

En *Entre Santos, Cumbias y Piquetes. Las Culturas Populares en la Argentina Reciente*. Buenos Aires: Biblos.

DIVERSIDAD Y RECURRENCIA EN LAS CULTURAS POPULARES ACTUALES.

Míguez, Daniel; Semán, Pablo.

Cita:

Míguez, Daniel; Semán, Pablo (2006). *DIVERSIDAD Y RECURRENCIA EN LAS CULTURAS POPULARES ACTUALES*. En *Entre Santos, Cumbias y Piquetes. Las Culturas Populares en la Argentina Reciente*. Buenos Aires: Biblos.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/60>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pmkS/6fK>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

INTRODUCCIÓN

DIVERSIDAD Y RECURRENCIA EN LAS CULTURAS POPULARES ACTUALES

Definir un concepto de cultura popular que permita asir de forma teóricamente consistente una porción analíticamente significativa de la realidad ha sido una tarea que los científicos sociales no hemos sabido resolver adecuadamente. Históricamente, los debates sobre este objeto se constituyeron en un sistema polarizado de posiciones contrapuestas (sobre las que volveremos luego), y suele ocurrir en nuestra práctica que cuando estas son importantes más que resolverse en una síntesis de mayor capacidad heurística, se deprime, más de hecho que de iure, la jerarquía disciplinar de esos objetos quedando relegados sin otra causa que la dificultad de su resolución —aunque persista su capacidad explicativa de la realidad. Así, los debates sobre el concepto de cultura popular han perdido terreno, a la vez que se hacen evidentes una miríada de formas de representación de la realidad, comunes a determinados ‘sectores sociales’ (definidos por una correspondencia en su ubicación espacial, laboral, social, etc.) que reclaman ser estudiadas.

Resultan de esta situación dos saldos negativos. Primero, aunque las alusiones a las culturas y sectores populares son ubicuas en nuestras disciplinas, las definiciones acerca su sentido (sociológico o histórico) no siempre acompañan a este uso extendido del término. Segundo, el campo de estudios de la cultura popular se ha transformado en un archipiélago: se multiplican los ‘estudios de caso’ o ‘etnografías de’ tal o cual grupo o sector social (los pobres, los marginales, los villeros, los piqueteros, los cartoneros, etc.), pero se pospone la reflexión acerca de aquello que los estudios particulares revelan sobre una realidad mayor, al no contar con una definición que nos permita captarlos a un más alto nivel de abstracción y generalidad.

Los problemas que han acosado a la producción de una definición adecuada de la cultura popular radican, como decíamos, en la presencia de paradigmas contrapuestos que han llevado a percibir el defecto en el adversario, más que las debilidades en el propio modelo; lo que no ha permitido ninguna síntesis satisfactoria. En esta controversia han existido, por un lado, una variedad de definiciones que suponían una *esencia estática* (totalmente homogénea y ahistórica) de la cultura popular. Ya sea que se concibiera como la producción 'grotesca' de un sector de la población pobremente instruido, o fuera el resultado de una concepción apriorística de los 'verdaderos intereses' de las clases subalternas, o de una selección *ad hoc* de rasgos tradicionales y folclóricos, en estas perspectivas lo popular podía ser fácilmente (pre)identificado y no tenía un carácter vincular dependiente de los sistemas de relaciones sociales particulares de los que se tratase. Si bien estas nociones esencialistas de la cultura popular tienen la virtud de delimitar con precisión un objeto, fracasan por guiarnos hacia una falsa homogeneización de una producción cultural cuyas diferencias no son anecdóticas y por suponer ingenuamente una visión no relacional de los conjuntos subculturales que operarían sin establecer vasos comunicantes entre ellos.¹ Por otro lado, la reacción frente a estas dificultades, ya muchas veces señaladas, fue la de

¹ Estas teorizaciones pecan de un extremado simplismo en cuanto al conjunto de variables que implican, a la relación que tienen estas en la constitución de modelos explicativos, y en cuanto a la relación que tiene el conjunto del modelo con los fenómenos históricos. El mecanicismo economicista o el empirismo ingenuo que recortan lo popular como derivado de una infraestructura social, de una mirada que reproduce en espejo las prenociones de una supuesta posición dominante no solo carecen de sofisticación conceptual como también de capacidad de articular esa teoría con la dimensión diacrónica de lo social y tienden a proyectar como inmutables en el tiempo las características de modelos conceptuales que deben mucho a su singularidad histórica- el caso más típico de esta conjugación es la apropiación de las nociones de cultura popular inspiradas por Bourdieu en el contexto Latinoamericano y criticadas, por ejemplo, por García Canclini y Schusterman)

componer nuevas perspectivas que acentuaron el carácter relacional de las culturas, incluidas las populares. En estas aproximaciones, aquello que constituye la cultura de los sectores populares (o, para el caso, de cualquier otro sector social) no puede ser *preestablecido*. Por el contrario, emerge de la observación de los procesos de identificación recíproca en los que se involucran los distintos sectores de la sociedad.

El problema es que cuando esta perspectiva se lleva al extremo peca de un particularismo y de un empirismo que dificulta arribar a niveles adecuados de generalización. Cada grupo se transforma en el portador *exclusivo* de un rasgo cultural que lo caracteriza, pero el énfasis en el componente contextual del mismo impide observar sus posibles formas de recurrencia intergrupal o intercontextual. Porque está claro que existe una indexicalidad que produce una dependencia ineludible entre significado y contexto, por lo cual es difícil identificar las representaciones que componen una cultura más allá de las interacciones particulares en las que se ponen en juego. Pero el respeto por el carácter situado de los significados y representaciones no debería hacernos perder de vista su recursividad relativa. Así como podemos *abstraer* una noción común de 'mesa' sin dejar de reconocer la variedad de sus formas y usos, tampoco debería resultar tan escandalosa la pretensión de captar la producción simbólica de los sectores populares en su concurrencia y en su diversidad. O, mejor, en aquella reiteración que se inscribe en la propia heterogeneidad.

Paradójicamente, la tarea no exige demasiadas innovaciones en los procesos tradicionales de producción conceptual. Si, por un lado, los extensos debates sobre las culturas populares nos permiten alcanzar un punto de partida razonable, la clásica noción de 'semananzas de familia' que oportunamente introdujera (Wittgenstein, xxxx)² es una herramienta apropiada para pensar los

² La metáfora alude a fenómenos que —como los fenotipos familiares— mantienen una similitud que permite identificarlos como de una misma 'ascendencia' sin que posean una identidad morfológica exacta. Así, en lugar de

elementos recurrentes que aparecen en la variada casuística con la que suele manifestarse la cultura popular. Trataremos entonces de establecer inicialmente una concepción básica de lo que podría concebirse como cultura popular, para luego, en un nivel de abstracción menor, rastrear cuáles son los elementos que caracterizan a las culturas populares en la Argentina de estos últimos años.

Culturas Populares: Entre la Esencia y la Relatividad

La distinción decimonónica que identificaba a la 'cultura' con los estados más 'elevados' de la civilización permitía una doble operación jerarquizadora. Remitía al pasado evolutivo, a los pueblos que no comulgaban con las costumbres occidentales, pero además permitía la distinción interna entre quienes eran los verdaderos protagonistas del proceso civilizatorio, y quienes perteneciendo a las 'sociedades evolucionadas' no participaban del supuesto estadio superior de la cultura. La distinción entre alta y baja cultura hablaba entonces de una partición al interior de la sociedad (y no solo *entre* sociedades) distinguiendo a quienes alcanzaban los bienes culturales más jerarquizados de quienes no accedían (por limitaciones materiales y cognitivas) a ellos. La antropología impugnó ambas pretensiones ordenadoras cuando cuestionó el legado evolucionista que ella misma había generado y luego, cuando aplicó al interior de las sociedades 'civilizadas' el criterio relativizador que había constituido al

proceder como en los sistemas taxonómicos convencionales (en los que todos los elementos deben repetirse para poder ubicarlos en alguna categoría), las similitudes de familia se establecen por la ocurrencia de rasgos comunes, pero con una recurrencia parcial y no universal. Es decir, existen múltiples combinaciones posibles de un número acotado (aunque puede ser extenso) de rasgos que suelen reiterarse en fenómenos de una misma índole. Pero no todos se manifiestan en todos los casos, ni tampoco las combinaciones en las que se presentan son de una recurrencia inexorable.

discutir nociones como las de salvajismo y barbarie. Sin embargo, la impugnación de las jerarquías no abolió las diferencias: la *distinción* entre los significados, los portadores y los espacios (sociales y físicos) de constitución de las diversas culturas mantuvo una vigencia relativa, pese a que la pretensión de legitimar su ordenamiento jerárquico fue puesta en tela de juicio. Así, nos permitió reconocer desde un inicio que diversos sectores sociales construyen y simbolizan sus representaciones de la realidad de maneras diversas.

Entonces, con todas sus limitaciones, la distinción entre alta y baja cultura introdujo el señalamiento metodológico de que se podían estudiar sus diferencias partiendo de los distintos ámbitos de gestación, circulación y consumo —pero con la prevención de que el sistema conceptual utilizado no debería ordenar evolutivamente estas diferencias. Sin embargo, con la abolición del sesgo conceptual e ideológico que lleva a pensar como legítimo el ordenamiento jerárquico entre las culturas, llegó el problema de cómo ponderar y evaluar los efectos de los diferenciales de poder que existen entre ellas. Es decir, que las formas socialmente diferenciadas de gestación y circulación cultural incluyen también asimetrías que se manifiestan en la manera en que cada sistema de representación permite a sus portadores participar de las estructuras institucionales hegemónicas. Este giro coloca a la elaboración de una noción de cultura popular en una encrucijada decisiva. Si la relativización de los supuestos etnocéntricos rehabilitaba a la alteridad cultural, es necesario reconocer que ese mismo movimiento contenía la propensión a ignorar las asimetrías de poder. El problema se constituye entonces sobre la siguiente tensión. A la vez que no puede obviarse la dimensión política (los conflictos de poder) inscriptos en la constitución misma de la cultura popular como una cultura subalterna, se hace necesario encontrar categorías alternativas a las que utilizan los dominantes para construir su prevalencia -que las clases subalternas sean dominadas no quiere decir que deba describírselas

con las categorías de los dominantes. Y el problema se hace crucial al descubrir la multiplicidad de sesgos que se inscriben en los instrumentos conceptuales mismos con los que emprendemos esta labor.

Los intentos por resolver estas ecuaciones múltiples dieron lugar a aventuras teóricas de efectos variados. En los márgenes de las ciencias sociales, existieron diversos abordajes (el folklore, el ensayismo social, la política o elaboraciones realizadas desde las ciencias sociales, pero con intereses políticos inmediatos) que presentaron a *un* sujeto popular concebido como una totalidad homogénea, y muchas veces como portador exclusivo del sentido del devenir social. Esta perspectiva se asociaba usualmente a un claro esfuerzo por invertir el ordenamiento jerárquico entre alta y baja cultura, colocando a la cultura popular como la *verdadera* cultura, y desterrando a las demás producciones culturales al territorio de lo inauténtico. Claro que (aún en una misma sociedad) los binomios diacríticos que distinguían lo elitista y lo popular variaban según la adscripción ideológica o política de quienes los postulaban. El debate permanente por la definición de la 'esencia' de lo popular operó así en la base de la ingeniería política de diversos actores, incluso como elemento estratégico en la definición de la *polis*, generando la exclusión de derechos (incluso a la vida) de quienes no portaban los rasgos mínimos del *ethos* popular.

Pero aunque a veces alcanzó una vasta influencia en la cultura política, esta concepción tuvo un efecto efímero sobre los sistemas de conceptualización de nuestras disciplinas. Más consecuencias trajo el esfuerzo por encontrar el lugar de lo popular en el entramado de las 'clases sociales'. Las tensiones en este territorio se articularon sobre ejes similares a los anteriores, aunque con otras inclinaciones políticas: ¿Puede pensarse a la producción simbólica de los sectores subordinados como la encarnación de la verdadera conciencia de clase? O ¿Es ésta el resultado de un proceso de alienación que la hace necesariamente falsa? (y entonces la conciencia verdadera reside en la elite

ilustrada que puede reconocer las reales 'condiciones de existencia'). Con otro lenguaje y otras intenciones nos encontramos frente a una dicotomía similar a la inicial: o la cultura popular debe considerarse como la más apropiada representación de la realidad, o inversamente, es la producción sofisticada de una elite (en este caso 'revolucionaria') la que contiene unas verdades incuestionables. Aunque —como veremos— aquí se inscribe el germen de una concepción relacional de la cultura popular, existe todavía un apriorismo según el cual las posibilidades de su identificación esta predefinida por la inserción en la estructura social del actor que la produce. En este mismo contexto surge otra controversia: ¿Si concebimos a la cultura de los sectores populares como aquella producción simbólica que *contesta* la dominación de clase, no estamos reduciéndola a un epifenómeno de una determinación externa? ¿Y no estamos operando de forma reduccionista al identificar lo popular, lo subalterno y las carencias o límites que genera la pobreza? ¿Qué sucede con la producción cultural de los sectores populares que no surge de su estado de carencia o limitación y que es más vale el resultado de su capacidad creativa? ¿Por qué prefigurar a la cultura de los sectores populares como un gusto que emerge de su *estado de necesidad* y que de ninguna manera estaría constituido por sus *grados relativos de libertad*? (Bourdieu, 1976; 1997). Por qué, además, pensar que sólo las clases dominadas enfrentan imperativos y que entre las dominantes todo es libertad. Tal vez la cultura de los sectores populares surja en algún grado de 'lecciones' y tal vez estas tengan relevancia y funcionalidad que no son solo resistenciales. Tienen valor político porque no se acomodan al deber ser, pero no surgen de un proyecto de contestación aunque la ejerzan (Grignon y Passeron, 1992)

A estas tensiones, que podrían rastrearse hasta los clásicos debates entre socialdemócratas y comunistas de finales del siglo XIX o principios del XX, el período de la Segunda Guerra Mundial le sumó una nueva dificultad. La

consolidación de la clase media y de la sociedad de consumo transformaron en una trilogía a la anterior dicotomía entre alta y baja cultura. Algunas innovaciones previas a la guerra y sobre todo la sociedad afluyente de la posguerra, pusieron al alcance de vastos sectores de la población un estilo de vida en el que los bienes de consumo durables vinculados al confort hogareño ocuparon un lugar central. Entonces, ya no se trataba de la simple oposición entre la cultura de los opulentos vs. la cultura de los miserables, emergía como tercer componente la cultura de los estratos intermedios orientada al mercado de consumo. Esta cultura, no se constituía como hegemónica en el sentido de ser propia (una 'creación' para el autoconsumo) de las elites económicas o de poder, pero sí lo era en el sentido de su ubicuidad en el contexto social. Los sectores medios se volvían cuantitativamente predominantes, particularmente en las sociedades industrializadas (o incluso semi-industrializadas como la Argentina) a partir de las innovaciones tecnológicas promovidas por la Segunda Guerra Mundial. Pero además de la preponderancia numérica, los inéditos mecanismos de divulgación hicieron a la emergente cultura de los sectores medios casi omnipresente. La televisión, la radio, pero también la circulación cuasi-universal de los bienes de consumo durables consolidaron un sistema de representaciones en el que la familia nuclear y el hogar (considerado como el referente predominante de consumo de aquellos bienes) se transformaban en ejes de los proyectos biográficos de la mayoría de los integrantes de la sociedad.

La ironía es ineludible: mientras vastos sectores sociales celebraban su ingreso a un nuevo régimen de consumo y bienestar, una porción influyente del pensamiento sociológico señalaba un horizonte sombrío³. La imagen de una

³ Nos referimos aquí a la producción de la Escuela de Frankfurt, que percibe una continuidad entre los mecanismos de masificación que permitieron la emergencia del nacionalsocialismo alemán o del fascismo italiano, y la estandarización de los consumidores que resulta de la expansión de los medios de comunicación electrónicos y del mercado de bienes durables domésticos.

sociedad que, en el proceso de estandarización productiva y expansión consumista, había alienado su creatividad y adormilado su imaginación transformadora, se instaló en una parte relevante de la producción sociológica sobre las culturas populares. Un 'hombre unidimensional' (Marcuse [1954] 1993) orientado solo al consumo masivo, o un arte popular reiterativo, como el que Krenek (1938) y Adorno (1945) criticaban en el jazz o en las audiciones de radio eran, según ellos, el emergente previsible del estado de alienación de la mayoría de la población: las masas. En síntesis, la visión que emergía de este análisis era pesimista: 'En vez de experimentar la música con las cualidades del "aura"⁴ intactas, el oyente de radio la escuchaba en una forma objetivada, colectiva, despersonalizada, que la despojaba de su función negativa [crítica] (Jay, 1974:313)

Cultura de masas y cultura popular se proponían así como compleja y, por momentos, ambiguamente articuladas. Usualmente la segunda fagocitaba a la primera, como culminación de una maniobra de cooptación de los sectores socialmente dominantes que lograban domesticar el potencial transformador de las mayorías. Pero ocasionalmente (en la visión de Adorno, muy esporádica y tangencialmente) la cultura popular podía recuperar su 'negatividad', su capacidad dialéctica de desnaturalizar aquello que la producción y consumo en masa proponían como normalidad: Por ejemplo, en las cadencias sexualizadas del jazz, revulsivas frente a la moral convencional de la época.

Así, en la perspectiva de Frankfurt, la cultura de los sectores populares se constituía en una suerte de monstruo de dos cabezas: La *cultura de masas*, fundamentalmente pensada como homogeneizante y acrítica, promovida por los medios de comunicación y particularmente por la mercantilización de las

⁴ La noción de aura es retomada de Benjamin, quien la había conceptualizado como una instancia de abstracción ritual. La música promovía una suspensión de la forma natural de estar en el mundo, de manera similar a los estados liminales del rito indicados por Turner (1969).

formas tradicionales del arte. Y, como contracara, una producción cultural que podía identificarse con los verdaderos intereses populares y que, producida usualmente por fuera de los mecanismos mercantiles, mantenía su capacidad de negar dialécticamente a la cultura de masas. Es decir, cuestionar las percepciones estéticas y cognitivas propias de los mecanismos de estandarización o masificación en la que anclaba su dominación el nuevo régimen industrial-burgués.

Esta perspectiva introducía una idea relacional de la cultura popular (o mejor, de producciones culturales que representaban los intereses populares) al definirla justamente por su 'negatividad' en contraposición a la cultura de masas. Sin embargo, persistían, al menos en Adorno, una serie de prejuicios que tendían a esencializar aquello que efectivamente podía adquirir este carácter de negación. En general, cualquier producción que circulara en los medios masivos o que fuera objeto de producción mercantil era inmediatamente censurada como masificadora. Pero todavía más profundamente, pervivía en muchos de estos autores un esteticismo eurocéntrico que los hacía desconfiar de cualquier producción que no respondiera a aquellos parámetros perceptivos (Jay,1974:306). Así, aquello que representaba a los intereses populares y aquello que se oponía estaba más o menos predeterminado, y no dependía finalmente de un análisis situacional y procesual de sus articulaciones.

Un desarrollo en parte paralelo y en parte disidente con esta perspectiva avanzó algo más en la concepción relacional de la cultura popular. La idea de que la circulación mediática y mercantil quitaba a la producción cultural su carácter rebelde fue puesta en duda. La emergencia, a partir de los años '50 y sobre todo los '60, de múltiples y variados grupos (sobre todo de jóvenes) que se apropiaban de la producción mercantil para simbolizar su propia revuelta frente a la sociedad de consumo y el estilo de vida burgués llevó a concebir un

sistema complejo de influencias recíprocas entre ellos, más que un sistema estanco de oposiciones.

Tal vez, la más sofisticada elaboración de esta perspectiva pueda ser encontrada en los trabajos de Clarke ([1975]2002) y Hebdige ([1979]2002) quienes exploraron detalladamente las formas en que los jóvenes de las clases obreras londinenses elaboraban su respuesta a la subordinación sectorial a través de la adopción de 'estilos' (o modas) consumistas, generalmente referidas al atuendo y gusto musical. A diferencia de la visión anterior, el mero carácter mercantil de esta práctica no le quitaba su filo contestatario. Partiendo de una concepción procesual (gramsciana) de la construcción hegemónica, y retomando las nociones de 'bricolage' y 'transformación' de Levi Strauss (1964) para el análisis semiótico de la confrontación cultural, estos autores encontraban múltiples mecanismos de contestación y adaptación ventajosa en la construcción de estilos juveniles. Esto se manifestaba en dos formas predominantes y no mutuamente excluyentes de operación simbólica (dos formas de bricolage): Tomar los significados preferidos por los sectores populares generados al interior de 'su experiencia y su conciencia' y traerlos a la superficie mediante símbolos, haciéndolos parte del discurso público. O, elegir mercancías ya previamente presentes en el mercado, con un significado preestablecido en cuanto a sus formas de consumo y diferencias estamentales, y alterar esos sentidos para otorgarle uno opositor (Clarke, 2002:177-180). Las 'transformaciones' simbólicas que operaba el bricoleur de las culturas juveniles procedían así sobre dos bases: (i) universalizando en el discurso público las experiencias sectoriales o de clase mediante la imposición (o infiltración) de símbolos propios en el mercado de consumo; (ii) tomando objetos del arsenal simbólico de la cultura dominante y resignificándolos, usualmente variando los contextos de utilización: Como, por ejemplo, cuando los *teds*⁵ se apropiaban del

⁵ Jóvenes de clase obrera que se caracterizaban por llevar atuendos distinguidos, particularmente trajes de corte eduardiano destinados en los años

atuendo de una clase superior; o cuando los *punks* alteraban las formas pasivas de consumo musical por una revulsiva participación en el pogo o en la excreción pública de sus fluidos corporales. En la perspectiva de estos autores, la construcción de estos estilos estéticos opositivos implicaba algunos prerequisites básicos. Encontrar símbolos con un potencial para expresar la rebelión, y, fundamentalmente, que estos símbolos formaran parte de un sistema de oposiciones homólogo al de las oposiciones de clase en el campo social.

De esta forma se superaba la idea de una cultura mediática opuesta a otra que representa el verdadero interés de los sectores populares. Los análisis de Clarke, Hebdige y demás integrantes del Centro de Estudios Culturales de Birmingham mostraron claramente que los procesos de construcción de los sistemas de representaciones de los sectores populares no son necesariamente externos a la circulación mercantil. Ocurren mecanismos de resignificación e infiltración que le permiten a los sectores subordinados vulnerar el proceso de control cultural o ideológico. Sin embargo, la nota final con la que concluían estas observaciones era pesimista. El ciclo de producción cultural que se iniciaba con la transformación de los significados predominantes, necesariamente concluía con una reabsorción por el mercado de los nuevos estilos estéticos. Aquello que surgía simbolizando un estado de rebelión de clase y generación era absorbido por la industria, transformado en una nueva mercancía, masificado y neutralizado: 'una vez extraídos de sus contextos locales, e incorporados por las grandes empresas como objetos de consumo masivo, son codificados y se vuelven comprensibles, son convertidos a la vez en propiedad pública y mercancías rentables [...] Los estilos culturales juveniles pueden comenzar como desafíos simbólicos pero necesariamente terminan estableciendo nuevas convenciones' (Hebdige,2002:96). Finalmente, toda esta

'50 a los jóvenes de la aristocracia británica. (Jefferson,[1975]2002:83-84)

revuelta simbólica no era más que falsa conciencia, una respuesta 'mágica' a un conflicto terrenal que no admitía respuestas de este cuño: 'Al proponer soluciones solo en este terreno [el simbólico], el movimiento subcultural hace un intento mágico por resolver las contradicciones que enfrentan.' (Clarke, 2002:189).

Hijos de su época, Clark y Hebdige no terminaron de decidirse por otorgar a la protesta simbólica un efecto real. En el fondo, seguía presente un apriorismo según el cual lo que verdaderamente representa a las clases populares es el interés por subvertir el orden social imperante. Pero sería ocioso transitar nuevamente el trillado derrotero de objeciones que han sido levantadas frente a esta posición. Son conocidas las reelaboraciones de este marco conceptual que plantearon que 'no todo rasgo cultural tiene carácter de clase; no es posible otorgar *a priori* las significaciones socialmente válidas correspondientes a cada grupo o clase a partir de su particular inserción en el proceso de generación, apropiación y utilización del excedente económico' (Piña, 1987:289). Quitada esa condición inicial, queda plenamente vigente una visión relativista que postula que 'la identidad cultural de cada clase esta compuesta por aquellas significaciones socialmente válidas a su interior.' (Piña, 1987:281).

La tensión entre estas dos posiciones revela nuestro problema en toda su complejidad. Si el apriorismo sobredetermina lo popular por efecto de hipostasia teórica e histórica, el relativismo, cuando se vuelve acentuadamente particularista y empirista, lo subdetermina al eliminar cualquier parámetro de identificación metodológicamente solvente —ya que nada nos permite suponer universos de significaciones absolutamente discretos entre clases. Asumido un entramado de significaciones que es al menos en parte policlasista, discernir sin un criterio previo qué es típico de una de ellas (es decir, tan solo por la ubicuidad sectorial de su uso) se vuelve una tarea ímproba. Y aún más si

tenemos en cuenta, como lo señalan los trabajos de Hebdige y Clark, que el proceso de apropiación y resignificación entre clases es continuo y fluido. Aquellas significaciones 'socialmente válidas' en una clase pueden convertirse, a veces con matices y variaciones, en comunes a muchas otras (Mukerji y Schudson, 1991). Pero esto no solo implica que el campo de las culturas populares posee historicidad, sino que la relativa superposición de significaciones la hace en cierta medida indiscernible de los demás si no realizamos un necesario un esfuerzo teórico que a partir de contrastes (que obligan a un descentramiento del propio investigador) y abstracciones nos permita entender los puntos de coincidencia y disonancia entre estas variantes culturales.⁶

Paradójicamente, el recorrido anterior nos enseña los riesgos de intentar *deducir* un criterio a partir de la posición estructural de los actores sociales. La visión teleológica que propone que la cultura que genuinamente representa a los sectores populares es aquella que *conduce* a la rebelión, introduce dos dificultades. Abre una brecha de discrecionalidad por la que suelen filtrarse las preferencias socio o etnocéntricas del analista (que decide cuáles contenidos son apropiadamente rebeldes y cuáles no), y genera una estrechez de miras que impide un recorte adecuado del objeto. Por otro lado, también está claro que lo que es específico de la cultura popular es aquel conjunto de significaciones que

⁶ Esto puede ser derivado de una proposición que como la que hace Duarte exige una interpretación precisa: "Los dos grupos -clases populares y medias- no están en posiciones sociales equivalentes y tampoco disponen de códigos culturales verdaderamente comunes para describir a las propiedades de su posición. El efecto de naturalización intrínseco a la vida cultural impone incluso que desde cada grupo se construya una visión de la totalidad social que ubica al otro según sus propios principios estructurantes - opuestos y contradictorios entre si mismos, es necesario un esfuerzo teórico que construya esos parámetros partir de contrastes y abstracciones. Esto no implica que esos grupos vivan en mundos diferentes, ni que no compartan términos sino, precisamente, que en su coexistencia poseen orientaciones disímiles que producen interpretaciones diferentes de los términos comunes que es lo que justamente debemos rescatar mediante un esfuerzo de desfamiliarización que nos salve de imponer nuestra interpretación como la única posible de esos términos comunes. La oposición entre las visiones de los grupos, que es el resultado de esa operación permite, comprendiendo las posiciones contrapuestas, términos más amplios para la descripción histórica. Pero esa oposición no es absoluta o incondicionada, sino contextual y relativa.

se construyen a partir de su posición subordinada en la estructura social (es decir, no todos los significados socialmente validos —como en Piña— sino solo aquellos referidos a su situación específica). La ambigüedad de estas enunciaciones (que parecen, inicialmente, negar la correspondencia estructural de la cultura para luego afirmarla) es solo aparente: Sabemos que la producción cultural específica de los sectores subordinados es propia de su condición social, sin embargo el *contenido* de las significaciones generadas no puede ser deducido mecánicamente de esta situación.

Pero entonces, si la mera posición estructural no permite discernir un contenido específico de la cultura popular (salvo el de determinar el contexto de su producción), cómo se logra su genuina identificación. Grignon y Passerón (1992:179-181) introducen una perspectiva que nos permite algunos avances en este recorrido. Retomando la visión interactiva de la cultura popular indicada por Hebdige y Clark (pero sin sus contenidos apriorísticos) postulan una visión activa (creativa) de la cultura de los sectores populares, según la cual esta consiste en la capacidad de reelaboración de las culturas convencionales a partir de una matriz alternativa. Por su parte Gruzinski (1991) agrega un elemento sustantivo al indicar que esta matriz de reelaboración podría consistir en la presencia de un elemento sociocultural (¿un *habitus*?) que se impone inmediatamente a los sentidos y resiste a la aculturación con una fuerza proporcional a su inconciencia. Es decir, que esta reelaboración no se da *ex nihilo*, ni solamente conducida por los intereses que emergen de la posición en la estructura social. Es un proceso de elaboración conducido por un sistema de representaciones que guían las habilidades perceptivas de los sujetos que forman parte de ese sector social. Ya no se trata, entonces, de que la posición en la estructura social predetermina los contenidos (políticos) apropiados de la cultura, sino de un sistema estructurante con dimensiones cognitivas y sensitivas que influyen en el proceso de gestación de significaciones y prácticas.

Sin embargo, es necesario ajustar y dialectizar el esquema al que conducen estos postulados. La idea de una matriz *inconsciente* sugiere la posibilidad de su inmutabilidad o de una sobredeterminación estructural. Pero si bien los actores no controlan totalmente esa matriz, y no conocen totalmente las condiciones en las que actúan y aún partiendo de esas matrices, hacen la historia en la que estas se modifican por su acción crítica, por los efectos no deseados de esas mismas acciones y por los grados de indeterminación y aleatoriedad que posee, siempre, un sistema social. Pensar de otra manera sería otorgar a la cultura popular una casi inevitable tendencia a repetirse a sí misma, y sus variaciones ingresarían a un rango de predictibilidad que no parece condecirse con la diversidad que las caracteriza.

Ahora, es posible precisar algo más los mecanismos que operan en este proceso creativo de la cultura popular partiendo desde otra perspectiva, que ha sido muchas veces pensada como opuesta a la anterior, pero que, bien mirada, puede aportar elementos complementarios. Los trabajos que relevamos hasta aquí exploran la experiencia de la subordinación *partiendo* de sus dimensiones colectivas. Sin embargo, es posible observarla a otro nivel de agregación; o, mejor, pensando el proceso de elaboración colectiva desde otro ángulo. Además de su dimensión política-colectiva, la experiencia de la subordinación puede concebirse como una amenaza psicológica a la autoestima y a la integridad personal. El sujeto se encuentra colocado entre los grupos que a la luz de otras miradas sociales (muy potentes y plenas de consecuencias) tienen menos valor y, de hecho participan desfavorablemente en relaciones de distribución y apropiación de bienes materiales y simbólicos. Así, junto a la dimensión colectiva / política de la subordinación sectorial, subyace a la cultura popular la experiencia individual de amenaza identitaria y material, y de frustración personal.

Pero si bien, en última instancia, este tipo de experiencia ocurre en el fuero íntimo del individuo, es reintegrada al colectivo social a partir de su carácter contextual. Es decir, si la experiencia se produce en la intimidad del sujeto, lo hace en medio de un complejo entramado de interacciones *situadas* en las que participan otros en la misma condición social. En este contexto los sujetos pueden explorar diversas alternativas de respuesta a su situación desfavorable. El proceso exploratorio permite el descubrimiento de representaciones o prácticas novedosas, cuya aceptación colectiva dependerá de su grado de adecuación a las necesidades grupales, y también su nivel de consonancia con las estructuras cognitivas y sensitivas del grupo de que se trate. Se da así una compleja dinámica, por la que una respuesta con gran nivel de adecuación instrumental podría desafiar favorablemente la estructuración cognitiva/sensitiva de un grupo, o en otras oportunidades ser descartada por su nivel de disonancia (Cohen, 1955:65).

En esta perspectiva, la emergencia del conjunto de representaciones y prácticas que constituyen las culturas populares es el resultado de este *continuum* de interacciones que se dan en condiciones que contienen tanto elementos estructurales básicos y recurrentes (participación negativamente privilegiada en la distribución del ingreso, el poder y el prestigio social, una matriz cultural compartida, etc.), como elementos aleatorios y coyunturales: por ejemplo, la particular combinación de tradiciones culturales que pueden darse en contextos de amplio cosmopolitismo urbano, o directamente la creatividad interindividual que puedan desarrollar los actores en una situación determinada. Así, queda plenamente establecida la idea de una variedad de culturas populares, que representan la gama posible de representaciones y prácticas construibles por actores situados en una misma condición estructural y pautados por una misma matriz cultural.

Pero una vez llegados a este punto, la posibilidad de avanzar aún un paso más implica plantear un problema frecuentemente eludido. Esto es, si bien suele afirmarse que existe una 'matriz cultural' que interviene en el proceso de creación de las representaciones de los sectores subordinados, rara vez se realiza algún tipo de especificación sobre sus contenidos con pretensiones generalizadoras. Una interesante excepción es la de Cohen (1955), quién identificó una matriz subyacente que en grados diversos se encuentra presente en las múltiples variantes de la cultura popular exploradas por él (que se extienden desde las subculturas delictivas de las pandillas juveniles hasta las tradiciones evangélicas de carácter congregacionalista).

Tenemos, entonces, en esta descripción, una posible matriz cultural (genérica) que preformaría los elementos recursivos presentes en los sistemas populares de representaciones y prácticas. Así, en esta perspectiva, la matriz sociocultural subyacente no quedaría indeterminada (con el riesgo de ser postulada ad-hoc en cada caso), sino que estaría compuesta por los siguientes rasgos básicos: (i) Aspirar a inserciones laborales simples, de baja remuneración y prestigio; (ii) menor interés por la planificación a largo plazo (siempre los apremios inmediatos toman preeminencia sobre los planes de largo alcance); (iii) la subordinación de la ética meritocrática a la de la reciprocidad (con lo cual el valor de la propiedad individual es relativizado en función de las necesidades coyunturales de alguno de los miembros del entramado social al que se pertenece); (iv) una preeminencia de los sistemas de obligaciones particularistas basados en relaciones primarias, por sobre los sistemas de obligaciones formales, segmentados y las relaciones secundarias de las clases medias; (v) menor internalización de los mandatos civilizatorios que promueven la inhibición emocional (mayor agresividad, menor tolerancia a situaciones sociales incómodas); (vi) consecuentemente, también menor valor asignado a

los hábitos de cordialidad y manipulación protocolar a la que son proclives los sectores medios. (Cohen, 1955:94-102)

Esta claro que nuestro autor no ha salido ileso de este intento. Son conocidas las usuales acusaciones de etnocentrismo⁷ que ha recibido este esfuerzo. Pero, más allá de eso, a nosotros nos preocupa más detenernos en una cierta ambigüedad que se manifiesta en los niveles de abstracción en los que se mueve. No parece ser equivalente el señalamiento de que los sectores populares aspiran a trabajos de baja remuneración (que remite a un campo muy específico y acotado de representaciones y prácticas), con el principio más general de que existe preeminencia de la reciprocidad sobre la meritocracia, o de las obligaciones particularistas por sobre los sistemas de obligaciones formales. Estos señalamientos, y varios más, trabajan a un mayor nivel de abstracción que permite remitirlos a una variedad bastante extensa de prácticas y formas culturales. El primer nivel de abstracción utilizado parece ser demasiado restrictivo para caracterizar a la diversidad de representaciones y prácticas que son propias de los sectores populares (uno podría encontrar inmediatamente grupos en los que la premisa —de la baja aspiración laboral— se confirmaría y otros para los que no sería válida). Sin embargo, los principios formulados a un mayor nivel de generalidad si parecen apropiados para captar una lógica subyacente a una amplia casuística de formatos culturales. Y aunque estos no dejan de tener una especificidad histórica, ya que una selección de esos rasgos más abstractos y sus actualizaciones posibles siempre excluiría casos de cultura popular de otras latitudes o tiempos, tiene la suficiente generalidad como para abarcar casos muy diferentes de una misma época. Si como dice Romero (1987), los grupos populares *“no son un sujeto histórico, pero*

⁷ Las acusaciones son bifrontes: Por un lado, que se postulan como típicos de los sectores populares prácticas (estigmatizantes) que son propias del conjunto de la sociedad; por otro, que mucha de la caracterización obedece más a los prejuicios de los sectores medios que a rasgos característicos de los sectores de bajos ingresos.

si un área de la sociedad donde se constituyen sujetos" es muy probable que a un mismo conjunto de vectores le corresponda la emergencia de sujetos que compartan semblanzas de familia. .

Vemos, entonces, que la cuestión de los niveles de abstracción en los que se plantea la caracterización de la cultura popular es crucial para encontrar una respuesta apropiada a nuestro problema. El recorrido realizado hasta aquí sugiere que una adecuada noción de cultura popular debe moverse inicialmente en dos niveles de abstracción diferentes. (i) Al nivel más alto puede establecerse *una lógica general de gestación cultural* de los sectores subordinados. En ese plano, las culturas populares serían los sistemas de representación y prácticas que construyen en interacciones situadas quienes tienen menores niveles de participación en la distribución de los recursos de valor instrumental, el poder y el prestigio social, y que habilitan mecanismos de adaptación y respuesta a estas circunstancias, tanto en el plano colectivo como individual. Los sistemas de representación y práctica emergentes no son un epifenómeno de la posición de los actores en la estructura social, y están mediados por una *matriz* cultural que regula (sin determinar totalmente) las producciones, dándoles una cierta recursividad que permite una caracterización general. Hasta aquí podemos proceder a un alto nivel de abstracción. (ii) Pero la definición es operativamente incompleta si dejamos totalmente indeterminada la matriz que regula el proceso de gestación cultural. Así, debemos ingresar a un *nivel de abstracción menor*, que conduce necesariamente a un debate historizado (lamentablemente ausente en nuestro medio) de lo que caracteriza a las culturas populares en un período y región determinados. Es aquí donde la estrategia de las semblanzas de familia se vuelve útil. La descripción de esta matriz puede consistir en una serie de rasgos prototípicos (subyacentes y abstraíbles de una casuística variada) que, sin repetirse en su totalidad en cada caso, aparezcan en una cantidad suficiente para identificar a una serie de

representaciones y prácticas como pertenecientes a un mismo tipo (las culturas populares). El estado de la investigación en nuestro país no nos permite una reconstrucción exhaustiva de esta matriz; pero los capítulos de este libro muestran una serie de recurrencias y divergencias a partir de las cuales puede iniciarse un debate sobre aquellos elementos que la componen, que además muestran interesantes contraluces con la caracterización iniciada por Cohen.

Los Capítulos en Perspectiva Comparada

Los capítulos que integran este libro pueden estructurarse sobre dos dimensiones distintas. Por un lado, hay una dimensión explícita que los agrupa temáticamente. Pero también existe una dimensión subyacente a este ordenamiento más obvio y que nos habilita a una comparación transversal que está más allá de la mera conectividad temática. En la primer dimensión se presentan cuatro secciones en el siguiente orden: Abrimos el texto con dos capítulos que exploran los fenómenos asociados de la transgresión y la violencia. En el primero de ellos se observa cómo un género musical como la cumbia villera refleja mutaciones estructurales y culturales de los sectores populares, describiendo los códigos que regulan el mundo de la marginalidad urbana y particularmente del delito juvenil. En el segundo capítulo se describe la lógica del 'aguante' en las barras bravas de fútbol, indicando la manera en que se articulan a su interior el honor y el uso de la violencia física. En la sección siguiente, otros dos artículos nos introducen al mundo de las creencias religiosas, indicando, a través de procesos de canonización popular, las formas en que se construye lo sagrado y en que ese poder trascendente es instrumentado en la existencia cotidiana. Luego, ingresamos al mundo de la vida familiar, intentando comprender las mutaciones que han sufrido las relaciones de género a su interior. El primer artículo aborda los cambios en un

contexto semi-rural, indicando el alto grado de violencia que por momentos puede caracterizar a los intercambios al interior de la familia. Pero además muestra cómo a esa violencia le puede subyacer una lógica que la articula con procesos políticos que ocurren en la arena pública. El siguiente artículo, analiza el fenómeno familiar en un contexto urbano. En este caso, se muestra la variedad de modelos familiares que emergen de los cambios estructurales experimentados por nuestras sociedades en las últimas décadas. Lo que se observa no es tanto la emergencia de un patrón violento, sino una gama amplia de alternativas en las que se reacomodan las relaciones de género al interior de la familia. Los siguientes tres artículos analizan la variedad de prácticas que, en la actualidad, caracterizan la participación política de los sectores populares. En estas presentaciones puede reconocerse que las formas de reciprocidad tradicional que caracterizaban a los vínculos políticos han sufrido una diversificación. Si, como lo muestra el texto de Puex, subsisten formas tradicionales de intercambio instituidas por los partidos tradicionales, estos deben ahora competir con nuevos participantes. Los grupos de piqueteros (descritos por Ferraudi) y las ONG (en el capítulo de Noel) se vuelven nuevos actores que intervienen en los sistemas de reciprocidad políticos típicos de los enclaves urbanos marginales. Finalmente, el artículo de Semán, analiza dos casos, el pentecostalismo y el rock chabón, para encontrar algunos de los mecanismos recientes y comunes de producción cultural de los sectores populares. En ese sentido, el autor deja librado al lector la posibilidad de reconocer la vigencia de esos mismos mecanismos en varias de las formas de producción cultural que quedan contenidos en el resto de los capítulos del presente libro.

Pero si los breves párrafos anteriores nos indican la manera en que este libro se ordena temáticamente, un análisis comparativo de los capítulos nos permite encontrar, en un nivel de abstracción mayor, algunas recurrencias presentes en

esta variada casuística de formas culturales que acabamos de describir. Es allí donde podemos empezar a descubrir una *semblanza de familia* que nos permite agrupar a este universo de instituciones y formas de representación como formando parte de una misma cultura, la de los sectores populares. En ese sentido, proponemos que ciertas nociones como las de fuerza, jerarquía y reciprocidad, más una lógica cultural del 'postrabajo' son al menos dos rasgos comunes a la cultura popular que podemos comenzar a debatir.

Fuerza, Jerarquía y Reciprocidad

Cuando pensamos en la categoría de fuerza, nos topamos con una noción que se constituye diferencialmente en el fútbol, el delito, el rock, y en la propia experiencia política, pero que no deja de tener un rasgo común que puede indicarse al compararlos. No se tiene aguante de la misma manera en una hinchada, un recital, en un piquete o al cometer delitos, etc. Pero en todos estos casos la noción de fuerza es una categoría que otorga jerarquía a una potencia que es al mismo tiempo física y moral. De la posibilidad de conjunción de esas dos dimensiones de la experiencia es que surge la eficacia de los llamados al control que hacen los pastores a los hombres que beben. El control que se denuncia como deficitario, es una capacidad de imponerse sobre si mismo, incluso al mismo físico, desde un plano moral que es superior, pero esta inmediatamente unido a él. De la conjunción de esas dos dimensiones surge el sentido y el valor supremo que tiene la categoría 'fuerte' en el mundo popular (y se comprende también la desjerarquización del valor 'inteligencia' que las clases medias reconocen o desconocen en cada agente como la más preciada de las virtudes). La fortaleza, más que tan solo una condición muscular, una capacidad de combate violenta, es una cuestión de actitud vital que tiene diversas

modulaciones según el agente sea hombre, mujer, niño, físicamente fuerte o débil y del sistema de representaciones en el que se inserte.

La noción de fuerza emerge, entonces, como un significante cuyo contenido específico depende del contexto en el que se considere: puede ser resistencia física (como en el delito o en el fútbol), puede ser entereza emocional (como para superar adicciones en el pentecostalismo, aceptar el costo de una fidelidad ciega como en las hinchadas o en el rock o como reafirmación de la autoridad masculina en el seno familiar). La noción de fuerza esta entonces vinculada a un sistema de valores que pueden atribuirle a múltiples conductas, pero lo que tiene en común es que suele ser una cualidad que prestigia por canales alternativos a los convencionales a formas de capital (simbólico, físico o cultural) accesibles a los sectores desfavorecidos y no tan presentes en otros sectores sociales. Algo que como veremos es recurrente a los múltiples formatos que asume la cultura popular.

Si ahora nos centramos en la noción de jerarquía, se nos abre una interesante óptica desde la que pensar los trabajos que se refieren a la dinámica familiar. Allí, vemos cómo se oscila entre aquello que, según el ánimo del lector, puede ser definido como patriarcalismo o conservadurismo, y las tentativas, débiles, pero recurrentes, de igualación y horizontalidad dentro de la vida familiar. Así, lo que debe quedar claro es que en los casos que hemos recogido la definición de papeles diferenciales y asimétricos según los géneros parece ser una regla vigente aunque cuestionada. Esto, indudablemente, implica un sentido de legitimidad a priori de las jerarquías. Es cierto que ante la pregunta de los investigadores por la igualdad, y todo lo que tiene que ver con ella en la vida familiar, es reportada una adhesión a su implicaciones que demuestra la legitimidad que tiene el ideario igualitarista. Pero no es menos cierto que en las prácticas y aún en las expresiones más confiadas se observa el peso de un patrón que torna diferentes, asimétricos, aunque también complementarios y

necesarios al hombre y la mujer. El lazo y los intercambios en que se ligan el hombre y la mujer, y en los que se forma una familia, son puntos que no tienen una equivalencia abstracta y cuyo balance se dirime, en todo caso, en su particularidad. Del hecho de que los profundos cambios de la estructura de ocupación de los sectores populares hayan tenido el efecto de invertir el soporte concreto del papel del proveedor (que habría pasado de los hombres a las mujeres) no ha surgido una igualación simbólica entre los géneros, como lo registran los trabajos aquí compilados. De ese hecho, sí se deduce la vigencia de marcos normativos e interpretativos que consagran las diferencias en un orden jerárquico.

Así vemos, otra vez, que la estructuración de jerarquías, como la noción de fuerza, se articula a un mundo alternativo de estructuración valorativa. Pero este rasgo general va más allá del contexto familiar, podemos encontrar paralelos y (como lo muestra el texto de Isla) hasta influencias entre el ámbito privado o íntimo de la familia y el espacio público de las prácticas políticas. Los trabajos incluidos aquí indican que la jerarquía en la relación de reciprocidad política está aceptada como principio general y no solo inscrita en la tradición acuñada por el justicialismo. Esto no significa que no puedan existir impugnaciones en algunos vínculos particulares: se puede impugnar a esta o aquella relación clientelar, pero no la expectativa que une los polos que ocupan lugares diferentes en una jerarquía. Entonces, si la política es legítimamente 'ayuda', el lazo político no puede ser sino entre ayudadores y ayudados. Junto con un acendrado sentido de las diferencias y las jerarquías, el de la reciprocidad es un valor que atraviesa diversos contextos. En la política, en la religión, incluso en fútbol, en el mundo del delito o de la música se plantea la idea de que alguien es alguien porque depende de otros, y en ese círculo de dependencias contrae obligaciones y derechos.

Esas dependencias, en la medida que se combinan con lo anterior, son asimétricas. Las relaciones no son nunca entre iguales abstractos, como piensa el derecho, sino entre personas singulares que merecen un trato según el tipo. Es por eso que en este mundo es siempre posible la acusación de que no se respetan los códigos —una serie siempre precisa de reglas de comportamiento que no son la ley y que, por ello, no caben en las idealizaciones republicanas de la norma. Insistimos: no se trata de que la acusación refleje o no una realidad, sino de que en esa acusación se resume un sentido de la normalidad cuya pérdida se lamenta: esa normalidad es una normalidad de particularidades que deben ser atendidas. Se puede robar, pero no al vecino y se *debe* ayudar a 'otro' ladrón. La lucha legítima y la vecindad también da derechos en la obtención de un plan en una organización piquetera. Se puede aplicar violencia, pero hay reglas de paridad que hacen a algunas violencias más o menos legítimas independientemente del código penal.

El caso de la religión es ejemplar para pensar la centralidad que tienen las categorías de jerarquía y reciprocidad en las experiencias de los sectores populares. El círculo de dependencias y de relaciones disimétricas no solo se extiende a la familia o a las asociaciones políticas: también incluye relaciones con el 'más allá', con un orden superior con el que se mantienen constantes intercambios. Esto nos lleva a otro plano, en el que es posible encontrar una recurrencia en el mundo popular: las expresiones religiosas son ubicuas. Como surge del trabajo de Martín, se apoyan en mediaciones que desde un punto de vista iluminista podrían ser su contrario y así proliferan a través de los iconos de la modernidad. Pero esto no quiere decir que no haya variación en las formas de permanente relanzamiento de la religiosidad popular: durante los años 90, la dinámica de santificaciones populares parecen insistir, como afirma Carozzi, en transgresiones, anomalías e inversiones que juegan con el límite, 'que divide a las clases sociales: la separación entre poderosos y humildes, la división entre

ricos y pobres, la distinción entre géneros populares y hegemónicos'. El hecho de que una mujer que encarna a la 'santa' con la que se 'co-consagra' señalado por Martin, o el proceso por el que la polarización social se vierte, transpuesta y cuestionada al lenguaje religioso (que ilustra Carozzi) llevan embutidos un elemento básico: la relación a la totalidad que signa la perspectiva simbólica de los sectores populares (aunque no exclusivamente la de estos sectores) subraya, mas que los horizontes históricos, los marcos políticos, la fe en la humanidad, la 'exigencia de un determinismo más imperioso y más intransigente' (Levi-Strauss, 1970: 31).

En definitiva, una cuestión que emerge como común en la casuística que presentamos aquí es que un rasgo de las culturas populares es la creación de sistemas alternativos de representación en los que los capitales desvalorizados por otros sectores sociales pueden ser puestos en juego para la obtención de prestigio social. Son estructuras institucionales (en un sentido amplio, que incluye a las informales), como las hinchadas de fútbol, las bandas delictivas, las organizaciones políticas locales, las relaciones familiares o las religiones extra-oficiales que permiten a quienes ocupan los escalones más bajos en la cultura convencional generar contextos en los que pueden ocupar sitios altamente valorizados: pastor, santo, 'macho', chorro, guapo que se la aguanta, etc. Es por eso intrínseco a estos sistemas la existencia de 'jerarquías'. En una estructura totalmente horizontal la obtención de prestigio personal no podría lograrse plenamente, entonces la estructuración jerárquica se hace inevitable a una parte de la lógica cultural de estas instituciones. Como vimos, uno de los componentes que en muchas de estas estructuras permite 'ascender' en el sistema de jerarquías es poder atribuirse la condición de fuerte, en los múltiples sentidos que este término puede adquirir. Otro es respetar el sistema de obligaciones recíprocas informalmente establecido. Como siempre o casi siempre ocurre en estos casos (desde los potlatch hasta el kula), cuanto más

alto se esta o pretende estar en la jerarquía, más marcado (o incluso sobre-actuado) debe ser el acatamiento de las reglas de intercambio.

Este rasgo resuena sobre lo que señalaba Cohen hace 50 años atrás acerca de las culturas populares, sin embargo se perciben matices. Cohen argumentaba que en las culturas populares las obligaciones recíprocas suplantan a los sistemas meritocráticos. En cambio, lo que los casos que aquí planteamos sugieren es que existe un sistema meritocrático que procede sobre principios disímiles a los convencionales, pero que no por eso deja de establecer un orden jerárquico entre los participantes. La otra diferencia con la cultura convencional, es que los méritos y deméritos solo pueden hacerse valer en las interacciones interpersonales, o a lo sumo al interior de una red social de dimensiones acotadas. Fuera de este contexto no hay manera de cotejar los méritos y deméritos. Esto establece una clara diferencia con las estructuras convencionales abstractas que permiten una meritocracia idealmente (aunque rara vez realmente) abstraída de las redes personales y que supuestamente regula las 'burocracias racionales' de las sociedades modernas.

Las clases populares en la época del fin de la cultura del trabajo

Ahora bien, si hasta aquí hemos reconstruido una serie de rasgos que pueden reconocerse en una cronología extensa de la cultura popular, también es posible discernir en nuestros trabajos algunos elementos singulares, que se vuelven comunes a partir de las crisis del mercado laboral argentino (que multiplicó el empleo informal en los '80 y se manifestó como desempleo abierto en los '90). En este sentido podemos indicar que la matriz cultural que intentamos asir en esta sección posee una restricción en su grado de abstracción que se expresa en el recorte temporal que estamos señalando. Y

que, por lo tanto, permite la reconstrucción de una semblanza de familia solo válida al interior de ese lapso.

Tal vez, esta enunciación abstracta pueda ser ilustrada de la manera más adecuada al reconstruir la variación de sentido que se manifiesta en la mutación de la noción de 'esfuerzo' a la noción de 'fuerza' en las clases populares. El esfuerzo implicó, históricamente, la auto-disciplina y el sacrificio prolongado con que los hombres se hacían trabajadores respetables y las mujeres madres honorables. En cambio, la noción de fuerza aplicada hoy tiene su acento temporal en el presente: una cualidad moral al servicio de la superación de la urgencia, y sobre todo a experiencias que implican trayectorias mucho más inciertas y menos prometedoras que la de la educación, el trabajo y el progreso (aún cuando no deja de haber en esas trayectorias una noción de carrera como la que rige las expectativas y conductas de un trabajador). En una superficie histórica distinta, haciendo la abstracción correspondiente, la idea de la continuidad y la asociación de las propiedades físicas y morales parece ser reguladora de la experiencia popular. ¿Pero cuál es esa situación? Otro elemento que aparece presente en algunos de los textos de este libro de forma recurrente ayuda a entenderla.

El papel de los planes de trabajo en la vida cotidiana, el papel de la ayuda promovida por agentes que exceden al puntero justicialista pero promueven una situación clientelar. 'Plan', 'ayuda', 'puntero', 'político', 'ONG', 'comedor', conforman parte de un conjunto amplísimo de términos que dan cuenta de una dimensión del modo de vida popular que la sociología de estos últimos años no ha dejado de señalar, pero sobre la que, tal vez, haya que insistir. La imagen de la urgencia dramática que evocan estos hallazgos en nuestras ideas de lo que debería ser requiere una puesta entre paréntesis para entender hasta dónde esto ha implicado una mutación estructural. El contingente de pobres, desempleados, subempleados ha dado lugar al desarrollo de repertorios

alternativos, de instituciones, prácticas y significaciones que dada su duración y dada la persistencia de las condiciones estructurales con que interactúa no tendrá una fácil reversión. En ese contexto, el universo de prácticas y simbolizaciones heterogéneas, cambiantes, en que consiste el conjunto de referencias simbólicas y prácticas de los sectores populares, presenta una dimensión de discontinuidad que queremos señalar a través los elementos que siguen.

Como puede leerse en los artículos de Míguez o de Garriga y Moreira, los símbolos de los sectores populares interiorizan de forma específica lo que desde una perspectiva externa puede connotarse como violencia ilegítima y criminal. Bajo diversas categorías de honorabilidad, se inscribe y se valora la violencia, así como se normalizan en códigos orales, de mucho mayor vigencia que los escritos, sus usos legítimos e ilegítimos justificando y racionalizando formas específicas de violencia. Desde el punto de vista de estos actores hay prácticas violentas que son necesarias y que prestigian a quien las desarrolla o cuya recusación implica un demérito. Es obvio que esto no es algo totalmente novedoso: pero si lo es el hecho de que la legitimidad adquirida por los otrora exponentes de 'la malavida' es, aunque discutida y negada, en definitiva, mayor que en otras décadas de la historia argentina. Como pocas veces en la historia se ha desactivado el bloqueo absoluto para reconocer aunque sea circunstancialmente esas figuras. En este contexto la difusión y luego las reacciones del COMFER ante la cumbia villera, que disciplinaron el fenómeno, no fueron ni casuales, ni ajenas al hecho de que esas expresiones habían llegado al espacio público con aceptabilidad y fuerza que explican la reacción del organismo estatal.

En segundo lugar no debe dejar de considerarse el papel crucial que tiene en el mundo popular el complejo de actividades que en el habla cotidiana constituyen 'la joda' y que son el prototipo de lo que con intención disciplinante era llamado

la 'malavida'. Desde la reivindicación del alcohol y las drogas hasta las inversiones estéticas 'improductivas' que describe Martín, aparece un plano en el que ocurre algo parecido a lo que señalamos en el caso de la violencia: las connotaciones sociales negativas del término no son las únicas posibles y el imperio del estigma aparece cuestionado por el desarrollo de comprensiones que le dan un lugar positivo. Un lugar incomparablemente mayor y más legítimo que el que podía tener en los años de gloria de las clases trabajadoras de la época del primer peronismo –y eso que esa situación histórica había despertado resquemores y acusaciones en grupos sociales que identificaban su crítica al peronismo justamente con el 'exceso de facilidades' que se había otorgado a la clase trabajadora.

Valores y vida cotidiana que son parte de una recomposición de la posición de un sector de las clases populares en el mundo y que hablan de las formas en que se ha procesado el eclipsamiento parcial de lo que se llama y reivindica bajo el título de cultura del trabajo. La ampliación del 'tiempo libre', la distancia de la disciplina laboral o, en otros casos, la transformación del mundo laboral en un mundo intolerable, e imposible de asumir como fuente de identificación y experiencia positiva han dejado un espacio para la reelaboración de la identidad y los standards de valoración. Ser de 'la joda' no es necesariamente tan ilegítimo como lo fue otrora. La caída de puestos de trabajo se ha inscripto simbólicamente de varias formas. No debemos olvidar que los piqueteros, por ejemplo, han hecho ingentes esfuerzos para reivindicar la cultura del trabajo o que en casos individuales, como lo muestra la etnografía de Marta Preloran, (1995) las personas trabajan más allá de la pérdida del empleo. Pero lo que señalamos como alternativa a estas posibilidades no deja de ser una posibilidad real.

El universo simbólico de los trabajadores, incluía diversas formas del valor sacrificio: matarse trabajando para ampliar el ingreso con horas extras,

construir la propia casa en el terrenito, educar a los hijos y educarse a sí mismo, controlarse con la bebida. El largo plazo, en el que se difería el impulso presentista, constituía un horizonte en que se invertían los esfuerzos de la unidad familiar y adquiría sentido la creencia firme en la ecuación trabajo-educación como camino del progreso social que advendría con la calificación laboral. La desactivación del complejo que sostenía a la cultura del trabajo ha dejado esa capacidad esfuerzo como una valencia libre de la que el complejo de temas señalados arriba se nutre.

Volviendo al esquema de Cohen, puede notarse, entonces, que su observación acerca del 'cortoplacismo' que caracterizaría a las culturas populares tiene una vigencia ambigua. No es sostenible si pensamos en las lógicas con que las clases trabajadoras elaboraban su proyecto de ascenso social. Pero, si es atendible al observar la temporalidad que se manifiesta en varios de los formatos culturales del postrabajo. El contraste tiene en realidad una explicación evidente. El cortoplacismo parecería caracterizar a las culturas populares cuando no está relativamente garantizado el acceso a instituciones convencionales que permiten una estimación de las posibilidades de largo plazo. Cuando no puede estructurarse con alguna certidumbre un proyecto biográfico de largo alcance, cobra sentido una lógica de la satisfacción inmediata, ya que diferir gratificaciones (esforzarse ahora, para mejorar luego) supone posponer una posibilidad actual a cambio de ninguna posibilidad futura. Como vemos, la noción de temporalidad que emerge con el postrabajo atraviesa como rasgo común (de familia) a muchas de las prácticas y formas de representación de los sectores populares: desde la lógica inscrita en la obtención y subsistencia a través de planes, hasta el riesgo presente en vivir del robo, o en los intercambios puntuales y fugaces con los seres trascendentes que se presentan en la religiosidad popular (y que difieren temporalmente de la

búsqueda de la salvación en 'otra vida' a través de una prolongada vida 'disciplinada' que suelen proponer las doctrinas religiosas oficiales).

Un último componente que parece caracterizar, al menos, a algunas culturas en el postrabajo es la reivindicación, o, si se nos permite, la relegitimación de prácticas y estilos de vida tradicionalmente condenables en la cultura del trabajo. Si, en su versión más extrema, vivir del delito ha pasado de ser percibido como impropio a poseer, al menos, un estatus ambiguo, también han emergido formas mas amenguadas de vivir por medios sospechados: Ya sea que se trate de subsistir como 'reencarnación' de una leyenda de la música popular como Gilda, o 'vivir de planes' como sustitución estratégica de la búsqueda de inserción en el mercado laboral. Si bien no en todos los casos estos estilos de vida o estrategias de subsistencia suponen postponer los mandatos civilizatorios como lo proponía Cohen, se hace evidente que, al menos, algunas de las prácticas (como vivir del robo, o de las transacciones que permite formar parte de una hinchada de fútbol) se asocia a una menor inhibición de la agresividad.

Esta claro entonces que, a un cierto nivel de abstracción, se hace posible encontrar elementos recurrentes en la variada casuística que propone la cultura popular argentina de los últimos años. Es evidente que el modesto ejercicio realizado aquí esta lejos de agotar una discusión que, si logramos en alguna medida nuestro propósito, apenas estaría empezando. Sin embargo, si algo pretendemos demostrar aquí es que lejos de ser improductivo, recuperar este debate permite observar la realidad desde un ángulo analítico con un rendimiento significativo en la comprensión de los procesos que afectaron recientemente a la sociedad argentina.

Bibliografía

Adorno, Theodor. 1945. 'A Social Critique of Radio Music.' *Kenyon Review*. VII, 4.

Clarke, John. [1975] 2002. 'Style'. En: Hall, Stuart; Jefferson, Tony. (eds.), *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain*. Londres: Routledge.

Cohen, Albert. 1955. *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*. Nueva York: The Free Press.

Geertz, Clifford. 1973. 'Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture.' En: *The Interpretation of Culture*. Nueva York: Basic Books.

Hebdige, Dick. [1979] 2002. *Subculture. The Meaning of Style*. Londres: Routledge.

Jay, Martín. 1974. *La Imaginación Dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

Jefferson, Tony. [1975] 2002. 'Cultural Responses of the Teds: The Defense of Space and Status.' En: Hall, Stuart; Jefferson, Tony. (eds.), *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-war Britain*. Londres: Routledge.

Krenek, Ernsc. 1938. 'Bemerkungen zur Rundfunkmusik'. *Zeitschrift*. VII, 1/2.

Marcuse, Herbert. 1993. *El Hombre Unidimensional*. Buenos Aires: Planeta.

Mukerji, Chandra; Schudson, Michael. 1991. *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press.

Levi Strauss, Claude. 1964. *El Pensamiento Salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Piña, Carlos. 1987. "'Lo Popular': Notas Sobre la Identidad Cultural de las Clases Subalternas.' En: *Espacio y Poder. Los Pobladores*. Santiago de Chile: FLACSO.

Preloran, Mabel (1995). *Aguantando la Caída*. Buenos Aires, Colección Testimonios, Mutantia.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.