defiende posiciones críticas al liberalismo y al capitalismo, enunciado desde gente que defiende esos últimos sentidos en sus prácticas de vida, generalmente para hacer sátira y en un contexto de ininteligibilidad, decirle chairo a alguien es casi un pretendido ejercicio de dominación, no de diálogo.

16 de julio a las 6:16 · Me gusta · 5



Rafita Drian Osiel Martell Hyastho, preguntale a Oswaldo Velazquez Piña Soria, Alonso Retana y demás por qué se identifican a sí mismo como chairos, eso es a lo que voy, son un producto innegable de la posmodernidad y ello están ahí

16 de julio a las 6:18 · Me gusta · 1



Raul Reed ¿se asumen como seres políticamente despreciables?...

16 de julio a las 6:19 · Me gusta



Alonso Retana Yo reivindicaría en chairismo, no me parece peyorativo aunque sí tiene ese uso hegemónico.

16 de julio a las 6:40 · Me gusta



El Alce Rojas Son los hippies del tercer mundo.

16 de julio a las 7:07 · Me gusta



Sophie BlackMamba Rifa

16 de julio a las 7:13 · Me gusta



Jocelyn Hernández Jiménez Faltó mencionar que pese a sus simpatías o no con líderes de izquierda, usualmente son apartidistas

16 de julio a las 7:27 · Me gusta



Adair Sánchez Fuentes Siempre te supe chairo Alonso Retana 😊, que bueno que te aceptes. Jajajaja 😊

16 de julio a las 7:31 · Me gusta · 1



Armando Lf En algo estoy de acuerdo con el trazo de Olallo Rubio del término chairo: éste se refería a la chaqueta, a jalársela (porque a veces se nos olvida que las palabras también tienen historia). De ahí pasamos a la chaqueta mental, la chaira, para describir... Ver más

16 de julio a las 7:49 · Ya no me gusta · 3



Macs Paguers El problema, creo yo, es tu pretensión de llegar a la "definición correcta". Querer, con unas cuantas palabras, explicar una realidad compleja de la que formas parte es el dilema o paradoja principal de las ciencias sociales. En todo caso tiene razón el compa aquí arriba... Si no incluyes en tus chaquetas mentales sobre la palabra chairo la palabra "chaqueta mental" nunca vas a llegar a una definición "medianamente" "correcta" -jajaja- del pedo en cuestión...

Pero bueno, mucha suerte, no está de más intentarlo... Échale más ganitas....

16 de julio a las 12:09 · Me gusta



Rafita Drian La banda ya le entró, eso me gusta, ya estamos avanzando en dialogar, ya que a mi me parece un buen ejercicio contrahegemónico discutir estas ambigüedades para desenmascarar prejuicios, por el otro lado ya he conocido mucha banda que se identifica y se ha apropiado de la palabra "chairo", (eso es un hecho social queramos o no) yo creo que eso ya es algo que merece ser discutido aunque sea por aquí, y yo estaría porque el término más apropiado para personas con este perfil es posmodernos de izquierda
16 de julio a las 15:14 · Editado · Me gusta · 2



Armando Lf Más bien, la cosa es quién y por qué se asume como Chairx. Lo contrahegemónico sería no la significación, sino la resignificación de quien se asuma como tal. Porque si sólo se asumen chairos, pero no plantean su postura, entonces sólo se refuerza el ejercicio hegemónico.

Pero regreso al punto, no podemos hablar de prácticas hegemónicas o de dominación con un término que sigue planteándose y apenas está tomando lugar en el imaginario colectivo.

Yo soy un chairo pragmático, por ejemplo: materializo las chaquetas que me hago.

16 de julio a las 17:13 · Me gusta



Rafita Drian Armando Lf no creo que seas chairo, los chairos son de izquierda, perdona

16 de julio a las 17:51 · Me gusta · 1



Armando Lf ¿Se te olvida que el chairo es quien se la jala verdad? Por eso soy pragmático, independientemente que lo haga con la derecha o la izquierda.

16 de julio a las 17:52 · Ya no me gusta · 1



Rafita Drian No, en los hechos y en el contexto actual esas personas a las que llamamos chairos tienen prácticas de izquierda, porque no basta con conocer su historia, es necesario observar su contenido social actual

16 de julio a las 17:54 · Me gusta



Armando Lf ¿Se te olvida que el chairo es quien se la jala verdad? Por eso soy pragmático, independientemente que lo haga con la derecha o la izquierda.

16 de julio a las 17:52 · Ya no me gusta · 1



Rafita Drian No, en los hechos y en el contexto actual esas personas a las que llamamos chairos tienen prácticas de izquierda, porque no basta con conocer su historia, es necesario observar su contenido social actual

16 de julio a las 17:54 · Me gusta



Rafita Drian No es gratuito que eso de las chaquetas mentales nació siendo un adjetivo para la gente de izquierda, por eso los adjetivos más adecuados para los chairos son posmodernos de izquierda

16 de julio a las 17:56 · Me gusta



Los chairoos es un proyecto que comenzó a gestarse sin que me pudiera dar cuenta hace más de 10 años en el sur de la ciudad de México. En ese entonces yo ni siquiera sabía que iba a estudiar sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM ni tampoco que intentaría utilizar las herramientas de las ciencias sociales para entender mi entorno y mi contexto muchos años después. En el año 2005 yo entré a estudiar el bachillerato a la Escuela Nacional Preparatoria 6 en el barrio de la conchita muy cerca del centro de Coyoacán. Yo venía de haber estudiado la primaria y la secundaria en una escuela privada no muy lejos de ahí en la avenida Miguel Ángel de Quevedo. Muchos de mis mejores amigos pasaron también a estudiar a la denominada Fresa 6, que era en esos tiempos y ahora lo continúa siendo, la preparatoria más elitista de todo el sistema de educación pública media superior del DF y su área metropolitana. Los jóvenes que quieren entrar a estudiar ahí tienen que tener los mejores promedios en el examen de admisión y deben dejar afuera a una enorme población de jóvenes que intentarán cada año en vano conseguir un lugar en la prestigiada escuela. Los directivos, académicos, padres de familia y muchos estudiantes suelen enarbolar un discurso de excelencia académica en torno a la Prepa 6, asumiendo que el filtro existente para realizar la selección es meramente intelectual.

La realidad de la universidad da cuenta de otro hecho mucho más importante; la existencia de un filtro económico y de clase que genera que los mejores promedios sean también quienes tienen los más altos recursos económicos y quienes quedan en los peores lugares sean generalmente quienes provienen de escuelas públicas de la periferia de la ciudad. Y quienes se quedan en las mejores opciones son casualmente quienes provienen de familias

de clase media con recursos suficientes para pagar una educación privada de calidad y también pagar cursos de preparación que en algunos casos pueden implicar comprar las respuestas del examen. Es por eso que la enorme población de estudiantes provenientes de escuelas privadas convierte, por ejemplo, a la Prepa 6 en una prepa privada con colegiaturas de 20 centavos al año. Así, el estereotipo de quienes estudian en la prepa 6 se configura bajo la base de un clasismo y un elitismo exacerbado influenciado y alimentado por todo un sistema de valores que se impregna en la gran mayoría de los jóvenes adolescentes que realizan ahí su bachillerato.

En el CCH Sur y en la Prepa 5 ocurre un fenómeno similar que se ve atenuado por la masificación de la población estudiantil que alcanza la decena de miles de estudiantes, mientras que en la Prepa 6 la población es mucho más reducida y sólo alcanza unos cuantos miles de preparatorianos. En las demás preparatorias y ceceaches si bien también hay un fuerte sentido de pertenencia y orgullo no existe un espíritu tan clasista o elitista como el de aquellas personas provenientes de la preparatoria Antonio Caso. Es por ésto que el término chairo encuentra su origen en la denominada “fresa seis” a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI en el contexto de la huelga contra las cuotas llevada a cabo por el denominado Consejo General de Huelga (CGH). Tamara de Anda, quién hoy en día es una famosa periodista y conductora de televisión, estudiaba por esos tiempos en la Prepa 6 y es gracias a su trabajo que conocemos la historia de lo que ocurría en esa época:

“Hace 10 años me tocó la huelga de la UNAM. Yo estaba en la prepa y, como ya he confesado, temas como Metallica o mi novio Dagoberto me importaban más que las cuotas. PERO sí me importaban y yo apoyaba el movimiento e iba a las asambleas y marchas y así y veía el 40 y me emocionaba mucho cuando al Mosh hacía mierda a los de derechadederecho.

Pero había un problema. Yo no pertenecía al movimiento. ¿Por qué? No era lo suficientemente bonita, segura, hippie y de abolengo izquierdoexquisito. Vamos, ni siquiera vivía al sur de la ciudad goooooei. Los chairos del CGH de Prepa 6 nunca me hicieron el feo explícitamente... pero ps tampoco me veían con buenos ojos. Una metalerita como yo jamás sería parte de su élite de chairas hijas-de-refugiados-chilenos que corrían semidesnudas --sin celulitis-- por el patio. Para

ahorrarme desprecios empecé a apoyarlos desde lejos y nomás iba a las marchas a fundirme entre un montón de gente.”¹

Cuando yo entré a la preparatoria la huelga tenía más de 5 años de haber terminado y todavía en esos tiempos, los activistas de la escuela, es decir, los estudiantes que realizaban actividades políticas y culturales de izquierda, eran conocidos como el CGH. Nadie había estudiado en el periodo de la huelga y sólo algunos conocían personas que participaron en la huelga estudiantil. La dinámica de la escuela estaba marcada por la existencia de todo tipo de grupos juveniles que podrían ser denominados por la teoría académica como tribus urbanas que iban desde metaleros, skates², fresas, hippies, pingponeros³, darketos, punks y happy punks, por mencionar solo algunos. En mis tiempos, la relación entre los diferentes grupos estaba marcada por la existencia de dos polos opuestos que de alguna manera se disputaban el territorio y la hegemonía del espectro preparatoriano; los porros y los activistas. Los activistas, se auto caracterizaban como estudiantes conscientes y de izquierda, comprometidos con las causas sociales y activos políticamente, en cambio, caracterizaban a los porros como grupos de choque al servicio de las autoridades. Los porros, en cambio, eran estudiantes que se sentían cómodos formando parte de una pandilla violenta que afianzaba su identidad aterrizando a los estudiantes. Esta dinámica se reproducía en todas las preparatorias y ceceaches, en muchas vocacionales y en la mayoría de los bachilleres sólo existían los grupos porriles. En la Prepa 6 los porros se referían a los activistas como “*los del cgh, morraludos, cubos⁴, chairros o mugrosos o mugrosas que fuman mota*”.

En esos tiempos, mientras cursaba mi bachillerato, comenzó un fenómeno juvenil que se volvió un tema muy socorrido en la literatura académica años después; *el nacimiento de los emos*; la “tribu urbana” que migró del primer mundo a las tierras tercermundistas mexicanas para contagiar a la juventud urbana de un sentimiento depresivo que se expresaba musicalmente en la denominada música *emotional*. Los emos llegaron incluso a

¹ <http://plagueta.blogspot.mx/2010/02/post-chairro-que-no-pretende-inventar-el.html> consultada el 15 de marzo de 2015

² Que no quiere decir skatos, que les gusta el ska. Sino que les gusta hacer skate, es decir, patinar.

³ Que jugaban todo el tiempo Ping-Pong.

⁴ En la Prepa 6 también nos decían cubicuates, porque normalmente el “activismo estudiantil” surgía a partir de espacios ocupados antes, durante o después de la huelga que se denominaban cubículos estudiantiles, y para acortar, cubos.

aparecer en la televisión y ser motivos de notas y reportajes periodísticos. Sus encuentros e incluso peleas con subculturas mucho más enraizadas en las dinámicas juveniles de las ciudades llegaban a los noticieros escandalizando a las buenas costumbres con imágenes de la estética “emo” y referencias a las características suicidiofílicas y masoquistas de la denominada tribu que se reproducía en las grandes ciudades del país. El fleco alaciado y la ropa oscura entallada eran su marca característica que se completaba con tatuajes, perforaciones y demás parafernalia extraña que buscaba provocar los estereotipos estéticos de lo que podríamos denominar el status quo. Si bien todo el vestuario emo puede ser conseguido hoy en día en cualquier tienda departamental en esos tiempos conseguir un pantalón entubado implicaba pagar mucho dinero o conseguir a alguien que te los “entallara”.

En la Prepa 6 los emos eran una especie de combinación entre los skates y las fresas que no encontraban su lugar en la dinámica de la prepa y que antes de la llegada de la onda emo, solían denominarse como happy punks, es decir, punks que no asumían totalmente o de ninguna forma el lado violento y contestatario que la ideología punk proponía⁵. De un momento a otro se volvió común encontrar en los baños de hombres a compañeros delineándose los ojos y alaciándose el cabello a las 6:50 de la mañana y cambiándose de ropa a las 9 de la noche para evitar que sus padres vean su verdadero yo. Según la historia que contaban los medios, los emos eran sujetos que se juntaban para compartir sus sentimientos depresivos llenos de tristeza y desilusión. En la dinámica de la preparatoria eran grupos estéticamente muy cerrados y definidos pero que implicaban una relación grupal y solidaria en la que la confianza se volvía un factor clave, cuando estaban juntos se les veía felices y animados. Si bien la entrada a ese tipo de grupos implicaba un compromiso estético y en menor medida musical, la dinámica colectiva no se constreñía a la depresión y la soledad.

Si bien al entrar a la universidad me encontré con uno que otro emo, la realidad es que la gran mayoría colgaban los entubados al entrar la universidad y comenzaban a explorar una estética nueva, basada en su experiencia preparatoriana. La gran mayoría de los porros no llegaban a la universidad y los que sí atravesaban la barrera de la educación media superior

⁵ EL PUNK

abandonaban la vocación contrarrevolucionaria, pero los activistas no solo continuaban con el hábito izquierdista sino que se multiplicaban ante la enorme diversidad de opciones que las distintas facultades representan para lo que podríamos denominar el “movimiento estudiantil”. Yo entré a la facultad de Ciencias Políticas y Sociales a estudiar sociología en el 2008 y como señala Fernando Luna en una de las entrevistas realizadas para elaborar esta tesis; *“esperaba que mis compañeros estuvieran muy politizados, que fueran algo así como una selección de activistas de las preparatorias y CCH, como yo y mis amigos éramos en ese momento. Sin embargo, para mi sorpresa no era tan así. Había algunos ligados a ese tipo de grupos, pero en realidad éramos pocos.”*

En mi generación de sociología (que es la misma que la de Fernando) compartíamos cursos con personas que habían sido porros, que seguían siendo emos o incluso que querían eventualmente trabajar para la entonces llamada Policía Federal Preventiva (PFP). Muchos compañeros habían sido activistas en sus años preparatorianos o se habían convertido en activistas al entrar a la facultad. En el caso de las y los activistas, estéticamente había un cierto “habitus” particular que implicaba ciertos elementos característicos en la forma de vestir de quienes se asumían como parte del “movimiento estudiantil” como cabellos desaliñados, ropa hippie o de manufactura indígena y referencias a personajes como el Che Guevara, Bob Marley, el Subcomandante Marcos o Emiliano Zapata en parches, playeras, pines, gorras, etc. que siempre estaban presentes desde el bachillerato hasta la universidad. En el caso de las y los sociólogos de la Facultad de Políticas es claro que existe una búsqueda evidente por provocar los estereotipos estéticos, sobre todo tomando en cuenta el hecho de que a diferencia de muchas otras carreras de la UNAM donde de vez en cuando es necesario llevar camisa y corbata o traje sastre para exponer o simplemente porque hay algún profesor o profesora que lo exige, en sociología los estudiantes pueden llevar huaraches y es común escuchar que la gente diga que en esas carreras las personas no se bañan.

Entre 2009 y 2010, comencé a barajar en mi mente la posibilidad de realizar esta tesis para algún día titularme, en esos tiempos cursaba el taller de investigación y se volvía una necesidad cada vez más acuciante el disponer de un tema o proyecto para comenzar a presentar y debatir en las clases. La idea de los chairros rondaba mi entorno puesto que

había descubierto el video y los blogs de Tamara de Anda y me identificaba completamente con el tema, ya que escuchaba la palabra todo el tiempo y sentía la necesidad de aportar algo a la definición tanto filosófica como etimológica del término, desde mi perspectiva sociológica. En ese momento sentía que mi investigación podía y tendría que aportar un enfoque mucho más militante y comprometido que la visión un tanto restringida a lo comunicacional que existía en torno al tema. Yo tomaba clases de teoría crítica y mi profesor del taller de investigación y seminario de titulación era un economista marxista apasionado por el materialismo histórico y el pensamiento latinoamericano. A lo largo de mi paso por la preparatoria y la universidad había hecho parte de distintos movimientos estudiantiles y sociales que iban desde el ámbito nacional como la Otra Campaña del EZLN, la lucha contra la desaparición de Luz y Fuerza del Centro y el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad hasta movimientos estudiantiles del ámbito local como distintos paros y acciones a favor o en contra de las distintas políticas llevadas a cabo por la administración de la UNAM.

En todos estos movimientos el concepto o la idea de los *chairs* flotaba de una manera a veces más y a veces menos tangible en torno al imaginario que daba forma al componente juvenil que se cristalizaba en la presencia en marchas, mítines, plantones e incluso acampadas. Siempre como una problemática que se concentraba en torno a ideas como la falta de consciencia, compromiso y/o congruencia política en jóvenes que un día podían llenar una plaza y al otro día podían quedarse dormidos en sus laureles sin que hubiera poder humano capaz de despertarlos. Así, en un principio, clase media y consumo cultural comenzaron a ser mis guías de investigación para entender una juventud apática pero politizada o más bien, podríamos decir, en vías de politización. En esa época buscaba entender el porqué de la lógica contradictoria e incongruente entre un discurso que apelaba a ideas revolucionarias y contestatarias mientras que en la práctica se reproducía alrededor de una vorágine generacional de consumismo y conformismo, intentaba hacer un entonces por no simplemente copiar y pegar las teorías en torno al consumo cultural y el capital simbólico que para esos tiempos ya se empezaban a generar para entender a los *hipsters* en los Estados Unidos. Y entonces, fue ahí cuando encontré a la música...

*“La arquitectura del presente trabajo se sitúa en la temporalidad.
 Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo.
 Lo ideal sería que el presente sirviera para construir el porvenir.
 Y ese porvenir no es el del cosmos, sino el de mi siglo, de mi país, de mi existencia.
 De ninguna manera debo proponerme preparar el mundo que vendrá detrás de mí.
 Yo pertenezco irreductiblemente a mi época”.*⁶

Frantz Fanon

Año 2015. A las 2 de la mañana en un viejo y polvoriento departamento derruido por el paso del tiempo un grupo de jóvenes bailan frenéticamente alrededor de una máquina que se inventó y construyó muchos años antes de que ellos hubieran nacido. Al cabo de un par de canciones, el sonido del scratch de la aguja les indica que para seguir bailando tienen que dar la vuelta al disco de vinilo que ha dejado de girar. Con sumo cuidado alguien toma el viejo y redondo objeto para guardarlo en la colorida caja de cartón llena de fotografías de negros jamaquinos, y después, enciende la computadora y busca en youtube más canciones de ska para seguir bailando.

La sociología es un ejercicio teórico y reflexivo que no se produce en el aire, no se construye solamente en el mundo inmaterial de las ideas y los pensamientos sino que se articula como una interacción entre el sujeto y su entorno, es decir, su contexto, o lo que es lo mismo, su sociedad. Muchas veces el pensamiento y la filosofía occidental hacen abstracción de ésta cuestión dejando de lado la necesidad de cuestionarse el origen de eso que denominamos conocimiento. En estos momentos, al escribir esta tesis, me encuentro viviendo en un barrio de inmigrantes árabes, africanos y asiáticos llamado “la Guillotiere”, muy cerca del centro de la ciudad de Lyon en Francia. Mi reflexión en torno a la dinámica identitaria de los jóvenes de mi facultad en la Ciudad de México está fuertemente influenciada por mi experiencia de vivir en la cotidianeidad de mis días la materialización del pensamiento occidental, con todos sus valores civilizatorios y racistas. Este trabajo no se propone negar mis opiniones ni mis prejuicios sino asumirlos como parte de la construcción de la argumentación sociológica.

⁶FANON, Frantz. “Piel negra, mascara blanca” pág. 46

Al llegar a Francia, y siendo que había estudiado francés durante la primaria y la secundaria, a través del lenguaje no podía entender lo que las personas me decían ni podía comunicarles lo que yo quería decirles. A través de gestos y señas lograba hacer que los demás entendieran que tenía hambre o sed o por ejemplo, que necesitaba ir al baño. Pero la gran cantidad de las cosas que quería comunicar se quedaban reprimidas por la barrera lingüística que implica una estructura gramatical tan compleja como el francés. Después de unos meses la situación ha cambiado y ya logró articular oraciones y expresar sentimientos a través del francés, pero durante los primeros meses mi comunicación estaba enormemente limitada. Gracias a la música logré comunicarme con muchos jóvenes y encontrar gente con intereses y opiniones similares a los míos, es decir, hacer amigos. A través de los ritmos y los géneros pudimos construir puentes transnacionales que interconectaban nuestros gustos y nos encontraban en una realidad contextual similar. Después de eso obviamente encontramos películas, libros o series de televisión que nos traían los mismos recuerdos y emociones, pero la puerta de entrada siempre fue la música.

Desde antes de aterrizar en este mundo viejo tenía claro que la estructura del trabajo iba a construirse a partir de la experiencia musical y su lógica conformadora de identidades, particularmente las juveniles. Pero, fue solo hasta mi llegada a estas tierras que descubrí el “¿cómo?” metodológico que guiaría la escritura de mi trabajo como el faro que dirige las embarcaciones a buen puerto. Ese cómo está representado en esta tesis por la idea de los otros, es decir, la otredad que configura nuestra identidad al confrontarnos con la diferencia. Esos otros están representados tanto teórica como prácticamente a lo largo del trabajo, es decir, esta tesis retoma tanto las discusiones antropológicas como sociológicas en torno a lo que puede entenderse como otredad así como recupera el testimonio de las otras y otros sociólogos que junto a mi construirán el argumento que se presenta a continuación.

Ocho entrevistas conforman lo que podríamos denominar académicamente el sustento empírico de esta tesis. Siete sociólogas y sociólogos que prestaron su tiempo, dedicación y capacidad sociológica para responder un cuestionario enviado desde otro país muy lejos de donde ellos se encuentran. Junto con ellos, una compañera internacionalista que sirve de referente realista para no permitir que el prejuicio sociológico se implante como verdad

única en los lectores de este trabajo. La sociología puede ser y sobretodo debería ser un ejercicio colectivo de reflexión y análisis. Los enormes e imponentes libros académicos y de teoría firmados por una sola persona son siempre en realidad el fruto de un gran esfuerzo colectivo de discusión y creación. La dinámica universitaria de prestigio y elitismo suele producir individuos poco solidarios y egoístas que comienzan a creer las mentiras del pensamiento único y las verdades universales para voltear la cara al presente y mirar siempre hacia una otra dirección donde no existe la historia y el tiempo se queda siempre detenido.

Este trabajo no busca proponer un concepto que encierre dentro de sí mismo todo un cúmulo de conocimientos totalizantes y cerrados que aspiren a poner fin a una discusión y a un objeto/sujeto de estudio. Por el contrario busca servir como una herramienta para comenzar una discusión en torno a un tema que exige ser considerado de una manera más crítica y reflexiva por las ciencias sociales y por la sociedad en general. No implica el fin de una investigación sino el inicio de un proyecto mucho más amplio en el que la tesis de Licenciatura sólo es el primer paso. Y el contexto de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales solo es uno de los muchos espacios y realidades que se busca estudiar y analizar bajo la lente o mejor dicho a través del audífono de las identidades socio-musicales.

* * *

El texto que se presenta a continuación se encuentra dividido en tres capítulos a partir de los cuales se busca llegar a la problemática específica de la Facultad en torno a los chairros, realizando un acercamiento que parte de lo general para luego arribar a lo particular. En el primer capítulo se hace una revisión teórica de las distintas fuentes que nos proporciona la sociología para esbozar un esquema de comprensión de la relación entre los jóvenes y la música retomando para ello a autores tanto europeos como americanos. Tomando como eje central la problematización de la idea y concepto de juventud se retoman problemáticas derivadas de su relación con la música, a partir de conceptos como la industria cultural, la colonialidad y el racismo.

En el segundo capítulo se realiza un acercamiento específico a la realidad y contexto latinoamericano en su relación con la música, en particular la idea de música tropical

propuesta por el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero Rivera en sus distintos trabajos sobre el caribe y sus distintas sonoridades. Y a partir de estas claves rítmicas y comprensivas se aterriza el debate en torno al contexto particular mexicano con su dosis característica de violencia y machismo para centrarse en las dinámicas juveniles particulares de la Ciudad de México y sus millones y millones de habitantes. En esta sección se presentan distintos elementos como opiniones y estadísticas que construyen una imagen de lo que implica ser joven hoy en día en la Ciudad de México, particularmente tomando en cuenta la relación entre la música y la socialización.

En la parte final del trabajo, a lo largo del tercer capítulo, se presentan la gran mayoría de las posiciones vertidas por mis compañeras y compañeros de la facultad en busca de clarificar el sentido del término *chairo* para aquellas personas que desconocen la forma en que este se usa y proponiendo un espejo donde mirarse para las otras personas que no sólo conocen el término sino que lo hacen parte de su cotidianidad, en particular en el contexto de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Si bien comparto con muchas y muchos de ellos la gran mayoría de sus opiniones, hay cosas en las que no necesariamente estoy de acuerdo o que simplemente no había pensado antes de leer sus escritos, el objetivo de este capítulo es presentar sus ideas sin censuras para que su voz pueda ser leída de la manera más fiel y cercana a sus opiniones.

Para finalizar y así empezar a comenzar, solo me queda dejar una opinión que estoy seguro hará más placentera la lectura de este trabajo; Acompañese con música.

Guillotiere, Lyon.

Mayo 2015

CAPÍTULO I.

La identidad y la música: Juventud y Colonialidad en clave sociológica.

“La música es más que un objeto de estudio: es un medio de percibir el mundo. Un útil de conocimiento. Hoy día, ninguna teorización mediante el lenguaje o las matemáticas es ya suficiente, porque está demasiado cargada de significantes previos, incapaz de dar cuenta de lo esencial de esta época: lo cualitativo y lo impreciso, la amenaza y la violencia. Los conceptos mejor establecidos se disuelven y todas las teorías flotan ante la ambigüedad creciente de los signos usados e intercambiados. Las representaciones disponibles de la economía, atrapadas en esquemas instalados en el siglo XVII o todo lo más hacia 1850, no pueden ni predecir, ni describir, ni siquiera expresar aquello que nos aguarda”⁷

a. Música y socialización.

A principios del siglo XX, en el contexto de los inicios de la tradición sociológica, el economista, sociólogo e historiador Max Weber esbozó ya algunos trabajos en torno a la relación de la música y los procesos de racionalización en la civilización occidental, Alfred Schütz desde su sociología fenomenológica realizó también primeros acercamientos. A partir de la perspectiva del materialismo histórico se han desarrollado esquemas dialécticos para entender el papel de la música en relación con las fuerzas productivas y los medios de producción. En el cuadro de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin desarrolló sus críticas al arte y su reproductibilidad técnica y Theodor Adorno intentó fusionar ambas perspectivas (tanto la interpretativa weberiana como la materialista marxista) para dar forma a la sociología de la música. Desde la perspectiva de la antropología, la etnomusicología surge como una ciencia para estudiar las músicas o sonoridades no occidentales, folklóricas o tradicionales a partir de la comparación con el paradigma occidental.

En el ámbito de la sociología latinoamericana, el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero Rivera ha desarrollado ampliamente el tema de la relación entre la música y la sociedad, tomando como ejemplo la experiencia rítmica del caribe, sus trabajos conforman buena parte del sustento teórico de este proyecto de investigación. *“En los procesos de conformación*

⁷Attali, J. (1977). Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música. Paris: Ruedo Ibérico” pág. 12.

de lo que ha venido a llamarse "modernidad", entre los siglos XVI y XIX principalmente (momento de la expansión europea hacia lo que Immanuel Wallerstein llamó "el sistema mundial", base histórica de la actual globalización), la música de las sociedades de "Occidente" atravesó por unos importantes intentos de sistematización, paralelos a intentos similares en otras áreas, como las ciencias físicas y sociales. Se fortaleció la noción de pieza musical como sistema, con un principio, un desarrollo, un clímax y un final identificables al oído. Se desarrollaron extraordinariamente las leyes de la tonalidad -que partiendo de la escala bien temperada de Bach es lo que encontramos en toda la gran música que se ha denominado posteriormente "clásica" o "erudita"- y todos los elementos sonoros debían gravitar (como en la ley de la gravedad de Newton) en torno de la tonada. Ello significó el predominio del canto sobre el baile, de la composición sobre la improvisación, de lo conceptual sobre lo corporal y de la expresión individual sobre la intercomunicación comunal.”⁸

No hace falta entonces hacer un gran esfuerzo para ver claramente como la música siempre ha sido parte innegable de las sociedades humanas y por lo tanto objeto del estudio de las ciencias sociales. Como señala Quintero Rivera; “*Es posible que nada esencial humano ocurra en ausencia de sonido; o en esa dialéctica entre sonoridad y silencio, donde este último representa más bien un contraste que resalta globalmente la presencia del primero (...) la música es una forma de estructurar, significativa, emocional y/o estéticamente el sonido; y es tan importante, tan parte de la vida, que no se ha encontrado una sola sociedad que no tenga algún tipo de música, de organización humana del sonido. La música representa, pues, una forma en que las personas interactúan con su mundo; un intento de ejercer cierto control sobre su materialidad, sobre su biología, resignificando colectivamente uno de los elementos consustanciales a la existencia. Tiene, por lo tanto, en todas las sociedades una importancia enorme: una función decisiva en la configuración simbólica de lo social.*”⁹

La música entrelaza todas las dimensiones de las relaciones humanas. Atraviesa las diferentes esferas existentes en las sociedades y se encuentra en todas las geografías e historias que la humanidad entendida como conjunto de diversas civilizaciones y pueblos ha experimentado. Más allá de elementos como el estado, la escritura e incluso el dinero, la música tiene un carácter universal y multidimensional que se articula y re articula desde el principio de nuestra historia en este planeta, la cual por cierto comienza, según las teorías

⁸ Quintero Rivera, Ángel. “Identidades polirrítmicas” Pág.94

⁹ Quintero Rivera, Ángel. “¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música “tropical”. México. Siglo XXI.. Pág.

mayormente aceptadas, en el continente africano. Así, desde un punto de vista antropológico podríamos decir que **la música es tan esencial a la humanidad como el fuego y el agua**, brindándole a todos los seres humanos la posibilidad de ser y reproducirse colectivamente, es decir, de formar parte de lo que podemos denominar una sociedad.

Además podemos hablar de que la música es un elemento trascendental en la reproducción sexual y en la delimitación de la configuración de los sistemas sexo/género de cada sociedad. Y es por ésta y por muchas otras razones, que podemos decir que la música es esencial en la constitución de un elemento básico, central y característico de las sociedades modernas denominado la identidad. En su texto, *Música e Identidad*, el sociólogo Simon Frith señala en ese sentido que; *“la cuestión no es como una determinada obra musical o una interpretación refleja a la gente, sino cómo la produce, cómo crea y construye una experiencia – una experiencia musical, una experiencia estética- que sólo podemos comprender si asumimos una identidad tanto subjetiva como colectiva. En otras palabras, lo estético describe la calidad de una experiencia (no la de un objeto); significa experimentarnos a nosotros mismos (no sólo el mundo) de una manera diferente. En síntesis, el argumento que presento aquí se apoya en dos premisas: primero, que la identidad es móvil, un proceso y no una cosa, un devenir y no un ser, segundo, que la mejor manera de entender nuestra experiencia de la música –de la comprensión musical y de la escucha musical– es verla como una experiencia de este yo en construcción. **La música, como la identidad, es a la vez una interpretación y una historia, describe lo social en lo individual y lo social en lo individual, la mente en el cuerpo y el cuerpo en la mente; la identidad, como la música, es una cuestión de ética y estética. (...) mi principal interés es sugerir que si la música es una metáfora de la identidad, entonces, para hacer eco a Marx, el yo es siempre un yo imaginado pero sólo podemos imaginarlo como una organización específica de fuerzas sociales, físicas y materiales.**”¹⁰*

En mi propia experiencia juvenil de socialización la música siempre ha jugado un papel esencial en la construcción de mis relaciones sociales, ya que durante muchos años, desde el comienzo de mi adolescencia y en buena parte de mi juventud, mis relaciones de amistad y camaradería se basaron simplemente y sobre todo en la búsqueda de gente que compartiera todos o por lo menos una cierta cantidad de mis gustos musicales. Y esto no

¹⁰ Frith, S. (2003). *Música e identidad*. En *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 175-198). Buenos Aires: Amorrortu” pág. 186

quiere decir que en todos y cada uno de los casos la socialización humana se desarrolle única y exclusivamente a partir de la música, pero si quiere decir que en ese sentido mi experiencia no se encuentra aislada sino que se suma a la de miles de millones de jóvenes que en todo lo largo y ancho del planeta tierra configuran su identidad y articulan sus relaciones sociales en tanto jóvenes a partir de una lógica que parte de la identificación con ciertos tipos de música, a través de artistas, de grupos o de géneros musicales.

Este hecho sociológico puede ser corroborado en decenas y decenas de trabajos sociológicos, académicos y científicos realizados en muy diferentes partes del mundo, desde los Estados Unidos, Francia o México pasando por toda Latinoamérica hasta el Magreb y el continente asiático. De hecho, esta relación no sólo es retomada por la sociología o la antropología sino que ha sido además profundamente estudiada y sobretodo explotada por lo que podríamos denominar la industria del marketing y la publicidad. Así, la relación entre la música y la conformación de lo que podríamos denominar la identidad juvenil conforma uno de los principales pilares del sistema de reproducción material e ideológica del capitalismo en la actualidad. Es por esto que existen tantas clasificaciones de grupos y colectividades juveniles que surgen, por ejemplo, de géneros musicales; Punks, rockers, poperos, skatos, metaleros, emos, hip-hoperos y una larga cantidad de etcéteras.

En el estudio de la relación entre la música y los jóvenes, como señala la comunicóloga del ITESO Rossana Reguillo: *“el desafío no es pensar e investigar en términos de “músicas juveniles”, sino de hacer avanzar nuestros instrumentos, de conocer para ubicarnos, en un sentido más antropológico al papel que las músicas retan el canon de una modernidad a la que se le agotan los acordes y las notas. Colocarse ahí en los territorios de la escucha atenta para descifrar las claves de lo que permanece y lo que cambia en la contemporaneidad.”*¹¹

b) La juventud

Pierre Bourdieu, uno de los sociólogos contemporáneos más importantes y reconocidos a nivel mundial decía que; *la juventud no es más que una palabra*. En 1978, el famoso y respetado sociólogo francés señalaba en una entrevista publicada en su libro “Sociología y

¹¹ Reguillo, Rossana. “Navegaciones errantes. De músicas, jóvenes y redes: de Facebook a Youtube y viceversa” en Comunicación y Sociedad. Nueva época, núm. 18, julio-diciembre, 2012, pág. 138

cultura” que: *“Cuando digo jóvenes/viejos, entiendo la relación en su forma más vacía. Siempre se es joven o viejo para alguien. Por ello las divisiones en clases definidas por la edad, es decir, en generaciones, son de lo más variables y son objeto de manipulaciones (...) Lo que yo quiero señalar es que la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos. Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas.”*¹²

Es decir, en tanto que la sociología trata de relaciones entre individuos y la manera (o maneras) en que estas relaciones toman forma, se estructuran y se reproducen en el día a día de nuestra existencia, la juventud es, para la sociología, una relación que opera en nuestra cotidianeidad de una manera cuasi totalizante. En la mía, por ejemplo, todavía opera como un referente identitario de mi individualidad, es decir, soy joven y me relaciono socialmente como tal. Pero eso no significa que en la vida de quienes no se identifican con la idea de ser jóvenes no opere esta relación, en tanto que, como dice Bourdieu; *siempre se es joven (o viejo) para alguien.*

Siguiendo entonces a Bourdieu *“...la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable; muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como de una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente.”*¹³ Y es por esto que siempre cuando hablamos de la juventud tenemos que tomar en cuenta primero que nada que si miramos el concepto a través de la lente temporal de la historia, debemos recordar que lo que entendemos hoy en día como ser joven no es lo mismo que entendía la generación anterior o la generación de nuestros padres y que de la misma manera, cuando a veces nuestras abuelas y abuelos afirman no haber sido nunca jóvenes, es muy probable que al decir esto se encuentren en lo cierto. De la misma manera no necesariamente todos los individuos que se encuentran hoy en día en el rango de edades que define la juventud se sienten o se consideran especialmente “jóvenes”.

Mario Margulis, sociólogo argentino que durante las últimas décadas ha trabajado el tema de la juventud, escribió, en el año de 1996, un artículo muy argentinamente titulado “La

¹² Bourdieu, P. (1990). La juventud no es más que una palabra. En Sociología y Cultura (pp. 124-140). México D.F.: Grijalbo pág. 124

¹³ Bourdieu, Pierre. “La juventud no es más que una palabra” pág. 126

juventud es más que una palabra” en donde afirmaba que; “*la juventud no es sólo un signo ni se reduce a los atributos "juveniles" de una clase. Presenta diferentes modalidades según la incidencia de una serie de variables. Las modalidades sociales del ser joven dependen de la edad, la generación, el crédito vital, la clase social, el marco institucional y el género. No se manifiesta de la misma manera si se es de clase popular o no, lo que implica que los recursos que brinda la moratoria social no están distribuidos de manera simétrica entre los diversos sectores sociales. Esto significa que la ecuación entre moratoria y necesidad hace probablemente más corto el período juvenil en sectores populares y más largo en las clases medias y altas. Lo mismo sucede con la condición de género, hay más probabilidades de ser juvenil siendo hombre que siendo mujer, ya que los hijos implican urgencias distintas en la inversión del crédito social disponible. Esto se superpone con la condición instaurada por la fecha de nacimiento y el mundo en el que los sujetos se socializan, que vinculan la cronología con la historia. De esta manera, **ser joven es un abanico de modalidades culturales que se despliegan con la interacción de las probabilidades parciales dispuestas por la clase, el género, la edad, la memoria incorporada, las instituciones.***”¹⁴

Bolívar Echeverría, filósofo y escritor ecuatoriano que dedicó su amplia obra al estudio de la modernidad y sus diferentes interpretaciones y representaciones tanto teóricas como ideológicas, principalmente en relación con la obra de Marx y Walter Benjamin, decía en su libro “Modernidad y blanquitud”, que después de la segunda guerra mundial, en los tiempos de la reconstrucción, los Estados Unidos exportaron a Europa un invento peculiar, que quién fuera durante muchos años profesor en la UNAM, definía como un *dispositivo civilizatorio desconocido hasta entonces en la modernidad europea.*

“*En los años cincuenta y sesenta, primero en Estados Unidos y después en Europa –y posteriormente en el resto del “mundo occidental”–, tuvo lugar la **introducción de toda una edad dentro de la serie de edades que se reconocían tradicionalmente en la vida individual: la edad de “la adolescencia” o “la juventud adolescente”.** En la Europa moderna (a diferencia de la medieval) no había existido antes nada así como una edad propia y específicamente juvenil; ésta fue una innovación civilizatoria de la modernidad “americana” introducida en la segunda posguerra del siglo XX. (...) La juventud había existido siempre, por supuesto, pero no por sí misma, sino como un modo de ser de alguna manera híbrido e innecesario, incluso anómalo, propio tan sólo de la legendaria vida de la nobleza. **Es en los años cincuenta y sesenta cuando***

¹⁴ Margulis, M. (2005). La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud. Buenos Aires: Biblos. Pág. 26

*surge esta otra idea según la cual la juventud debe ser aceptada y reconocida como una edad específica de la vida de todo ser humano singular.*¹⁵

Rossana Reguillo, siguiendo los pasos de Echeverría, define a la juventud como una “categoría construida culturalmente, no se trata de una “esencia” y, en tal sentido, la mutabilidad de los criterios que fijan los límites y los comportamientos de lo juvenil, está necesariamente vinculada a los contextos sociohistóricos, producto de las relaciones de fuerza en una determinada sociedad”¹⁶“(…)la juventud, como hoy la conocemos, es propiamente una invención de la posguerra que hizo posible el surgimiento de un nuevo orden internacional que conformó una geografía política en la que los vencedores accedían a inéditos estándares de vida e imponían sus estilos y valores. Cobraba forma un discurso jurídico, un discurso escolar y una floreciente industria, que reivindicaban la existencia de los niños y los jóvenes como sujetos de derecho y, especialmente, en cuanto a los jóvenes, como sujetos de consumo”¹⁷

La historia de la juventud, entonces, no es una historia que se pierde en los anales de la prehistoria sino que por el contrario es un hecho bastante reciente que define nuestra contemporaneidad y nos impone una diferencia gigantesca con las generaciones anteriores, una brecha, o mejor dicho un abismo generacional que nos separa del pasado y trasciende muchas otras barreras que pueden existir en el presente. El origen de la juventud se relaciona completamente con la articulación de la lógica de consumo de la sociedad capitalista actual, y en esa articulación la música tiene un papel protagónico. Como señala Quintero: “Uno de los fenómenos centrales, en los inicios contemporáneos de los procesos que han venido identificándose como globalización, fue **la internacionalización de un tipo de expresión sonora como la música de la juventud: el rock**. La nueva industria de lo juvenil, que postulaba y asumía un rompimiento generacional, partía en gran medida de la música; de una música muy importante e interesante que cuestionaba uno de los pilares sobre los cuales se había ido asentando desde el siglo XVII la modernidad “occidental”: el progreso, una concepción del tiempo como línea ascendente conformada por sucesiones lógicas de causalidad que nos conducían acumulativamente hacia estados de supuesto mayor bienestar. El surgimiento de lo juvenil y su globalización como categoría comercial se montan sobre el rechazo rockero al futuro que les

¹⁵ Echeverría, B. (2010). Modernidad y Blanquitud. México: Era.. Pág. 69

¹⁶ Reguillo, R. (2010). Los jóvenes en México. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 61

¹⁷ Op. Cit. Pág. 23

ofrecía el establishment adulto, a través de un hedonismo presentista que amalgama futuro y pasado en una glorificación del momento.”¹⁸

El sociólogo catalán Carles Feixa expone el punto de la siguiente forma; “1954 en Memphis, la música blues de los negros comenzó a ser cantada por jóvenes blancos: había nacido el rock & roll. Se trataba de un nuevo tipo de música, interpretada por chicos y chicas que no tenían más de 18 años, orientada hacia un nuevo mercado juvenil, que pronto se convertiría en el símbolo de la primera cultura auténticamente internacional-popular. En el período de posguerra, cuando el alargamiento de la permanencia de los jóvenes y las jóvenes en instituciones educativas y la aparición del “consumidor adolescente” consagran el nacimiento de una nueva clase de edad en los países industrializados, **las teorías sobre la existencia de una “cultura juvenil” autónoma e interclasista se generalizan y se dotan de legitimidad científica.** La escuela secundaria —la high school— se convierte en el centro de vida social de una nueva categoría de edad: el teenager. La escuela no sólo ofrecía una cultura académica, sino un espacio de sociabilidad compuesto por una serie de rituales con los que las películas de esta época nos han familiarizado: deportes, clubes, sonoridades y fraternidades, bailes y fiestas de graduación, cines al aire libre, etc. En definitiva, era “una ciudad dentro de la ciudad”, en la cual la edad era mucho más importante que la clase. Quienes tenían menos de veinte años, pero ya no eran niños o niñas, formaban una nueva generación que por primera vez tenían modelos de su edad: estrellas del cine como James Dean (*Rebelde sin causa* se estrena en 1955); o de la música como Elvis Presley (en 1956 estrena *Rock Around the Clock*).”¹⁹

c) Identidades juveniles e industria cultural

El sociólogo jamaicano Stuart Hall, que fuera director del *Centre for Contemporary Cultural Studies* en la Universidad de Birmingham, Inglaterra forma parte de un conjunto de teóricos que han centrado sus estudios en las relaciones entre la cultura popular, los medios de comunicación masiva y las identidades sociales. El sociomusicólogo inglés Simon Frith, que ha seguido los trabajos de Hall, centra su análisis en los procesos de producción de la ideología en relación a la música popular, en su trabajo de 1978 “Sociología del Rock” explora el papel del rock en relación al ocio y a las culturas juveniles. Dick Hebdige, originario también del CCCS del Reino Unido, es pionero en el

¹⁸ Ángel Quintero Rivera. *Identidades polirrítmicas Salsa, entre la globalización y la utopía* *Pág. 92

¹⁹ FEIXA, Carles. “Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea” Pág. 143

estudio de las culturas juveniles con su texto de 1979 “*Subculture: The Meaning of Style*” en el que a través del concepto de subcultura ofrece una lectura semiótica en clave gramsciana del fenómeno punk en Inglaterra en el cual rompe con la lógica que desde finales de la década de los sesentas predominaba en el estudio de las culturas o contraculturas juveniles. A finales del siglo XX, Thomas Frank desde afuera del ámbito estrictamente sociológico ha desarrollado trabajos en torno a lo que denomina “la conformación de lo cool” y su relación con la mercadotecnia y la industria cultural y por otro lado Naomi Klein profundiza esta idea desde una perspectiva crítica a la globalización en su trabajo de No Logo.

Thomas Frank, escritor y periodista estadounidense que ha colaborado con medios como el Wall Street Journal y le Monde Diplomatique, editó un libro que originalmente fue su tesis de grado llamado “*The Conquest of cool. Business culture, counterculture, and the rise of hip consumerism*” en donde expone una interesante visión sobre el papel de la relación entre la lógica contracultural de los años sesentas y la industria del marketing y la publicidad. El ejercicio que realiza Frank resulta muy ilustrativo en cuanto al análisis de la conexión entre la década de los cincuentas y los sesentas, es decir, la época de la posguerra en los Estados Unidos y sus repercusiones a nivel global. El texto se coloca en una posición contraria a la de todos aquellos autores que durante varias generaciones han realizado muy variadas apologías a la contracultura y a la lógica revolucionaria que ésta podría representar en tanto confrontación ideológica directa con los valores del status quo y de la civilización occidental. En el libro, Frank pone el ejemplo de la película de Forrest Gump, en la cual el actor Tom Hanks interpreta a un personaje que casualmente participa de los eventos más importantes de la cultura popular norteamericana de la segunda mitad del siglo XX. Le enseña a bailar a Elvis, conoce a los presidentes Kennedy, Johnson y Nixon, se cruza con John Lennon después de haber estado en China y haber participado en la guerra de Vietnam. Conoce a Abbie Hoffman, ícono de la contracultura y se encuentra con los Panteras Negras, finalmente se consigue un barco camaronero e invierte en la compañía de software Apple.

Frank señala que muchos críticos afirman que Forrest Gump es un arma ideológica del

conservadurismo de los republicanos norteamericanos, ya que en ella los valores contraculturales, comúnmente asociados con los demócratas y la izquierda aparecen retratados de manera negativa, caótica y contradictoria. Principalmente a través de lo que sucede en la vida de la eterna pareja de Forrest, Jenny, quien atraviesa desde la prostitución a la drogadicción por los peores elementos de las décadas de los sesentas y setentas. Por otro lado en la película los cincuentas aparecen idílicamente retratados sin que parezca existir la avasallante segregación racial que evidentemente existía en esa época en el estado de Alabama, donde se sitúa la película. Es decir, se establece una clara dicotomía entre el bien y el mal en la que Robert Zemeckis²⁰ claramente se inclina hacia la ingenuidad y conformismo de Forrest Gump como representación de lo que está bien en la sociedad norteamericana. En el otro extremo, Frank presenta el ejemplo de la idea del hipster y su relación con la dicotomía hip/square planteada en su origen por el escritor Norman Mailer en su libro "*Hipster, the white negro*".

El texto, que data de 1957, fue originalmente un ensayo titulado "*The White Negro: Superficial Reflections on the Hipster*" en el que Mailer definía la identidad del hipster en términos de una "eterna búsqueda de un orgasmo más apocalíptico que el que lo precedió" identificando la dicotomía hip y square, rebelde o conformista, como una forma de ir definiendo al mundo desde un punto de vista alternativo, contrario, es decir, una perspectiva completamente diferente a la que se le ofrecía al hombre blanco promedio, común y corriente. Esta idea de hipster definida por Mailer se basaba fundamentalmente en la perspectiva del negro, o más bien, lo que podríamos denominar "la cultura negra de los ghettos urbanos de las grandes ciudades". Y entonces, la ropa o más bien la forma de utilizarla, el lenguaje o sobretodo las formas de deformarlo, la música y la forma de experimentarla sexual y placenteramente más allá de los límites establecidos por la represiva y reprimida moral del sistema, eran los elementos básicos que los hipsters se apropiaban de la cultura negra. Así pues, para Mailer el hipster representaba al "existencialista americano" que le gusta el jazz, el sexo, las drogas y el slang del mundo negro como método de resistencia a la opresión de la Guerra Fría.

²⁰ Cineasta estadounidense de origen lituano e italiano, discípulo de Spielberg.

Para Frank, la posición de Mailer representa en la dinámica ideológica de los Estados Unidos el discurso liberal izquierdista que sobre exalta la contracultura y la coloca en un papel esencial para la conformación de la esencia de la identidad “americana”. En esta posición la contracultura representa la idea de una revolución a través del estilo de vida y no en el campo de la política y el estado. Ambas posiciones, tanto la conservadora de Robert Zemeckis y *Forrest Gump* como la anticonformista de Norman Mailer y los Hipsters, representan para el autor de “La conquista de lo cool” dos extremos ideológicos que no toman en cuenta los procesos históricos y económicos que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XX en los Estados Unidos. Frank toma el ejemplo de las denominadas *Cola Wars* para ilustrar la forma en la que se articulan las diversas dinámicas que configuran lo que podríamos denominar la cultura norteamericana ya que quizá en mucha mayor medida que la confrontación entre la izquierda y la derecha, el antagonismo entre la Pepsi y la Coca Cola da forma a la imaginario cultural y popular del *american way of life*.

A finales del siglo XIX en Carolina del Norte un farmacéuta e industrial llamado Caleb Bradham inventó una receta para una bebida que denominó Pepsi-Cola en honor a la enzima Pepsina, la primera enzima animal descubierta que además ayuda en problemas estomacales. Años antes, en 1886 en la ciudad de Atlanta en el estado de Georgia había sido creada otra bebida denominada la Coca-Cola en honor a la hoja de coca y la nuez de cola de la que estaba hecha. Por obvias razones desde el comienzo la Coca-Cola siempre tuvo más éxito de ventas que la Pepsi, lo cual obligó desde muy temprano en el siglo XX a la compañía rival a invertir grandes sumas de dinero en distintas estrategias publicitarias para poder tener alguna victoria en las que después serían denominadas la guerra de las cola's. Esta competencia comparable con la carrera armamentística de la guerra fría incluso llevó a la Pepsi a elaborar estrategias que luego llegarían al extremo de ser abortadas por sus mismos directivos por ir en contra de sus propios valores como, por ejemplo, cuando en los 40's sus publicistas vieron en el segmento afroamericano de la población de Estados Unidos un nicho de mercado que la empresa no sólo no exploraba sino que era ignorado o de plano presentado a manera de estereotipos racistas. La innovadora estrategia de marketing fue abortada por la empresa después de sufrir amenazas del *Ku Klux Klan* y un claro desinterés

de los directivos.

Frank señala que la estrategia que la Pepsi nunca abandonó fue la de centrar como su objetivo a la juventud, “no había Generación Pepsi hasta que Pepsi la creó” se dice. A finales de la década de los 50’s los publicistas de la Pepsi decidieron que la mejor forma de competir con la Coca-Cola era aceptar que ésta formaba parte del *status quo* estadounidense y que la única forma de hacer que la Pepsi-Cola compitiera con ella era colocarla como algo alternativo a ese status quo. Y fue casualmente en ese mismo momento que la juventud se convirtió rápidamente, como ya señalamos de la mano de autores como Echeverría o Reguillo, en el ícono contracultural de occidente. Así, gracias en gran medida al tipo de marketing del que Pepsi fue uno de los más importantes pioneros, la juventud se volvió una posición de consumo a la que todo mundo podía aspirar. La posición conceptual de lo joven o “*youthfulness*” se volvió un elemento tan importante como la juventud en si misma para el panorama del marketing. De esta manera, la estrategia de la Pepsi consistía en asociar su imagen con una gran diversidad de productos, personajes o simplemente ideas que se relacionan y articulan en torno a la idea de la juventud.

Mientras históricamente la estrategia publicitaria de la Coca-Cola siempre ha estado basada en los valores familiares y en personajes que representen a la cultura “tradicional” de occidente, la estrategia de Pepsi ha sido la de asociarse a valores antisistémicos o contraculturales si estos existen y si todavía no existen, la estrategia implica inventarlos. Un ejemplo que pone Frank es el de *Woodstock* y la relación que desarrolló el marketing de Pepsi para convertir a la marca en la “Elección de una nueva generación” promocionando actores, deportistas y sobre todo músicos que han ido desde Elvis Presley hasta Britney Spears, pasando por Michael Jackson, Madonna, David Bowie, Shakira y Ray Charles. Thomas Frank señala como no es una casualidad que durante esa época se llevó a cabo una revolución en el Marketing a través de la generación de la posición conceptual de lo joven y de su articulación en torno de la máquina ideológico-mediática del Imperialismo norteamericano. Otro ejemplo interesante que señala el autor es el de la empresa alemana de automóviles Volkswagen que revolucionó el mundo y la industria del automovilismo con sus estrategias de marketing. Y en este sentido resulta cuando menos paradójico pensar que

el carro diseñado en la Alemania de Hitler para servir de ejemplo de la capacidad industrial del Tercer *Reich* que se disponía a instaurar globalmente, se convirtiera muy pocos años después en uno de los principales símbolos de la “revolución contracultural” de los hippies.

Walter Benjamin nos daba, algún tiempo antes de todos estos hechos, pistas para ir analizando la modernidad y los diversos fenómenos que la articulan, en sus textos sobre la moda y la ciudad el escritor judío-alemán señalaba por ejemplo como *“Cada generación vive la moda de la inmediatamente anterior como el más potente antiafrodisiaco que pueda imaginarse. (...) Toda moda está en conflicto con lo orgánico. Toda moda acopla el cuerpo viviente al mundo inorgánico. Frente a lo vivo, la moda hace valer los derechos del cadáver. El fetichismo subyace al sex-appeal de lo inorgánico es su nervio vital. (...) Las modas son un remedio destinado a compensar, en el plano colectivo, los fatales efectos del olvido. Cuanto más efímera es una época, más se orienta por la moda.”*²¹ Más allá de muchos análisis que podríamos encontrar en la actualidad, vale la pena remontarse al clásico filósofo y literato que se esmeró mucho más que todos los demás autores relacionados con la escuela de Frankfurt en dar un sentido poético a su obra, el cual la vuelve capaz de atravesar fronteras tanto espaciales como temporales. *“La manera en que la última novedad toma forma en medio de lo que ya ha sido, tal es el verdadero espectáculo dialéctico de la moda. (...) la energía onírica de una sociedad se ha refugiado con redoblada vehemencia en ese reino nebuloso, mudo e impenetrable de la moda, donde el intelecto no podía seguirla. La moda precede al surrealismo y, eternamente, le prepara el terreno. Cada moda contiene un rasgo ásperamente satírico en relación con el amor, en cada moda están virtualmente presentes, en la forma más despiadada, todas las perversiones sexuales; cada moda está llena de resistencias secretas al amor.”*²² Walter Benjamin, quizá mucho antes y mucho mejor que la gran cantidad de sociólogos que abordan el tema, nos dio herramientas esenciales para la comprensión de nuestra sociedad de consumo.

Yo por ejemplo empecé a experimentar la juventud mucho antes de ser joven, principalmente a partir de la televisión ya que, por ejemplo, la gran mayoría de los héroes de las caricaturas y los programas de moda que veía cuando era niño tenían como protagonistas a individuos jóvenes. Todos los referentes identitarios que marcaban mi

²¹ Benjamin, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.p.45

²² Op. Cit. p.44

existencia como niño estaban relacionados con el tema de la juventud. Ni los *Power Rangers* ni los Caballeros del Zodiaco eran niños, sino que eran jóvenes, en el caso de las series de televisión, estos íconos culturales eran interpretados por adultos, pero los personajes representaban la idea de ser jóvenes contemporáneos, incluso en series por ejemplo como *Salvados por la campana*, los jóvenes sí eran efectivamente jóvenes aunque representando una edad mucho menor a la que realmente tenían. Así programas televisivos sobre adolescentes en las que actores que ni siquiera eran jóvenes hacían el ridículo marcaron la vida de la gran mayoría de las personas que pudieron pasar buena parte de su infancia en frente de la pantalla de una televisión, en este caso, principalmente durante buena parte de los noventa y el inicio de los años dosmiles. Por ejemplo, muy poca gente de mi generación no asocia a Will Smith con el Príncipe del Rap e incluso la voz que dobló la voz de ese personaje al español latinoamericano siguió interpretando a Smith en todas sus demás películas.

*“El crecimiento de una industria globalizada dedicada a la producción de bienes y mercancías para los jóvenes es pasmoso: ropa, zapatos, alimentos, discos, videos, aparatos electrónicos, canales de televisión por cable (MTV, el mejor ejemplo), frecuencias radiofónicas, fanzines y revistas se ofrecen no sólo como productos, sino como estilos de vida. La posesión o el acceso a cierto tipo de productos implica la apertura a un modo particular de experimentar el mundo, que se traduce en adscripciones y diferenciaciones identitarias(...) Los bienes culturales no son sólo vehículos para la expresión de las identidades juveniles, sino una dimensión constitutiva de ellas. La ropa, por ejemplo, cumple un papel central para reconocer a los iguales y distanciarse de los otros.”*²³

Los héroes y heroínas principales de las películas de Disney suelen ser personajes jóvenes (y bellos)²⁴ y su voz suele ser interpretada por actores o músicos famosos que se dedican a asociar su juventud con una gran cantidad de productos y de ofertas de la máquina mediática. Los comerciales, que parecieran aparecer de vez en cuando para interrumpir el programa, en realidad no se terminan cuando acaba la denominada “pausa comercial”, ya que los contenidos son también en sí mismos un comercial, o más bien muchos

²³ Reguillo, Rossana. Op. Cit. pág. 63

²⁴ El caso de la película de Hércules es particularmente ejemplar ya que tanto en el doblaje en español como el doblaje en turco, las voces fueron hechas por Ricky Martin (puertorriqueño) y Tarkan (turco-alemán), cantantes que se volverían famosos en esa época más allá de sus propios países.

comerciales, de ropa, de comida, de todo tipo de juegos, en fin, de cualquier clase de productos que se puedan colocar mediante cualquiera que sea la temática que aborde el programa de televisión pero que aparecerán y buscarán insertarse, subrepticamente, en la mente del espectador para que regrese a su cabeza justo en el momento en que atraviesa, solo junto con su carrito, el enorme supermercado preguntándose qué deberá comprar el día de hoy.

*“Lo que interesa aquí, en todo caso, es señalar ciertas áreas para la reflexión y la investigación, en la medida que **una biopolítica del consumo, entendida como la clasificación disciplinaria de los cuerpos juveniles a partir del acceso y frecuentación de ciertos bienes materiales y simbólicos, no puede abordarse desde una perspectiva apocalíptica que culpe de todo a la globalización o, a la inversa, desde una mirada que desestime la acción de estos mercados globalizados al centrar su atención en sus manifestaciones livianas y aparentemente insustanciales y, mucho menos, desde una mirada al margen de las respuestas que surjan de los contextos históricos y sociales particulares de los jóvenes.**”*²⁵ Entonces tenemos que considerar, de nuevo, de qué jóvenes pretendemos hablar cuando decimos qué hablaremos de los jóvenes chairros, sobretodo porque este trabajo se pretende construir no en términos de un monólogo vacío que busca quitarle todo sentido a las palabras que emplea sino a manera de un diálogo productivo en el que se generen nuevas formas de articular y reinterpretar a la sociología.

d) Colonialidad y racismo.

“El jazz: De los esclavos proviene la más libre de las músicas. El jazz, que vuela sin pedir permiso, tiene por abuelos a los negros que trabajaban cantando en las plantaciones de sus amos, en el sur de los Estados Unidos, y por padres a los músicos de los burdeles negros de Nueva Orleans.

Las bandas de los burdeles tocan toda la noche sin parar, en balcones que los ponen a salvo de golpes y puñaladas cuando se arma la gorda. De sus improvisaciones nace la loca música nueva.”

Eduardo Galeano

Este trabajo toma como eje general del análisis sociológico a la música y su relación con una sociedad cada vez más globalizada. Muchas veces en el caso de los individuos que conformamos el campo específico de la sociedad que se pretende abordar y objetivar

²⁵ Op. Cit. Pág. 67

teóricamente, es decir, el de los estudiantes universitarios, el nivel de globalización ideológica en el cual se desarrolla nuestra socialización y conformación identitaria implica que, en general, tengamos más en común con jóvenes de otras universidades y países que con nuestros propios vecinos o con los jóvenes de nuestra misma edad del campo mexicano. El universo conceptual en el que nos desarrollamos se presenta sumamente abierto y transnacional pero al final de cuentas resulta también limitado a cierto tipo de experiencias. La colonialidad de nuestras ideas se disfraza de un sentimiento globalizado que frecuentemente nos lleva a conocer la historia, por ejemplo, de la Revolución Francesa mejor que la de la Revolución Mexicana. Y en ese sentido el análisis de la historia del jazz se nos presenta como una gran herramienta decolonizadora de nuestras ideas ya que nos obliga a incorporar a nuestro análisis ciertas nociones que el pensamiento occidental se dedica a encubrir, es decir, la historia de lo que no es blanco, haciendo paráfrasis de Joe Arroyo, de la “historia negra camarada”. Como Mailer señala en su libro “White Negro”:

*“No es accidental que la fuente del Hip sea el **Negro** ya que éste ha vivido en la frontera linderera entre totalitarismo y la democracia durante dos siglos. No obstante la presencia del Hip en tanto filosofía proletaria de los submundos de la vida norteamericana se debe **al jazz** y su aguda entrada en la cultura, su subliminal pero penetrante influencia (en algunos casos consciente en otros, por osmosis) sobre la generación de la vanguardia, aquella generación de aventureros de la post guerra que absorbieron la lección de disgusto y desilusión que trajeron los años veinte, la Depresión y la guerra.”*²⁶

Existen muchas definiciones e interpretaciones de lo que es y puede significar el jazz ya que a través de los años este tema ha sido objeto de múltiples esfuerzos analíticos desde muy diversas formas de comprensión de la realidad tanto académicas como provenientes de fuera del mundo de las ciencias sociales y el estudio universitario. José Arteaga sociólogo colombiano es uno de los autores que se ha dedicado a dejar un poco de lado la teoría y dirigirse a la fuente del problema; la música y los músicos que la producen. “*El jazz nació como música de rebeldía, de protesta. Los cantos de las plantaciones de algodón lamentaban la esclavitud. Los sonidos de Chicago manifestaban un reclamo a la moral burguesa. Los músicos de Nueva York gritaban contra la segregación. Quizá por ello, y en medio de la aplastante sociedad estadounidense, el jazz se siga considerando música negra, y muchos músicos y críticos piensen que sólo los negros pueden sentirlo en su interior y tocarlo con el alma. Sin embargo, en la medida en*

²⁶ Mailer, N. (1973). El negro blanco. Madrid: Tusquets Editores. Pág. 45

que el jazz fue alcanzando aceptación universal, sus intérpretes, blancos, negros, rojos o amarillos, adaptaron sus reclamos particulares. El jazz ha pasado de ser una protesta racial a convertirse en un clamor universal por todos los valores existentes. Sigue siendo música de rebeldía, y en ese sentido la historia que marcó sus orígenes, no ha dejado de acompañar a sus sonidos.”²⁷

Arteaga quien se ha dedicado específicamente al estudio del denominado Jazz Latino señala, por ejemplo, que Jazz como vocablo lingüístico, tiene un origen incierto que algunos colocan en un tipo de lanzamiento del béisbol denominado gism o jasm en el argot deportivo y que otros centran su origen en el vocablo africano jas que significa excitar, estimular o acelerar y era utilizado por las comunidades negras del sur norteamericano como sinónimo de las actividades sexuales de los prostíbulos. El vocablo en su formulación actual con dos zetas y una jota está documentado que viene de un error de imprenta del *New York Times* en el año 1917. En términos musicales, el colombiano autor del libro “Oye como va”, señala que el Jazz no es un ritmo sino que es un género que ha cobijado diferentes ritmos en su seno y que en todo caso podría ser definido como una forma de expresión musical que históricamente ha estado identificada con las poblaciones negras.

Para muchos de los jazzistas más importantes de la historia el jazz significaba la mezcla entre un ritmo conocido como swing y un sentimiento denominado blues, que literalmente significa tristeza. Este sentimiento, para muchos de los más grandes jazzistas, no podía ser compartido por sus camaradas blancos. Un buen ejemplo de esta lógica afectiva es el del jazzista Milton Mesirov, mejor conocido como Mezz Mezzrow un judío nacido en Chicago a finales del siglo XIX que a pesar de ser un gran clarinetista y saxofonista debía su fama y reputación a su hábito de contrabandear marihuana. Mezz es probablemente el primer blanco de la historia en declarar públicamente sus deseos e intenciones de renunciar a su blanca palidez y asumir la negra piel de sus queridos compañeros afrodescendientes jazzistas, una especie de Michael Jackson a la inversa.

La idea entonces es que para poder entender lo que significa el Jazz no sólo como un simple género musical sino como una forma de experimentar la vida y la sociedad en la que esta toma parte hace falta, además de escuchar la música, entender de donde viene, de donde

²⁷ Arteaga, José “Oye Como va, el mundo del jazz latino” pág. 45

surge su historia, y para lograr esto hace falta entender que no es lo mismo ser blanco que ser negro y eso es un hecho que atraviesa completamente a nuestras sociedades, es una lógica un tanto binaria que define la época en la que vivimos. El comediante norteamericano Louis C.K tiene un chiste en su rutina de stand up muy ilustrativo acerca de lo que es ser blanco en comparación a ser negro:

“Soy un hombre con suerte, estoy sano, relativamente joven. Soy blanco y gracias a Dios por eso... Amo ser blanco, seriamente si ustedes no son blancos se están perdiendo de algo maravilloso. Esto es realmente bueno y, déjenme ser claro al respecto, no digo que la gente blanca sea mejor, sino digo que... ser blanco es claramente mejor; ¿y quién podría contradecirme? Si fuera una opción, la tomaría de nuevo cada año –Gracias, me quedaré con el blanco. Un ejemplo de lo grandioso que es ser blanco es que puedo tomar una máquina del tiempo e ir a cualquier momento en la historia y será asombroso cuando llegue ahí. Y eso es exclusivamente un privilegio blanco, los negros no pueden andar jugando con máquinas del tiempo, un negro con una máquina del tiempo te diría –ey no yo no, yo antes de 1980 no, gracias pero no, nada, yo no quiero ir. En cambio yo puedo ir a cualquier momento, el año 2, ni si quiera sé qué pasaba entonces, pero sé que cuando llegue: – Bienvenido señor, tenemos una mesa por aquí para usted. Oh!, puedo ir a cualquier momento.... en el pasado. No quiero ir al futuro a saber que nos sucede a los blancos, porque... vamos a pagar caro por esto, y no vamos sólo a caer del número uno al dos, no, nos van a poner de rodillas y a darnos por el culo para siempre. Y... lo merecemos totalmente... Pero por ahora... Wiiiiii!. Si eres blanco y no admites que es grandioso, eres una mierda. Y aparte soy hombre ¿Cuántas ventajas puede un hombre tener? Soy un hombre blanco! Ni siquiera puedes herir mis sentimientos”²⁸

El humor, como una herramienta analítica puede muchas veces ayudarnos a abordar temas que, al salir del ámbito de lo políticamente correcto, suelen ser abordados con demasiada cautela y vaguedad en el mundo de las ciencias sociales. En este caso, el punto a desarrollar es el racismo y si pretendemos analizarlo sin seguir reproduciendo su lógica colonizadora y discriminadora tenemos que asumir que no estamos exentos de él, que no ocurre como un fenómeno que se desarrolla fuera de nosotros sino que nosotros mismos somos parte de su producción y reproducción. Esta manera de pensar las cosas proviene del análisis de la obra de uno de los autores más importantes, quizá el más importante que aborda el tema del

²⁸ Louis CK. (2014). Explain The Meaning Of Being White. marzo 15, 2015, de Youtube Sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=GPdqIROzgvG>

racismo desde el punto de vista no de la blanquitud sino de la negritud. Años antes de que Pierre Bourdieu comenzara a preguntarse acerca de las estructuras estructuradas estructurantes que estructuran a la realidad social y del habitus que se articula en los diferentes individuos a partir de su relación con la sociedad, **Frantz Omar Fanon** ya hablaba de como la sociedad se imponía ante los individuos configurando todos los elementos de su existencia. Mucho antes de que los sociólogos franceses pusieran de moda sus conceptos estructurales y/o hermenéuticos del mundo, *“Fanón ya hablaba de «epidermización» como la incrustación psíquico corporal de procesos y estructuras sociales de poder. Para Fanon, el complejo de inferioridad psico racial es el resultado de un doble proceso: primero, económico, y subsiguientemente, de internalización -epidermización- de su inferioridad en las estructuras psíquico corporales de los sujetos. La **sociogénesis** (socio-diagnosis) como método y perspectiva precede y es constitutiva”*²⁹

Frantz Fanon nació en 1925 en la isla antillana de Martinica, una colonia francesa en medio del caribe. Al crecer, la segunda guerra mundial lo obligó a abandonar la isla y a combatir por la causa aliada. Fue un revolucionario, psiquiatra, filósofo y escritor francés que murió a causa de la leucemia en diciembre de 1961 en los Estados Unidos y su cuerpo fue enterrado poco tiempo después en Argelia, país de cuya lucha de liberación nacional fue un muy valioso elemento. Fanon es ampliamente reconocido por haber escrito el célebre *“Los condenados de la tierra”* publicado poco tiempo antes de su muerte con un prólogo del filósofo existencialista Jean Paul Sartre. El libro es tanto un testamento como un manifiesto en pro de la lucha violenta de descolonización en contra del nacionalismo y el imperialismo. El texto, cuyo título toma prestada una parte de la Internacional, representa el punto culminante de una obra que condensa en sí misma los mejores aportes del marxismo, la psicología y en general las ciencias sociales al tema de la negritud y la revolución. No por nada Fanon ha sido llamado el Rousseau de Argelia o incluso el Marx del tercer mundo.

El trabajo, tanto teórico como práctico, de Frantz Fanon ha inspirado distintas corrientes de pensamiento y acción tan diversas como pueden ser los estudios poscoloniales y el partido de las panteras negras. Personajes como Ernesto Che Guevara, Malcolm X o Fausto

²⁹ Grosfoguel, Ramón. “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales” en *Piel Negra, máscaras blancas*. Pág. 263

Reinaga, desde sus diferentes lugares en la geografía americana, reconocieron la importancia de su obra para la práctica revolucionaria. Las referencias a sus textos van desde la sociología crítica y decolonial del grupo modernidad/colonialidad representada por personajes como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, entre otros, hasta el rap-heavy metal de Rage Against the Machine y su vocalista, que por cierto se encuentra en la lista de los vegetarianos más lindos de Lisa Simpson, Zack de la Rocha.

Para este punto quizá sea demasiado obvio afirmar que Fanon era negro, pero de hecho lo era, y desde su primer libro “**Piel negra, máscaras blancas**” publicado en 1952, traducido también al español como “¡Escucha blanco!”, intentaba ya problematizar en torno a los efectos negativos de la subyugación colonial, a través de la explicación psicoanalítica de lo que significa ser negro en las relaciones coloniales. El contenido del libro surge de la articulación, tanto de elementos de pensadores occidentales blancos como de los autores de la corriente de la Negritud, así como retomando su propia experiencia con sus pacientes mientras se dedicó a la práctica psiquiátrica. En el libro, Fanon realiza planteamientos radicales, que podemos resumir en la frase siguiente: “*Aunque me exponga al resentimiento de mis hermanos de color, diré que el negro **no es un hombre***”. Estas fulminantes líneas son parte de la introducción al texto que originalmente Fanon planeaba presentar en Lyon, Francia como su tesis doctoral bajo el título “Ensayo sobre la desalienación del negro” pero que finalmente fue rechazado.

El trabajo de Fanon hace un gran énfasis en el papel que tiene el lenguaje en la incorporación y articulación de la colonialidad de nuestra sociedad en la conformación de nuestra propia identidad: “*hablar es existir absolutamente para el otro (...) Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización*”³⁰ Así que cuando nos comunicamos, por ejemplo, cuando en México decimos salud cuando alguien estornuda sin importar quién sea o cuando nos ponemos “a sus órdenes” o pedimos perdón por cualquier cosa o decimos provecho después de comer, estamos reflejando todo un proceso de socialización y configuración

³⁰ FANON, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. Pág.49

identitaria específico de nuestro país que conforma lo que podríamos denominar “cultura mexicana” y que no significa que todos seamos exactamente iguales en términos individuales sino simplemente que todos somos producto de un mismo tipo de sociabilidad a la mexicana, ya que como dice Fanon “*el inconsciente colectivo es simplemente el conjunto de prejuicios, de mitos, de actitudes colectivas de un grupo determinado (...) el inconsciente colectivo no es, sin embargo, una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva(...) El negro antillano es esclavo de esta imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El negro es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca*”³¹

El antillano ilustra su punto poniéndose él mismo de ejemplo. “*Soy un negro pero, naturalmente, no lo sé, puesto que lo soy. En casa mi madre me canta, en francés, romanzas francesas que nunca tratan de negros. Cuando desobedezco, cuando hago demasiado ruido, me dicen que «no haga el negro*”³² Fanon establece que el negro vive una ambigüedad que en términos psicopatológicos se convierte en una situación extraordinariamente neurótica que le genera una contradicción entre lo que la persona piensa que es y lo que la sociedad en la que vive le impone ser. Y por esto Fanon, socializado en el seno de la clase media, educado a la usanza francesa y negro como la noche, sólo descubrió que era “Negro” hasta que alguien en las calles de Francia le gritó «*sucio negro de mierda*» y en ese momento se dio cuenta, que por más que haya crecido evitando como le decía su madre “hacer el negro” no había nada que hacer, ya que era **el Negro**.

El trabajo de Fanon nos muestra claramente que la historia que se cuenta en nuestras escuelas, que se dicta en las universidades, que se almacena en las bibliotecas y que se reproduce como verdad universal generación tras generación es una historia que, por decir lo menos está sesgada, es una historia parcial, una historia esencialmente cínica y mentirosa que cuenta sólo la visión de unos cuantos y que esconde, tras las tinieblas del silencio y del olvido, la visión de la gran mayoría. Y es por eso que, cuando se quiere abordar el tema de la negritud, más que comenzar por los grandes y elocuentes conceptos y las teorías de la compleja argumentación lógico-racional, debemos detenernos un momento, mandar toda

³¹ Op. Cit. p.163

³² Op. Cit. p.165

esa charlatanería al diablo y guardar silencio. Callar por un momento la voz de la razón que siempre habla a través de nosotros y dejar de pensar, dejar de pensar de la forma en la que lo hemos venido haciendo, para así, poder oír, escuchar, sentir y tal vez lograr distinguir de entre el avasallador ruido industrial de la ciudad y el progreso, los ecos de un pasado que desde las sombras configura y articula el todo amorfo y sinsentido en el que se desarrolla nuestra existencia, hay que cerrar por un momento los libros y fijar nuestra atención en los gritos de dolor y agonía que han hecho y hacen realidad el día a día del mundo en el que vivimos, de la misma manera que atendemos los sistemáticos y orgiásticos gemidos de placer y fingida alegría que se reproducen en todo momento a través de los medios de comunicación y permiten a esta miserable realidad pasar por el tamiz temporal de lo cotidiano.

Y es que, tristemente, hoy en día podemos decir que vivimos una vida y un mundo en el que el capitalismo es el sistema económico que rige, domina y controla el intercambio y las relaciones comerciales en general entre los individuos, colectivos, naciones y empresas (y lo que me falte) a lo largo y ancho de la geografía mundial. Y así, jugando un poco con esa idea del progreso y el desarrollo que define al capitalismo y que pareciera no encontrar límites, podríamos incluso estar hablando del siglo XXI en términos de la era de la expansión del capitalismo más allá de las propias fronteras terrestres que lo vieron nacer y comenzar a destruirlo todo hace ya varios siglos. Pero bueno, en este marasmo de desarrollo e industrialización que ha implicado la revolución productiva capitalista, no podemos sólo deslumbrarnos por los impresionantes avances técnico sociales y dejar de considerar (Marx nos asesinaría si así lo hiciéramos) las condiciones sociales específicas que nos han llevado a este punto particular en la historia. Ya que, como dijera el buen barbón, al final de cuentas “Todos los sólidos se desvanecen en el aire”.

Y así, más allá de los viajes espaciales y las nuevas tecnologías informáticas, la situación actual del mundo arroja una cifra a la que hay que ponerle atención: “*En la actualidad hay más personas sometidas a regímenes de esclavitud que nunca antes en la historia de la humanidad*”³³, según la Organización No Gubernamental dedicada a hacer loby en los

³³http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2012/10/121025_esclavitud_situacion_mundial_np.shtml

Estados Unidos a favor de la abolición del trabajo forzado; *“Free the slaves”*, hoy en día existen **27 millones** de personas en situación de esclavitud, bastante más que la cantidad de habitantes del DF y es un número que, según Kevin Bates investigador miembro de la organización, representa más del doble de los **12 y medio millones** de personas que se estima hubo, a través del análisis y conteo de las cifras de los barcos que transportaron esclavos hacia América y el Caribe desde África desde el siglo XVI hasta que se prohibió el tráfico de personas en el año 1808. Claro que este dato no toma en cuenta que, por ejemplo, la esclavitud se abolió en Brasil hasta 1888 y que en muchos casos los esclavos transportados a América tuvieron hijas e hijos que a su vez se volvieron esclavos y ellos no entran en las cuentas de esclavos transportados desde África. Pero aquí, el dato que hay que recuperar es que a pesar de que la esclavitud como “concepto” tiene como 100 años prohibida en casi todas las legislaciones del mundo, la esclavitud como práctica es algo que no sólo continúa sino que pareciera ir en aumento.

A pesar de lo que dicen la mayoría de las teorías y explicaciones económicas, más que el intercambio de la fuerza de trabajo libre por un salario, el verdadero motor de la historia capitalista siempre ha sido la lógica de la conquista y exterminio que implica el trabajo forzado que sólo se consigue a través de la violencia y la guerra. Ya que si bien al interior de las fronteras europeas y anglosajonamericanas las ideas humanistas que defienden la libertad y el individualismo sirvieron y sirven como sustento a los derechos civiles y legislaciones que generan «estados de (Bien)estar» hay que decir con Fanon que *“la inteligencia tampoco ha salvado a nadie, y esto es cierto porque, aunque en nombre de la inteligencia la filosofía proclame la igualdad entre los hombres, también en su nombre se decide su exterminación”*³⁴ Y es que hacia afuera de las fronteras europeas, estas mismas ideas servían y sirven de sustento para el proceso más despiadado y salvaje que la historia ha llegado a registrar, basta mirar un momento el infierno en la tierra que se vive en la franja de Gaza.

Es decir, la propia conformación del sistema capitalista asimila dicha aparente contradicción y actúa en concordancia, y así, la lógica de la modernidad occidental impide,

³⁴ Fanon op. cit. Pág. 56

por un lado, hacer negocios con gente incivilizada, ¿quién estaría dispuesto a prestarle dinero a un salvaje?, por lo que los obreros deben ser hombres libres para ser capaces de vender su fuerza de trabajo a cambio de un miserable salario, y he ahí la conformación de todo el esquema civilizatorio desarrollado desde el esplendor imperial de la antigua Roma y por otro lado, la lógica análoga de la barbarie que permite, de la misma manera, explotar a conveniencia la fuerza de trabajo de aquellos con quienes, lejos de hacer negocios, lo único que se busca es la conquista y colonización, ya que ¿a quién le molesta explotar a un animal?. Así, podemos decir que la civilización es barbarie, ya que sin barbarie no existiría la civilización que a su vez sólo puede perpetuarse en la medida en que hay unos que no valen ni para pagarles por su trabajo. *“Fanon habla y teoriza desde la zona del no-ser; es decir, la geopolítica del conocimiento del ser colonial negro, de los «condenados de la tierra». Mientras que la filosofía moderna y las ciencias sociales coloniales se centran en los sujetos cuya existencia y subjetividad se definen por el ser imperial, por los «afortunados de la tierra», Fanon se enfoca en la perspectiva que nace desde los condenados de la tierra, es decir, aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el «sistema mundo occidentalista cristianocentrado moderno/colonial capitalista/patriarcal»*”³⁵

A partir de la propuesta fanoniana podemos entender que **el racismo**, más allá de ser una anomalía anómica y negativa que surge como *negrito en el arroz* de cuando en cuando dentro de las sociedades modernas, **éste es más bien la base**, el cimiento sobre el que se edifica tanto ideológica como materialmente la civilización occidental y el capitalismo moderno. Siguiendo su análisis podemos darnos cuenta, que simplemente a partir y de la mano de los conceptos modernos construidos dentro de la lógica de lo que podríamos denominar la academia inscrita dentro de la “modernidad-colonialidad” no podremos nunca llegar muy lejos y que sólo podremos iluminar y colorear su anodina grisura, teniendo claro su origen y utilizando su comprensión a nuestro favor para la mejor práctica cotidiana de nuestras relaciones sociales, y así, en el mejor de los casos como en el ejemplo fanoniano, llegar a presentar una posibilidad revolucionaria para que las cosas dejen de ser así.

Podemos entonces comprender porque la negritud no es algo que se pueda entender por sí

³⁵Grosfoguel pág. 261-262

mismo, como aislado de todo lo demás, ya que por el contrario sólo se puede entender en oposición a la blanquitud, es decir, que los parámetros que definen lo que podríamos denominar el ser negro no son una idea que se construye desde la experiencia de **ser negro**, sino que se configura a través de los prejuicios y traumas de quién no es negro, es decir, el blanco. Mientras el concepto de blanco es un concepto autoreferencial, es decir, se construye en base a la exaltación de lo que es quién está construyendo la categoría. El concepto del negro se configura desde la lógica de la otredad, de la misma manera que el oriental, el árabe, el indígena o la mujer, las categorías las construye el blanco, se configuran desde la posición del blanco, el occidental, el propietario, el conquistador, EL HOMBRE y no desde la lógica de la identificación, sino de la imposición. Esta es, simple y sencillamente, la colonización del ser, del saber, y del hacer e incluso podríamos incluir el placer. *“No, en verdad el Dios bueno y misericordioso no puede ser negro, es un blanco de mejillas bien sonrosadas. Entre el negro y el blanco se traza la línea de mutación. Se es blanco como se es rico, como se es bello, como se es inteligente”*.³⁶ Categorías como lo blanco y lo negro, lo bueno y lo malo, lo bello, lo feo e interminables etcéteras se nos presentan ordenadas y ordenando nuestra realidad e incorporándose a tal grado a nuestra experiencia de vida, que llegamos a pensar que surgen autónoma y automáticamente en nuestra mente y solemos no cuestionamos su origen social.

Es por todo esto que en este trabajo se intenta recuperar la experiencia propia de ser joven para de esta manera retomar las enseñanzas del trabajo de Frantz Fanon y sus distintas repercusiones a lo largo de la literatura, las ciencias sociales y la cultura en general. Citando una vez más al sociólogo fanoniano y caribeño Ángel Quintero: *“Las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él. Por lo tanto debemos de considerarlas como producidas en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica naturalmente constituida. Las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella.”*³⁷ Reguillo que ha desarrollado gran parte de su trabajo a partir de incorporar la voz de los jóvenes en sus trabajos y poner un poco de mute a la reflexión

³⁶ Op. Cit. Pág. 71

³⁷ Hall, Stuart. Identidades Culturales. Pág. 7

eterna de los viejos académicos de siempre nos dice que hay que tomar en cuenta que *“Mirar a los jóvenes como sujetos de estudio supone explicitar el punto de vista del observador y los modos en que este construye su objeto. El riesgo de no establecer las distinciones analíticas pertinentes consiste en permanecer atrapados en la esencialización de lo joven, como si este fuera un dato “natural” y no, como de hecho es, una construcción social e histórica. Sería demasiado simplificador pretender que los obreros, por ejemplo, se definan sólo por una actividad productiva; las mujeres, por la diferencia biológica; los indígenas, por su pertenencia a una etnia; los ecologistas, por su defensa de los ecosistemas; y, en consecuencia, los jóvenes, por su edad. Las identidades sociales no son monocausales; por el contrario, están compleja y multidimensionalmente articuladas a un conjunto de elementos sociales, económicos y políticos”*.³⁸

Es por esto que en el centro de este trabajo se encuentra la explicitación del hecho de que el autor de las líneas forma parte del objeto estudiado en ellas y en ese sentido no tendría caso reprimir la experiencia individual que a final de cuentas da como producto este escrito sociológico. Es en ese sentido que me parece de vital importancia para la claridad de este trabajo concluir este capítulo no con una cita académica, sino con una cita que hace referencia a uno de los elementos más trascendentales en la conformación de mi identidad, tanto juvenil como adulta, Los Simpsons. Serie norteamericana que comenzó a salir al aire casi al mismo tiempo de mi nacimiento y que cada año de mi vida me ha acompañado como una guía práctica de interpretación de la sociedad mucho más omniabarcante que la sociología. El 21 de febrero de 2010 salió al aire el episodio número 454 de Los Simpsons llamado *“The color yellow”* hecho especialmente para conmemorar el mes de la historia negra³⁹ (si, los gringos se sienten tan culpables que en vez de solo un día tienen todo un mes), en el cual Lisa debe investigar acerca de sus antepasados y después de diversos enredos termina por descubrir que uno de sus tatarabuelos era negro y así, al final del episodio se da un diálogo entre toda la familia, incluido el abuelo, en el que se explicitan muy claramente los distintos prejuicios que pueden existir en la cultura popular globalizada a partir de los Estados Unidos:

³⁸ Op. Cit. pág 210

³⁹ La festividad comenzó en lo veintes como Negro History Week en los setentas se volvió Black History Month y ahora el término preferido es African American History Month

Lisa- Estoy encantada, recuperamos el honor familiar y...¡ tenemos sangre de color!

Bart- Por eso soy único

Lisa- Por eso mi jazz es tan suave hermano

Homero- Y por eso gano menos que mis compañeros blancos

Lisa- Abuelo, ¿por qué trataste de impedir que descubriéramos esto?

Abuelo- Bueno es difícil explicárselo a alguien joven pero las personas de mi generación son... ya sabes

Lisa- ¿Racistas?

Abuelo- ¡Eso es!

Marge- No se que importancia tiene, jamás les molestó que mi padre fuera francés, ya saben, Bouvier

Homero- Es por eso que me gusta beber tanto

Marge- La francesa soy yo, no tú!

Homero- (comienza a beber una botella de vino) *C'est la vie* mi amor!

Suena la marsellesa de fondo... y termina el capítulo



CAPÍTULO II. *Nuestro contexto;* *América Latina, México y la música tropical.*

Mi madre es diste' (Zapoteca de la costa de Oaxaca) y en diste' las acciones no las hace una persona, toda acción está determinada por la naturaleza, la energía y finalmente se lleva a cabo en el encuentro cara a cara de las personas. En el caso de las presentaciones, digo – ya llegamos o veníamos caminando: un poco para decir llegamos, el que arriba y el que espera, al encuentro, pero también para decir esperábamos encontrarnos (todos, la naturaleza, la energía y nuestras caras). Es por eso que uso el plural. Supongo que por el proceso de desapego con mi comunidad, trato de hacer mi cotidianidad desde algunos usos del diste'.

Amarildo Figueroa⁴⁰

a) Cultura y mestizaje en México y América Latina.

En el **capítulo anterior** expuse lo que en gran medida es **el sustento teórico-sociológico** de éste trabajo, a través de citas y la exposición de la argumentación de diferentes autores esquematicé la forma en que sociológicamente se relacionan dos conceptos básicos que le dan cuerpo a este proyecto; **la música y la identidad, en relación con la idea de la juventud**. Tanto desde la perspectiva occidental que podríamos denominar blanca como desde la lógica colonizada que esquematizaremos como negritud traté de desarrollar un argumento que pueda servir de base para la problematización sociológica de nuestra realidad. Pero nuestra realidad, nuestra sociedad pues, no es, en un sentido estricto, ni blanca ni negra. Es más bien una **sociedad mestiza, ya que su identidad es el producto de una mezcla**, una combinación de diversas formas de experimentar la modernidad.

“América Latina es tanto víctima tardía y casi pasiva de la "modernización", cuanto partícipe activa en el proceso productor de la modernidad, cuyos comienzos pueden situarse en el violento encuentro que América y Europa experimentan a fines del siglo XV, a partir del cual se asiste, en ambas, a "una radical reconstitución de la imagen del universo". América Latina es copartícipe de la producción de la modernidad hasta fines del siglo XVIII, momento en el que comienza a producirse una verdadera metamorfosis: en Europa, el mercantilismo se torna capitalismo industrial y la modernidad -como asociación entre razón y liberación- en parte de una radical

⁴⁰ Estudiante de sociología en la FCPyS, UNAM.

mutación societal; en América Latina, en cambio, se asiste a una estagnación económica, resultado de las políticas metropolitanas del final del colonialismo y del predominio inglés en las relaciones de poder mundial, mientras "la modernidad es envuelta en un contexto social adverso", caracterizado por el afianzamiento en el poder de los sectores más reacios a ella. La hegemonía británica en el plano económico y político, lo es también de la razón instrumental, puesta al servicio del poder y de la dominación. "La dominación", expresándose como "modernización" o, dicho de otra manera, la transformación del mundo conforme las necesidades de la dominación y del capital sin otra finalidad que la acumulación. Según Quijano, la inflexión histórica producida por la victoria de la razón instrumental al servicio de la dominación significa, para América Latina, una decisiva, catastrófica, profunda derrota, tras la cual sólo vuelve a encontrar la modernidad bajo la forma encubierta de "modernización"»⁴¹

Pocos lugares en el mundo han experimentado un proceso de mestizaje y modernización como el que se produce y reproduce en la historia mexicana, y esta valoración no tiene que tener un carácter ni positivo ni negativo, simplemente objetivo, ya que esa es la pretensión de la sociología al hacer análisis de lo social. El problema es que esa pretensión encubre toda una lógica del pensamiento occidental que se basa en que los sujetos pueden ser capaces de encontrar verdades objetivas a través del uso correcto de la razón. Esta **pretensión universalista se encuentra en todas las ciencias**, tanto en las llamadas duras como en las ciencias sociales. La física, las matemáticas y la biología, por ejemplo, suelen encontrarse en un gran dilema al intentar definir la objetividad y la posibilidad de encontrar una verdad definitiva de las cosas. Y en cambio en las ciencias sociales solemos encontrar placentero el hecho de definir ideas objetivas que nos permitan desarrollar argumentos abstractos a partir de ellas y nos cuesta mucho trabajo hacer la crítica a la inversa que ponga en duda nuestros pisos de objetividad. Y esto aplica para el más rancio y podrido conservadurismo positivista como para el más crítico y libertario materialismo dialéctico-histórico.

Así pues, regresando al tema del mestizaje y la modernización en México tendríamos entonces que volver a conceptualizar nuestra idea de objetividad para no caer en los mismos errores que venimos de señalar. Y así diremos que si bien el mestizaje puede ser un hecho objetivo, las valoraciones que podamos hacer de él son tanto negativas como

⁴¹ Ansaldi, Waldo. La temporalidad mixta de América Latina,. Una expresión de multiculturalismo. Pág. 123

positivas en un sentido subjetivo ya que en tanto que proceso histórico que se desarrolla directamente sobre nosotros, el mestizaje nos concierne incluso aunque no lo queramos. Somos una sociedad mestiza y nosotros a su vez somos individuos mestizos. Nuestra identidad, esa historia encarnada, tanto en un sentido social como en un sentido individual, es una identidad mulata, mezclada. **La identidad mestiza es pues una combinación del racismo colonial de occidente y el sentimiento colonizado de los pueblos originarios configurada y configurándose desde hace más de 500 años.** En el caso de los jóvenes mexicanos, la incorporación del mestizaje como proceso histórico en la conformación de la identidad se da de formas inéditas en la sociedad mexicana en las que la velocidad y la interconexión con el mundo globalizado juegan un papel esencial.

Durante mucho tiempo los procesos que podríamos denominar de configuración identitaria en México se desarrollaban a lo largo de periodos muy grandes de tiempo pero actualmente, en estos tiempos, los cambios identitarios pueden ocurrir inclusive de un día para otro. En todo el tiempo que duró la colonia y en al menos el primer siglo de la historia de México como país independiente la configuración identitaria de la gran parte del país no cambió casi en lo absoluto. La inmensa mayoría de la población siguió viviendo una vida rural-campesina en la que su identidad no dependía más que de su apego a la tierra y a la gente con la que compartía el hecho de trabajarla. Solo una muy pequeña parte de la que podríamos denominar sociedad mexicana tenía acceso a lo que los sociólogos denominamos la modernidad. Esta modernidad, este proceso de modernización puede ser entendido de maneras muy diversas. En un principio solo una pequeña parte de la población tuvo acceso a los diferentes cambios e incluso revoluciones que la modernidad fue generando en lo que podríamos denominar el primer mundo y el acceso a este proceso se dio de maneras muy diferenciadas al proceso occidental. Fue hasta el siglo XX que los cambios sociales que la modernidad desarrolló fueron realmente configurando los procesos identitarios de la sociedad mexicana en su conjunto de una forma generalizada. Por ejemplo, podríamos afirmar que si bien la historia de México es basta, compleja e interesante, en el momento en que ésta comenzaba literalmente a escribirse, la gran mayoría de la población no sabía ni siquiera que se encontraba en un lugar denominado México o para el caso la Nueva España. Y es hasta muy entrado el siglo XX cuando podemos realmente hablar de algo como la cultura mexicana.

Hay que señalar que la palabra cultura es un concepto problemático para utilizar en las ciencias sociales y en general en la vida cotidiana ya que no existe un consenso generalizado en torno a su uso específico. Existen una gran cantidad de definiciones que, en algunos casos y sobretodo en el análisis abstracto de las ciencias sociales, se terminan contradiciendo. Norbert Elias (1897-1990) fue un sociólogo judío-alemán que realizó un gran trabajo al intentar explicitar el embrollo que podríamos denominar cultural en su libro “El proceso de la civilización” diciéndonos que, efectivamente, históricamente los conceptos de civilización y cultura están unidos, es decir, la lógica de la cultura está construida a partir del paradigma civilizatorio, lo cual significa que la cultura se reafirma en la civilización y viceversa, la civilización genera cultura y la cultura es civilizada. **El problema es que la conceptualización de Elias se enfrenta con las realidades no civilizadas por occidente que aun así tienen cultura y que ven en la civilización occidental una amenaza a su cultura.** *“La plasticidad del término cultura -en el límite, todo lo creado por el hombre es cultura- permite usos y aplicaciones indiscriminadas, múltiples y polifuncionales, con un cierto dejo de inocencia política (de la que carece), que en muchos termina siendo un cómodo sustituto de la economía -en tanto clave explicativa- y/o de la cada vez más incómoda noción de clases. Si, en cambio, la cultura es pensada, según lo hacía Antonio Gramsci, como un componente decisivo de un bloque histórico, entonces ella es inescindible del conflicto y de las luchas sociales, políticas e ideológicas.”*⁴²

La antropología, como disciplina científica, ha desarrollado toda su existencia debatiéndose en torno al significado de la cultura y su conflicto teórico-analítico-metodológico en relación con la civilización occidental. Pierre Bourdieu ha servido de mucho a la sociología tanto para problematizar el concepto como para confrontarlo a través de su desarrollo del concepto capital cultural con la lógica económica del sistema capitalista y la relación con las diferentes estructuras y campos que produce y reproduce. Existe toda una rama multidisciplinaria de las ciencias sociales que se denominan Estudios Culturales que básicamente asumen que no necesariamente buscan proponer una definición última y final de la cultura sino que en todo caso el objetivo es la problematización del hecho de que existan muy diversas y diferenciadas culturas. En todo caso, lo que parece ser un acuerdo

⁴² Op. Cit. Pág. 124

común (más implícito que tácito) entre todo el mundo académico, es que no existe una sola cultura sino que existen múltiples culturas.

Entonces, en la lógica conceptualizadora de la sociología la idea de la cultura suele causar problemas muy complejos en las diversas teorías de las diferentes corrientes teóricas, sobre todo a las que sirven de base al pensamiento sociológico más académico globalizado y que en general provienen del mundo occidental. Ya que no suelen tomar en cuenta que los esquemas planteados y desarrollados en una determinada cultura no necesariamente pueden ser de la misma forma aplicados en una cultura diferente. En ese sentido, para aclarar la problemática, podríamos afirmar que en la base la sociología está configurada para mirar no lo diferente sino por el contrario a lo igual. Las relaciones causales que se repiten una y otra vez, que se articulan a través de la historia y dan forma a individuos que en tanto individuos pueden ser conceptualmente tomados como sujetos idénticos. Es por eso que en términos teóricos e históricos la cultura puede servir mucho más como objeto de estudio de la antropología ya que en tanto ciencia fue construida para analizar la otredad y sus métodos históricamente fueron diseñados para comprender el funcionamiento de sociedades diferentes a las sociedades modernas de la época, es decir, las sociedades colonizadas por los imperios occidentales. **Es por eso que si queremos tomar en cuenta la lógica cultural tendríamos que centrarnos en la diferencia, en la otredad de sociedades que no necesariamente funcionan igual que la moderna.**

La cultura moderna, que bajo denominaciones como cultura popular o cultura general se presenta como una universalización y condensación de las mejores ideas, no necesariamente sirve como piso firme para el estudio de la lógica cultural, entendida esta simplemente como una dinámica de otredades en perpetua relación y articulación. **La identidad, no en un sentido estático filosófico, sino entendida como una dinámica social, como un proceso en continua construcción y articulación de relaciones sociales, se vuelve un concepto más útil para el análisis de los fenómenos sociales de la actualidad en los que se entrecruzan una gran variedad de culturas o de lógicas culturales.** Ya que así, cuando hablamos de identidades mestizas, hacemos referencia entonces a representaciones sociales desarrolladas en el seno de una cultura en particular, la cultura mexicana es mestiza en tanto que resulta de un proceso histórico llevado a cabo a

través de la conquista y colonización por parte de una civilización y una cultura de una gran diversidad de culturas. Este proceso histórico en ese sentido no es exclusivo de la historia de México sino que se articula con una colonización global de la gran mayoría de las culturas del planeta por parte del modelo civilizatorio occidental. Y es por eso que esta situación no se encuentra relegada a la historia sino que es un proceso que se reactualiza día con día en el presente, de formas muy diferentes a como se desarrolló al comienzo.

La cultura mexicana es eminentemente racista, su articulación y su desarrollo identitario está eminentemente **basado en un modelo civilizatorio colonizador y racista**. La historia de las naciones en general es la historia de la modernidad y su imposición por medio de la guerra, la religión, la ciencia y la educación de un modelo civilizatorio racista. Y en ese sentido la cultura mexicana es un mecanismo de reproducción de los valores occidentales de la blanquitud, en tanto que como cultura asume el modelo hegemónico de la verdad moderna en la que todo lo bello y lo verdadero es blanco en un sentido completamente fanoniano de la expresión. Pero en ese mismo sentido también la cultura mexicana incorpora y sobretodo se nutre de modelos culturales que no tienen nada que ver con las sociedades occidentales modernas. El mismo nombre del país, a diferencia de muchos otros países de Latinoamérica, hace referencia a la cosmovisión de la cultura que fue vencida en la guerra de conquista por los españoles. Así, tanto lo indígena como lo occidental se conjugan en lo que podríamos denominar la cultura mexicana y como producto de ésta, la identidad mexicana. Es en ese sentido que tiene caso hablar de mestizaje y de identidades mestizas.

Este proceso de mestizaje no necesariamente se desarrolló ni se desarrolla de la misma manera en los demás países de América Latina o en los otros territorios colonizados por occidente. No todas las sociedades colonizadas son necesariamente mestizas y las que lo son no comparten idénticos desarrollos de la dinámica del mestizaje. *“Somos hoy una construcción histórica realizada, mal que nos pese, a partir del encontronazo producido en la bisagra de los siglos XV y XVI, es decir, de la dominación colonial. Autóctonos, africanos, europeos, asiáticos confluyeron, en muchísimos casos de manera forzada, en un formidable proceso, sin parangón a escala mundial, de creación de macroetnias. América Latina no es el "crisol de razas" de la literatura escolar, monumental embuste ideológico que vela la existencia de*

diferencias y las exalta. Las divisiones étnicas se traslapan, entrecruzan y algunas veces se diferencian de las fracturas sociales o de clase. Las sociedades latinoamericanas siguen siendo sociedades de clase (aunque el análisis en estos términos haya sido abandonado o quedado reducido a empobrecedoras versiones de un marxismo vulgar y degradado). Son, igualmente, y cada vez más, dependientes del capital transnacional, ahora globalizado, pero en el interior de cada una de ellas no todos experimentan la dependencia de igual manera: hay dependientes dominantes y dependientes dominados.”⁴³

En países como Chile, Argentina o Uruguay la conformación de la cultura nacional no tiene ninguna relación con los pueblos originarios que antes y después de la colonización europea han habitado esos territorios. Perú, Ecuador y Bolivia a pesar de ser sociedades sumamente racistas se ven obligados a incorporar a la cultura nacional las diferentes culturas originarias en tanto que son la parte mayoritaria de la población. En Colombia, por el contrario, a pesar de que existen grandes poblaciones afro e indígenas, la cultura nacional se articula en torno a los imaginarios colectivos occidentales, particularmente españoles pero no solamente y el racismo intrínseco de ese pensamiento lleva en gran medida a las distintas poblaciones a no mezclarse, es decir, a evitar el mestizaje. Por el contrario en Venezuela ha habido una gran mezcla poblacional, un mestizaje generalizado pero la cultura nacional no se ha desarrollado y en gran medida solo retoma valores culturales occidentales, al menos hasta el final del siglo XX. El racismo colonial y el mestizaje han producido muy diversos resultados a lo largo de América y el mundo, estudiar el total de las relaciones que articulan nuestra cultura globalizada es una tarea basta e inconmensurable y requiere la incorporación de grandes niveles de complejidad y abstracción.

Es en ese sentido que la lógica de la construcción de identidades sociales a partir de la música, las identidades socio-musicales, se vuelven un herramienta útil para tratar conceptos como la cultura, el mestizaje, la identidad y el racismo sin perdernos entre las palabras y las propuestas conceptuales que pueden surgir para apoyar distintas formas de socialización. Es decir, a través del análisis específico de la conformación de la identidad a través de la música podemos ir desdoblado y encontrando los elementos básicos que

⁴³ Op. Cit. Pág. 128

configuran las distintas culturas y sus específicas dinámicas sociales. La música latinoamericana, por ejemplo, representa un conjunto históricamente conformado que puede servirnos de herramienta para comprender las diferencias y las semejanzas entre las distintas culturas que conforman el conjunto latinoamericano. La música andina nos muestra como existe una identidad cultural andina e indígena que va más allá de las barreras nacionales que delimitan los diferentes países que atraviesa la cordillera más grande del mundo. El llamado Rock en tu idioma o Rock en Español da cuenta de una identidad cultural latinoamericana basada primordialmente en la lengua y la relación moderna con occidente, en Francia, por ejemplo, la llamada Chanson Française expresa la configuración de la identidad francesa posterior a la segunda guerra mundial y en México, los diferentes géneros musicales que podemos encontrar en la dinámica musical de la cultura mexicana dan cuenta de las grandes diferencias identitarias que atraviesan a las distintas poblaciones que ocupan la geografía mexicana. *“En sociedades como las de nuestra época, donde el poder está tan estrechamente vinculado a la comunicación y a lo económico, la mercantilización de la organización de los sonidos es otro proceso que no podemos soslayar. Ello, en parte, por la tensión entre el intento y la imposibilidad de contener la música en el intercambio. Como toda expresión de sentidos, en el mercado la música transita en un umbral que quiebra la distinción tradicional entre lo emotivo y lo conceptual, entre lo predecible y la sorpresa, entre la repetición y la invención, entre la elaboración y lo espontáneo.”*⁴⁴

b) Música tropical e identidad latinoamericana

Analizar la relación entre la música y la conformación de identidades implica pensar en flujos dinámicos que no son unidireccionales, que no surgen ordenados y etiquetados como suelen ser presentados por la industria cultural y su imperio del consumo. Este análisis implica la revisión histórica de los procesos de imposición cultural y la resistencia que se ha opuesto a ellos por parte de las poblaciones colonizadas. En ese sentido este trabajo se propone tomar el ejemplo de la obra del sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero Rivera que en su libro, *“Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical”* desarrolla un análisis en clave sociológica de la relación entre la sociedad caribeña y sus expresiones sonoras, articulando así una propuesta analítica para comprender y sobretodo exponer las

⁴⁴ Quintero Rivera, Ángel. Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical Pág. 35

sutilezas y complejidades de la dinámica histórica en la que se desenvuelven las identidades colectivas, particularmente las que se entremezclan e interconectan en lo que tiene que ver con ser y sentirse caribeño en la expresión de una música con una historia particular. *“las músicas principales del Nuevo Mundo, de los márgenes mulatos de la modernidad “occidental”, combinando la composición (cerrada) y la improvisación (abierta), y otorgando una voz propia al ritmo, fueron desarrollando diálogos libertarios y creativos entre la dimensión sincrónica del tiempo y la larga duración. Las músicas “mulatas”, sobre todo desde mediados del siglo XIX, fueron quebrando así el paradigma moderno “newtoniano” con elementos más próximos a lo que simultáneamente desarrollaban la mecánica cuántica, la termodinámica y la ciencia de la relatividad. De esta manera, estas músicas expresan otras sensibilidades respecto al tiempo, que conllevan otras visiones sobre las identidades sociales.”*⁴⁵

El sociólogo da cuerpo y articula el concepto de “música tropical” incorporando tanto a la historia como a la teoría y sociología de la música una arista o eje de análisis no occidental, es decir, que no retoma lo que él denomina el paradigma Newtoniano en el que se basa toda la ciencia denominada moderna. Emprendiendo un ejercicio comprensivo de la realidad urbana y popular del caribe en movimiento que retrata la sonoridad y la lírica salsera a través del análisis de las canciones y la biografía de los géneros y los actores. Si bien su análisis se centra en el caribe, su conceptualización del carácter mestizo o mulato de la música tropical alcanza las realidades de todas las regiones y naciones tocadas por la historia de la colonización occidental. Quintero plantea una serie de preguntas en torno a lo que significa ser y sentirse caribeño que nos pueden servir de guía para nuestro análisis: *“¿Cómo coexisten -se complementan, se nutren mutuamente, rozan o luchan- diversas maneras de serlo? ¿Sobre qué realidades se basan esas diferencias y sobre cuáles los puentes de identidad compartida? ¿Cómo fueron constituyéndose formas propias de sociabilidad en una región atravesada desde sus orígenes por poderosas fuerzas “externas”, por fenómenos que remiten a realidades internacionales, por el colonialismo (en los diversos significados de su historia), por la lógica del mercado y por procesos que hoy se han identificado como de “globalización”? ¿Y cómo estas formas propias -y las identidades colectivas que se van construyendo sobre ellas -han*

⁴⁵ Op. Cit. Pág.16

*reaccionado, incorporado, asumido o redefinido las crecientes tendencias contemporáneas hacia una mundialización cultural homogeneizante?*⁴⁶

En el texto *“La temporalidad mixta de América Latina, una expresión de multiculturalismo”* el sociólogo argentino Waldo Ansaldi expone una interesante propuesta en torno a la lógica de la temporalidad en América Latina. Retomando los trabajos de algunos de los más importantes sociólogos latinoamericanos como Anibal Quijano o Florestán Fernandes, el argentino construye un argumento seductor que es de amplia utilidad para este trabajo. *“Lo que en la historia de Europa y Estados Unidos es secuencia, en América Latina es, sobre todo, simultaneidad, sin dejar de ser también una secuencia. Es, al unísono, una historia diferente del tiempo y un tiempo diferente de la historia. Las limitaciones de una percepción unilineal del tiempo y unidireccional de la historia, propia del racionalismo euronorteamericano dominado por una concepción instrumental, impiden aprehender esa diferente articulación de la temporalidad y, por ende, otorgarle sentido "racional". Quijano sostiene, certeramente, que la "simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo", la conversión "de todos los tiempos en un tiempo" y su racionalidad aparecen, mejor que en cualquier obra sociológica, en la formidable Cien años de soledad, de Gabriel García Márquez”*⁴⁷

Y fue justamente el escritor colombiano, que nunca ocultó su fascinación por la música, quien afirmaba jocosamente *“Soy un melómano empedernido, siempre digo mi lema: «lo único mejor que la música, es hablar de música».”* En 1992, al recibir en Estocolmo el premio Nobel de Literatura García Márquez identificó, según relata Quintero Rivera, la canción Pedro Navaja del panameño Rubén Blades como *«aquello que realmente hubiera querido escribir»*. Si lo pensamos de esta manera, no es casualidad que el tema Pedro Navaja forme parte del LP Siembra, probablemente el disco más importante y más vendido de la historia de la música salsera. Editado por Fania Records en el año de 1978, el álbum fue realizado en conjunto por Rubén Blades y Willie Colón, marcando un antes y un después en el mundo de la música tropical y dando inicio a la llamada salsa intelectual *“Uno de los aportes que Rubén Blades ha hecho a la salsa es la extensión de las letras, pues a partir de su obra las canciones salseras se han convertido en verdaderas historias llenas de sentido y donde la presencia del personaje es inevitable para causa y efecto del mismo. Aunque la salsa*

⁴⁶ Idem. Pág. 34

⁴⁷ Ansaldi, Waldo. Op. Cit. Pág. 143

*narrativa es un patrimonio del compositor panameño, el personaje no es una incorporación de su exclusividad, ya que desde mucho antes habían existido personajes violentos en la música del caribe”.*⁴⁸

La salsa, como herramienta de análisis y como experiencia práctica, nos permite dar cuenta de nuestra propia historia, en sus ritmos y en sus letras vemos reflejada una experiencia colectiva que nos es común. No es, a diferencia de lo que puede ser en el caso de la música occidental, una experiencia ajena descrita en un lenguaje diferente al nuestro. “La salsa es una música que cuenta historias. Cada uno de estas historias más llena de personajes, circunstancias y acontecimientos que forman parte de la vida del latino en las grandes ciudades. El grado de violencia que tienen estas historietas está acompañado por una intensa musicalidad, ya que las notas prolongadas del trombón, los golpes incesantes del timbal o el aceleramiento excesivo del piano constituyen un lenguaje narrativo peculiar pero igualmente efectivo para poder expresar los sentimientos y poder contar todos los hechos. La salsa es rica en este tipo de lenguaje y ello hace que se convierta en una música trascendente e importante para nuestro siglo y nuestro continente.”⁴⁹

José Arteaga, escritor y periodista colombiano que se ha dedicado al estudio de la salsa, el latin jazz y la música tropical señala en su libro *“Las ciudades de la noche roja. La Cultura de la Violencia a través de la Salsa”, la relación intrínseca entre la experiencia urbana y la salsa. “La salsa nació en Nueva York. Para ser más precisos, en los barrios bajos de Nueva York. La salsa es un producto social de los latinos que habitaban esa ciudad llamada “La jungla de cemento”. Es un producto musical derivado del son y de otros ritmos antillanos, pero que al llegar a la gran ciudad y padecer todos los problemas que trae consigo el desarraigo, adquiere su carácter violento y su posición agresiva. Desde hace varias décadas, Nueva York ha simbolizado la esperanza de vida para los grupos de latinos que arriban a ella como emigrantes. Pero esta esperanza se ve muy disminuida cuando se enfrentan a los rigores inclementes de una tierra extraña, de una cultura ajena a la propia y de una discriminación social que los relega a ser “ciudadanos de segunda clase”. Como dice acertadamente César Miguel Rondón: “Esto crea una situación por demás angustiante, un desarraigo feroz que tan sólo ha sido enfrentado por los predios de la música. Y por ello es la música, precisamente, la que ha logrado convertirse en el bastión de una identidad que no perece por más de la transculturalización y de la marginalidad*

⁴⁸ Arteaga, José. “Las ciudades de la noche roja. La cultura de la violencia a través de la salsa.” Pág.127

⁴⁹ Arteaga, José. “Las ciudades de la noche roja. La cultura de la violencia a través de la salsa.” 113

*social*⁵⁰

La relación entre el jazz y la salsa en este sentido tiene una conexión tanto musical como histórica en la articulación de configuraciones identitarias específicas de lo que podríamos denominar el mundo latino. Arteaga hace un muy interesante recuento en su texto “Oye como va, el mundo del jazz nativo” sobre la historia de cómo a partir de los años 30’s y con una rapidez impresionante en términos de generación de nuevas sonoridades, el jazz comenzó a encontrarse con la música latina y dar a luz a nuevos géneros y estilos musicales que fueron dándole cada vez más color a la cultura popular norteamericana. La historia de cómo surgieron, se conformaron y se consolidaron las orquestas de Pérez Prado y Tito Puente desde los dos extremos de la geografía norteamericana incorpora en sus ritmos, en sus letras y en sus sentimientos toda la historia de un pueblo migrante reafirmando su identidad a través de la música en una tierra diferente a la suya. En el caso mexicano el papel de la música de Pérez Prado como crisol de identidades socio-musicales es evidente. Tin Tan, que simboliza al Pachuco, uno de los primeros estereotipos identitarios del mexicano estadounidense, baila a Pérez Prado y puede cantar en inglés y en francés. El sonido de Tito Puente ha inspirado a múltiples generaciones de latinos en busca del éxito y asociado con el nombre de latin jazz ha desarrollado en el ámbito de la industria cultural de la música y las disqueras un mapeo exhaustivo de las diversas sonoridades latinoamericanas. *“el jazz latino tiene la peculiaridad de acoger a todas las expresiones latinoamericanas, tango, bossa nova, bambuco, cumbia, currulao (...) Latino es, para ceñirnos a la filosofía, todo lo relativo a los pueblos que usan lenguas derivadas del latín y a los países conquistados culturalmente por naciones latinas. Es decir, España, Francia, Italia y Portugal. Para el caso de la música, expresiones como el mágico flamenco, el incesante gipsy, la festiva tarantela y el nostálgico fado. Tanto en estos países como en los americanos, lo latino implica una cultura, una lengua y una raza, una manera de ver las cosas y de expresar su sentimiento a través de la música. Claro que la utilización del término es asunto de inmigrantes. Nadie se proclama latino en latinoamérica. Cada uno es de el país que es y lo latino sólo se usa fuera de la región, como en Estados Unidos, donde se empezó a utilizar para denominar a ese grupo social*

⁵⁰Op. Cit. pág. 130

proveniente de treinta y dos países. Por tanto, el jazz latino es una expresión musical que fusiona géneros y ritmos latinos con el jazz.”⁵¹

c) Violencia y machismo en el México de hoy.

En la ciudad de México, el programa más importante de música latina se transmite por Horizonte 107.9 y se llama justamente salsa jazzeeando. Es conducido por la editora Deborah Holtz y da cuenta del gusto y el placer que da a los capitalinos el sonido salsero. Si este trabajo se llamara la salsa en la ciudad de México podríamos llenar páginas y páginas de la maravillosa historia del arribo del frenético ritmo a la salvaje ciudad. Pero para el caso de este trabajo conviene detenernos en ciertos aspectos y hacer énfasis en un punto en particular que implica la incorporación identitaria de la música latina en las dinámicas juveniles, ya que como señala Arteaga **uno de los elementos principales que articulan la lógica identitaria de la salsa es la violencia, particularmente la violencia urbana.** “*En las ciudades, la violencia es desenfrenada, disparatada y sin consecuencias lógicas. En las urbes repletas de callejones fétidos y esquinas tenebrosas, la violencia tiene una cara desfigurada, sin sentido y explosiva ante la menor provocación. La salsa ha sido un testimonio sonoro de esta alocada criminalidad urbana, al fin y al cabo, ella proviene de la fuente de violencia más desgarradora y más inhumana.*”⁵² En este sentido la historia del jazz y la salsa se forjan a partir de un mismo contexto lógico en periodos temporales diferentes, pero que desde finales del siglo XX y en la actualidad se reproducen y articulan en un mismo contexto histórico mezclándose e interconectándose de muy diferentes formas, una de ellas, el jazz latino. Siempre generando una relación entre la violencia latina y su música en contraposición con la lógica occidental del orden y la racionalidad de las ciudades modernas. “*La violencia como tema ha sido una constante en la mayoría de las canciones de la música popular contemporánea. Para el rock, el jazz o la salsa, la presencia de formas violentas en sus números no es nada extraña, bien sea como protesta juvenil, como contestación política o como advertencia y prevención cotidiana. La violencia es inevitable en la música de nuestro tiempo, pues la vida del siglo XX está marcada estrechamente por ella.*”⁵³

⁵¹ Arteaga, José. “Oye como va...” pág.22

⁵² Arteaga, José. Op. Cit Pág. 113

⁵³ Op. Cit. Pág. 113

Pero en ese sentido hay que decir también que **la violencia no sólo está en la ciudad** y también tenemos que señalar que cuando hablamos de violencia en la música latina, y de la música tropical en general, también se tiene que hacer referencia a una experiencia rural que se articula y configura fuera del esquema urbano y moderno de las grandes ciudades. Ya que la música de origen rural o campesino, la música que surge históricamente a partir de la experiencia colonial del mestizaje y el encuentro de mundos diferentes tiene mucho más tiempo en las tierras americanas que la música urbana. Históricamente, los dos ritmos a manera de conceptos que mejor podríamos emplear para representar la articulación de este proceso son el de la cumbia y el son. Ya que en tanto géneros musicales que poseen una historia propia, ambos surgen de procesos específicos en la historia latinoamericana que tienen que ver con la colonización de la población indígena y la implantación de poblaciones esclavas de origen africano trasplantadas de una tierra a otra, particularmente en las regiones mesoamericana y del Caribe. Tanto el son cubano como el son jarocho surgen del campo y de la experiencia del mestizaje entre las poblaciones originarias y el mundo afro insertado en la dinámica colonial americana.

La cumbia, de una manera similar, surge en la costa Caribe de Colombia como resultado del intercambio musical entre las poblaciones originarias y esclavas. Sus cantos y canciones hacen referencia a la experiencia agrícola, a la relación con la tierra y la colonización occidental. **Sus ritmos se conforman a partir de una mezcla entre sonoridades no occidentales e instrumentos provenientes del mundo occidental como la guitarra y su lógica intrínsecamente occidental.** Existen cumbias en todos los países de América, de la misma manera como pueden existir diversos tipos de sones solo en México, hoy en día podemos hablar de la cumbia villera en Argentina, la cumbia psicodélica del Perú, las chilenas e inclusive la cumbia catalana. Musicalmente no necesariamente se puede encontrar una relación entre ellas sino entre la cumbia y géneros muy diferentes como por ejemplo en Argentina donde la cumbia villera está tendiendo a mezclarse con el dubstep⁵⁴ y el hip hop. La cumbia psicodélica en el Perú era en su origen música rock hecha para seguir la ola internacional del surf por debajo del Ecuador y de las viejas grabaciones de grupos

⁵⁴ El dub es la música electrónica que surgió a partir del reggae en Jamaica. El dubstep es el género surgido a finales de los 90's principios de los dosmiles, que utiliza el dub para generar música electrónica para bailar en festivales y fiestas, el "paso del dub" surge ya que el dub original era más una música para escuchar y no para bailar ya que su característica principal es ser lento, muy lento.

como los Mirlos y los Destellos fueron recuperados por la industria cultural musical norteamericana viejos álbumes de los años setentas y comenzados a ser vendidas como cumbia en el resto del mundo en el siglo XXI.

En México, la cumbia tiene una relación particular con una clase social específica, ya que su introducción en el país se dio desde los márgenes de la sociedad entre poblaciones aisladas por barreras económicas de las nuevas formas de consumo. En tiempos de los LPs y los cassetes no había iPods y playlists, y la forma de adquirir la música, como posibilidad real de objetivar una canción en una reproducción en vivo, estaba restringida al hecho de poseer una grabación en un formato bastante voluminoso. La historia de los sonideros en México es también la historia de los intrincados y complejos caminos que los álbumes musicales tenían que seguir para llegar hasta los oídos de la gente, cuando estos no se encontraban dentro del marco de los sonidos y músicas hegemónicas reproducidos en la radio y la televisión.

La forma de bailar la cumbia en México es muy diferente a como se puede bailar en Colombia. En México el baile suele objetivar desde un ámbito muy corporal la representación de una forma muy específica de machismo que se desarrolla en México, particularmente desde el ámbito urbano. Mientras en Colombia la cumbia existe como un baile de seducción mutua en la que las personas que bailan no necesariamente están separadas por parejas sino que bailan en un proceso que representa y simula el origen de un baile en el que los hombres, negros, estaban en un principio encadenados de sus pies, situación que si bien limitaba su movimiento no les impedía hacer parte del baile y la seducción de las mujeres, indígenas, que sin cadenas bailaban a su alrededor al ritmo de los tambores. Hoy en día, en Colombia cada quien baila la cumbia a su manera, pero todos aceptan que es en Cartagena, en Santa Marta, en la costa Caribe en donde se baila la cumbia como desde siempre se ha bailado. En México, por el contrario la cumbia se incorpora a la dinámica del baile swing, del baile del primer rock&roll. Estructurado en la forma de parejas de bailarines que dan vueltas y giros sobre una pista en una dinámica en la que el hombre “lleva” y la mujer “baila”, es decir, sigue las señales indicadas por el varón.

Esta forma específica de bailar la cumbia se acentúa mucho en la ciudad de México, en donde el baile es una forma social de expresión identitaria tan marcada que puede determinar o describir el origen social y geográfico de una persona. Es normal escuchar el término huarachear, que también hace referencia a un tipo específico de género denominado Huaracha y a los zapatos usualmente utilizados por los indígenas. Es común escuchar que alguien baila como “tepiteño”, “de la merced” o “de iztapalapa” cuando alguien baila muy bien la cumbia, en el sentido específico de que es alguien capaz de “bailar” a la persona que baila con él, llevando el ritmo frenético y siendo capaz al mismo tiempo de realizar distintas figuras corporales que pueden resultar casi acrobáticas. Todo esto haciendo una expresión de ligereza y facilidad en el rostro que permite pensar a la gente que no le cuesta el más mínimo trabajo. En el caso de los bailarines más viejos y en la gran mayoría de los bailarines más gordos. El hombre puede ser capaz de bailar a la mujer al ritmo de la música sin necesitar moverse él mismo demasiado, simplemente indicando con fuerza y firmeza los movimientos a seguir tomando a la mujer de las manos o de cualquier otra parte del cuerpo. **El machismo intrínseco de la configuración del baile se evidencia en el gesto que los hombres suelen hacer al no mirar ni siquiera a la mujer con la que bailan.** Manteniendo una mirada altiva y siempre vigilante de todo lo que sucede a su alrededor sin mostrar el más mínimo agotamiento. En México es poco común en el discurso mediático escuchar que la cumbia o la salsa son machistas, aunque en muchos sentidos evidentemente lo son. Por el contrario, cada vez es más frecuente escuchar o leer opiniones de analistas e intelectuales que descalifican todo un género musical relacionado con la forma de bailar denominada “Perreo”. Ya que en México, para las buenas costumbres, las mentes católicas-conservadores mexicanas y también para muchas personas laicas-progresistas, el perreo simula los “desagradables” movimientos que llevan a cabo los canes al copular. Refiere al hecho de que la mujer se pone de frente al hombre y de espaldas a él moviendo sus caderas en dirección a las caderas masculinas. Lo que no refiere es que al igual que como hacen los perros, el perreo no necesariamente se reduce a una posición entre un hombre y a una mujer sino que puede implicar una diversa variedad de combinaciones de géneros y número de personas involucradas en el goce de un mismo ritmo.

“Sobre la polémica campaña de divulgación del Instituto de Filológicas ‘Perrea un libro’. Opino que todo el rechazo que generan el género reguetón y sus implicaciones culturales están fundados en un prejuicio de clase. Prejuicio que se hace explícito contra las personas que lo escuchan, lo bailan, los lugares donde se hacen fiestas de este tipo así como a la estética con la que se representan los jóvenes que van a este tipo de eventos y hasta el lenguaje con el que se expresan. El primer argumento siempre es que es un género que promueve o reproduce las estructuras de violencia de género, objetiviza sexualmente a las mujeres. Lo que yo creo es que si bien el lenguaje que utilizan en piezas de este género tiene un carácter explícitamente violento, no veo que algunas personas que se sorprenden por esto denuncien toda la violencia con la que los demás géneros de música se expresan acerca de las mujeres. **Todos los géneros tienen exponentes, rolas, letras que reproducen estructuras de poder no sólo en dimensiones de género, sino también de clase, política, de preferencia sexual y de grupos étnicos, todos.** Ópera, trova, rancheras, sones, salsas, jazz, tecno, baladas, rock, pop, blues, música de concierto (clásica, etc...), cumbias y hasta música electro-experimental o como le llamen, tienen letras y contenidos explícitamente o, si se quieren poner más finos, **metafóricamente expresan relaciones de poder.** La incomodidad que genera el reguetón, me parece que es un prejuicio de clase dirigido a las personas y prácticas que lo representan. Unos exponentes del reguetón generan contenidos violentos, otros no. Así sucede con todos los géneros. Si nos vamos a poner críticos con la violencia, pongámonos críticos con toda la violencia dentro del lenguaje de la música que así se presente y no sólo con la que sea demasiado explícita como para ser ignorada o no sea compatible con su muy fino gusto.”⁵⁵

En el contexto de la polémica campaña que los investigadores de la UNAM intentaron llevar a cabo sin el coraje necesario para defenderla de la ignorancia, se publicó un artículo titulado “Cerebros y culos” en el cual se exponen también ideas muy interesantes en torno a la cuestión del machismo y la música; “*“Son las letras ofensivas” dicen. Pero machismo hay en todos los géneros musicales. Desde el romántico bolero en donde un pedófilo Agustín Lara declara que “tu párvula boca [...] siendo tan niña me enseñó a besar” hasta el romántico pop anglosajón en donde Sting romantiza el “amor” obsesivo y controlador: “Every breath you take I’ll be watching you” (a cada respiro que des te estaré observando). La misoginia en las letras de las canciones no es un problema exclusivo del reggaeton y no por eso dejaremos de bailar cuando suena Michael Jackson cantando “the child is not my own” (ese niño no es mío). Lo mismo pasó con el tango que hoy le parece elegantísimo a todo el mundo y se volvió socialmente aceptado, y*

⁵⁵ Facebook de Vania Fortuna. Abril 2015

hasta muy “culto” que las mujeres les encaramen las piernas a su pareja mientras Gardel nos condena a todas en nombre de una puta infiel. Esto para decir que lo que nos parece escandaloso o sexual en los movimientos del cuerpo varía de cultura a cultura. Mover el culo no es una invitación al sexo de la misma manera que una minifalda no es una provocación que justifique una violación. La música, en tanto que manifestación artística, es un reflejo de la sociedad, y debe ser juzgada en su contexto. La gente no se vuelve misógina porque lo escucho en una canción, más bien esas letras ofensivas contra las mujeres son un reflejo del entorno. Para cambiar las letras misóginas hay que trabajar de manera integral para acabar con el sexismo. No basta con cambiar la música de fondo. Entonces, si todos los géneros musicales son machistas, ¿por qué emprenderla contra el reggaeton? Racismo y clasismo, en su versión ilustrada, más sutil y “elegante”, y más desesperanzadora, porque se supone que en la academia están las herramientas para no sucumbir a estos prejuicios ridículos.”⁵⁶

No solo existe machismo en México, pero en México se desarrolla de manera específica, no tiene caso entrar en detalles freudianos pero todo tiene que ver con las madres, pero si analizamos este hecho no como algo psicológico sino como algo sociológico, la sociogénesis planteada por Fanon nos puede resultar de gran utilidad para entender, que no quiere decir justificar ni aprobar, los mecanismos sociales, configuraciones identitarias que dan como resultado experiencias específicas de reproducción cultural del racismo. “*El mundo en general se rige por estándares heteropatriarcales, la música no es la excepción. Desde que entré a la escuela de música me di cuenta de esto y la verdad sí he sido sujeto de violencia de género- ahí donde unos ven un piropo, miradas, insinuaciones, comentarios chistosos, yo detecto violencia. A ver, en el jazz - aunque más discreto, también en el clásico, las cosas funcionan de cierto modo para las mujeres. Si eres hombre y tocas bien, tocas bien; si eres hombre y tocas mal, estás pendejo y ya (por así decirlo) pero ahí te dicen, -échale ganas güey, sí se arma. Si eres mujer y tocas bien, tienes que tocar MUY bien para que te reconozcan, si eres mujer y tocas mal tienes que estar BUENA para conseguir trabajo. En relación a esto último, una vez en la clase de big band me asignaron una nueva canción, pero no me dieron partitura. Era una canción con cierto tinte romántico y todos me empezaron a chiflar, como si fuera una cantante de televisa o algo parecido, el caso es que era un arreglo particular y como yo no tenía papel me perdí. El maestro detuvo el ensayo y en vez de explicarme en vez de decirme cómo iba, todos me empezaron a chiflar y a gritar -vueelta, vuelta, cómo si la razón por la que estuviera yo ahí fuera para mostrar mi*

⁵⁶ Ruiz-Navarro, Catalina “Cerebros y culos” portal SinEmbargo abril 14, 2015

cuerpo. El profesor mandó traer a una compañera que tiene fama de estar muy guapa - y la verdad yo considero que sí es guapa, pero tiene cierta actitud hacia los hombres que yo no comparto porque simplemente no es mi manera de ver el mundo. Ella conocía el arreglo y lo cantó y cuando todos les decían - vuelta, se las daba. Este tipo de situaciones, actitudes suceden todo el tiempo en la música y las más de las veces, si no tienes un talento extraordinario y no estás dispuesta - como yo- a hacer este tipo de cosas, tendrás muy pocas oportunidades de hacer algo en el mundo del jazz, la música y en general en el arte en México. Es muy triste que pase esto, pero pasa y es difícil abrirse camino en un mundo profesional que se regula por cosas como qué tan bien te ves en el escenario. Este tipo de cosas responden a una forma particular de hacer arte pero en lugar de responder obedeciendo estos estándares, creo que nuestra tarea es combatirlos y generar otro tipo de discurso para defender el trabajo creativo.”⁵⁷

Desde la posición de hombre es muy complicado asumir un discurso coherente en torno al machismo que no suene como una autocomplaciente justificación, de la misma manera como desde la posición feminista resulta muy complicado establecer un discurso que no pase por la reivindicación de la figura femenina que la exalte en contraposición con la figura masculina. Si bien podemos decir desde la lógica más políticamente correcta que pueden existir feminismos buenos y feminismos malos y por el contrario no existen machismos buenos. Tenemos que advertir que estamos imponiendo un sesgo a nuestro análisis que puede bloquear nuestra capacidad crítica en torno a fenómenos que necesitamos resolver más allá de la teoría para poder en la práctica empezar a mejorar nuestras relaciones sociales.

Ya que el mismo esquema teórico-analítico que nos obliga a definir que pueden existir feminismos buenos es el esquema occidental que en realidad también establece que hay machismos buenos y machismos malos. Desde la experiencia de ser el extranjero en un país como Francia, puedo decir que la sociedad francesa establece una clara distinción entre lo que puede ser el machismo bueno y el machismo malo. Ya que el machismo musulmán⁵⁸ y el machismo extranjero están completamente fuera de lugar en una sociedad como la francesa, pero el machismo nacional, el machismo francés puede ser soportado por las más

⁵⁷ Vania

⁵⁸ Desde el sentido común francés la gran diferencia entre las dos “civilizaciones” pasa por la forma de tratar la poligamia.

buenas feministas. Dar a los problemas sociales la dimensión colonial que les impone su historia y su contexto nos permite ir más allá de los análisis políticamente correctos que nos sentimos obligados a hacer desde la lógica de las ciencias sociales y el pensamiento occidental.

d) La Ciudad de México y los jóvenes en datos, cifras y estadísticas.

Socialmente, la música está presente en la cotidianidad de todos los que habitamos este mundo y sobretodo en la ciudad denominada monstruo, el silencio es un bien escaso que suele estar limitado a los espacios privados no accesibles para la gran mayoría. La enorme densidad de la población que hace uso del Distrito Federal provoca que la diversidad de música que se puede escuchar en las calles citadinas represente un universo de espacios y tiempos distintos, de múltiples ritmos y cadencias de lejanas geografías. En el ámbito particular de los jóvenes en la ciudad, **existen espacios tanto fijos como efímeros en los que la música se vuelve el principal ámbito que articula las relaciones en las interacciones entre los individuos.** Conciertos y festivales masivos suelen realizarse cotidianamente en espacios públicos y privados de la ciudad reuniendo miles de jóvenes que asisten a ver grupos o artistas asociados con un tipo de género o un género asociado a cierto tipo de grupos, cantantes, compositores, etc., en los que la forma de disfrutar de la música se vuelve el centro de la cohesión en toda la dinámica de la interacción social.

En la Ciudad de México existe un prejuicio común e institucionalizado que a través de la palabra “chaka” relaciona a quienes escuchan hip hop o reggeaton (reguetón) y se asimilan dentro de los campos estéticos de interpretación del mundo del rap y la cumbia, con todo el mundo y el universo semántico de la delincuencia y la disfunción social. De esta manera, se asocian los términos reggeatonero o hopero a estereotipos y estigmatizaciones sociales relacionadas a una cierta pertenencia de clase y a una forma ideológica-cultural específica de pensar y representarse que opera a través de los códigos y señales que socialmente se tejen y se cristalizan estéticamente a partir, principalmente, de la forma de vestir y en general a partir de toda la dinámica cultural relacionada a la forma en la que los sujetos presentan su “máscara” o su “personaje” a la sociedad (forma de hablar, peinado, tatuajes, perforaciones, etc...); construyendo lo que Bourdieu podría denominar el

habitus chaka. Estableciendo así, una articulación semántica que relaciona una clase social, un género musical y una manera de vestir con algo que a los ojos del Estado y sus aparatos ideológicos es visto como patológico para el orden social.

Más allá de pretender entender que es lo que ocurre dentro de la mentalidad policiaca para que ser delincuente, es decir, ser un chaka tenga que ver con un corte de cabellos o un collar, y como una gorra, unos tenis o un tipo de pantalones pueden definir algo en torno a la criminalidad de una persona, este trabajo busca **teorizar particularmente en torno al origen de la articulación social de las identidades juveniles y la música que relaciona todo un universo simbólico con un género musical configurando estereotipos que se entretrejen en el contexto actual del orden de las relaciones de identidades y diferencias en la ciudad de México**, es decir, comprender la operación de las diversas estructuras; tanto políticas, como económicas, culturales e históricas que se intersectan hoy en día en torno a cierto tipo de estereotipos y a la conformación y/o institucionalización de prejuicios que definen a ciertos grupos juveniles a partir de formas o géneros musicales específicos o más bien a partir de la forma en que lo que podríamos denominar mercancías musicales son consumidas socialmente.

La Ciudad de México, conocida también como Distrito Federal o simplemente como México DF es uno de los espacios urbanos más grandes del mundo, su población oficial ronda los 9 millones de habitantes pero si a éste número añadimos la población de los 60 municipios conurbados del Estado de México e Hidalgo que conforman la denominada Zona Metropolitana del Valle de México la cifra supera los 20 millones de habitantes. Por esto se dice que, junto con Sao Paulo y Nueva York, Mexico City es la aglomeración urbana más poblada del continente americano. Su población supera a la de países como Angola, Holanda, Chile o Ecuador. Y para poner un ejemplo, la población de Uruguay, Paraguay y Bolivia sumada apenas iguala la población de la Ciudad de México, al igual que la de El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá o a la de Suecia, Noruega y Finlandia.

Según la Wikipedia, en Nueva York en Estados Unidos hay 1 800 personas por kilómetro cuadrado mientras que en Sao Paulo en Brasil hay 6 500. En México hay 8 000 personas más por kilómetro cuadrado que en NY, es decir; 9 800 personas por km². En Karachi, en

Pakistán, hay 26 mil personas por km² y en Mumbai en la India treinta y un mil setecientas. La ciudad más densamente poblada del mundo es Dhaka en Bangladesh con 44 500 personas por km² y la ciudad más densamente poblada de América es Bogotá en Colombia con 21 700, seguida de Medellín, Bucaramanga y Cali también en Colombia con más de 16 y hasta 19 mil habitantes por km². Las ciudades menos densamente pobladas del mundo se encuentran en los Estados Unidos y en ellas hay menos de mil habitantes por kilómetro cuadrado.

De acuerdo con el Censo de Población de 2010, en México habitan 36.2 millones de jóvenes entre 12 y 29 años, es decir, en el país hay más jóvenes que personas en la Ciudad más poblada del mundo, que es Tokio en Japón y que la población entera de Canadá, Marruecos, Irak, Perú o Venezuela. Si tomamos en cuenta el dato de que alrededor del 25% de la población del país es joven, es decir, en términos estadísticos tiene más de 14 años y menos de 30, en la Zona Metropolitana del Valle de México cohabitan más de 2 mil jóvenes por km², es decir, una población de poco más de 5 millones de jóvenes. Más que la población entera de países como el Congo, Irlanda, Croacia, Palestina, Puerto Rico o Jamaica.

Pero la geografía en el mundo y en México no está definida por la densidad demográfica sino por el poder político y sólo quienes habitan dentro de los límites de las 16 delegaciones que conforman el Distrito Federal pueden considerarse oficialmente habitantes de la Ciudad de México. Aunque estudien, trabajen o simplemente desarrollen la mayoría de sus actividades cotidianas dentro de los límites territoriales del Gobierno del DF. Y es justamente el GDF quien hace un par de años realizó la Consulta de Tendencias Juveniles 2013, la cual es un documento que puede ser consultado en formato pdf en la página de internet del instituto de la juventud del DF www.jovenes.df.gob.mx y también existe una edición impresa a la que no se tuvo acceso. Se mandaron varios correos electrónicos incluida a la directora del instituto para intentar concertar una entrevista pero ninguno fue respondido. En todo caso con los datos de la consulta se pueden hacer varias aproximaciones estadísticas al fenómeno de la juventud en el distrito federal.

304 000 jóvenes (o unos cuantos más según algunos datos) fueron entrevistados; **51.14% fueron mujeres y 48.86% hombres**. Del total 40.26% de entre 14 a 17 años, 44.57% 18-23 y 15.18% de 24 a 29. Se entrevistaron jóvenes de todas las delegaciones; en la mitad de los casos el porcentaje de la muestra representó más del porcentaje de población real de esas delegaciones en el total del DF y en la otra mitad menos⁵⁹. En general es un ejercicio estadístico bastante ilustrativo, aunque haya casos como el de Milpa Alta o Cuajimalpa en donde se entrevistó a un porcentaje mucho mayor de la población de la delegación que en otras demarcaciones, pero en cantidades netas representan las más bajas de toda la muestra. La delegación más poblada, que es Iztapalapa, está representada en la muestra con casi 50 mil jóvenes que respondieron la encuesta, es decir, más que la población entera de Mónaco ya que la población de Iztapalapa es de casi dos millones de personas.

En abril del 2014, cuando la encuesta se dio a conocer públicamente, los medios de comunicación pusieron mucho hincapié en que los datos arrojaban que **55.43% de los jóvenes en el DF no se consideraban felices**, es decir, eran infelices y que el **66.98% manifestaban haber sentido depresión** en alguna ocasión de su vida y según los medios, eran depresivos. Desde los diversos espectros de los medios de comunicación masivos que dominan el negocio de la información se hizo mucho énfasis en la tristeza de la juventud capitalina y de esta forma pocos medios o ninguno rescataron datos que quizá se pudieran considerar más importantes, como por ejemplo el de la pobreza de la juventud en la ciudad.

Casi la mitad (45.11%) de los jóvenes entrevistados respondieron que sus ingresos mensuales iban de los 0 a 1000 pesos. Es decir, en el mejor de los casos, 33 pesos al día que para un estudiante normal a duras penas alcanzan para su comida y su transporte. 28.72% afirmó que sus ingresos iban de los 33 pesos al día hasta los 100. 15.25% de los 100 a los 166 pesos. 7.09% de los 166 a 233 pesos al día y 3.83% dijo tener ingresos de más de 10000 pesos al mes, es decir, más de 330 pesos al día, más de 5 salarios mínimos. **Mientras la mitad de los jóvenes de la ciudad tienen que resolver sus necesidades diarias con la mitad de un salario mínimo.**

⁵⁹ Por ejemplo Iztapalapa es el 16% de la muestra y en el DF es el 20% de la población mientras que Milpa Alta es el 5.57% de la muestra y 1.48% de la población del DF

Una tercera parte de los jóvenes del DF trabaja pero en la encuesta sólo una cuarta parte señaló que sus ingresos provenían del trabajo. 54.14% creen que el pago que reciben por su trabajo no es justo. **Tres cuartas partes de los jóvenes del DF viven con sus padres** y el **50.4% señaló que sus ingresos provenían de sus padres**. El 87% aspira a tener una casa propia pero el 61% creen que no es fácil tenerla. 34.30% dijeron haber sufrido algún tipo de violencia y 21.32% se consideran personas violentas. 36.42% señalaron a su madre como su persona de mayor confianza. El 21 por ciento siente que no encaja con la sociedad y el 23 por ciento no está conforme con su aspecto físico aunque en los medios nunca se señaló que entonces más de tres cuartas partes de la juventud si lo están y si sienten que encajan en la sociedad. **20% de los jóvenes no tienen acceso a internet** (quizá sean los mismos que no encajan o “conectan” con la sociedad)

Más de la mitad de los jóvenes encuestados, 53.35% señalaron que no les interesa la política y de los que si les interesa casi la mitad, 49.4% se identifican con la izquierda mientras que con la derecha tanto radical como moderada sólo 22.8% y con el centro 26.6%. **El 70% calificó su experiencia con el gobierno de regular a muy mala** y 55% de los jóvenes no se han beneficiado de ningún programa del gobierno. Más del 75% de los jóvenes utilizan el transporte público y sólo 10.5 por ciento el automóvil particular. Y el 12.8% no contaminan porque utilizan Bicicleta, patineta o caminan. Más del 80% considera que estudiar una disciplina universitaria garantiza elevar la calidad de vida casi la misma cantidad que afirmó tener metas a largo plazo (83.52%).

38.32% de los jóvenes encuestados no ha tenido relaciones sexuales y de los que ya las tuvieron 86.7% fue antes de los 20 años y 45% antes de los 18. El 63.5% consideran que el alcohol y el tabaco son algún tipo de droga y sólo el 26.4% afirmó consumir algún tipo de droga. De los cuales, o al menos eso nos hace suponer la encuesta, el 30.38 por ciento consume alcohol y 24.65% tabaco. Sólo 11.27% marihuana, 7.17% cocaína, 3.65% heroína, 2.67% crack y 4.70% activo. 6.22% anfetaminas y 9.29% otra. El 90 por ciento de los encuestados terminó la primaria y la secundaria, el 54% terminó la preparatoria y sólo 10 por ciento concluyeron la licenciatura. Casi el 80% (79.40) sólo hablan español y veinte por ciento hablan algún idioma distinto además del español. El 60 por ciento aspira a llegar a un posgrado.

El 10% de los jóvenes señaló que dedica su tiempo libre a la lectura mientras que 19.52% a ver televisión, ir al cine o jugar videojuegos. En este tipo de puntos, la encuesta se torna un tanto confusa ya que como en el caso de las drogas no queda claro si las categorías son excluyentes o simplemente las favoritas de los jóvenes. Es decir, no queda claro si los jóvenes que fuman marihuana, sólo fuman marihuana o también tabaco y si toman alcohol los que consumen cocaína, etcétera. De la misma manera no es claro si ese 10 por ciento de los jóvenes dedican su tiempo libre exclusivamente a leer o simplemente es la actividad que más desarrollan. Ya que, por ejemplo, 9.62% señaló que dedica su tiempo libre a internet, pero esto podría significar algunas de las otras categorías como ver televisión o videos, ir de compras, leer o escuchar radio o música, que con 14.18% es la actividad favorita de los jóvenes de la ciudad para desarrollar en su tiempo libre.

La primera encuesta que se presenta en la consulta es la que se denomina **¿Qué música te gusta?** Esta encuesta presenta los mismos problemas que todas las demás de su categoría, es decir, que no explicitan de qué forma fueron generadas las respuestas. Es decir, si fueron espontáneamente dadas por los jóvenes encuestados o si fueron seleccionadas de una lista o las diferentes respuestas fueron agrupadas en torno a conceptos similares. En el caso específico de la encuesta sobre la música es muy fácil encontrar la problemática con este tipo de resultados. Ya que a primera vista, por ejemplo, el pop pareciera ser el género que más les gusta a los jóvenes con 14.94%, seguida muy de cerca por el rock con 14.85% y la música electrónica sería el bronce de los gustos juveniles chilangos con 11.39%.

El Rock Alternativo tendría un 9.41% y de ahí le seguiría el Reggaetón con 8.31%, pero en este momento tendríamos que detenernos y hacernos la pregunta de ¿cuál es la diferencia entre el rock alternativo y el rock a secas? Supondríamos que el rock alternativo podría ser el rock que está en español o que simplemente no está en inglés o acaso será el que no se distribuye a través de las disqueras comerciales. En todo caso habría que preguntarse primero qué es el Rock y si entonces puede existir el Pop-rock o si a los que les gusta la salsa no les gusta el jazz. Es decir, en gustos se rompen géneros como dice el dicho popular.

En este sentido, quizá quienes no sean jóvenes o simplemente no sepan nada de jóvenes puedan preguntarse si eso significa que el 8.31 por ciento de los jóvenes de la ciudad son

reggaetoneros o sea chakas o si el 5.83% de los que escuchan música de banda son o están por convertirse en narcotraficantes. O tal vez, si el 7.51% de los jóvenes a los que les gusta la Trova forman parte del 10.96% que se identifican con la izquierda radical. Desde la visión que trabajaremos a lo largo de este proyecto de comprensión de la juventud chaira, la Música tropical no sólo es la salsa (7.32%), sino que incluiría también el Reggeaton (8.31%) con lo que superaría a cualquier otro género y si lo convertimos a música mulata podríamos sumar el Jazz (4.79%), el Blues (4.21%), el Hip-hop/rap (7.81%) e incluso la música popular mexicana (3.63%) superando al rock y al rock alternativo juntos o al rock-pop.

De esta manera vemos que es complejo descubrir qué tanto nos dicen estos porcentajes en torno a los gustos musicales de los jóvenes y qué tanto permanece en la oscuridad ya que, por ejemplo, dos géneros musicales, que no sólo son bastante disfrutables y prolíficos en su producción general sino que también han sido objeto de múltiples investigaciones en torno a su relación con las culturas juveniles, no se mencionan en la encuesta; El Reggae a secas y el Ska, que tal vez podrían ser el rock alternativo. Por no mencionar la cumbia, el son o el punk, que también podría ser el rock alternativo. De la misma manera convendría saber si el rock engloba al Metal o si los metaleros, de nuevo, podrían ser el rock alternativo. También sería muy conveniente aclarar qué incluye la música popular mexicana o si efectivamente los jóvenes respondieron “música popular mexicana”.

En fin, este ejercicio de análisis de los datos, las cifras y las estadísticas que tanto necesita la sociología para reafirmarse como una ciencia con alcance teórico universal, nos sirve para darnos cuenta que estas herramientas muchas veces pueden llegar a generar más preguntas de las que pueden resolver y de nada serviría este ejercicio si simplemente nos quedamos en los porcentajes y los conceptos estáticos. Como señala Rossana Reguillo hay que tomar en cuenta factores que van mucho más allá de las simples cifras para ir al interior, a las entrañas, de nuestro fenómeno sociológico *“En el territorio de estas prácticas, en la fragmentación y acceso a sus códigos, reglas y a sus diversidades simbólicas implicadas, se tejen vínculos fundamentales entre el yo y el nosotros. Ahí el mundo como experiencia se subjetiva, adquiere su sentido social por la (co)presencia de un(os) otro(s) que “iguales” y “diferentes” simbolizan los ritos de apertura y clausura que dinamizan a las identidades sociales y garantizan, al tiempo que imposibilitan, paradojas de la identidad, la existencia del “yo”* Es por eso que la

investigadora propone *“reflexionar, a partir de la investigación empírica, en torno al vínculo significativo entre las identidades juveniles y la música en el contexto de una globalización que de manera inexorable se ha vencido operando una “transversalización” de los espacios en los que se constituyen, conviven y se expresan las identidades sociales. Lo que intento apuntar con esta última idea es que hoy las prácticas culturales se mueven y se alimentan, simultáneamente, en múltiples planos que van de lo local a lo global, desafiando las nociones tradicionales de espacio, vinculadas a la idea de un lugar geográficamente delimitado.”*⁶⁰

⁶⁰ REGUILLO, Rossana. El lugar desde los márgenes. Músicas e identidades juveniles. Pág. 234

Capítulo III, *Los chairros de polakas.*

a) BREVIARIO CULTURAL: ¿QUÉ ES CHAIRO?!



*“¡Nadie habrá dejado de notarlos!
Ahí están, es inevitable, congregados en la plaza de Coyoacán
o bailoteando en el centro de Tlalpan, quizás también se les
encuentre bebiendo cervezas en algún bar acogedor, tal vez
fumando un cigarrillo de marihuana en los prados de Ciudad
Universitaria.*

*Vestidos de algodón con toques étnicos y mezclilla deslavada,
ataviados con prendas tejidas a mano y ornamentos
multicolor, ellos se proclaman constantemente en contra de la
globalización, puede que beban Coca-Cola, que sus tenis sean
nike o sus pantalones hayan sido fabricados en una sweatshop
de Malasia... pero ¡bah! Eso que importa, ellos siempre lucen
bien. Incongruentes, extravagantes, seguros de sí mismos;
ellos no son hippies, tampoco son fresas, ¡no!...
ellos son... ¡los chaaaaaaairos!”⁶¹*

*“Chairo: un chairx relativiza en su persona un chingo de cosas. Reivindica el indigenismo porque cree que es buena onda, que es chido, que es abierto, que es progresista. Lo mismo con el respeto a la madre naturaleza, las críticas al Estado y a la derecha, a la familia, a las relaciones monógamas, al uso de las drogas ilegales... Pienso que se apropia de todo un ideario de lo que podría denominarse en términos generales y burdos como de izquierda que son consensos sobre determinados temas y formas de ser (la música, la ropa y una postura política principalmente) que podrían pensarse como rasgos identitarios de un pensamiento de izquierda que han sido heredados a una generación que en su proceso de reapropiación los utiliza para identificarse con una subcultura. Sin embargo, este proceso de reapropiación **no implica cuestionar su lugar en la sociedad desde una perspectiva que critique sus privilegios sobre porque pueden apropiarse justamente de esas cosas sin perder estos privilegios de clase, raza y género.**”⁶²*

*“Creo que un chairro es **aquel que quiere cambiar al mundo desde la comodidad, aquel que antes de todo tiene una pose de ayudar, más que verdaderas intenciones.**”⁶³*

⁶¹ “Los chairros” <https://www.youtube.com/watch?v=8rOTFhfiWjM> El video de “Los chairros” puede ser encontrado en el portal de internet de youtube.com, fue subido por Tamara de Anda el 29 de noviembre de 2012 y tiene más de 4000 reproducciones. El mismo video fue subido por Victor Milan un año antes y tiene más de 41 mil reproducciones.

⁶² Valeria. Estudió Relaciones Internacionales en la UNAM. Vive en Santo Domingo y tiene un perro. Se considera alegre.

⁶³ Mercy. Estudiante de sociología, hija de comerciantes de la Lagunilla. Orgullosamente Prepa 1

“Me causa conflicto esa palabra porque muchas veces no sé a qué se están refiriendo y muchas veces sólo sé que, sea lo que sea, es insultante. En internet lo veo mucho cuando se trata de asuntos políticos y de incongruencias. Criticar al capitalismo y comprar café en Starbucks, cosas así. Pero luego escucho cosas como “vi una foto super chaira de ustedes”, en dónde no hay ninguna incongruencia ni motivo político. Muchas veces lo interpreto como “hippie-ignorante-criticón-incongruente-newage-nosécómollamaresto””⁶⁴

*“Me parece que es un término acuñado para definir un fenómeno social que los medios de comunicación no acaban por entender. Para mí refiere a aquellos jóvenes para quienes la apatía y la descontextualización de ciertas prácticas son la base de su forma de vida. Son nada más y nada menos que los hippies de nuestra época. El chairo dice que habla francés, pero sólo habla tres palabras; dice que hace malabares, pero no pasa de las tres pelotas; dice que es parte de un movimiento social, pero no pasa de ir a un par de marchas y hacer pintas en cartulinas; dice que respeta las religiones, pero no la iglesia, y usa todos los símbolos religiosos juntos; dice que respeta a las culturas indígenas, y compra morrales en el tianguis y tiene una bandera gay en su casa por equivocación. Y me refiero a esto como apatía porque **hay una carencia de compromiso con proyectos sociales que van más allá y son más grandes que el individuo.**”⁶⁵*

“Creo que la palabra “chairo” se usa para denostar a la gente que se identifica con los rasgos culturales de la izquierda, que pueden ser tanto la incorporación de elementos de las culturas indígenas, la ideología marxista, las referencias al Ché Guevara o al Subcomandante Marcos y muy probablemente a los que estudiamos sociología también.”⁶⁶

*“Chairo, no sé qué significa, pero sé que es un adjetivo que permite tener una connotación negativa sobre algún modo exclusivo de habitus. Asociado a grupos de jóvenes de clase media, con consumos culturales definidos y cercanos a posturas políticas de izquierda, intuía que la idea de chairo es **desacreditar ciertas prácticas, por relacionarlos con cierta “ingreso económico”, “consumo cultural” y por ende su participación política definida por lo anterior.**”⁶⁷*

“No podría afirmarlo completamente pero me parece que es una palabra que se asemeja (no en definición sino en la falta de una definición general del concepto) a la palabra hipster, es decir

⁶⁴ Fermín Aurelio. Estudiante de sociología, guitarrista del grupo Maguila y videasta experimental.

⁶⁵ Diego. Sociólogo y fotógrafo clasemediero originario de la Ciudad de México, actualmente cursando una maestría en Oregon, Estados Unidos.

⁶⁶ Fernando Luna, pasante de sociología y ayudante de investigación en la UNAM.

⁶⁷ Amarildo Figueroa Valencia, diste´ estudiante de sociología originario del Estado de Oaxaca

engloba muchas características y acepciones. Para mí, es una **forma de llamar a muchas personas en la facultad**. Con base en lo que he visto se trata de personas que “están convencidas” de que con sus acciones y gustos demuestran estar en contra del sistema sin ser consecuentes, personas que se creen alternativas a todo y que critican lo popular por el simple hecho de serlo. Estoy casi segura de que en el contexto de la facultad, **esta definición aplica a todos los “pseudo revolucionarios”**, es decir a quienes participamos en las actividades políticas pero que en esencia no nos desprendemos de **nuestro papel como estudiantes y por tanto de pequeñoburgueses**.⁶⁸

“Creo que tengo una relación más antigua con el concepto de chairo que la facultad. **Desde que iba en la prepa 6** (igual que tunas⁶⁹), escuché esa palabra, yo creo que iba como en cuarto cuando mis amigos la usaban y yo también la empecé a usar. Yo creo que un chairo es un concepto medio abierto y cuesta trabajo tener una idea en común de lo que es pero en mi opinión, **un chairo es una persona que dice tener una posición política radicalmente de izquierda pero en su vida cotidiana, es igual que cualquier otro chavo**. Estas prácticas a veces contradicen su discurso, como apelar al comercio justo y tomar café en starbucks, criticar la explotación en las fábricas pero comprar su ropa en bershka (obviamente asegurándose que lo hagan mantener su estética anti sistema). **A mí, mis amigos fresones me dicen chaira, por la manera en que me visto y por las cosas que hago y me interesan**. Yo creo que mi intención política va más allá de buscar parecer algo pero ahí está la doble cara de este concepto. El chairo también es una categoría que **sirve para subestimar a las personas por su apariencia o por sus actividades**. Es directamente clasista porque de algún modo desprecia a alguien que no está de acuerdo en alguna dimensión con el sistema en el que vivimos (político, académico, económico, social, cultural, de género, artístico, etc...) y lo hace ver como **un idealista**. Para mí la diferencia entre un chairo y una persona realmente inconforme reside en su acción, qué hace que lo defina como un inconforme, o si sólo lo hace para aparentar hacer algo. Por ejemplo, yo no considero que alguien sea anti sistema sólo por vestir de cierto modo, e incluso, su estética puede responder a lo que se consideraría como fresa y ser un auténtico anti sistema. La clave está en su hacer. **Las personas que son chairas y los que a veces somos considerados como chairas, muchas veces escuchamos el tipo de música que está relacionada con esta actitud antisistema. Por excelencia el reggae, la cumbia, el folclor mexicano, la música latinoamericana, en general los ritmos africanos, y algunos tipos de salsa**.⁷⁰

⁶⁸ Sam. Estudiante de sociología, comunista latinoamericanista y ceceachera de corazón del oriente de la ciudad.

⁶⁹ Es decir, igual que yo.

⁷⁰ Vania, estudiante de sociología y música. Originaria del DF y actualmente de intercambio en Alemania

“-¡Está muy chairo tu pedo Olallo!

Hay un sector clase-mediero-*wannabe* que le llama chairo a aquel que piensa.

El estudiante pensante y crítico es estigmatizado como chairo.

En mis tiempos, chairo, era aquel que se masturbaba en exceso.

Si alguien andaba chairo era porque abusaba de la hipo manipulación sexual.

Si trasladamos ese concepto al aspecto mental, no a la masturbación sexual sino a la masturbación mental, podríamos decir que justamente ese sector social que desprecia al indígena y sueña con la fantasía capitalista que le venden los sitcoms y la televisión por cable vive en una chaqueta mental. Es un chairo, las 24 horas del día, los 7 días de la semana, los 365 días del año. Es un chairo, vive en la chaira mental de que México está en vías de desarrollo pero no crece por culpa de... los chairos, que se la pasan protestando. (...) **El chairo es en realidad el ignorante.**”

El Podcast de Olallo Rubio - #Ayotzinapa⁷¹

Olallo Rubio es, según la Wikipedia, un guionista, cineasta y locutor mexicano nacido en la Ciudad de México en el año de 1977. Podríamos decir que en estos momentos se encuentra experimentando el gran ocaso de su juventud. Lo cual es importante mencionar ya que desde mediados de los años noventa Olallo ha sido una de las más representativas voces de la juventud de la capital mexicana. Esto debido principalmente a que sus trabajos tanto radiofónicos (desde que trabajó en RadioActivo98.5 hasta sus podcasts en internet) como cinematográficos (sobre todo documentales) suelen estar marcados por el timbre característico de su voz ampliamente entrenada en el arte de la locución.

Desde el principio de su carrera, Rubio ha dado a sus trabajos un cierto tinte político contracultural, es decir, más allá de una simpatía política específica hacia tal o cual izquierda, se ha interesado en presentar trabajos que representen una posición contraria a la establecida en los valores del llamado “mainstream”. Esta búsqueda de su identidad lo ha llevado a través de diversos caminos, que van desde la realización de chistes radiofónicos de mal gusto hasta la producción de documentales sobre la historia de la dominación del PRI en México y la dinámica de las grandes multinacionales al servicio del gran capital. Ha transitado de la radio al cine pasando por el periódico, siendo uno de los principales protagonistas del boom de la cultura iPod e iTunes en México.

⁷¹ El Podcast de Olallo Rubio - #Ayotzinapa. Publicado el 20 de noviembre del 2014
<http://youtu.be/MMvaEOt1A3A>

En el podcast publicado en solidaridad con la lucha de la Normal Rural de Ayotizínapa, Olallo Rubio hace una serie de referencias a la palabra *chairo* y a la forma en que ésta se utiliza como un insulto, según él, como una expresión despectiva que es cada vez más común en el lenguaje de las redes sociales. Al final del audio, Rubio explicita claramente la paradoja que contiene la esencia del concepto en cuestión; *chairo* es una palabra utilizada para calificar como ignorantes a la gente que piensa críticamente y se manifiesta en consecuencia ante las diversas situaciones de la vida política, social y económica de México. El locutor estrella de la onda contracultural mexicana del siglo XXI cierra su podcast publicado a finales del 2014 con la frase *“Si sigues al rebaño ciego y obediente que por temor al verdadero crecimiento llama chairos a aquellos que desarrollan su intelecto, nada cambiará jamás”*⁷²

Tenemos entonces que hasta aquí, a partir de los elementos presentados, podemos entender **el significado de la palabra y la expresión chairo básicamente como un insulto, como un sinónimo de ignorante, de idiota**. Y así, detenernos en éste punto significaría darle la razón a quienes utilizan la palabra como un insulto, pero este trabajo no se detiene en la superficie del problema. Ya que si tomamos en cuenta que así como existen personas que utilizan la palabra *chairo* para insultarse, existen también personas que utilizan la expresión para definirse o para autodenominarse; hashtag *chairo* o *#yosoychairo* por poner un ejemplo, y así de esta manera encontramos que hay más de una forma de abordar el problema.

La expresión *#Godinez* (hashtag *godinez*) por ejemplo sirve para definir en México el estilo de vida y el estereotipo visual-estético del burócrata, oficinista o simplemente trabajador de tiempo completo. Surgió como una burla, ya que *Godinez* fue un personaje del chavo del 8 de Chespirito caracterizado por su estupidez y antipatía. Pero hoy en día la expresión es reivindicada por la gran mayoría de los trabajadores urbanos del sector burocrático y de servicios en México que asumen su condición asalariada y tal vez inconscientemente también de empleados al servicio de la estupidez y la antipatía. Pero el caso es que la expresión, que surgió como un insulto, termina siendo reivindicada por el insultado para

⁷² Idem.

caracterizarse, autodefinirse y de esta manera, asumir las riendas de la reproducción social de su identidad.

Lo mismo sucede con la palabra chairo. Por ejemplo, muchísimos comentarios y publicaciones se han hecho y publicado en los grupos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en facebook sobre la palabra chairo. Todos los argumentos posibles se han expresado tanto en favor como en contra de la expresión. Las conclusiones no siempre son las mismas, como siempre. Y mucho tiene que ver con que siempre se mantiene la discusión en el nivel de lo relativo a la lógica teórico-académica de las ciencias sociales y en el léxico específico que se adquiere cuando eres estudiante de la llamada facultad de *Políticas*.

Los estudiantes de la facultad, mucho más que los de otras escuelas de la UNAM, y de casi todas las demás escuelas y facultades universitarias de la ciudad, sienten una necesidad insaciable de comunicar al mundo sus diferentes posiciones ideológicas sostenidas en una inagotable variedad de autores que cambian o se mantienen según dicte la lógica de las modas del pensamiento ya sea éste el más crítico o el más conservador. *Como dijo Marx...* suele ser la expresión más utilizada, pero también encontramos el clásico *pero si tomamos en cuenta a Nietzsche que dijo que...* Por otro lado, es casi imposible encontrar un *en la biblia dice que...* e incluso es más probable toparse con la expresión *el corán, por ejemplo, dice que....*

Consciencia de clase, inconciencia, incongruencia, congruencia, corrección política, inmadurez ideológica, oportunismo político, pequeña burguesía, acarreo, borregada, en fin, son algunas de las palabras que suelen ser utilizadas en los distintos debates que suelen surgir en torno a la palabra chairo. Aquí presentamos un ejemplo en torno a una discusión relativa al Festival musical Vive Latino y su carácter maligno y consumista: “*De entrada no es chairismo como dicen yo lo escribí y no soy chairo, por otro lado qué lástima que ahora las posturas se simplifiquen a "chairas" y "fresas", ahí se deja ver un poco de qué estamos hechos al momento de opinar. Por otro lado me parece increíble que se llegue a equiparar el hecho de que yo tenga una laptop y un contrato con TELMEX y eso me ponga en automática contradicción con una crítica hacia un festival musical ¿tengo entonces que vivir en el amazonas para poder criticar una sociedad de consumo?, No sólo tengo una lap, y un contrato con TELMEX, también me gusta la*

coca cola y desde niño la rocaleta, los chairos son justamente quienes creen que no tomando coca cola se está haciendo una crítica severa al sistema capitalista o que con dejar de consumir a los monopolios hará caer al sistema todo. Me parece increíble también que una crítica a Televisa y OCESA los ponga tan de malas y se reduzca todo a chairadas. Tampoco hable de libre competencia, yo no tengo la culpa de que cuando ustedes escuchan decir "monopolio" se les viene a la mente un tormento para la libre competencia. Evidentemente partimos de bases de interpretación muy distintas. Seguramente a ustedes no les duele la censura de OCESA a Los de Abajo porque prefieren escuchar a Javier Estrada en la carpa Gozadero, es una lástima que los debates se tengan que sostener de esta manera y no agarrando al toro por los cuernos.”⁷³

Agarremos pues al toro por los cuernos, primero que nada es necesario señalar que la experiencia en torno a la búsqueda del significado de la palabra chairo es una experiencia constante y continuamente contradictoria, cuando más cerca te sientes de haber encontrado la más exacta definición, más lejos quedas de la posibilidad de hacer que esa definición sirva para algo. Ponemos el ejemplo de esta joya que forma parte de la conversación señalada unas cuantas líneas más arriba: *“Es tan triste como divertido; recuerdo que esos eran los "argumentos" y "análisis" de mis compañeros de preparatoria cuando planteaba alguna temática sobre anti-capitalismo, reivindicaciones autónomas, movimientos contra-culturales, entre otros. Pero insisto, esos eran argumentos de preparatoria... cuando aún no se podía dilucidar una aproximación empírica hacia la temática de las "clases", "estructuras", "lucha política y económica", "ideología", etc. Lo peor es pensar que este tipo de reflexiones se producen sin reparos en una Facultad de Ciencias Políticas; la más importante del país, y de gran importancia en América Latina. Triste es ver, que a pesar de que el funcionamiento de la misma se debe directamente el esfuerzo diario de quienes trabajan, los que participan de ella conciben una naturaleza elitista de su proceder político, aún cuando, inserto en su elitismo, se encuentra una profunda y vergonzosa ignorancia de distintos fenómenos de referencia. En fin, **aunque conceptualmente "chairo" no se encuentra bien definido -a pesar de ser una connotación peyorativa, la palabrita suena y se lee coquetamente. -Ser chairo es CHIDO. jajajaja**”⁷⁴*. Por cierto, es importante señalar que ambos comentarios fueron realizados por dos estudiantes de políticas que fueron o son consejeros estudiantiles de sus respectivas carreras, sociología (Iván) y Ciencia Política (Mauro).

⁷³ Comentario de Iván Yvenian

⁷⁴ Comentario de Mauro Jarquín

b) Chairos, bobos y sociología

Sociológicamente hablando, hay mucho que decir sobre este tema y si somos sinceros en realidad sobre cualquier otro. La sociología tiene mucho que decir sobre casi cualquier cosa, por lo general mínimamente es capaz de ofrecer una opinión y además de esa opinión, una otra argumentación contraria relativa a cualquier cuestión social que pueda ponerse a la mano. Es por eso que las y los sociólogos y en general quienes estudian las ciencias sociales suelen ser personas siempre dispuestas a establecer una discusión, diálogo o debate con cualquier persona acerca de casi cualquier tema. Y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales eso se puede ver muy nítidamente en los diversos foros de discusión y comentarios que hacen los estudiantes de la facultad en redes como twitter o facebook y en el día a día de la escuela en la cual siempre es común ver estudiantes discutiendo con sus maestros, entre ellos o con personas que llegan a la escuela a informar sobre alguna situación en especial.

Por tanto la sociología, como ejercicio teórico-metodológico de generación de un conocimiento de lo social que va más allá del sentido común de las personas, tiene que ir, parafraseando a Marx, que a su vez parafrasea la filosofía occidental, más allá de lo evidente, de la apariencia del fenómeno en busca de la esencia, esa característica que encierra en sí misma toda una red de relaciones y articulaciones de diversos fenómenos que configuran la fórmula que da lugar a la conformación del objeto que pareciera estar ante nuestros ojos. El espíritu científico, que a su vez es el espíritu de la sociología, es un espíritu que no sólo está en Marx, sino que existe en un Durkheim y en un Weber, en Bourdieu, Habermas o inclusive Luhmann. El método del sociólogo es el método básico cartesiano que duda de toda verdad para encontrar la razón que es común a todo para luego decir “Yo soy quién ha encontrado la verdad”. El yo soy es la conclusión de la fórmula cartesiana “*cogito ergo sum*” *je pense donc je suis.. et donc je suis le sociologue*. Yo soy el sociólogo, que a diferencia de los individuos que viven en la sociedad, entiendo el por qué somos como somos, porque son como son ustedes, más bien.

Tenemos que señalar que este trabajo es en sí mismo también una denuncia. Una denuncia porque la cabeza que piensa no necesariamente corresponde al cuerpo que es. Al ser que es. El yo que piensa no siempre es el mismo yo que el que vive, que el que sufre, que el que

goza. Esta es, ni más ni menos, la colonialidad de nuestro saber, de nuestro pensar, de nuestro ser en general como occidentales y en particular como estudiantes de ciencias sociales. Ningún ejercicio reflexivo en torno a conceptos como el ser, la conciencia, la sociedad, las clases sociales, etcétera, puede estar completo sin tomar en cuenta esa realidad colonizada de nuestra mente que piensa con palabras, conceptos, ideas, imágenes e incluso sonoridades concebidas lejos muy lejos, en la mayoría de los casos desde realidades diametralmente opuestas a las nuestras.

La sociología que nos piensa no necesariamente piensa la sociedad en la que se encuentra, en la que nos encontramos. Así, la sociología no sólo no está exenta de la colonialidad sino que más bien ella misma es una herramienta bastante poderosa de la perpetuación de la colonialidad. Por eso, hemos ido avanzando por partes, para poder aprovechar de todas las ventajas teórico metodológicas de las ciencias sociales sin sucumbir ante sus fórmulas generalizadoras que lejos de brindarnos una herramienta omnicomprendiva para nuestra realidad nos imponen esquemas contruidos en una otra realidad que no necesariamente está contruida sobre las mismas ideas que configuran nuestra sociedad. Esta noción, esta simple idea, es el principio de realidad a partir del cual avanza este trabajo se basa principalmente en la propuesta teórico-metodológica sociológica y francamente revolucionaria de Frantz Fanon y su obra.

Pero también se basa en mi propia experiencia, ya que al momento de escribir estas líneas y durante todo el proceso de escritura de la tesis me encuentro experimentando la realidad colonial y colonizadora del país que inventó la sociología, Francia. Esta situación me impone la cotidianidad de una sociedad diferente a la nuestra, diferente a la sociedad sobre la cual se escribe esta tesis. Pero también me impone una realidad que es la que ha dado origen a todo el ejercicio académico-científico que implica la elaboración de un trabajo como éste. No solamente un Emile Durkheim es francés, sino también un Bourdieu, un De Certeau o un Maffesoli. Incluso podríamos decir que nos encontramos haciendo sociología en las tierras de Montesquieu, Saint-Simon, Proudhon, Comte e incluso de Voltaire. Y en gran parte la experiencia de Fanon con ese mundo viene de su estadía en Francia.

Esta situación obliga al trabajo a revisar cada concepto a partir de la comparación de las diferentes experiencias, tanto la mexicana como la francesa. Ya que si bien el trabajo solo

tiene como objeto la realidad mexicana, en específico la concerniente a la Universidad Nacional Autónoma de México, no podemos olvidar que tanto las herramientas metodológicas como las construcciones teórico-conceptuales que utiliza la sociología tienen un origen directo en la sociedad francesa. Inclusive podríamos decir que la misma noción de educación, universidad y academia que nos propondremos revisar tiene una hechura francesa. En fin.

Por ejemplo, en esta lógica afrancesada nos encontramos para nuestro análisis al concepto de **Bobo**, un neologismo que tiene su origen en la sociedad francesa y que a partir de ésta se ha expandido hacia el mundo globalizado. El término surge de la conjunción de dos palabras *bourgeois et bohème*, burgués y bohemio. Las cuales conforman una expresión que puede ser rastreada hasta finales del siglo XIX, donde fue utilizada por el escritor Guy de Maupassant en su novela de 1885 *Bel-Ami*, en la cual narra las aventuras de Georges du Roy y su vertiginoso ascenso social en medio del caótico y deslumbrante París dominado por la especulación financiera, la consolidación de la prensa y los escándalos políticos. A finales del siglo XX, la expresión bobo fue retomada por el escritor norteamericano David Brooks, periodista del *New York Times* que utilizará la expresión en su libro "*Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There*" como una forma de remplazar al término yuppie, para así describir a la denominada izquierda caviar gringa en un contexto en el que se combinaban tanto el idealismo liberal de los años sesentas como el individualismo de los años ochentas, es decir, el mundo capitalista y estrictamente individualista con el mundo de los hippies y la contracultura.

Así Brooks, comenzando el siglo XXI, en lo que denomina un ejercicio de sociología cómica, realiza una expresiva monografía que expone nítidamente la forma a través de la cual lo que él denomina una clase social fue transformando radicalmente su forma de consumir para hacer encajar dos formas de ver la sociedad que aparentemente entrarían en evidente contradicción. El concepto tiene clara relación con otros como socialista *champagne*, limousine liberal o por ejemplo, hipster. Todos los cuales tienen orígenes que les pueden dar usos distintos y diversificados a través de lógicas de consumo y de reproducción cultural. Hipster, por ejemplo, es un concepto de uso común en México ya que ha sido fuertemente impulsado por una serie de dinámicas de generación del

denominado consumo conspicuo⁷⁵ del cual desde principios del siglo XX, Thorstein Veblen hablaba en su definición de la clase ociosa. Así podemos comprobar claramente que grandes inversiones desde la industria cultural y de la moda se han realizado basadas en lógicas globales de consumo y de producción de una cultura masiva para exportar al mundo la estética hipster dejando casi completamente de lado lo que podríamos denominar su ética.

Hipster hoy en día hace referencia básicamente a una forma de consumir. En su origen fue empleado para definir a aquellos que, no teniendo recursos económicos para consumir decidían vivir la vida como aquellos que de por si no podían consumir, los negros. Ahora es sinónimo de una manera específica de ostentar tu capacidad económica de consumo. Los escritores norteamericanos Ginzberg, Kerouak o Mailer, hablaban de un hipster que ante la miseria del mundo que significaba la guerra y la posibilidad de la destrucción masiva a la que se encaminaba una sociedad de consumo el cual veían en franca decadencia, que decidían darle la espalda a ese mundo del pleno empleo y la industrialización para buscar los márgenes, las orillas de una sociedad que los miraba con desprecio.

En el Nueva York de los cuarentas y los cincuentas, esos márgenes significaban los negros, la negritud, la pobreza, los otros que no eran lo mismo que los demás, que eran menos no solo racialmente sino en cuanto a sus derechos como ciudadanos. Para éstos y otros escritores de la época estos márgenes significaban el jazz y el jazz tomado no solo como un género musical sino como una forma específica de vivir la vida. De sentir la vida de una otra manera fuera del mundo capitalista de la monotonía y el consumo. Esta idea también la podemos encontrar, por ejemplo, en escritores latinoamericanos como Julio Cortázar, que contaba su experiencia en Paris, la denominada capital del mundo a través del sonido hipnotizante y maravilloso del Jazz. Libros y libros han sido escritos sobre la historia del jazz y su origen esclavo y como señalamos en el primer capítulo, en su origen el hipster era el blanco que encontró el jazz. Ahora existe música hipster que no tiene en absoluto nada que ver con el jazz de la misma manera que ocurrió con los hippies y el rock.

⁷⁵ Relacionado con el lujo, el estatus y la generación de una serie de valores particulares. El denominado bien de Veblen es un bien raro en la economía ya que al aumentar su precio también aumenta su cantidad demandada. Hoy en día las mercancías basadas en la tecnología se puede entender bajo esta serie de categorías.

En Francia no se utiliza tanto el concepto de hipster como se hace en México o Estados Unidos, y es más común escuchar que se utiliza el término bobo, que también es sinónimo de la onomatopeya proveniente del lenguaje infantil comúnmente utilizada para definir una herida o dolor ligero que no es de gravedad. Los bobos en la sociedad francesa se caracterizan por comprar los productos bio, es decir, todos los productos que pueden ser encontrados en el mundo del consumo pero más caros y con un origen supuestamente menos tóxico, menos industrial, más justo. Desde vinos y cervezas hasta ropa y electrodomésticos pasando por toda una serie de productos que en relación a la sociedad mexicana son prácticamente inconcebibles como el jabón para la máquina lavatrastes o la ropa para esquiar. Muchos de los bobos más burgueses no se definen a sí mismos como bobos sino tal vez como beatniks o bohémios y son sobretodo los estudiantes clasemedios quienes pueden asumir un tanto críticamente su condición burguesa en tanto bobos. El periodista Thomas Legrand, autor de « La République bobo » los describe como *“una clase media urbana que, a partir de los últimos años ha dado la victoria a la izquierda en las grandes ciudades. Los bobos no forman una clase social, porque no tienen un interés económico en común. Comparten un modo de vida, que obviamente se presta a la caricaturización y un conjunto de valores positivos que la derecha conservadora califica de “políticamente correctos”: el antirracismo, el feminismo, la promoción de la igualdad de sexos, la conciencia de la finitud del mundo. Los bobos se sienten cómodos en la mundialización. Son al mismo tiempo objeto de la burla de los políticos y cortejados por ellos, ya que su voto es decisivo”*

En México no existen los bobos, al menos no los mismos que en Francia. La moda hipster se relaciona cada vez más con el poder económico de quienes tienen los recursos para poder consumir lo que el mercado demanda y en México las tiendas de productos bio sólo se encuentran en los barrios ricos de las grandes ciudades. Pero los iPods y la ropa de marca se pueden conseguir hasta en el pueblo más alejado y olvidado de la República. Las diferencias entre el capitalismo de la metrópoli y el capitalismo que se impone fuera de la metrópoli en las periferias adquieren dimensiones en México que jamás podrían ser imaginadas desde la sociedad francesa y su necesidad existencial por la regularidad y el orden. Es por esa razón que de nada serviría simplemente trasladar un nuevo concepto a la realidad mexicana que ha surgido en una realidad esencialmente diferente. Los chaires no siempre son hipsters ni necesariamente bobos, pero en sentido globalizado muchos pueden

serlo, y ambos conceptos pueden aportar claridad en el análisis sociológico de una sociedad que si bien tiene mucho de globalizada también tiene mucho de colonizada.

c) La facultad de políticas y sus estudiantes

La siguiente parte del trabajo se construye como un diálogo distendido y sincero entre sociólogos y una internacionalista que intentan juntxs dar cuenta no solo de estructuras y relaciones necesarias sino de imágenes subjetivas que se entrelazan entre las distintas percepciones que se pueden tener de un mismo fenómeno, para así ayudarnos a construir una visión en común que haga uso de la sociología y las teorías presentadas en los capítulos anteriores como una herramienta más para la comprensión de la experiencia subjetiva de ser estudiante de la facultad de políticas y su relación con el tema de este trabajo que es lo que podríamos denominar la chairez. A continuación se presentan las 8 pequeñas biografías de 4 mujeres y 4 hombres estudiantes de la FCPyS. 7 sociólogos y una internacionalista, cuestionados acerca de la facultad, la música y los chaires. Sus edades oscilan entre 21 y 26 años.

*“Me llamo Amarildo Figueroa Valencia, soy **originario del Estado de Oaxaca, soy Diste**’. Soy **estudiante de la carrera de sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.**”*

*“Me llamo Vania, tengo 21 años y soy **originaria de México, Distrito federal**. Llevo **6 meses viviendo en Alemania**, soy parte del programa de Movilidad Internacional de la UNAM. Soy **estudiante de sociología pero también soy estudiante de música**. Generalmente mi vida gira en torno a estas dos actividades aunque en los últimos seis meses he dejado la música. En México, vivo con mis padres y mi hermano. Mis padres son periodistas y creo que su profesión me ha influido en muchos aspectos de mi vida. En la sociología me interesan temas relacionados con América Latina, y en la música es un poco lo mismo. **Me gusta el jazz pero la música afro caribeña es de lo que más disfruto.**”*

*“Soy **un sociólogo**, creo que esta es una de las características principales con las que defino a mi persona, incluso antes que mi género o mi nacionalidad. Luego diría que me gusta practicar la fotografía. Tengo 26 años y **nací y crecí en la Ciudad de México, en un contexto principalmente clasemediero**. Creo que soy una persona medio pesada, egocéntrica, bromista, pero chida; me gusta compartir mi vida, mis cosas, mi tiempo, mis experiencias, etc, con las personas que quiero y*

daría todo por ellas también. No imagino mi vida sin mis amigos, mi familia, la música y la cerveza.”⁷⁶

“Me llamo Samantha Rodas pero la mayoría de las personas me dicen “Chami”, quienes si saben cómo me llamo si me dicen Sam. Tengo 22 años y **estoy en el último semestre de la carrera de sociología**. Estudie inglés y ruso así que espero poder liberar mis idiomas de titulación con ello. **Me gusta mucho “la grilla”**, trato de participar en los eventos políticos que van acorde a mi ideología y aunque en la facultad es raro encontrar gente afín, he descubierto una gama de posibilidades para ello. **Me declaro comunista** y creo en la teoría marxista fielmente sin embargo desde que estudie un poco de América Latina quedé completamente flechada a ello por lo que ahora me considero no solo marxista sino **Latinoamericanista**, a pesar de ello, disfruto mucho la cultura inglesa y sobre todo la música, me gusta como suenan las palabras en inglés y tengo una fijación con los años 60’s así que la cultura hippie me late bastante. Lo retro es lo mío así que las series antañanas las disfruto mucho.”

*“Soy Fermín Aurelio Valenzuela Franco ¿sí sabías que me llamo Aurelio verdad? **Nací en el DF el 14 de marzo de 1991, pero crecí en Morelia.** Supongo que eso me dio cierta singularidad en mi perspectiva sobre ambos lugares, que rara vez comparto con la gente que nació y creció en el DF o Morelia. Me tocó vivir el inicio de la guerra contra el narcotráfico en Morelia, que el ejército entrara a las fiestas, y que ciertos dealersillos, chakillas y demás personajes, desaparecieran, y que después sólo pudieras conectar con los zetas. Me contaron que a un wey le dejaron caer una piedra en la cabeza en un parque. Cuando regresé al DF y mi madre seguía ahí, me contó que una vez, 15 minutos después de que regresara de la tienda, mataron a un wey en la esquina de la casa. Mientras, en el DF la guerra era algo que se veía de lejos, si bien la ciudad siempre ha sido violenta, la gente no tenía (y en general sigue sin tenerla) idea de cómo es que el ejército patrulle las calles principales, y se quede un mes en tu colonia. Pero bueno, ¿cuál era la pregunta? Ah sí... **soy estudiante de sociología, toco la guitarra con Maguila –también toco el bajo y últimamente la jarana, pero esto por mi cuenta-, y hago de vez en cuando videos, desde una onda muy experimental, pasando por el videoclip, hasta el documental socioambiental y de protesta.**”*

“Me llamo Valeria. **Estudié en la UNAM Relaciones Internacionales.** Hasta hace poco vivía con mis padres, ahora vivo en Santo Domingo con varios amigos –compañeros, tengo un perro, no he terminado mi tesis y **me considero una persona alegre.**”

⁷⁶ Diego. Sociólogo y fotógrafo clasemediero originario de la Ciudad de México, actualmente cursando una maestría en Oregon, Estados Unidos.

*“Me llamo Fernando Luna Hernández, tengo 25 años y soy **pasante de Sociología** (Ciencias Políticas, UNAM) donde he sido adjunto en varias clases. Me desempeño como ayudante de investigación en la misma UNAM. También soy parte del comité de redacción de la Revista Memoria, del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista.”*

“Mi nombre es Mercy Eugenia Sandoval Martiñón, tengo 21 años y **estudio la carrera de Sociología en la UNAM**. Voy en octavo semestre en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. **Mi familia ha trabajado muchos muchos años en el mercado de la Lagunilla** y en algunas ocasiones mi vida ha dependido mucho de eso. Lo que más me gusta hacer es leer, conocer, viajar, platicar y reírme. Tengo muy buenos amigos, que hice que en la prepa o en la facultad y paso la mayoría de mi tiempo con ellos.”

Estas biografías fueron entregadas por las 8 personas entrevistadas a lo largo de los primeros meses del 2015. Algunas de ellas se encuentran en trámites para concluir sus estudios y otras se encuentran todavía inscritas y estudiando. Diego ha concluido su licenciatura y se encuentra continuando sus estudios en una universidad de los Estados Unidos, es el único que no se presenta por su nombre en la entrevista sino a través de su profesión; sociólogo. La sociología, como ejercicio reflexivo teórico-académico se encuentra llena de opiniones hechas pasar por verdades científicas a los ojos del mundo tanto el universitario como el que existe fuera de la universidad y eso se nota claramente en quienes la estudiamos. Este trabajo no busca generar verdades universales ni paradigmas teóricos inamovibles sino que se propone a exponer a través de fuentes directas un análisis sociológico de una realidad específica, la realidad de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

La “Fac” como ya mucha gente la llama fue fundada como Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales en el año de 1951 y ganó su título de facultad en el glorioso y fatídico año de 1968. Sus instalaciones, que originalmente se encontraban en el campus central de la Ciudad Universitaria, entre las facultades de Economía y Derecho, fueron reubicadas en los años ochentas en un extremo muy lejano del campus, a un lado de la Reserva Ecológica del Pedregal. Es común escuchar que esto se debió a la necesidad de la rectoría de alejar la mala influencia que implicaban los estudiantes de políticas de estudiantes de otras Facultades menos politizadas como la de Medicina, Arquitectura, Ingeniería o Química, algo parecido ocurre con la Facultad de Ciencias (exactas, como se suele decir). La FCPyS

se conforma principalmente de las licenciaturas de Ciencias de la Comunicación, Ciencias Políticas y Administración Pública, Relaciones Internacionales y Sociología. Actualmente la facultad se encuentra en el ojo del huracán debido al consumo y la venta de drogas que desde siempre se han llevado a cabo al interior de sus instalaciones, de la misma manera que en el resto del país, las autoridades plantean resolver el problema declarando una guerra en contra de las drogas que sólo podrá acarrear más violencia y que no atacará el problema de fondo.

Para conformar una idea general de lo que puede ser la denominada comunidad estudiantil de Políticas se les pidió a las y los entrevistados esquematizar estereotípicamente a las distintas carreras, a continuación presentamos las distintas opiniones delimitadas por carrera:

Relaciones Internacionales

“Los de Relaciones Internacionales asumiendo que su carrera es muy importante y que son imprescindibles, el mundo los conoce...” (Amarildo)

*“Es algo bien raro en donde **se hablan de cosas bien raras como la sociedad internacional. Hay gente muy conservadora y fresa** y uno que otro perdido que no entendió muy bien de que se trataba esa carrera.” (Valeria)*

*“He conocido mucha gente de RRII que pasados varios semestres cambian de opinión y hubieran preferido entrar a Sociología. También tengo la impresión de que en general la gente que entra a esta carrera son de **un perfil más fresón, de colegios privados, con buena formación académica, críticos, pero lo fresa no se los quita nadie.**” (Fermín)*

“Los de RRII creen que sí están haciendo algo por acabar con la explotación del pueblo palestino” (Diego)

*“(he conocido grandes excepciones) pero en general que no están volteando a ver lo que pasa en México en absoluto, siento que están **un poco frustrados por no ir en la IBERO** y tener que lidiar **con sociólogos y drogadictos** dentro de la facultad.” (Mercy)*

*“Aunque muchos tienen la fantasía de desempeñarse en el servicio exterior, creo que **tampoco tienen claro en que van a hacer después de salir**, porque muy poca gente termina ahí.” (Fernando)*

*“Los de relaciones internacionales también suelen estar parcialmente informados pero a veces tienden a **reproducir el discurso internacionalista de supuestas organizaciones internacionales neutrales que buscan de algún modo un bien común**” (Vania)*

*“Son **el rostro de la facultad**, aspiran a llevarse todos los intercambios y becas y creen saber más de mil idiomas, pero creo que son a los que les dejan la tarea pesada.” (Sam)*

Ciencias de la Comunicación

*“**Sin conciencia**, no llegan a conocer bien su propia carrera por enfocarse en los medios masivos de comunicación.” (Sam)*

*“Los de Ciencia de la Comunicación, **insinuando que Televisa los busca porque ellos tienen la mejor presentación y son fotogénicos**” (Amarildo)*

*“**Cada quién por su interés**. Los más entrañables son los apasionados por el cine, los cómics, el arte, la música, las series, la dimensión social de la comunicación y el poder. Son nerds de lo que sea que les mueva. Al resto un amigo los llamaba los “mass media”. Quieren salir o trabajar en la tele. Sin imaginación para escribir o para vivir fuera del margen de lo que les digan.” (Fermín)*

*“Los de Comunicación **paradójicamente no son compañeros tan bien informados**, también suelen caer en la trampa de la inmediatez. Creo que en general falta que sean capaces de conceptualizar los fenómenos que observan en la realidad así como el sentido histórico de los mismos.” (Vania)*

“No deberían de estar en la facultad” (Valeria)

*“En comunicación están las mujeres guapas y que a su vez son las más tontas: es bastante claro la cuestión de género que se presenta aquí, además de que o me queda duda que **sexualizamos esa carrera**, es lo que estudian las niñas.” (Diego)*

*“El grueso busca posicionarse en los grandes medios de comunicación. Probablemente es **la carrera menos politizada de la Facultad**.” (Fernando)*

*“Ciencias de la Comunicación también podría ser de lo más variado, pero dejando de lado a los de comunicación política creo que no se han dado cuenta que estudian en una Facultad de Ciencias Políticas y Sociales porque siempre buscan referirse en temas “apolíticos”, **están más interesados en entender el marketing, o hacer collages u otras cosas**. En general son chidos, pero creo que debería haber un filtro más grande para ellos” (Mercy)*

Ciencia Política

*“Los de ciencia política **suelen ser compañeros bien informados**, aunque siento que piensan en un modo mucho más práctico el conocimiento, tienden a pensar en la inmediatez de las circunstancias.” (Vania)*

*“**Piensan demasiado en el estado y en los partidos, también en las elecciones**” (Valeria)*

*“Los de Ciencia Política, buscando y **queriendo ser desde el primer día de clases el Señor Diputado o Líder**” (Amarildo)*

“La mayoría tiene muy claro que va a terminar trabajando en partidos políticos y buscan aprender las mañas de los mismos.” (Fernando)

*“Aspiran a entrar a un partido político, **son de derecha y tibios**” (Sam)*

“Los que ya tienen hueso en la cámara o algún antro por el estilo van trajeados. Los que igual tienen hueso, pero con morena, van con vestido casual. Los que su tirada no va por los partidos políticos, son gente normal y de muy buen ver.” (Fermín)

CP y AP

*“Pero creo que los estudiantes de Ciencia Política y Administración Pública como que nada más **están ahí por el varo que podrían ganar o por las relaciones que podrán tener después**. Su sueño es trabajar en el GDF y siguen muy apegados a lógicas partidistas ante todo.” (Mercy)*

*“Ah pues eso, los de AP y CP no le echan ganas a la vida. Creo que hay una cuestión de clase ahí también. Esas dos carreras son mucho más concretas, **tienen un campo de trabajo mucho más definido, llamado burocracia**. No son tan rolleras ni tan abstractas como las otras tres, entonces creo que entra banda que viene de condiciones materiales más complicadas que las de los demás y esperan estudiar algo para conseguir chamba pronto. En un partido, o en la delegación.” (Diego)*

Administración Pública

*“**Sólo he conocido a una persona de AP. ¡una!** No creo que baste para formular el estereotipo. Son de bastante bajo perfil, eso sí.” (Fermín)*

*“**Dinero, dinero, dinero, ni los de C.P los quieren**. Se cuelgan de la chamba de otros” (Sam)*

*“El grueso busca **entrar a la burocracia**. En general **no son una población muy visible en el ambiente de la Fac.**” (Fernando)*

*“Los de Administración Pública **sólo están esperando salir de clase para ir a su trabajo** que ya tienen y donde laborarán como futuros jefes al terminar su carrera.” (Amarildo)*

*“Los de AP **suelen tener este mismo discursillo institucional pseudoneutral** y una especie de deseo por buscar una mejor organización de la administración del Estado pero sin las herramientas metodológicas necesarias me parece que es una tarea difícil.” (Vania)*

*“Ap **nunca conoci a nadie... que bueno**” (Valeria)*

Y finalmente Sociología

*“Los Sociólogos **nos creemos más listos y cultos**” (Diego)*

*“En sociología, a diferencia de los compañeros de otras carreras, **hay cierto sentido crítico generalizado** ¡hasta en las conversaciones más triviales! **Son pederos y argüenderos**. Que lleven su sentido crítico a la práctica en su vida cotidiana, o que por lo menos ese sentido crítico sea remotamente fino, interesante, sustentado, o que por lo menos no sea una masturbación a su ego y su mente es otra historia. **A muchos les gusta escuchar su voz.**” (Fermin)*

*“Todos **nos sentimos superiores al resto** y que eso nos hace no querer mezclarnos mucho. Una diferencia notable es que los sociologxs **somos metiches y grilleros siempre**. En las actividades políticas y culturales que hay en la facultad la mayoría suelen ser de la carrera, como que a los demás les da hueva o la neta no entienden el contexto jajaja. Pareciera que aunque sea grosso modo en la carrera **nos inyectan un poquito más de conciencia social.**” (Sam)*

*“Los de sociología **tienden a ser más de izquierda que los de otras carreras**. También que **suele haber más gente de tribus urbanas y que consume marihuana**” (Fernando)*

*“Los de sociología sólo miramos el show que montan ellos (los de las otras carreras), y en nuestras versiones asumimos “críticas”, que van desde vestir o hablar de tal forma, que intentan afirmar el distanciamiento con los modos exclusivos del “universitario”, que van desde **asumirse anarquista, comunista, feminista, socialista, altermundista, pasar desapercibido**; que ya es mucho dentro de los esquemas clasistas o simplemente antisistema, y en cada caso usando alguna prenda que pueda ceñirse con motivos simbólicos.” (Amarildo)*

“La misma carrera nos enseña a ser más abiertos, a cuestionar más a nuestros al rededores, a ser más capaces de aceptar los procesos sociales, que otras carreras como economía, relaciones internacionales, derecho, contaduría en las que te enseñan a aprehender con un solo método de aprendizaje sin cuestionarlo, ni con una reinterpretación del conocimiento” (Mercy)

*“Los alumnos de sociología **tenemos una preparación en cuanto a técnicas metodológicas mucho más consciente y profunda.** Esto repercute en la manera de concebir analizar la realidad social. Es más común que un estudiante de sociología sea cuidadoso con los conceptos que está utilizando (hasta en una conversación casual) que un estudiante de otra carrera. Como esto influye también en la manera de percibir la realidad social, **un estudiante de sociología es capaz de rastrear discursos en conversaciones comunes o escuchando a cualquier persona.**” (Vania)*

*“Muchos aplican el terrorismo intelectual, creen que saben mucho más que todos, **son considerados los más chairros de la facultad**” (Valeria RRII)*

Las opiniones de mis compañeras y compañeros me parecen la fuente más importante de este trabajo mucho más allá de las citas de teóricxs y académicxs vivos o muertos. Si empezamos a relacionar las autobiografías de las distintas personas encontraremos detalles que nos pueden aportar elementos para comprender sus discursos más allá del alcance literal de sus palabras. Por ejemplo, conviene mencionar que además de estudiar en la facultad de Políticas; Vania, Valeria, Diego, Fernando y también yo, estudiamos (no necesariamente juntos) en la Escuela Nacional Preparatoria 6 en Coyoacán, Mercy estudió en la Prepa 1 y Samantha en el CCH Oriente. Sólo Fermín y Amarildo estudiaron el bachillerato fuera del Distrito Federal; en Michoacán y Oaxaca respectivamente. Son quienes menos claro tienen lo que puede significar el concepto de chairro, ya que son los que menos tiempo han convivido con el término. En cambio, quienes estudiaron en la denominada Fresa 6, no solo son muy capaces de elaborar una definición clara y sintética de lo que puede significar sino que, como en el caso de Vania, también pueden asumir el hecho de encontrarse encerrados en el despectivo término.

Hay una relación muy interesante entre las definiciones que todxs hacen del concepto de chairro y los distintos estereotipos que nos pintan de las diferentes carreras de políticas. Ninguno de lxs sociólogxs lo relaciona directamente pero hay evidentemente un nexo entre lo que se dice de los chairros y lo que se dice de los estudiantes de sociología, en cambio

Valeria, que estudia RRII lo pinta muy claramente señalando que es la carrera considerada más chaira por todos los demás. Ella, muy sociológicamente, incluso elaboró un índice de chairez en la facultad colocando obviamente a sociología en primer lugar, en segundo a ciencia política, en tercero RRII y en cuarto coloca juntos a Administración Pública y Comunicación. Es muy importante señalar también que sociología es la carrera minoritaria en la facultad, es decir, la que tiene la menor población por carrera con respecto al total de estudiantes de la Facultad de Políticas. Diego hace un señalamiento muy interesante respecto como se configura la relación entre las distintas carreras; “(la relación se da) *de forma simbólicamente violenta y jerárquica. Siempre alguno de estos grupos está buscando marcar una legitimidad y por tanto menospreciar a los otros grupos y así reproducimos estereotipos que a su vez reproducen desigualdades. Los sociólogos son los que se la pasan leyendo y tomando y nunca van a encontrar trabajo: bueno, esto nos habla justo de esa condición de clase media, estos estudiantes son los que tienen el tiempo y el dinero para leer y salir de fiesta, y si no hay trabajo, no hay pedo, podemos seguir viviendo con nuestros papás hasta que nos cacemos y nuestro suegro nos consiga algo por ahí, de lo que sea.*”

Podemos terminar esta caracterización de los sociólogos y su relación con las distintas carreras siguiendo con los argumentos de Diego; “*La neta es que en Sociología llegué a ver banda que se esforzaba por no arreglarse, se esforzaba por verse hipster, se esforzaba por verse alternativa, se esforzaba por verse fresa, se esforzaba por verse elegante. Siempre un esfuerzo por la imagen. No como los de CP o AP, que esos sí que no le echaban ganas. También en la Facultad, los sociólogos nos las damos de ser los más críticos, los más intelectuales, los más listos y lo cierto es que en mi experiencia, los sociólogos son lo más arrogantes. Pero como decía Dr. House, “la arrogancia es algo que se gana”, y creo que muchos de nosotros nos hemos ganado la nuestra*”.

d) La música y la contradicción

La música es como una huella invisible de cualquier suceso en la historia humana. Más allá de lo que trate la letra, si la tiene, cuenta la historia de los pueblos, su andar y mestizaje, o el andar y la búsqueda individual. (Fermin)

Yo creo que la música nos ayuda a entender todo en esta vida, no hay cosa, momentos, experiencias, clases, nada, que deba de pasar sin música. (Diego)

La música te hace viajar, pero conozco mucha gente a la que de verdad no le importa la música o siente lo que está escuchando y la moda gana, no importa si es un sonido impecable o un sonido bien culero. (Mercy)

Es la expresión de pensamientos, ideas y sentimientos a través de otro tipo de lenguaje. Yo lo concibo incluso como otro tipo de comunicación que nos lleva a generar incluso un contacto físico con aquello que escuchamos. Yo aprendí a bailar salsa y cumbia en las fiestas de polacas. (Valeria)

Creo que todos llevamos un salsero y cumbianchero (aunque sea frustrados) dentro pero el sociologx piensa en reggae por lo pacheco del asunto, el rock y para sentirnos muy pro muchos le hacemos a la trova, pop es como para los de CC y RRII y los de C.P y A.P opino se creen muy alternativos pero tienen el tipo de oír baladas. (Sam)

Me parece que la música es una de las actividades humanas más antiguas y que cumple una necesidad simbólica fundamental. Como dice la canción de Jorge Drexler, ya hacíamos la música antes de conocer la agricultura, e incluso antes de hablar, los humanos cantaron. La música creo que hace el puente en muchas dimensiones sociales, la espiritual, simbólica, política, histórica, lingüística y estética... Entender la música – y mucho más importante practicarla- claro que puede darnos pistas sobre la sociedades y su época, sus sentimientos, sus dioses, su política, su lengua, su historia (Vania)

Este proyecto de investigación centra su análisis más que en la cuestión política de la ideología de izquierda o derecha, en la conformación de identidades juveniles a partir de la relación con la música. En el caso de las identidades socio-musicales que podríamos asociar con el término o concepto chairo la propuesta parte de establecer una relación entre estas y lo que Ángel Quintero Rivero define como músicas mulatas o música tropical y la conexión que a partir de ellas se puede generar con cierta actitud que podemos denominar izquierdista, contestataria y crítica al sistema de valores considerado normal en nuestros tiempos. “*Las personas que son chairas y los que a veces somos considerados como chairas, muchas veces escuchamos el tipo de música que está relacionada con esta actitud antisistema. Por excelencia el reggae, la cumbia, el folclor mexicano, la música latinoamericana, en general los ritmos africanos, y algunos tipos de salsa. (Vania)*”

Como señala Fernando “*Una forma en que pasa eso es que se va asumiendo una especie de “sentido común” de los estudiantes de Sociología que incluye, por ejemplo, la simpatía con los movimientos sociales y con la izquierda en general, así como con sus referencias culturales.*”

Asumiendo para éste análisis todas las implicaciones señaladas a lo largo de los primeros dos capítulos del trabajo y que pueden ser resumidos en la opinión planteada por Valeria acerca de que la música: *“Permite comprender tendencias. La música al igual que muchas esferas de la vida no escapa a la lógica del capital; hay una producción musical que se establece en función de una demanda, de gustos y deseos pero también podría pensarse que se produce con base en una normatividad del sonido que nos lleva a nombrar y separar la música del sonido o del ruido. Es decir entendemos que algo es música porque nos enseñaron a escucharlo y a valorarlo como tal y por lo tanto existe otra gama de producciones sonoras que catalogamos como ruido. Esto se relaciona además con la idea de la cultura, del acceso a ésta y de quienes pueden acceder a ésta.”*

Así, la relación que queremos delimitar entre los chairoos y la música parte de la lógica que señalábamos anteriormente en el trabajo y que se remonta a la época de los primeros hipsters en tiempos de la posguerra y la generación de las identidades juveniles. Es decir, la búsqueda de una otredad, de una música fuera del sistema de valores occidental pero que a su vez, debido a la lógica colonial que nos subsume se encuentra también dentro del sistema hegemónico de producción de sonidos. Fermín describe muy nítidamente como podemos hacer una genealogía de esta otra musicalidad *“Los mismos instrumentos cuentan la historia. La jarana jarocho es lo más parecido que hay a la guitarra barroca europea. Las cuerdas en general nos hablan de una herencia europea, y esa herencia europea mucho tiene de árabe y otras cosas. Muchas veces cuando escucho son jarocho pienso en el fandango, que es uno de los palos del flamenco. El fandango jarocho me recuerda mucho al tablao flamenco, por la fiesta abierta, en círculo, el baile zapateado. Y el flamenco tiene un origen gitano. No es como si toda Europa fuera blanca y homogénea. Me gusta pensar mucho también en la forma en la que la cumbia dialoga con distintos elementos de América Latina. Y aquí también podemos pensar en los instrumentos. Partimos de la base super africana en 4/4, que toma distintos caminos dependiendo del lugar y el ensamble. Puede tener el acordeón, que es un instrumento europeo super reciente, pero que se toca con distintos estilos, ya sea en Colombia, o en Monterrey. Esas pistas podría decir que son el ritmo, la armonía, el baile, la forma de la fiesta (como el fandango jarocho, la topada huasteca, el tablao, el hoyo funky, el tokín), la métrica de la verseada (la décima es una cuestión bien interesante dentro de cualquier son) y los instrumentos.”*

Entonces, si nos centramos en el tema de los chairoos ¿cuáles serían los géneros musicales que nos podrían dar una pista interpretativa para entender la articulación de una identidad

juvenil? La respuesta a esta pregunta no es una afirmación que concluye y encierra el concepto excluyendo toda una gama de posibilidades sino que se construye como un conjunto de opiniones que abren el panorama interpretativo hacia un gran abanico de colores y sonoridades que se articulan y desarticulan a través de diferentes caminos y puentes que generan encuentros y desencuentros que a su vez nos pueden mostrar una imagen o más bien una sonoridad que relacionada a todo el conjunto de elementos que configuran la identidad chaira y que este trabajo intenta construir y deconstruir.

Una forma sencilla que a partir de la sociología podemos encontrar para construir esta idea sonora es articulando las diferentes respuestas que en torno a este tema nos proporcionaron las y los colegas científicos sociales que dan cuerpo a esta argumentación:

*Quién sabe si hay una relación directa como para señalar que tal género es chairo y lo escuchan y hacen los chairos. Puede ser **hacia lo más hippie o guapachoso y tropical. Como el reggae o Manu Chao, tal vez** (Fermín)*

*No sé si un tipo de música, pero creo que **no se puede entender la idea de “lo chairo” sin ciertas referencias musicales como Bob Marley, Manu Chao, Los Fabulosos Cadillacs, por citar algunos, que se pueden englobar en el reggae y el ska.** (Fernando)*

*“En mi convivencia con algunos grupos cercanos creo que se comparte **el jazz, el reggae, clown.**” (Amarildo)*

*Un chairo puede escuchar de todo. Pero supongo que **reggae, o experimental, o jazz, o algo así bien cósmico y en otro pedo, goe** (Mercy)*

*Les late **la música de crítica pero que también tiene algo de comercial** (calle 13, grupos de ska, etc), **los troveros** (amantes de Mercedes Sosa y Silvio Rodríguez) y los que solo escuchan estaciones de **radio “alternativas”.** (Sam)*

*Sí, **el reggae, el ska y la música balcánica.** Supongo que en el caso del reggae y el ska está más vinculado a la historia de estos géneros y a las **reivindicaciones políticas y sociales** que están presentes en sus letras. Sobre la música balcánica no tengo mucha idea pero si el recuerdo de **haber visto a muchos chairos en conciertos de Goran Bregovik bailando extasiados al son de kalashnikov** (me incluyo en las chairas) (Valeria)*

Creo que los chairoos son como esa plaga que fueron los hippies y van por la música queriendo apropiarse de todo y hacen que música que sí viene de un contexto de lucha o que tiene un mensaje chido, se vacíen. (Diego)

Las ocho opiniones conforman una imagen, o más bien dicho, una playlist que nos describe una sonoridad basta y diferente que engloba diferentes géneros y grupos musicales que no necesariamente podrían tener una relación simple o lógica en el espectro de todo lo que hoy en día podemos denominar como música. Ya que entre las respuestas encontramos desde el jazz, el reggae y el ska, hasta lo que mis compañerxs denominan música comercial, crítica, alternativa, clown, balcánica, experimental, hippie, huarachosa y tropical. Diego, contundente, señala el punto de la apropiación cultural de básicamente todo lo que pueda tener un mensaje crítico, anticapitalista, contestatario o como él lo denomina, chido. Proponiendo así un argumento que se ha utilizado para comprender a las culturas juveniles desde los hipsters de la mitad del siglo XX hasta los hipsters del siglo XXI. También, los compañeros señalan grupos o artistas claves en la articulación musical; Los Fabulosos Cadillacs y Mercedes Sosa de Argentina, Silvio Rodríguez de Cuba, Calle 13 de Puerto Rico, Bob Marley de Jamaica y Goran Bregovic de Bosnia-Herzegovina. Es decir un panorama que si bien internacional se centra en las sonoridades provenientes del caribe, como el ska y el reggeae.

Un músico que siempre sobresale y que pareciera representar claramente un cumulo tanto sonoro como identitario de esta generación chaira es José Manuel Arturo Tomás Chao Ortega mejor conocido como Manu Chao, cantante francés de padres españoles que se exiliaron en Francia debido a la dictadura de Francisco Franco. Su carrera comenzó en los años ochentas junto con su hermano y su primo, juntos emularon los pasos de grupos de punk ingleses como The Clash y The Jam y conformaron un grupo de rockabilly los Hot Pants, que en 1984 lanzó un demo titulado Mala Vida y que es uno de los principales éxitos del siguiente grupo que conformaría Chao: Mano Negra, un conjunto multirracial que empezó a llamar la atención de la escena parisina debido a su mezcla de géneros como el rock, la rumba, el hip-hop, la salsa y el punk cantando en español, inglés, francés y árabe. A principios de los años noventas consiguieron un barco para realizar un recorrido que los llevaría por países como Brasil, Venezuela, Colombia y México. A mediados de los

noventas el grupo se disuelve y Manu Chao comienza su carrera como artista, no en solitario, sino acompañado de Radio Bemba, su banda de músicos.

En 1998 sale a la venta el álbum “Clandestino, esperando la última ola”, que para 1999 se convertirá, después de más de 5 millones de copias vendidas, en el denominado mejor álbum de música world. En 2001 sale “próxima estación; Esperanza”, el disco que llevara a Manu Chao y su sencillo “Me gustas tú” a la escena mainstream global convirtiéndose en un éxito instantáneo. Después de esos dos álbumes Manu Chao todavía publicará Radio Bemba Sound System, Sibérie M’etai Contée, La Radiolina y Baoienerena que nunca alcanzaron el éxito de los primeros dos discos. El Radio Bemba inclusive es una grabación donde interpreta los éxitos de los discos anteriores con un formato musical distinto, mucho menos estable y distendido más al viejo estilo reggae-ska-punk-rumbero de Mano Negra. En 2009 Manu Chao fue expulsado de México por manifestar sus opiniones políticas en torno al conflicto de Estado Mexicano y el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco.

e) E de EZLN

Una de las canciones más famosas de Manu Chao se encuentra en el primer álbum Clandestino, no fue reproducida en la mayoría de las estaciones de radio comerciales pero es una de las canciones más reproducidas de Manu Chao a través de usb’s o videos de youtube a lo largo y ancho del mundo. Su nombre es Mentira... y sirve de base para la reproducción de un fragmento del llamado “Manifiesto Zapatista en Nahuatl” leído en voz del extinto Subcomandante Insurgente Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En el álbum Radio Bemba la canción aparece con el nombre de EZLN... para tod@s todo... y fue una colaboración que el cantante realizó a la lucha zapatista que fue utilizada para los primeros álbumes de música que el EZLN realizó con canciones hechas o grabadas expreso por artistas solidarios con la lucha desde muy distintas partes del mundo. Manu Chao no fue ni el primer ni el único en sumarse a la causa: *“Desde su aparición pública, el zapatismo trastocó a la comunidad rockera nacional y produjo en el medio un entorno favorable a los rebeldes. Inclusive grupos ligados a los circuitos comerciales, como Maná, hicieron en algún momento causa común con los sublevados, aunque después se hayan bajado de ese barco. Los conciertos de solidaridad, la firma de manifiestos, la participación en marchas, la*

producción de discos, el apoyo económico se han sucedido ininterrumpidamente desde los primeros días del levantamiento; son parte de su vida cotidiana. Gracias a ellos las comunidades en rebeldía han recibido víveres y apoyo monetario. Los festivales de Rock por la Paz y la Tolerancia realizados en Ciudad Universitaria, proyectos como el Batallón de los Corazones Rotos, Serpiente Sobre Ruedas o La Bola, el concierto organizado en octubre de 1999 por Zach de la Rosa en el Palacio de los Deportes, la tocada en el Zócalo durante la Marcha del Color de la Tierra en 2001, los conciertos para celebrar los 20 y 10 años del EZLN y espacios como el Foro Alicia fueron estableciendo un tejido invisible y permanente entre jóvenes, intérpretes y zapatistas. Artistas como Rita Guerrero, Santa Sabina, Café Tacuba, La Maldita Vecindad, Panteón Rococó, Julieta Venegas, Nayeli Nesme, Hebe Rosell o Guillermo Briseño, entre muchos otros, han sumado su obra y su trayectoria profesional al ideario rebelde.”⁷⁷

Como bien señala el periodista de La Jornada, Luis Hernández Navarro; *“El zapatismo se ha convertido en parte de la cultura popular juvenil. Como el hip hop, es un espejo en el que se reflejan sus inquietudes, ritmos y anhelos. La confluencia de ambos es tan estrecha que este género musical se ha convertido en una de las dimensiones culturales más vitales del movimiento rebelde. Su relación es una especie de matrimonio abierto, en el que lo político, más que una doctrina o una plataforma organizativa, es una actitud. Zapatismo y rock comparten entre sí una estructura de sentimiento común: la que nace de la resistencia y la reivindicación de una identidad diferente, la que proviene de una vivencia profunda de exclusión, de disidencia y de afirmación de lo propio ante lo ajeno. Raperos, darketos, hip hoperos, skatos, metaleros, punks, bib boperos, rastafaris-reggaeros han encontrado en la insurrección indígena lo mismo una causa que un tema para sus rolas. Ellos son, a su manera, una suerte de indios metropolitanos que viven la discriminación y se oponen a la invisibilidad. Han generado en sus tocadas, sus bandas, sus modas, sus graffiti y su lenguaje, su propia comunidad. Ven en Marcos un icono de la rebelión de los nuevos tiempos y una explicación convincente -frecuentemente más emotiva que racional- de su condición.”⁷⁸*

En 1999 a propósito de un evento cultural sobre la Cultura Subterránea y la Cultura de la Resistencia realizado en la Ciudad de México en el Multiforo Alicia, el finado Subcomandante Insurgente Marcos escribió una ponencia en la que saludaba el esfuerzo de Zack de la Rocha de Rage Against the Machine y los grupos Tijuana NO y Aztlán Underground que se dieron a la tarea de organizar un concierto a beneficio de la lucha

⁷⁷ Hernández, L. (2004). Los sonidos de la Lacandona: 10 años de zapatismo y rock. La Jornada, p. 15-16.

⁷⁸ Idem

zapatista, aprovechando la ocasión para escribir un poco sobre la relación entre la música, los jóvenes y la rebelión zapatista. *“Porque no sólo los zapatistas son guerreros de la resistencia. Hay muchos grupos (y hay varios aquí reunidos) que también han hecho de la resistencia un arma, y la usan. Y hay de todo, hay indígenas, hay trabajadores, hay mujeres, hay homosexuales, hay lesbianas, hay estudiantes, hay jóvenes. Sobre todo hay jóvenes, hombres y mujeres, jóvenes, que nombran su identidad: “punks”, “ska’s”, “góticos”, “metaleros”, “trashers”, “raperos”, “hip hoperos” y “etcéteros”. Si vemos el común de todos y todas, veremos que no tienen nada en común, que todos y todas son “diferentes”, son “otros”. Y esto es precisamente lo que tenemos en común, que somos “otros” y “diferentes”. No sólo eso, también tenemos en común que luchamos por seguir siendo “otros” y “diferentes” y por eso resistimos. Y somos “otros” y “diferentes” para los poderosos, o sea que no somos como ellos quieren que seamos, sino como de por sí somos.*

Y el que es como somos nosotros, lejos de querer imponer su ser al “otro” o “diferente”, busca un espacio propio y, al mismo tiempo, un espacio de encuentro. Los “punks” no andan en campaña exigiendo que todos los jóvenes sean “punks”, ni los “ska’s”, ni los “góticos”, ni los “metaleros”, ni los “trashers”, ni los raperos, ni, por cierto, los indígenas. Sin embargo. El Poder si quiere que seamos como él quiere que seamos, que nos vistamos según la moda que él dicta, que hablemos como él dice, que comamos lo que él vende, que consideremos bello o hermoso lo que él considera como bello y hermoso, incluso que amemos y odiamos como él establece que sean el amor y el odio. Y no solo eso, el Poder quiere, además, que todo esto lo hagamos de rodillas y en silencio, sin andar dando brincos, sin gritos, sin alzamientos indígenas, bien educados pues. Por eso tiene ejércitos y policías el Poder, para obligar a ser iguales e idénticos, a los que son “otros” y “diferentes”.

Pero los “otros” y “diferentes” no buscan que todos sean como ellos y ellas son. Como que cada quien dice que cada quien su onda o su pedo (no sé como se diga ahora) y que, para que esto sea posible, no basta ser, también hay que ser respetando al otro. El “cada quien su pedo” es doble: es afirmación de la diferencia y es respeto a la otra diferencia. Cuando se dice que se lucha por el respeto a nuestro ser “diferentes” y “otros”, eso incluye la lucha por el respeto para quienes también son “otros” y “diferentes” no son como nosotros. Y es aquí donde todo este movimiento de

resistencia, llamado “underground” o “subterráneo” porque se da entre los de abajo y por debajo de los movimientos institucionales, se encuentran con el zapatismo.”⁷⁹

Olallo Rubio, antes de comenzar a utilizar el término chairo para hablar de la juventud clase mediera conformada por estudiantes izquierdistas, utilizaba el término frezapatista. Y el zapatismo, como conceptualización de un proceso que comenzó mucho antes del primero de enero de 1994, es una clave de comprensión imprescindible no solo para el fenómeno de las identidades juveniles en la Ciudad de México sino para comprender cabalmente el contexto de la globalización de los mercados y la implantación del neoliberalismo como ideología estatal tanto de la izquierda como de la derecha políticas y partidistas que administran los distintos gobiernos en todas las geografías del Planeta Tierra. El EZLN no sólo es un referente histórico del contexto en el que se conformó la juventud mexicana actual, sino que es el principal referente ético y emotivo de todas las generaciones que después de 1994 se han planteado la necesidad de luchar por cambiar el mundo en el que vivimos para hacer, como bien señalan l@s zapatistas; un mundo donde quepan muchos mundos.

El zapatismo es una referencia obligada no solo para la juventud mexicana sino para la juventud mundial que se identifica de cierta manera con una posición contracultural o antisistémica. En el mundo, el zapatismo se ha vuelto un símbolo para la juventud altermundista y más allá del discurso, la imagen romántica de Marcos, es un referente global obligado en la semiótica rebelde. Muchas veces el mensaje que llega a otras partes del mundo no necesariamente es exactamente el mismo que sale del sureste mexicano, la complejidad de la situación en Chiapas escapa muchas veces de la capacidad comprensiva que puede tener la gente del contexto latinoamericano de colonialidad y racismo. No pocas veces la solidaridad hacia las causas indígenas se mezcla con la curiosidad por el folklor tropical que sienten muchos occidentales. Algo similar sucede con la música y los chairos.

Los jóvenes que acceden a la educación superior en México son parte de una gran minoría de la población del país que tiene los medios económicos para darse el lujo de ir a la universidad. En un país con más de 50 millones de personas en condiciones de pobreza,

⁷⁹ Subcomandante Insurgente Marcos. (1999). De la Cultura Subterránea a la Cultura de la Resistencia. abril 20, 2015, de EZLN Sitio web: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/10/26/palabras-del-sup-para-la-mesa-redonda-de-la-cultura-subterranea-a-la-cultura-de-la-resistencia/>

hasta los jóvenes que asisten a las escuelas públicas conforman una élite que administra y dosifica la reproducción del capital cultural en la sociedad mexicana. Si bien la comparación con los Estados Unidos y Europa occidental resultan en una diferencia abismal en cuanto a capacidad económica podemos decir que los procesos de reproducción cultural se asimilan bastante en un mundo donde las distancias cada vez son más cortas y la globalización alcanza niveles nunca antes imaginados. En ese grupo de élite que conforman los estudiantes, quienes logramos entrar a la UNAM somos un grupo privilegiado que si bien no necesariamente tiene asegurado el futuro si desarrolla un panorama mucho más amplio que el resto de la población.

Políticamente este panorama puede abrir caminos tanto hacia la izquierda como a la derecha. No por nada de la UNAM han salido una buena parte de los principales actores políticos del país del siglo XX y XXI. Después de la Huelga del CGH en 1999-2000 la relación entre el zapatismo y la identificación como estudiante crítico, alternativo, revolucionario, contracultural y de izquierda, se volvió cada vez más tangible. Los distintos procesos políticos que siguieron ocurriendo a lo largo de los últimos 15 años dan cuenta de esa relación, más allá de discursos políticos y posicionamientos ideológicos, la música es una herramienta perfecta para rastrear esta relación entre la universidad y la otredad que representa el zapatismo con respecto a los estudiantes universitarios. Y si bien no solo el zapatismo objetiviza ésta relación, es la identificación con la lucha del EZLN el mejor ejemplo para hablar de los estudiantes clasemedieros con estándares de vida comprobables a los europeos que se sienten identificados con indígenas mayas del sur del país que no necesariamente hablan español. Es decir, los otros.

Como señala Marcos, la clave está en la forma en que se relaciona la identidad con la otredad, si ésta última es negada o reivindicada. La música tropical, si bien ya forma parte del mundo de la industria cultural y de la maquinaria de consumo de las grandes empresas disqueras, es en su origen música de pobres y para pobres. Es música que surge en los países tercermundistas o en los barrios de migrantes del primer mundo que a veces son peores que el tercer mundo. Los distintos ritmos y géneros que se articulan dentro de lo que podemos denominar música tropical cuentan de diversas maneras una misma historia de colonialidad que las hace poco atractivas a las élites que si bien se las apropian, lo hacen

solo después de vaciar al máximo el contenido para dejar solo una caricatura de sexismo y machismo generada a partir de estereotipos racistas.

El caso más emblemático es el de Manu Chao que de alguna manera articula ese enlace identitario entre occidente y el mundo colonializado no solo de América Latina sino también el del África árabe y negra. Su origen parisino lo coloca en uno de los polos centrales de producción de la cultura hegemónica que es mercantilizada globalmente por corporaciones y estados nación asociados en el más grande cartel delincencial del mundo. Sus letras, principalmente en español, inglés y francés se articulan a través de diversas tradiciones musicales, distintos ritmos con orígenes entrelazados en la historia colonial de la modernidad occidental. El discurso ideológico no es vago ni ambiguo, por el contrario es claro y directo sin dejar nunca de ser básica y simplemente rock. Las letras de sus canciones le hablan a una juventud globalizada que no pierde la esperanza y es fundamentalmente por eso que es mucho más famoso en Latinoamérica que en Europa, particularmente en Francia, en donde ya se ve como música del pasado, de eso que escuchábamos cuando éramos jóvenes. Ciertamente Manu Chao ya no es el joven que a principios de los dosmiles enamoró al mundo con su guitarra y su chuyu andino pero todavía a la fecha la gente lo busca y le sigue la pista en Barcelona donde todavía toca sin avisar ni anunciarlo, en bares de mala muerte y okupas.

Cuando era un adolescente que comenzaba la pubertad y logré tener el tamaño suficiente para poder robarle (porque ya me quedaba) a mi mamá su playera azul del EZLN que tenía atrás las letras de la canción Clandestino de Manu Chao fui un niño muy feliz. Probablemente aún no tenía la más mínima idea de quien era Manu Chao y la playera solo me gustaba porque tenía una estrella roja y en la secundaria se veía *cool* traer algo así. Pero después, al cabo de un tiempo, me volví más fan de Manu Chao que del EZLN y en la preparatoria usé la playera hasta que literalmente no quedó nada de ella. Evidentemente esto es una anécdota propia, mía pues, pero no es una historia individual, porque esa playera se la vi a muchos amigos y desconocidos a lo largo de los años. Más de una vez me ocurrió que la playera que creía que más reflejaba mejor mi específica e individual subjetividad la traía otra persona. La televisión enseña a los adolescentes de ahora y nos enseñó a los de antes que eso no nos debía pasar, que era preferible regresar a la casa y

cambiarse la playera. Pero la playera de Manu Chao y el EZLN no era una mercancía de ese tipo, no era un objeto de lujo. En muchos casos no era más que un trapo viejo, pero muy probablemente fue hecha y vendida durante el recorrido de la marcha del color de la tierra, cuando el EZLN y Manu Chao eran los ídolos pop del momento.

Conclusión.

“Cada quien su pedo”

SCIM

Haciendo referencia a lo dicho por el sociólogo francés Pierre Bourdieu en los años setentas, lo único que realmente podemos afirmar como conclusión sin temor a equivocarnos con respecto a la palabra *chairo* es que la palabra *chairo n'est qu'un mot*. En español, que la palabra es eso, simple y llanamente nada más que eso, es decir, *chairo* no es más que una palabra. Una palabra que como muchas y muchísimas otras se encuentra viva y en movimiento gracias al inmenso cúmulo de interacciones sociales que la utilizan para nombrar y nombrarse, para calificar y descalificar tanto situaciones como personas pasando por acciones y llegando hasta los objetos y las ideas. Su significado no siempre está vacío pero tampoco se encuentra nunca completamente lleno de sentido ni de forma. Los jóvenes que lo utilizaban a finales del siglo XX y principios del siglo XXI no son los mismos que lo emplean en el primer lustro de la década de los 2010's y la situación que vive el país y el mundo tampoco es la misma que existía en esos tiempos. Es en ese sentido que la tarea de concluir este trabajo se presenta no sólo muy complicada sino prácticamente imposible.

Como señalé en la introducción de la tesis, este trabajo es sólo el primer paso de un ejercicio reflexivo que no se termina con este proyecto. En ese aspecto entonces, ésta tesis lejos de concluir una investigación, simplemente la introduce en el sentido de presentar los puntos principales en torno a los que gira mi trabajo y mi reflexión en esta época. Existen muchos puntos que por cuestión de espacio y articulación del argumento quedaron fuera del trabajo, lo cual no significa que no sean importantes para la discusión y el debate en torno a los *chairos* y la *chairez*. La conformación de la clase media en México y la articulación de todo un sistema de educación en el país es un aspecto que no se profundiza en este escrito pero es necesario tomar en cuenta ya que refleja la forma en que las distintas políticas

económicas que dictan el rumbo del sistema mundial de explotación capitalista han configurado nuestra sociedad hoy en día. La idea de privatización de la educación, que se vuelve cada vez más una constante en la historia de la UNAM es un factor importante que ha definido y delineado lo que podríamos denominar el habitus estudiantil, sobretudo el de aquellas personas a las que nos podríamos referir como chairas.

Harían falta muchas páginas más para poder articular correctamente todas las distintas formas en que la colonialidad y el racismo nos configuran como jóvenes en nuestro mundo colonizado y occidental. Es por eso que este trabajo utiliza como eje comprensivo a la música tropical y su historia como llaves de entrada en un mundo que no se reduce simplemente a la música pero en el que la música es una herramienta indispensable para un ejercicio interpretativo que haga los cruces y las intersecciones con todos los demás aspectos y elementos que configuran nuestra cotidianeidad. Volver objeto de análisis la propia cotidianeidad implica la necesidad de alejarse por medio de la abstracción de lo que nos es común y en ese sentido la música representa un útil ideal que permite disfrutar del ejercicio de comprensión.

Ya que la música, vista como un fenómeno social que va más allá de la propia música en sí misma (es decir, musicalmente hablando), en tanto parte fundamental e intrínseca de las sociedades humanas es un elemento en torno al cual pueden gravitar todas las demás esferas que se intersectan e interconectan en la realidad social; la política, la economía, la historia y la comunicación, por ejemplo, pueden entenderse a través de la música. En una lógica musical que excede el ámbito específico de la reproducción técnica exponiendo la reproducción social. Un concierto, un videoclip, una canción, un baile o un ritmo pueden decirnos mucho más de nuestra propia sociedad contemporánea de lo que nos pueden decir tomos y tomos de obras sociológicas, pero si no conocemos esas obras sociológicas no necesariamente podríamos ser capaces de articular teórica y académicamente esta particular forma de ver la música. La alienación y/o enajenación es la marca de nuestros tiempos sellada por la virtualidad que nos permiten las nuevas tecnologías y cada vez hacemos las cosas de manera más inconsciente y nos acostumbramos a pensar cada vez menos. La velocidad de nuestra época y la adicción que a ésta genera la modernidad nos vuelve cada

vez menos sensibles. La música nos sirve claramente de ejemplo y de herramienta explicativa de esta situación.

A principios de mayo fui testigo del paso de la Eurocaravana de Ayotzinapa por las calles de París y tuve el placer de encontrarme con decenas y decenas de mexicanos que como yo habitan este país y que también como yo sienten una profunda indignación por lo que sucede en México. Además, recorrimos codo a codo las calles con personas jóvenes y viejas de otros países, en su mayoría latinoamericanos, gritando consignas en español y en francés. *Vous les ont pris vivant nous les voulons vivants* se escuchaba al pasar de un par de cientos de personas que acompañaban una delegación de tres compañeros, entre ellos un padre y un estudiante de la Normal Rural que recorrían Europa en busca de oídos atentos y corazones solidarios con la lucha que no muere por la presentación con vida de los estudiantes desaparecidos por el Estado mexicano. El corazón de la manifestación fue, sin lugar a dudas, el espíritu combativo que la lucha que Ayotzinapa genera y se expresaba fundamentalmente a través de la música, ya fuera en el sentido de personas cantando y tocando o en la reproducción de pistas musicales de lucha desde el sonido que acompañaba el caminar de los manifestantes.

Una de las canciones que se repetía y repetía en las distintas calles y callejones parisinos era “Gimme the power” del grupo mexicano Molotov. Esta canción fue grabada en 1996 y publicada en 1997, durante mucho tiempo no salió en la radio ya que la censura del PRI la consideraba demasiado explícita tanto por las groserías como por la dosis de crítica política y social de las canciones. De todas formas, el grupo se volvió uno de los más importantes exponentes del rock mexicano, llegando a ser comparado en sus tiempos con grupos como Beastie Boys, Rage Against the Machine y los Red Hot Chili Peppers. Hoy en día el grupo puede ser considerado dentro de la clasificación (chaira) de artistas vendidos al régimen del Estado y MTV, y es difícil encontrar jóvenes que desde una posición ideológica declarada de izquierda, alternativa, comprometida o como se llame, se declare fanático al 100 por ciento de Molotov. Pero de todas formas, en un sentido más amplio, la izquierda militante mexicana asume los mensajes de sus primeras canciones y los identifica como parte de su lucha. Gimme the power incluso tiene una versión (*remake*) que habla sobre la huelga del CGH en la UNAM, contando la historia del pleito entre los ultras y los moderados en la

época de 1999-2000. El título de la canción, fue también retomado por Olallo Rubio en su película sobre el PRI y el Estado mexicano.

Y así, en las calles de París; “Dame dame dame dame el poder, dame dame dame todo el power! (para que te demos en la madre)” se acompaña de la clásica consigna de la izquierda latinoamericana “El pueblo unido jamás será vencido” dando forma a una verdadera canción de lucha y de protesta. En la época en que salí “Donde jugaran las niñas”, el disco en donde viene la canción, yo ni siquiera era joven pero ya como niño y luego adolescente el cantar canciones como Voto latino, Chinga tu madre, que no te haga bobo Jacobo, Más vale cholo, Puto, Cerdo o Matate Teté implicaba asumir algo así como una posición política contestataria por muy simple y precoz que esta pudiera ser. La vulgaridad en esa época todavía era algo sujeto a la censura del sistema y no representaba como ahora, el ligero combustible que echa a andar la máquina mediática de televisa y la industria cultural mexicana. Ese día en París, la canción de molotov sonó acompañada de recitales de trova, canciones de Chavela Vargas e incluso una salsa (que no está hecha para bailar sino para escuchar) de Rubén Blades llamada “Desapariciones” y que da cuenta de la similitud de las historias de dolor y rabia que ocurren por toda la América Latina.

Otro de los factores en los que no se hace mucho énfasis en el trabajo pero que tiene que estar presente en la reflexión en torno al tema de los jóvenes, como quiera que estos puedan ser, es el de la tecnología. Yo, por ejemplo, formo parte de una generación que vivió en carne propia la llegada del internet, nosotros todavía escuchamos a través del teléfono alámbrico el sonido de la llamada del modem enviando y recibiendo los bits y los bytes. Vivimos también la llegada de los iPods y los teléfonos celulares y con ellos el nacimiento de una nueva época para la comunicación en general y en particular para la comunicación musical entre los jóvenes que comenzaron a relacionarse a través del formato mp3 y los likes. Uno de los grupos que representa mejor la relación entre la música tropical y la identidad chaira pero que no es muy mencionado en este trabajo es Calle 13, que ha transformado su rítmica reggeatonera en lo que podríamos llamar una representación de la nueva música de protesta de la época postinternet. Así, el análisis de la tecnología nos permite hacer la comparación entre las distintas formas en que históricamente se desarrolló la conformación de identidades socio-musicales juveniles a partir de las distintas

herramientas que tuvo a disposición la industria cultural en cada momento. Si este análisis lo entrecruzamos con la lógica de la colonialidad podemos tener un mapeo claro del papel de la tecnología en la reproducción del modelo racista de occidente.

En ese sentido, el regreso de los viejos y polvosos vinilos a la escena musical, es una paradoja sarcástica que nos presenta un buen reflejo de nuestra época de globalización, neoliberalismo y caducidad programada. En Francia, por ejemplo, existen investigaciones muy interesantes en torno a la forma en la que las dinámicas históricas de la globalización de la cultura popular generan formas de creación de valor inéditas a través de las mercancías denominadas vintage. Los hipsters “anticonsumistas” y los chairros izquierdistas suelen ser grupos consumidores de este tipo de productos y estas dinámicas globales de consumo han sacado de su tumba productos que hace tan solo unos años hubiéramos considerado destinados al olvido como los cassettes y los VHS. Y en todas estas dinámicas el papel del internet tiene un rol crucial dada su capacidad de interconectar cualquier parte del mundo con otra y reducir las distancias de una manera cada vez más potente en un mundo que pareciera girar cada vez más rápido.

“Todos los sólidos se desvanecen en el aire...” Solía decir el viejo barbón que no por no estar constantemente citado en este trabajo no forma parte del cúmulo de voces que atormentan mis pensamientos sociológicos nocturnos y me influyen para mirar los fenómenos de la forma en la que lo hago. En esta tormenta implacable y cambiante que implica el transcurrir de la historia, no debemos dejar que los fenómenos cada vez más coloridos y enajenantes que produce el capitalismo nos hagan olvidar la esencia de miseria y explotación que subyace en la configuración de lo que académica y cotidianamente entendemos como lo social. El espíritu crítico implica no solamente decir por qué algo está mal sino implica hacer sobretodo un esfuerzo por al menos proponer una forma en la que ese algo puede empezar a cambiar. Pero una tesis de sociología que busca cambiar la sociedad es en muchos sentidos un oximorón, es decir, implica unir dos ideas que se contradicen mutuamente, ya que la sociología busca entender una cosa y si esa cosa cambia, la sociología ya no la podrá entender y no servirá de nada la teoría. Pero bueno, eso es lo que nos gusta hacer a las y los sociólogos chairxs de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Y es fundamentalmente por eso que podemos decir que somos chairros. Es decir,

contradictorios e incongruentes. Y ese no es el problema, el problema es forzarnos a pensar que eso está mal, forzarnos a pensar que hay un sentido peyorativo del término que tenemos que entender.

Es el sistema el que le da el sentido peyorativo a las cosas, no los individuos, no las personas ni los sujetos. Es el sistema de explotación en donde ser negro implica no ser humano y ser árabe implica ser machista e incivilizado, el que asigna los valores negativos a las personas y las palabras solo sirven de instrumento para transmitir esa injusticia. Es el sistema en donde ser mujer significa no ser hombre y la geografía del norte y del sur asigna valores positivos y negativos a los seres humanos. No tiene caso luchar contra las palabras, tiene caso luchar con las palabras, utilizarlas en favor de la emancipación y no como instrumentos de la dominación. Es por eso que las palabras y sobre todo las ideas de Frantz Fanon son la inspiración más básica de este ejercicio reflexivo y es también por eso que para concluir este trabajo es necesario retomar las palabras del Subcomandante Insurgente Galeano en torno al papel de la reflexión teórica y el pensamiento crítico:

*“Quien ocupa el puesto de observación es el guardia, el vigía, el centinela. Además de observar y estar atento a lo que ocurre, el centinela es quien da la voz de alarma en caso de ataque y frente a cualquier eventualidad. Según nosotras, nosotros, zapatistas, la reflexión teórica, el pensamiento crítico tiene ese trabajo de centinela. A quien trabaja con el pensamiento analítico, le toca el turno de guardia en el puesto del vigía. Podría extenderme sobre la ubicación de ese puesto en el todo, pero por ahora sólo baste plantear que es una parte también, nada más, pero nada menos.”*⁸⁰ Este comunicado fue subido a la red por el EZLN poco tiempo antes de dar a conocer al mundo la revelación de que el reputado académico universitario Luis Villoro Toranzo, fallecido hace poco tiempo, fue, durante muchos años parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es decir, era un verdadero zapatista y no un simple simpatizante de la lucha zapatista como muchos académicos y personas a lo largo y ancho del mundo. Su papel en la lucha era desempeñar el puesto de vigía del que Marcos habla, perdón del que Galeano habla.

⁸⁰ Sup Galeano. (2015). La Tormenta, el Centinela y el Síndrome del Vigía. En El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista(pp. 15-30). Chiapas: EZLN.

Desde el año del 2012 el zapatismo comenzó una nueva etapa de su lucha hacia afuera que saltó a los titulares mundiales en mayo de 2014 con el anuncio, desde el caracol zapatista de la Realidad, de la muerte del Subcomandante Insurgente Marcos hecho por el mismo Marcos quién acto seguido retomó el nombre de lucha del maestro zapatista Galeano asesinado por paramilitares unos días antes. Años antes, el evento que caracterizó la vuelta a las andadas del EZLN después de un largo tiempo sin ser noticia en los medios masivos, fue el lanzamiento de la primer Escuelita Zapatista. En el que las y los zapatistas llamaron a gente de todo el mundo para ir a conocer en carne propia la realidad zapatista a través del curso intensivo de “La Libertad según los zapatistas”. Si bien entre los asistentes había familias y gente, sobretodo investigadores universitarios, de edad avanzada, la gran mayoría de los alumnos de los pueblos zapatistas fueron jóvenes en gran parte provenientes de universidades públicas y privadas de todo el país. Entre el 2013 y el 2014 San Cristóbal de las Casas y todos los caracoles zapatistas fueron testigos de la llegada a Chiapas de miles de chair@s provenientes de todo el territorio mexicano. Tristemente, según el recuento posterior hecho por las comunidades zapatistas, no todos llegaron con las mejores ganas de aprender de una forma muy diferente y otra. A decir de las cuentas hechas por el EZLN hubo muchos que no pasaron al siguiente nivel y que fueron reprobados.

Yo estuve en Chiapas en esos tiempos y fui testigo de cómo muchos jóvenes regresaban de las comunidades sin haber entendido nada y con el único objetivo de embriagarse en San Cristóbal para aprovechar de los últimos días de sus “vacaciones”. También pude ver a mucha gente a la que la experiencia le cambio verdaderamente la vida y le abrió los ojos a todo un mundo de injusticias y también de esperanzas. Ambos grupos de personas podrían caer en la denominación de chair@s pero nosotros preferíamos decirles chair@s sólo a los que no habían aprovechado de su experiencia en territorio zapatista. Utilizábamos el término despectivamente con coraje y con desprecio, no para abrir un espacio al encuentro y la compartición de ideas sino para separarnos de lo que creíamos no éramos capaces de ser. En este trabajo no busco utilizar el concepto de esa manera, sino todo lo contrario, aprovechar la posibilidad de llenar su significado vacío de muchas maneras, para llenarlo a través de la música y en especial de los frenéticos ritmos latinos de un significado que pueda apelar a aquellos que se sientan llamados por el sonido tropical y la necesidad de luchar por la justicia ya que la música también puede ser un arma.

La música articula, relaciona y da forma a una identidad colectiva que se expresa no necesariamente a partir de palabras o de argumentos, sino sobre todo a partir de sentimientos, sensaciones y emociones que van más allá de una ideología o un lenguaje específicos. Un arcoiris de sonidos que refleja un arcoiris de ideas y subjetividades y viceversa. La música tropical condensa en su cadencia el mestizaje y la colonización. El intercambio y la violencia, el dolor y la alegría de una sociedad, de un pueblo, una comunidad. Palabras como chaira son útiles analíticamente porque rompen barreras de género, de clase o de nación que muchas veces nos impiden llegar a conclusiones que puedan resultar útiles. La idea de música chaira conjuga entonces dos lógicas diferentes, la lógica vacía de la palabra chaira o chairo, de espacio en disputa a ser llenado y la música que es mucho más que sólo música. Las dos palabras dialogan y proponen alternativas de comprensión que van de lo estructural a lo subjetivo, de la historia y la sociedad al presente y al individuo. Cuando nos preguntamos si tal música o tal canción es chaira, o era chaira, o será chaira, o si antes era hippie y ahora es hipster, o si era alternativo y ahora es fresca. Hacemos ese diálogo entre el presente y el pasado, entre el individuo y la sociedad, la estructura y el sujeto, que nos muestra la contradicción existencial en la que se desarrolla nuestro presente. El mundo moderno es una contradicción de sus propios valores, de su propia predicación. La época de la luz termina siendo más sombría que el oscurantismo.

La forma clásica de abordar el problema de los chairos y la chairez asume la parte negativa del concepto y no va más allá de ella. La versión de Tamara de Anda habla de la contradicción existencial de los chairos de la congruencia y la incongruencia pero concluye aceptándola como “así somos, pero está chido ser así” y Olallo Rubio ataca la idea revirtiendo el sentido negativo y denominando chairos a los que les dicen chairos, a los chairos... Un tanto tautológica la lógica. Entonces, es por eso que a partir de este trabajo pretendo presentar una otra visión del fenómeno que asuma la parte positiva del concepto. La parte propositiva del hecho de considerar que existan personas capaces de eyacular hasta con la cabeza y de producirse felicidad y placer en este mundo de de-presión y anti-depresivos. Y que además estas personas quieran dentro de su placer onanístico cambiar el mundo. Al parecer no es por nada que uno de los principales ejemplos que utiliza Marx en

El Capital para explicar cómo funciona la economía capitalista es el de la chaqueta.⁸¹ Esta idea positiva no implica que la idea negativa desaparezca simplemente permite que a partir de esas dos tesis hagamos una síntesis que nos permita no dar respuestas sino plantear y replantear preguntas que puedan servir para la reflexión más allá de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Esta articulación teórica, esta posibilidad comprensiva que la música nos da está en la música tropical, en la música que básica y principalmente es una música que se baila.

Y si de algo de lo que podemos estar completamente seguros a partir de todo el trabajo teórico-empírico realizado es que si hay algo que a todos los chaitos les gusta es bailar. Bailar. No necesariamente una cumbia o una salsa, puede ser reggae, ska, puede ser el slam, pueden ser quebraditas. Pero es un hecho que les gusta bailar. Como les gusta bailar a los darks, a los punks, a los emos. Los bailes son diferentes, las músicas son diferentes. La música de los emos hablaba de tristeza y depresión, los punks hacían música contra el sistema, Pérez Prado hacía bailar a los pachucos y los reggeatoneros, bailan reggeaton le guste a quien le guste. Cada quién su pedo. Pero ese quién es colectivo, ese quien no es un individuo aislado como el que la modernidad pretende imponerle a la humanidad o a la población del planeta, es un nosotros, es un nuestro pedo. Y ese pedo existe sólo porque sí, ese pedo existe sobre la base de relaciones sociales, relaciones de dominación y colonialidad que a través de la historia han dado forma a nuestro presente y ningún análisis sociológico puede llegar muy lejos si no se toma eso en cuenta. La música en su reproducción, su experimentación y su historia expone de maneras muy claras las relaciones de colonización que la producen y también los esfuerzos que a partir de ella se hacen para la de decolonización y la lucha. El baile nos dice sin decirlo con palabras como funcionan nuestras de género. Las letras reflejan nuestra comunicación. En fin, en conclusión la música es la clave y las ciencias sociales solo tienen que seguir el ritmo.

Un libro que me ha ayudado mucho a dar la batalla lingüística en el mundo francés se llama “Bob Marley en bandes dessinées” (o sea en comic) y en él encontré una reflexión útil para

⁸¹ Obviamente Marx se refiere a una chamarra, pero el doble sentido mexicano le da un toque mágico-literario a la frase

terminar con este trabajo, con mis limitadas habilidades en la materia presento a continuación una traducción que no necesariamente es la más académicamente correcta:

“Voilà (no creo que haya traducción para esta palabra) eso que quiero decirles: Bob Marley es el AK-47 (cuerno de chivo) del desarmado. En lugar de disparar balas de calibre 7,62 modelo 1945 montadas sobre cartuchos de 39 milímetros, el Bob tiraba cantos de amor e himnos revolucionarios. Ráfagas mucho más leeeeeeeentas pero parecidas al humo que salía de su toque. Dios mío, hay que explicarles todo. Por ejemplo, tomas la bandera de Mozambique o la de Burkina Faso en su versión sankarista (pero claro, tú sabes, Thomas Isidore Noël Sankara, el Che Guevara africano). Las dos banderas africanas incluyen el diseño de un kalachnikov. Mostrando que el arma inventada por el señor Kalachnikov es el símbolo de la revolución. En 1978 la delegación de Senegal en la ONU dará a Bob Marley la medalla de la Paz del Tercer Mundo. Y desde entonces, los pueblos oprimidos del sur, en lucha contra las potencias imperialistas del norte tienen dos símbolos universales. La kalach y Bob. Bob en la camiseta (t-shirt) y la kalach colgada en el hombro. Es contradictorio, pero es así como el mundo funciona. Los combatientes de la libertad se arman con fusiles baratos, inventados por un blanco para los guerrilleros pobres al mismo tiempo que marchan al ritmo de un canto de emancipación...”⁸²

⁸² Gaët's, Nappez S., Petit O.. (2009). Bob Marley en bandes dessinés. Italia: Petit à petit. Pág. 8

BIBLIOGRAFÍA

- Ansaldi, W. (2000). *La temporalidad mixta de América Latina*. Madrid: Trotta.
- Arteaga, J. (2003). *Oye como va: el mundo del jazz latino*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Arteaga, J. (1993). *Las ciudades de la noche roja. La Cultura de la violencia a través de la salsa*. En *Los imaginarios y la cultura popular*, (pp.90-96). Bogotá: Cerec.
- Attali, J. (1977). *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. Paris: Ruedo Ibérico.
- Benjamin, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1990). *La juventud no es más que una palabra*. En *Sociología y Cultura* (pp. 124-140). México D.F.: Grijalbo.
- Comisión sexta del EZLN. (2015). *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista*. Chiapas: EZLN.
- de Anda, T. (2012). *Los Chairros*. Abril 20, 2015, de Youtube Sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=8r0TFHfiWjM>
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. México: Era.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Feixa, C. (2006). *Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 4, p.143.
- Frith, S. (2003). *Música e identidad*. En *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 175-198). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gaët's, Nappez S., Petit O. (2009). *Bob Marley en bandes dessinés*. Italia: Petit à petit.
- Hernández, L. (2004). *Los sonidos de la Lacandona: 10 años de zapatismo y rock*. La Jornada, p. 15-16.
- Injuve DF. (2014). *Consulta de Tendencias Juveniles 2013*. México: GDF.
- Klein, N. (2005). *No logo: el poder de las marcas*. México: Paidós.
- Mailer, N. (1973). *El negro blanco*. Madrid: Tusquets Editores.
- Margulis, M. (2005). *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.
- Medina, G. (2009). *Juventud, territorios de identidad y tecnologías*. México: UACM.

- Quintero, A. (1998). *Identidades polirrítmicas*. Cuadernos de Literatura, IV, números 7-8, pp. 91-106
- Quintero, A. (2005). *¡SALSA, SABOR Y CONTROL! Sociología de la música "tropical"*. México: Siglo XXI.
- Reguillo, R. (2010). *Los jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reguillo, R. (2012). *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Argentina: Siglo XXI.
- Reguillo, R. (2012). *Navegaciones errantes. De músicas, jóvenes y redes: de Facebook a Youtube y viceversa*. Comunicación y Sociedad. Nueva época, 18 julio-diciembre, pp. 35-60.
- Rubio, O. (2014). #Ayotzinapa. Abril 20, 2015, de Youtube Sitio web:
<http://youtu.be/MMvaEOt1A3A>
- Ruiz, C. (2015). *Cerebros y culos*. abril 20, 2015, de Sin Embargo Sitio web:
<http://www.sinembargo.mx/opinion/14-04-2015/33670>
- Subcomandante Insurgente Marcos. (1999). *De la Cultura Subterránea a la Cultura de la Resistencia*. abril 20, 2015, de EZLN Sitio web:
<http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1999/10/26/palabras-del-sup-para-la-mesa-redonda-de-la-cultura-subterranea-a-la-cultura-de-la-resistencia/>
- Sunkel, G. (2006). *El Consumo Cultural en América Latina*. Colombia: Convenio Andrés Bello, 2006.
- Thomas, F. (1997) *The conquest of cool*. Chicago: University of Chicago Press.
- Urteaga, M. (2011) *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: Juan Pablos.