

**CIESAS Occidente**

**SEMINARIO DE CULTURA V: Avance teórico.**

**COORDINADORA: Dra. María Teresa Fernández Aceves.**

**ALUMNO: James Cuenca.**

**TUTORA: Dra. Susan Street.**

**NOMBRE DEL PROYECTO: Jóvenes que viven en una colonia del Cerro del Cuatro:  
Prácticas sociales que caracterizan su mundo de la vida cotidiana.**

## **LA “CULTURA POPULAR” COMO ESPACIO DE VIDA Y RESISTENCIA**

El “mundo de la vida cotidiana” de los sujetos transcurre en medio de espacios concretos, bajo condiciones sociales y culturales específicas que son las que definen las interacciones sociales y sus prácticas sociales. No hay, por lo tanto, “mundo de vida cotidiana” sin sujetos situados social e históricamente. Y, aunque Schutz y Luckmann abordan este concepto asumiendo un concepto de sujeto genérico, es claro que las características específicas que asume, por ejemplo, la “tipificación” en el “acervo de conocimiento” de un sujeto determinado, depende de su ubicación en la sociedad, en un momento específico. Así, el tipo de “tipificaciones” que se tenía en México sobre los jóvenes a finales del siglo XIX y comienzos del XX, solo consideraba a sujetos de las clases medias y altas. Tal categoría no se generalizaba para los indios, campesinos ni obreros (Necoechea G., G. 2004).

Por consiguiente, el “mundo de la vida cotidiana” que estoy indagando en esta investigación está circunscrito a jóvenes que viven en sectores populares, lo que está definiendo un sector de la población con ciertas características económicas, sociales, culturales y políticas que los hace distintos de otro tipo de jóvenes que habita en los sectores medios y altos de la ciudad. ¿Qué es lo que los diferencia? ¿Cómo podemos caracterizar estas diferencias? Para responder voy a presentar y discutir qué se entiende por “culturas populares” para, a partir de ahí, delimitar un horizonte de análisis desde el cual situaré a los jóvenes que viven en los sectores populares.

Un primer aspecto que quiero señalar es que en esta investigación estoy entendiendo, como lo señala Valenzuela, J.M. (1988) “culturas subalternas como “culturas populares”. En realidad, utilizaremos indistintamente cultura popular o cultura subalterna al referirnos a las culturas del pueblo, donde el concepto de pueblo, comprenderá al grupo de clases subalternas y su expresión será considerada como cultura popular o subalterna” (p.19-20).

Como se vera posteriormente, el concepto de “cultura subalterna” deriva de una concepción Gramsciana en la que se diferencia entre clases o “grupos subalternos” y clases o “grupos dirigentes” o “dominantes”.

### **1.2.1 Sobre el concepto de “cultura popular”**

Una primera aproximación al concepto de “cultura popular” es la que se deriva de la idea de pueblo; lo popular sería entonces aquello que representaría a ese conglomerado “uniforme”, y que destacaría lo más auténtico que hay en él representado, por lo general, en sus tradiciones, producciones artesanales y musicales (Duschatzky, S., 1999). Este planteamiento recoge una idea de lo popular que se detiene en el origen de una serie de productos y de prácticas sociales, como las señaladas. Sin embargo, esto no deja de ser tautológico y circular, ya que define una cosa por la cosa misma. Esos productos son populares porque son realizados por gente del pueblo. Pero, por qué este tipo de realización son populares o qué es lo que le agrega la gente del pueblo a estas producciones de manera que sean distintas y característica de ellos. De la misma manera, si lo popular deriva de la pertenencia al pueblo de los productores se podría señalar, entonces, que son igualmente populares los distintos objetos que se producen en serie en la gran industria en la medida en que igualmente son realizados por obreros salidos del pueblo. O, hay alguna diferencia entre lo que la gente del pueblo produce para la gran industria, bajo relaciones de producción capitalistas, y las distintas producciones y prácticas que ellos generan en el taller artesanal, en sus vecindarios, en el barrio popular, en la calle, en la vereda campesina, o en los resguardos indígenas.

Un primer aspecto que hay que considerar al respecto es lo que señala Gramsci, A. (1986) respecto a la idea de pueblo. Así, él señala que “el pueblo mismo no es una colectividad homogénea de cultura, y que presenta numerosas estratificaciones culturales, variadamente combinadas, que en su pureza no siempre pueden ser identificadas con determinadas colectividades populares históricas” (p. 245). En efecto, la idea de pueblo borra las particularidades que en la realidad tienen conglomerados disímiles como los campesinos, los indios, los negros, los habitantes de las favelas y barrios populares que se ubican en las orillas de las grandes ciudades. Las producciones culturales que realizan estos sectores del pueblo

asumen particularidades que las hacen distintas y propias de cada una de ellos. El sistema religioso de indios y negros, por ejemplo, tienen características que los diferencian y que responden a la historia social y cultural de cada una de estas comunidades. Ahora bien, ¿sus diferencias son tales que no habría nada en común entre ellas y, por lo tanto, tampoco se podría hacer referencia a la existencia de una “cultura popular”, cualquiera que ella sea?

Un aspecto que hay que señalar es que esta heterogeneidad nos advierte sobre las dificultades que se pueden derivar de una noción de “pueblo” que borra sus particularidades y homogeniza a todos los sectores que hacen presencia en él bajo un discurso romántico que llama la atención sobre cualidades que serían propias de la “naturaleza” o del “espíritu” del pueblo; al respecto García Canclini, N. (1989) señala que: “Los románticos concibieron al pueblo como un todo homogéneo y autónomo, cuya creatividad espontánea sería la manifestación más alta de los valores humanos y el modelo de vida al que debíamos regresar”. Esta exaltación del pueblo en el que “se conservarían intactas virtudes biológicas (de la raza) e irracionales (el amor a la tierra, la religión, creencias ancestrales)”, propia del pensamiento de la derecha “sirve al populismo nacionalista burgués para identificar sus intereses con los de la nación, encubrir su dependencia del imperialismo, e internamente, los conflictos de clases que amenazan sus privilegios” (p.65). Las consecuencias que ha tenido este tipo de exaltaciones en la historia de la humanidad claramente se vieron reflejadas en los nacional socialismos y fascismos, de la primera mitad del siglo pasado, en Europa.

Por lo tanto, esta noción de pueblo termina siendo una categoría impuesta a los sectores populares desde los poderes hegemónicos para seguir sometiéndola, diluyendo todo tipo de contradicción y conflicto existente entre la burguesía y las clases bajas. Desde ella se nos dice que si el pueblo somos todos, lo que tenemos que hacer es unirnos por el bien común que no es otro que la gran nación definida desde los criterios de la burguesía local y los poderes económicos transnacionales. Esta es la invitación que se suele hacer cuando los intereses de las élites económicas y políticas se ven amenazados. En estos momentos, este tipo de discurso es el que enarbola el gobierno colombiano para convocar a las “fuerzas vivas de la nación” para enfrentar el “contubernio entre el narcotráfico y la guerrilla” que amenaza las “instituciones democráticamente constituidas”. Toda protesta social que desde los campesinos, los indígenas, los obreros, emerja es inmediatamente satanizada acusándola de ser parte de los enemigos de la

“patria”. Así, todo lo que no converja con las políticas que se dictan desde el gobierno es una amenaza a la democracia y se debe reprimir.

Ahora bien, para Gramsci A. (1986) el folklore o las “condiciones de vida cultural del pueblo”, enmarcadas en la música, creencias, relatos míticos, leyendas, hay que estudiarlas como “concepción del mundo y de la vida” que están en “contraposición” con las “concepciones del mundo “oficiales” (o en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas), que se han sucedido en el desarrollo histórico” (p.240). Más adelante haciendo referencia a los cantos populares vuelve a señalar que lo que distingue al “canto popular” no es “el hecho artístico ni su origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida en contraste con la sociedad oficial. En esto, y solo en esto hay que buscar la “colectividad” del canto popular y del pueblo mismo” (p.245).

Esta definición nos ofrece otros elementos de análisis. Si lo popular lo definimos, no por los orígenes ni por las características artísticas de sus producciones sino por el tipo de concepción de mundo y de vida que ellas tienen o, como lo señala Valenzuela, J.M., (1988) si “lo que determina el carácter popular o no de los productos culturales, no está condicionado por su origen, sino que queda definido a partir de la clase o sector social que se lo apropia, lo asume como suyo, se identifica con él” (p.20), se plantea entonces una diferenciación entre lo que las elites quieren y conciben para el pueblo y lo que los sectores populares conciben y demandan para sí mismo. Estas diferencias existentes entre las elites y los sectores populares llaman la atención sobre los intereses de clase de cada una de ellas, cuestionándose por ese camino la aparente “homogeneidad” que se pretende imponer a los sectores subalternos bajo el concepto amorfo de “pueblo” y la intención de difuminar sus diferencias y conflictos sociales de clase. Como señala García Canclini, N. (1989) “así como no existe la cultura en general, tampoco puede caracterizarse a la cultura popular por una esencia o un grupo de rasgos intrínsecos, sino por oposición a la cultura dominante, como producto de la desigualdad y el conflicto” (p.27).

Ahora bien, esta oposición entre cultura dominante y cultura popular sugeriría la existencia de dos polos, de dos polaridades en constante pugna disputándose el dominio de los intereses de la clase que cada uno de ellos representa, fundamentalmente en el ámbito de la cultura, ya que el dominio sobre los medios de producción lo ostenta la burguesía. Sin

embargo, me pregunto si estaría bien suponer que el ámbito de la cultura, en el nivel institucional (familiar, escolar, religioso), como a nivel de las prácticas, sistemas de creencias, producción de objetos (artesanales e industriales), circuitos sociales de distribución y difusión, no están igualmente bajo el dominio de la burguesía. Y, si es así, qué posibilidades tienen los sectores populares para disputarle tal poder.

Para García Canclini, N. (1989) ninguna “clase hegemónica” puede atezar por mucho tiempo el “poder económico” apoyándose únicamente en el “poder represivo”. Para lograr tal dominio requiere del “poder cultural” ya que éste le ofrece: un sistema de “normas culturales-ideológicas que adaptan a los miembros de la sociedad a una estructura económica y política arbitraria”; igualmente “legitima la estructura dominante, la hace percibir como *la* forma “natural” de organización social y encubre por tanto su arbitrariedad”; finalmente, “oculta también la violencia que implica toda adaptación del individuo a una estructura en cuya construcción no intervino y hace sentir la imposición de esa estructura como la socialización o adecuación necesaria de cada uno para vivir en sociedad” (p.51). Así, el ejercicio del “poder cultural” permite que la clase dominante instale su poder en las clases populares, de manera que estas terminen asumiéndolo como propio.

En el análisis que hace García Canclini N. (1989) de la producción artesanal y de las fiestas en dos comunidades de Michoacán, logra mostrar cómo los intercambios que tienen estos pueblos con la producción capitalista transnacional a nivel industrial y comercial (industria del turismo) “impone un intercambio desigual de los bienes materiales y simbólicos. Hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y estos son convertidos en satélites de la metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica” (p.38).

### **1.2.2 Acerca de la resistencia que oponen los sectores populares a la “cultura dominante”**

Ahora bien, se puede suponer que el poder hegemónico es tal que logra avasallar y coartar toda posibilidad de expresión de los sectores populares. Si volvemos a la definición que daba Gramsci, es claro que ahí se sugiere una disputa, una contraposición de concepciones del “mundo y de la vida”, y no una total sumisión de los sectores populares a la “cultura hegemónica” de la clase en el poder. Además, porque como lo señala Willis, P. (1993), el

capital no puede imponer sus condiciones sociales de una manera coherente y precisa, puesto que el capital “no puede conocer realmente cuáles son las condiciones fundamentales, tanto sociales como culturales, de su dominación, en parte, porque estas condiciones son siempre cambiantes -y ello gracias a las categorías, los significados y las realidades que aportan los de abajo, a menudo a través de la lucha” (p.434).

Así, los sectores populares realmente oponen frente a la clase dominante formas de resistir y de impugnar su poder, lo que hace que el “poder cultural” que ostenta aquella constituya un espacio de lucha y conflicto, y no de aceptación de los dictados de los grupos hegemónicos, como parece que lo sugiere García Canclini, N. (1989) siguiendo la teoría reproductivista de Althusser: “La reproducción de la adaptación al orden demanda una “reproducción de sumisión a la ideología dominante para los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar bien la ideología para los agentes de la explotación”. Agregaremos que requiere también una readaptación de los trabajadores a los *cambios* de la ideología dominante y del sistema social, y una renovación –no solo reproducción- de la ideología dominante en función de las modificaciones del sistema productivo y de los conflictos sociales” (p.50). Es interesante que el énfasis que pone García Canclini sea de “renovación” para la clase en el poder y de “readaptación” para los trabajadores. Esto podría llevar a suponer que mientras los primeros si pueden innovar sus mecanismos de poder a los trabajadores les queda acomodarse a estos.

La crítica que hace Willis, P. (1993) a estas teorías de la reproducción llaman la atención en que en ellas hay una concepción estructuralista de la economía como “una realidad compuesta de lugares “vacíos” y dados de antemano, que simplemente son “ocupados” por agentes ataviados con las ideologías y las subjetividades adecuadas”(p.438). Así, en estas teorías se tiene una concepción pasiva de la clase trabajadora, como “portadora” de una estructura que heredará a las otras generaciones las que, igualmente, la asumirían sin presentar ningún tipo de resistencia.

Ahora bien, tampoco se puede entender las culturas populares únicamente desde la resistencia desconociendo los procesos de adaptación y asimilación a la cultura dominante por parte de aquellas. Desde los procesos de socialización al interior de la familia y posteriormente desde la escuela, los sujetos son inmersos en la realidad social que les toca vivir, asumiendo

como “natural” lo que encuentran a su alrededor. Y, como lo señala García Canclini, N. (1989) esto “se apoya, al mismo tiempo, en la necesidad de todo individuo de ser socializado, adaptarse a algún tipo de estructura social que le permita desarrollarse personalmente y hallar seguridad afectiva”. Esto implica que “el descubrimiento de la arbitrariedad y relatividad de la organización social en que uno está inserto, y de los hábitos que adquirió en ella, es siempre una percepción segunda, tardía. Más aún la crítica a esa organización y esos hábitos” (p. 52).

A pesar de la verdad que puede haber en esto, creo que no se puede considerar que los procesos de socialización son homogéneos y sólidamente estructurados. En ellos hay fisuras, agrietamientos, que provienen de la misma familia, de la escuela, del trabajo y del barrio popular en que se vive, y que producen ruptura y distanciamiento respecto de la cultura dominante. De otra forma no se podría entender las distintas manifestaciones de ciertos grupos sociales que van en contravía de lo que la institucionalidad, estatal y privada, propugna como el comportamiento adecuado y aceptable. Un ejemplo de este tipo de disrupción es el que encuentra Willis, P. (1981) en su investigación sobre las relaciones estudiantes – escuela - trabajo. Su interés por conocer por qué los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera, lo lleva a indagar qué está pasando con ellos en un colegio de Inglaterra (Hammertown), en donde los capacitan para desempeñarse como obreros y, en las fábricas, a donde ingresan una vez emergen de la escuela. Uno de los resultados interesantes que muestra este trabajo es la fuerte resistencia que los jóvenes presentan a la institución escolar, a lo que les enseñan, a la jerarquía institucional, apoyándose o asumiendo una fuerte relación con el mundo adulto, principalmente con la cultura obrera, la de la fábrica, propia de sus padres.

Los datos muestran un gran paralelo en los comportamientos que median la relación de este grupo de estudiantes, con la escuela, y el que tienen los obreros con la fábrica. La resistencia a la autoridad, la expresión de bromas y chistes con una simbología que solo ellos conocen, la presunción de saber más que los jefes o profesores, el señalamiento y marginación de aquellos que terminan “arrodillándose” a la autoridad, la construcción de otros códigos y normas, son algunos de los puntos de encuentro en los que coincide esta “cultura de clase”, asumida por este grupo de estudiantes. Una de las características que Willis destaca de esta cultura obrera y contraescolar, es que lejos de estar derrotada, de sentirse sumida y abatida, presenta un dinamismo y una vitalidad solo entendible en el contexto de la lucha cotidiana que se da en la fábrica y en la institución escolar.

Lo que esto plantea, por lo tanto, es que la tensión y la pugna que se presenta entre las culturas populares y la cultura dominante se inscribe en un contexto complejo y dinámico, en el que no se puede afirmar un dominio absoluto y permanente de los grupos dominantes sobre los sectores populares, pero tampoco una total y permanente resistencia de estos últimos frente al “poder cultural” de las elites. Entre estos dos extremos, el de un poder total de la cultura dominante y el de una total resistencia de los sectores populares, hay grados que involucran distintos mecanismos de resistencia y de adaptación. Como ya se señalaba, así como la socialización familiar, escolar y laboral busca adaptar a los sujetos dentro de la lógica del sistema capitalista, también desde ella se producen formas de crítica al sistema y se desarrollan mecanismos para resistir y luchar su poder. Y, estos no solo se limitan a los mecanismos que el mismo sistema capitalista actualmente avala y que fueron resultado de las luchas de las clases bajas, como son el derecho a organizarse y movilizarse (por ejemplo, sindicatos, huelga, etc.), sino aquellos que se producen en los intersticios del sistema y que hacen presencia en las prácticas del “mundo de la vida cotidiana” de los sujetos, como los que encuentra Willis, en los jóvenes estudiantes de la clase obrera inglesa. El chiste, la broma, la burla, el reto, la irreverencia, la crítica, constituyen formas en que los jóvenes se niegan a ocupar pasivamente el lugar que la escuela y la fábrica les tienen asignados.

Y, aunque finalmente los estudiantes terminan asumiendo el lugar que tienen sus padres en la fábrica, no se puede desconocer que su vida dentro de ella está atravesada constantemente por este cuestionamiento al poder, por esta resistencia a la explotación, y por una inconformidad con el sistema, lo que dice mucho sobre la real capacidad que tiene la cultura dominante de provocar una adaptación pasiva y sin fisuras de los sectores subalternos. La tensión y el conflicto están presentes en las mismas instituciones que la “cultura dominante” creó para asegurarse la reproducción del sistema.

En el análisis de las “maneras de hacer” que las culturas populares realizan frente a los dispositivos de control y de disciplina institucional que han organizado los “técnicos de la producción sociocultural”, de Certeau, M. (2000) muestra otras maneras de resistir que igualmente llaman la atención sobre lo que ocurre en la vida cotidiana de los de “abajo”. Lo que destaca el autor es la forma sutil, silenciosa, pero efectiva, en que se resiste los lugares asignados y las jerarquías impuestas. Aunque la clase dominante tenga el poder sobre los



medios de producción y las instituciones socioculturales, son los sectores populares los que deciden qué hacer con eso que reciben. Así, nos dice de Certeau que: “Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la “vigilancia”, resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también “minúsculos” y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué “maneras de hacer” forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico” (p. XLIV).

Lo que resulta interesante en esta propuesta es que llama la atención sobre aquellas prácticas que los sujetos construyen desde sus posibilidades y limitaciones. Sus observaciones no se detienen en las grandes categorías analíticas, como puede ser la lucha de clases, los sistemas de producción y circulación de las mercancías o, los mecanismos institucionales a través de los cuales el poder ejerce su dominio (la familia, la escuela, la iglesia). Su trabajo llama la atención es en las maneras que utilizan los sectores populares para subvertir un orden social con el que no están de acuerdo, pero del que tampoco pueden escapar o eludirlo. Sus prácticas se centran en un ámbito en el que ellos tienen un relativo dominio, y son las formas cómo utilizan lo que el sistema ofrece. Si bien no pueden detentar el poder sobre los medios de producción sociocultural, si pueden hacerlo sobre las prácticas de consumo de los productos que éste ofrece. Y, ahí es donde de Certeau muestra los quiebres y las rupturas que los “dominados” ejercen sobre el poder:

“Por lo general, *una manera de utilizar* los sistemas impuestos constituye la resistencia a la ley histórica de un estado de hecho y a sus legitimaciones dogmáticas. Una práctica del orden constituido por otros redistribuye su espacio; hace, al menos, que dentro de éste haya juego, para maniobras entre fuerzas desiguales y para señales utópicas. Allí se manifestarían la opacidad de la cultura “popular”, la *roca negra* que se opone a la asimilación. Lo que se llama “sabiduría” (*sabedoria*) se define como estratagema (*trampolinagem*, que un juego de palabras asocia con la acrobacia del saltimbanqui y con su arte de saltar sobre el trampolín, *trampolim*) y como “trapacería” (*trapacaria*, ardid y engaño en la forma de utilizar o de hacer trampa con los términos de los contratos sociales). Mil maneras de *hacer/deshacer el juego del otro*, es decir, el espacio instituido por otros, caracterizan la actividad, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener uno propio, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones

establecidas. Hace falta “valerse de”. En estas estratagemas de combatientes, hay un arte de las buenas pasadas, un placer de eludir reglas de un espacio limitante” (p.22).

No deja de sorprender esta lectura de la resistencia de los sectores populares que propone de Certeau, principalmente, porque ella acentúa lo que de otra manera puede pasar desapercibido, o posar como no interesante para el investigador social que solo espera corroborar lo que acontece en las grandes confrontaciones de los sectores populares con el poder. Ahora bien, lo que tiene de novedoso este tipo de lucha es que se instala en esas “maneras de hacer” cotidianas, donde el poder no tiene mayor injerencia porque no puede observar lo que está pasando. Además porque los códigos de comunicación y de expresión de tales prácticas terminan siendo ajenos y desconocidos por los “técnicos de producción sociocultural” y por los jefes o representantes del poder. Una de las maneras que tenían los jóvenes de Hammertown para eludir los controles que ejercían los profesores y los supervisores sobre ellos, era el uso de jergas y expresiones que solo podían entender ellos. De esa manera se lograba subvertir el poder de los supervisores sin que la autoridad pudiera descubrir el artificio.

En el análisis que hace de Certeau sobre el “escamoteo” que llevan a cabo los trabajadores en la industria, durante el tiempo de trabajo, se puede observar cómo el poder puede ser subvertido desde “el centro de las fortalezas de la economía contemporánea”. Lo interesante es que estas prácticas no las realizan sujetos individuales, actuando de manera personal y aislada. Por el contrario, estas son prácticas de grupo, de clase, reconocidas por todos y apoyadas de diferentes maneras: “Acusado de robar, de recuperar material para provecho propio y de usar las maquinas por cuenta propia, el trabajador que “escamotea” sustrae de la fábrica el tiempo (más que los bienes, pues solo utiliza desechos) con el propósito de llevar a cabo un trabajo libre, creativo y precisamente sin ganancia. En los lugares mismos donde impera la máquina a la cual debe servir, el trabajador se las ingenia para darse el placer de inventar productos gratuitos destinados únicamente a expresar, por medio de su *obra*, una pericia propia y a responder, por medio de un *gasto*, a las solidaridades obreras o familiares. Con la complicidad de otros trabajadores (que de este modo dan al traste con la competencia fomentada entre ellos por la fábrica), hace “jugadas” en el campo del orden construido. Muy lejos de constituir una regresión hacia unidades artesanales o individuales de producción, el

escamoteo reintroduce en el espacio industrial (es decir, en el orden presente) las tácticas “populares” de antaño o de otra parte” (p.31).

¿Qué efectos puede tener esta manera soterrada de enfrentar el poder por parte de los sectores populares? Si volvemos sobre la definición de la cultura popular como concepciones de la vida y del mundo que se oponen o que entran en conflicto con las concepciones del mundo que tiene la clase dirigente, tendríamos que afirmar que estas “maneras de hacer” que analiza de Certeau van en contravía del discurso hegemónico y realmente lo subvierten. No instalarse en las prácticas y normatividad que el poder propone y desea, sino infringirlo y resistirlo, reelaborando y adaptándolo a las necesidades y sistemas de creencias que los sectores populares tienen, termina siendo otra de las maneras como se puede enfrentar la imposición cultural que los grupos en el poder quieren hacer.

Un interesante caso en el que se pueden ver los conflictos, las resistencias, los temores y la amenaza que representa para el poder las prácticas y el sistema de creencias de los grupos subalternos, es el que analiza Ginzburg, C. (2005) en el Friul, en el norte de Italia. Allí, a finales del siglo XVI, un grupo de campesinos llamados los “benandanti” se asume como protectores de las cosechas y de la fertilidad de los campos. Ellos, quienes han nacido de pie, son los elegidos para enfrentar cuatro veces al año, durante la noche, a brujos y brujas, en unas luchas que definen la suerte de las cosechas de ese año. Estos ritos, que se apoyan en antiguos cultos populares precristianos, van a ser descubiertos por la Inquisición y sometidos a una fuerte represión. Lo que va a mostrar Ginzburg, es que: “La riqueza excepcional de la documentación friulana permite reconstruir este proceso con muchas mayor precisión y claridad, ya que se muestra cómo un culto de características claramente populares, como el que giraba en torno a los benandanti, se modificó poco a poco bajo las presiones de los inquisidores para asumir finalmente los lineamientos de la brujería tradicional. Pero esta discrepancia, esta separación que existe entre la imagen propuesta por los jueces en los interrogatorios y la que proporcionan los acusados, permite obtener un estrato de creencias genuinamente populares, posteriormente deformado, borrado por la superposición del esquema culto” (p.17).

En los interrogatorios se puede ver claramente cómo los campesinos habían adaptado en sus prácticas parte del sistema de creencias cristiano, por ejemplo, el nombre dado a los ángeles, los que recogían nombres bíblicos, sin embargo, la estructura del rito seguía siendo fiel

al que se practicaba en todo el norte de Europa. Ahora bien, lo que teme la inquisición es la continuación que hace este grupo de una serie de ritos y cultos, propios de los campesinos, que rivalizan con el sistema de creencias que la iglesia quiere imponer. Es claro que el rito descrito por los benandanti no presenta ninguna de las características que los inquisidores persiguen asociadas a la brujería. No hay aquelarre, no hay pacto con el diablo, no hay sabbat, no hay profanación de los sacramentos. Sin embargo, durante los interrogatorios y las torturas, los testimonios comienzan a cambiar para ir conformando el esquema de brujería que la inquisición claramente ha creado y que termina imponiendo a este rito campesino.

Quiero detenerme en este ejemplo y en lo que venía señalando sobre el “escamoteo” de de Certeau, para señalar lo siguiente. En los dos casos estamos frente a maneras de resistencia que asumen formas específicas de concebir el mundo y la vida por parte de los sectores populares y que se oponen a las que tiene los grupos de poder. Tanto en la fábrica como en el campo, lo que vemos son prácticas autónomas y propias de las culturas populares que se realizan aun cuando van en contra de lo que el poder ha estipulado. Aunque uno de los campesinos del Friul termina en la hoguera y el resto de los benandanti perseguidos, su presencia en la historia es testimonio del complejo sistema de creencias populares que de manera autónoma, por fuera de las ideologías del poder, se propaga durante siglos por una vasta zona del norte de Europa. La crueldad con que son perseguidos, permite ver el temor que para la iglesia representaba la supervivencia de estos sitios. De otra manera no se puede entender la manera como los inquisidores fueron construyendo un caso de herejía donde solo habían ritos de protección de las cosechas y de la fertilidad del campo.

El “escamoteo” presenta otra situación de resistencia al poder bajo la lógica que subyace al sistema de producción capitalista. La pérdida de tiempo, la posibilidad de usufructuar las maquinas del patrón para beneficio de los obreros, la solidaridad de grupo, terminan siendo prácticas que sustentan sistemas de creencias que van en contravía de la ideología de la burguesía industrial, sustentada en criterios como el “tiempo es oro”, relaciones sociales basadas en el individualismo y la competencia. Y, aunque aquí no tenemos acusados, ni inquisidor, ni interrogatorios, ni tortura, no significa que el control, la vigilancia y la persecución no estén presentes en la lógica institucional de la empresa industrial. No otra cosa son las cámaras cerradas de televisión, los sistemas de premios por puntualidad y por

productividad, y todo un marco ideológico institucional que la empresa quiere que los trabajadores lo haga suyo.

### **1.2.3 El barrio como “espacio social” de los sectores populares.**

Los jóvenes con los que trabajé en esta investigación viven en un barrio popular, en una de las colonias de la zona metropolitana de la ciudad de Guadalajara. Ahí han vivido toda su vida. Sus recuerdos desde la infancia están habitados por experiencias y momentos a través de los cuales se recrea la historia de la colonia, desde que ella comenzó a poblarse. Así, los juegos en su niñez se realizaban en medio de piedras y peñascos que ocupaban el espacio de lo que actualmente son las calles y avenidas. Sus casas y las de sus vecinos, se recuerdan en esos años como construcciones en madera y cartón, sin muros de ladrillos que impidiera el paso de una casa a otra. Más tarde, estos fueron poco a poco modelando las construcciones que se fueron levantando para darle la actual forma, que si bien son de casas sin terminar, ya no presentan las paredes de madera ni de cartón de los primeros años. Las calles también fueron cambiando, hasta tomar el trazado y la forma de calles por donde pudieran transitar los carros y las personas. Aunque no son calles con pavimento sino empedradas, ya no tienen las grandes piedras ni los huecos que impedía el tránsito. Sin embargo, si se sube cuatro y más calles hacía la parte alta del Cerro, vuelven a aparecer las calles intransitables, que en la parte baja ya son historia.

Ahora bien, si he venido definiendo a los sectores populares y señalando algunas de sus características, lo he hecho de manera general, sin especificar en concreto a ningún sector en particular. Esto es lo que quiero hacer aquí. Sin embargo, esto no significa que lo que he planteado hasta ahora tenga que ser redefinido a partir de la delimitación que se haga de determinado sector en particular. Más bien, lo que me propongo hacer es especificar cómo podemos entender la conceptualización sobre lo popular que propuse, a la luz de un barrio popular, espacio en el que realicé mi trabajo de campo y en el que viven los sujetos con quienes interactúe.

Dentro del imaginario del habitante de la ciudad la noción de barrio tiene asociada diferentes connotaciones. Una es la de barrios de ricos y barrios de pobres, como dos claras zonas en que se organiza la retícula urbana de la ciudad. Los barrios de ricos se describen como zonas residenciales, para diferenciarlas de las zonas populares. Las casas en las primeras

se describen como “bonitas”, “mansiones”, con “muchos garajes”, y sus barrios como “silenciosos”, de “calles pavimentadas” y “solos”, “sin niños ni jóvenes jugando”. Por el contrario, las casas de los barrios pobres se describen como “feas”, “sin terminar” y los barrios “alegres”, con “calles sin pavimentar” pero con mucha gente en ellas, principalmente de niños y jóvenes (Muñoz, S. 1999).

Otra idea que se asocia a los barrios es la que tiene que ver con la percepción sobre el nivel de seguridad que tienen. Así, están los barrios “sanos”, “tranquilos”, en los que se supone que no pasa nada o en los que el nivel de violencia social es mínimo o nulo. En estos barrios se asume que no se roba, no se atraca, ni se presentan lesiones personales u homicidios. Los otros son los barrios “peligrosos”, “calientes”, en los que acontece lo que se negaba a los primeros. En estos se presentan robos, atracos, hay lesiones personales y hasta homicidios. Un actor que ha favorecido esta imagen negativa son los medios de información, con fotos y titulares en primera plana mostrando la peligrosidad que se vive en las calles de estos barrios. Lo interesante de estas imágenes es que se estigmatiza a toda una zona asociándola con los hechos referidos.

Por ejemplo, el periódico “metro” que circuló el lunes 18 de septiembre de 2006, aquí en Guadalajara, trae como portada una foto de tres jóvenes, uno de ellos sentado, con una “caguama” en la mano derecha, acercándola a la boca, los otros dos están de pie, uno de ellos sostiene otra caguama en la mano derecha mientras bebe. Los tres jóvenes están colocados como si estuvieran posando para el fotógrafo. Sus cuerpos están de frente y sus miradas dirigidas hacia delante. Como titular, en letra de molde, en la parte baja de la página, está escrito “*ATERRORIZAN*”. Como subtítulo se lee: “Revelan datos de las pandillas más peligrosas de la Zona Metropolitana de Guadalajara”. En el cuerpo del artículo, en la página 7 se dice lo siguiente: ““Los Tepos”, junto con “Los Fantasmas 23”, son las bandas de mayor cuidado en la Colonia Jalisco, quienes tienen atemorizados a los tonaltecas por los robos y riñas campales. En Tlaquepaque destacan “Los 18” de San Pedrito, quienes a pesar de tener 35 integrantes se dedican presuntamente al robo de autopartes, robo descuentero (a transeúntes) y al narcomenudeo”. En la página número 8 el texto no puede ser más dicente: “Cerca de la anterior colonia, está Santa Cecilia, lugar donde la pandilla de ahí hace que se respire miedo. En las tiendas de abarrotes, en los puestos del tianguis abarrotados de pistolas de juguete que

parecen verdaderas, nadie se quiere meter en problemas con “los Florencia”, la banda dominante”.

La relación violencia-colonia no puede ser más clara en estos artículos. Y, es innegable que la imagen que dejan estos informes terminan produciendo la estigmatización de estas zonas de la ciudad, principalmente para quienes no viven en ellas. Aunque esto puede resultar solo “amarillismo”, propio de cierto tipo de periódicos que hacen de la muerte y de la violencia su recurso periodístico preferido, tampoco se puede desconocer que algunas veces responde a claras intencionalidades gubernamentales que buscan crear una imagen negativa de determinado sitio para posteriormente entrar a golpear o a desalojar a sus habitantes. Esto es lo que nos muestra Puex, N. (2003), sobre el proceso vivido por una Villa miseria del Conurbano Bonaerense, en Argentina. En una de sus entrevistas un habitante le describe la manera como procedían los militares cuando querían mostrar su efectividad en la preservación de la seguridad de la ciudad:

“Ellos tenían que mostrar que había un peligro y la villa era el lugar más mediático para mostrarlo. Te podés imaginar que no podían mostrar en la tele cómo se llevaban a la gente de su casa y que no reaparecían. En la villa, sí podían hacerlo. Así que venían con la tele y las cámaras; rodeaban toda la villa y se llevaban unos cuantos tipos. Obviamente era cualquier tipo, porque militantes o guerrilla ya no había, pero así podían demostrar que había un peligro y que ellos hacían algo en cuanto a esto. ¿Y quién se iba a quejar en la villa? Acá nadie se queja, ni antes ni ahora. No mostraban que en la comisaría que quedaba a la entrada de la villa torturaban a gente que se llevaban. Pero de esto nosotros nos acordamos” (p.41).

Más adelante la autora señala las campañas publicitarias que emprendían los militares contra las villas para ocuparlas y expulsar sus habitantes. Entre los argumentos se decía que estos eran “ghettos” donde “nadie entra”, sus habitantes eran “extranjeros” que traían sus peligrosas costumbres de sus países, muchos son “delincuentes” que tienen en la villa sus “aguantaderos” y son clientela fácil para “partidos y movimientos populares”. Bajo estos argumentos en 1979 “el ejército desalojó de manera violenta una parte de la población de la villa a otro barrio construido rápidamente por los militares, que nunca terminaron su obra” (p.42).

Ahora bien, esta asociación que se hace de determinados barrios con una identidad delincencial no es nueva. Desde que las ciudades comienzan a ser construidas como centros de administración y de vivienda para ciertos grupos de la sociedad, se presenta la separación y la diferenciación entre los ricos, los grupos de poder y los trabajadores.

Un hecho que va a ser característico del surgimiento de los barrios, nos dice Gravano, A. (2003), es su relación con la división del trabajo y las relaciones de poder. Los barrios se van a distinguir de las “construcciones religiosas, administrativas y económicas”. A orillas del Ganges, en Mohenjo-daro, “las concentraciones de edificios funcionales para el Estado “crean una distancia social y espacial respecto de los barrios de trabajo y de vivienda”. En la mesopotámica Ur, “los barrios residenciales constituían el segundo anillo, la ciudad externa”. Las ciudades egipcias eran, a su vez, un muestrario de la “división de la población en dominantes y dominados”. Esto se ve con claridad de acuerdo con los materiales de construcción, en el momento de la reconstrucción arqueológica: mientras las grandes construcciones centrales de la élite sacerdotal se han mantenido en pie por milenios, la viviendas de las clases populares, construidas con ladrillos de barro secado al sol, pueden ser reconstruidas sólo mediante inferencia y deducción, sobre la base de sus huellas arqueológicas” (p.47).

Esta diferenciación entre las construcciones de los grupos de poder y el resto de la población se va a volver a presentar en el medioevo, sin embargo, con ciertas especificidades. Debido a que “los señores construyen sus castillos fuera de las ciudades”, la sociedad en términos generales se “ruraliza”. Sin embargo, “a la vez que se solidifica el predominio económico de los feudales sobre los reyes, se consolida en la ciudad la administración central de los negocios –sobre todo a partir de los grandes viajes y exploraciones- bajo el predominio de los intereses de la naciente burguesía mercantil”. El flujo de la gente del campo a las ciudades buscando mejores condiciones de vida, produce un tipo de barrio que comparte muchas de las características del campo. Se vive en medio de animales domésticos que comparten la casa con sus dueños. “La imagen clásica que plasma este proceso es la de la maloliente ciudad medieval abundante en pobres, mendigos, vagabundos y enfermos” (Gravano, A. 2003, p.50). Sin embargo, con el trazado de calles y la renta del suelo, se comienza a aislar a los pobres en determinados barrios separando a los “menesterosos y pudientes”.



Un hecho que comienza a ser característico en la consolidación de las ciudades a partir de este momento es la separación que se da entre los barrios donde viven los pobres y las zonas de la ciudad donde habitan los ricos y se asientan los grupos de poder económico y religioso. Con el surgimiento de la ciudad industrial esto se va a acentuar, acompañado del crecimiento demográfico desproporcionado como consecuencia del desplazamiento forzado a que son sometidos los campesinos para que trabajen en las nuevas industrias, como muy bien lo describiera Marx, C. (1971).

Al respecto Gravano. A. (2003), señala que “El crecimiento de la ciudad industrial moderna toma, en consecuencia, la policromía socialmente distintiva de los sectores sociales que la poblaran, pero también, principal y mayoritariamente, el tono gris del humo y el hacinamiento. Con la Modernidad crece el capital, en la medida en que crece el trabajo que lo produce. El primero se asienta en el valor y el otro habitará los barrios obreros o “bajos”. En contra de la opinión generalizada sobre la supuesta espontaneidad en la formación de la ciudad y sus barrios correspondientes, en esta época detectamos intentos explícitos de formar barrios y de influir desde el Estado en la reforma espacial de muchas partes de la ciudad. En París, por ejemplo, ya desde 1549 se trató de orientar la formación de barrios, o en algunos casos de separar los barrios de inmigrantes de las residencias lujosas del centro” (p.53).

La diferenciación social no solo va a llevar aparejada la separación espacial de los sitios en que viven trabajadores, mendigos y pobres, de los sitios en que vive la burguesía y la nobleza. En ella también hacen presencia los problemas más acuciantes de la ciudad moderna, la insalubridad, el hambre, el hacinamiento, la discriminación. El barrio se va a convertir en el receptáculo de las clases trabajadoras y de todo aquel que no puede incorporarse a la lógica de producción capitalista. Pero también será el sitio donde se generan las revueltas y las luchas contra el sistema. Sin embargo, como señala Gravano, siguiendo a Hosbawm, “el temor a las insurrecciones no será mayor que el fastidio por la molesta presencia del pobre cerca de la residencia burguesa. El primero se neutralizará con la construcción de las grandes avenidas y los grandes parques desde donde se puede usar la artillería contra las masas. Y para los momentos de calma se utilizará a los agentes de policía, reclutados en los mismos barrios pobres” (p.57).

De lo señalado hasta el momento, qué características se pueden identificar respecto a los barrios populares. Como se ha visto, el surgimiento de los barrios, aparejado al surgimiento de las ciudades, ha estado marcado por la diferenciación y segregación social. Los barrios en donde viven los trabajadores y los pobres han terminado en la periferia, lejos del centro, donde se ubicaban las clases altas y los centros administrativos del poder. Esta segregación no solo responde al acceso a bienes y servicios que tienen unos y no tienen otros, sino también a la manera como se organizó la ciudad, a su configuración de calles, avenidas, parques. Por lo tanto, aquí tenemos una primera característica que responde a una dimensión física, como lugar separado geográficamente, apartado y controlado.

Lo otro es su dimensión social, que se desprende de los sujetos que van a vivir ahí, trabajadores, mendigos, prostitutas, delincuentes. Es el espacio que sirve de receptáculo de quienes no pueden vivir en otra parte porque no ganan lo suficiente. Qué implicaciones tiene en la construcción del barrio la convivencia diaria, cotidiana, cara a cara, que tienen sus habitantes. Qué homogeneidad se puede reconocer entre los habitantes del barrio popular que permita afirmar que existe una comunidad con lazos de solidaridad y de identidad. En un primer momento habría que señalar que la confluencia de un grupo de personas en un mismo sitio no provoca necesariamente un sentido de comunidad ni de identidad común. La heterogeneidad presente entre ellos puede provocar diferencias que inciden en sus interacciones sociales. Como lo señala Gravano, A. “Si bien la espacialidad es la variable más tangible (como límites e identificaciones de lugares concretos), el barrio no constituye una comunidad o unidad espacial ecológica, natural ni exclusivamente física” (2003, p.255). Un ejemplo de ello nos lo proporciona Elias, N. (1998) con los obreros de la localidad inglesa de Winston Parva. A pesar de compartir la misma clase social, la misma nacionalidad, de trabajar en la misma fábrica, de tener los hijos en el mismo colegio, de ir a la misma iglesia, para los antiguos habitantes del barrio obrero, quienes llevaban 30 años viviendo allí, los nuevos habitantes eran intrusos de quienes hay que sospechar. Y, tal sospecha llega al extremo, nos dice Elias, de construirse socialmente un conjunto de estigmas que terminaron por segregarlos y discriminarlos de las instituciones representativas de la comunidad. El único sitio en el que se dirigían la palabra era en la fábrica, y por asuntos de trabajo. Fuera de ahí eran tratados con una actitud de desconfianza y sospecha.

Ahora bien, esto tampoco puede hacer suponer que bajo ninguna circunstancia hará presencia una identidad común que genere lazos de solidaridad y de colaboración entre ellos. Frente a situaciones externas que afecten la vida en común es posible que aparezca este tipo de imaginarios, por ejemplo, asociado a la clase social. Y, esto es así, nos dice Gravano, A. (2003) porque “no son las relaciones empíricas vecinales las determinantes de los lazos de identidad barrial sino el reconocimiento, la autoatribución y la construcción de representaciones simbólicas significativas dentro de un imaginario producto del entrecruzamiento de miradas actorales, referenciadas en el espacio urbano-barrial” (p.257).

En efecto, lo que posibilita la construcción de un imaginario común es el sin fin de situaciones y circunstancias que se viven y que puede ir más allá de los límites físicos del barrio. En el caso de los jóvenes esto tiene mucha importancia. Por ejemplo, las identidades que se construyen alrededor de la música, lleva que muchas veces ellos se sientan más afín a jóvenes que viven en otros barrios que con jóvenes que viven en su misma cuadra. Un aspecto que me llamó la atención de los jóvenes raperos con quienes trabajé en Cali, Colombia, fue la manera como ellos se identificaban con el barrio popular. Sin embargo, esta identificación pasaba por un imaginario articulado al concepto de “ghetto”. Así, el “ghetto” era para ellos el barrio marginal, pobre, lo que abarcaba una vasta zona de la ciudad. Pero también era “su” barrio, donde habían nacido. Además, ser del “ghetto” significaba que el joven sabía qué era lo que pasaba en el barrio popular, lo que le permitía cantarlo en las canciones que componían. Igualmente, reconocían que no todos los que vivían en el “ghetto” sabían lo que era vivir en él ya que no tenían la conciencia que solo la daba el rap. El “ghetto” era para ellos un asunto de lucha de clases. Solo se podía ser rapero si se era del “ghetto” por la conciencia de clase que ello daba. Así, se puede ver la complejidad que tenía en ellos la pertenencia al barrio popular y la manera como se problematizaba tal pertenencia a partir del rap y del hip hop (Cuenca, J. 2001).

Un aspecto en el que quiero detenerme ahora es en el concepto de popular asociado al barrio. Por qué un barrio puede ser caracterizado como popular. A qué determinantes responde tal caracterización. Un primer elemento hace referencia a los orígenes sociales de sus habitantes, asociado además a la idea toponímica de “abajo”. Así, un barrio es popular porque en ella viven las personas de “abajo”, tal como lo señalan los raperos. Igualmente Gravano encuentra respuestas similares entre los habitantes de los barrios de Buenos Aires: “Lo

importante no es haberse ido, sino seguir siendo de barrio, o bien no olvidarse de ese origen de abajo, que el barrio representa” (2003, p.36). Esta idea trae a colación la representación de la pirámide social. En los estratos superiores o en la cúpula estarían las clases altas, los ricos, en la parte media, los profesionistas, los pequeños comerciantes, la clase media. En la parte de abajo, estarían los trabajadores, los asalariados, los que solo tienen para vender su fuerza de trabajo, la clase baja. Ahora bien, esta forma de concebir lo popular se torna problemática si la comparamos con lo que he planteado anteriormente. Una de las críticas que se hacía a un concepto de “cultura popular” que se definiera por los orígenes de sus producciones era que tales producciones podrían representar una “concepción de vida y del mundo” de la cultura dominante y no de los sectores populares. Yo ponía el ejemplo de si se podrían considerar populares los productos que los obreros hacían en serie en la fábrica, por el hecho de ser ellos del pueblo. Y, veíamos que no.

Así, caracterizar al barrio como popular por el hecho de que las personas que viven en él son pobres o trabajadoras vuelve a traer la idea romántica de pueblo que se criticaba más atrás. Otras ideas que refiere el autor y que siguen asociadas a esta concepción romántica es la de lo popular como lo “auténtico”, lo “nacional”, para diferenciarlo de lo “foráneo. En su texto Gravano termina por afirmar que “Barrios hay muchos, pero representativos de las bases populares y de determinados contenidos políticos asociados a lo popular serían solo los barrios obreros, de clase trabajadora” (2003, p.38). Posición igualmente polémica ya que no se puede afirmar que solo la clase trabajadora puede asumir posiciones políticas. Lo que señalaba sobre los jóvenes raperos indiscutiblemente tiene connotaciones políticas, de crítica al sistema y a sus ideologías, las que se concretan en prácticas comunitarias y en las líricas de las canciones que producen.

Por lo tanto, considero que la caracterización que hagamos del barrio como un sector popular, debe responder a su capacidad de producir prácticas y representaciones que se opongan a los grupos de poder y a sus representantes. Y, esto no se circunscribe únicamente a un actor social en particular, por ejemplo, los obreros. Más, si consideramos que el mercado de trabajo ya no se articula a la vinculación de mano de obra para una economía formal, representada principalmente en grandes empresas industriales, sino en una oferta deficiente articulada a los servicios y a las maquilas, sin prestaciones de ley y bajos salarios, como lo señala González de la Rocha, M. (2004, 2001), lo que ha generado la vinculación temprana a la

economía informal de niños y jóvenes, para ajustar los ingresos familiares. Así, frente a esta realidad, tendríamos que reconsiderar la idea de barrio obrero como representativo del barrio popular y en su lugar proponer una concepción de barrio popular en el que viven hombres y mujeres que tienen una diferente presencia en el mercado de trabajo, una de las cuales es la de ser obrero.

Además, porque esta definición permite tener en cuenta la variedad de expresiones de lucha y de producciones culturales contrarias a la cultura dominante que se dan en los barrios populares y que no necesariamente tiene como actores a los obreros. Por ejemplo, las luchas que tuvieron que dar las mujeres del Cerro del Cuatro para la consecución de agua, de alcantarillado, de guarderías y de colegios para sus hijos. Su liderazgo dentro de las comunidades se debió, además, a que sus esposos estaban trabajando o a su situación de madres solteras, lo que las obligó a asumir estas prácticas políticas. Otro actor social que ha sido protagónico en las luchas de los barrios populares han sido los jóvenes. Su participación política partidista o su vinculación en distintas formas organizativas que ellos mismos han creado, les ha permitido realizar diferentes prácticas a favor de sus intereses y los de sus comunidades. En el caso colombiano, han tenido diferentes repercusiones la participación de los jóvenes en las milicias populares, de orientación izquierdista. Durante los años ochentas y noventas se dedicaron a ofrecer seguridad a los barrios populares, controlando y expulsando a las bandas, también de jóvenes, que robaban y atemorizaban a los habitantes (Salazar, A. 1990).

Si consideramos los planteamientos que hace de Certeau, M. (2000), a los que me referí anteriormente, valdría la pena preguntarse por esa lucha “sutil”, “tenaz”, “resistente”, “cotidiana” que llevan a cabo los sectores populares en los barrios en que habitan. Y, no estoy preguntando si se presentan o si existen, ya que tengo la certeza de su existencia, derivada de las mismas luchas que ellos han sostenido para lograr lo poco o mucho que tienen. Mi pregunta está más bien dirigida a interrogar aquellas prácticas, actitudes, posiciones, que los jóvenes llevan a cabo y que tiene como propósito, explícito o no, cuestionar, criticar, ir en contra del orden y de la normatividad social instituida, por la familia, la iglesia, la escuela, el trabajo. En los datos que presento en esta investigación hay evidencia concreta que permite señalar esa labor de resistencia, de lucha, sutil y cotidiana, al sistema y su poder cultural. Lo más interesante que encuentro aquí es que estas luchas no tienen como sustento los grandes metarelatos que tradicionalmente acompañaron los conflictos sociales que dieron los

estudiantes en los sesentas y setentas, del siglo pasado, en América Latina. Lo que define los conflictos de estos jóvenes se inscribe en otra lógica que espero poder discutir con más detalle más adelante (capítulo cinco).

Un planteamiento a fin a lo que acabo de señalar lo encuentro en la crítica acertada que hace Duschatzky, S. (1999) al concepto de barrio popular definido desde lo económico. Ella señala que al utilizarse el componente económico para referirse a los sectores populares, se pueden identificar ciertas características sobre su inserción en el sistema productivo y la economía del país, por ejemplo, índices de desempleo, de escolaridad, de acceso a bienes y servicios, consumos simbólicos y materiales, lo que resulta importante para establecer la distancia que se tiene de otros grupos sociales y el lugar que se ocupa dentro de la sociedad. Sin embargo, reducir los sectores populares a este único componente puede extenderles una identidad que solo los reconoce desde la “necesidad”, privándolos de cualquier tipo de productividad. Esto, igualmente, provoca que sus prácticas solo sean interpretadas desde aquellos bienes materiales y simbólicos que otros grupos sociales ostentan quienes, a su vez, se convierten en referentes para identificar a los sectores populares. Así, para el caso de los jóvenes que viven en barrios populares, sus identidades quedarían en entredicho, ya que carecerían de todo aquello que distingue a los jóvenes de sectores medios y altos.

Frente a esta definición económica de lo popular que solo considera el “déficit”, la autora manifiesta que se está dejando de lado el “mundo de las significaciones” con el que los jóvenes “usan y dotan de sentido a sus espacios populares y a sus prácticas sociales mediante una productividad que se visualiza en el uso del lenguaje, la gestualidad, la moda, la relación con la música, la sexualidad, los rituales, los juegos” (Duschatzky, 1999, p. 26) Así, frente a la “necesidad” material, se opondría la “productividad simbólica” para señalar la capacidad que tienen los sectores populares de producir sus propio marcos interpretativos de la realidad, de significarla desde sus propias experiencias y vivencias, y de construir sus propios “mitos”, que como señala Mèlich, J-C. (1998), permite la construcción de un “*relato fundador* de las interacciones e instituciones sociales”, ya que el mito, “es el relato originario que sirve de soporte para la construcción del mundo de la vida, de la cotidianidad” (p.72).

Referirnos, por lo tanto, a jóvenes de sectores populares, significa reconocerlos en esta capacidad de producir múltiples significados, de crear sus propias interpretaciones de lo que viven, de dotar con otros sentidos y, no los del sistema, su mundo y su colectividad.

### **Bibliografía.**

CUENCA, James. (2001) La construcción de identidades sociales en grupos de raperos. Tesis de Maestría. Cali: Facultad de Ciencias Sociales y económicas. Universidad del Valle.

DE CERTEAU, Michel. (2000) La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C., Universidad Iberoamericana.

DUSCHATZKY, S. (1999) La escuela como frontera. Reflexiones sobre la experiencia escolar de jóvenes de sectores populares. Buenos Aires: Editorial Paidós.

ELIAS, Norbert. (1998) La civilización de los padres y otros ensayos. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.

GARCIA CANCLINI, Néstor. (1989) Las culturas populares en el capitalismo. México: Nueva Imagen.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes (2004) “De los “recursos de la pobreza” a la “pobreza de los recursos” y a las “desventajas acumuladas” en A LARR Research Forum FROM THE MARGINALITY OF THE 1960s TO THE “NEW POVERTY” OF TODAY. Latin Merican Research Review, Vol. 39, No. 1, February 2004

----- (2001) “From the Resources of Poverty to the Poverty of Resources? The Erosion of a Survival Model” en LATIN AMERICAN PERSPECTIVES, Issue 119, Vol. 28 No. 4, July 2001

GINZBURG, Carlo. (2005) Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII. México: Universidad de Guadalajara.

GRAMSCI, Antonio. (1986) Literatura y vida nacional. México: Juan Pablos editor, S.A.

GRAVANO, Ariel. (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana. Buenos Aires: Espacio editorial.

NECOECHEA Gracia, Gerardo, Los Jóvenes a la Vuelta del Siglo. En Pérez Islas, José Antonio y Maritza Arteaga Castro-Pozo (coordinadores) Historias de los Jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX. Instituto Mexicano de la Juventud, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2004, pp. 91-113

MARX, Carlos. (1971) El Capital. México: Fondo de Cultura Económica.

MELICH, Joan-Carles. (1998) Antropología simbólica y acción educativa. Barcelona: Ediciones Paidós.

PERIODICO METRO, 18 de Septiembre de 2006.

MUÑOZ, S. (1999) Jóvenes en discusión. Sobre edades, rutinas y gustos en Cali. Santafé de Bogotá: Fundación Antonio Restrepo Barco, Fundación Social, Fundación FES, Procívica TV.

PUEX, Natalie (2003) “Las Formas de la Violencia en Tiempos de Crisis: Una Villa Miseria del Conurbano Bonaerense” en Isla, Alejandro y Daniel Miguez (coordinadores) HERIDAS URBANAS. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa. Buenos Aires, FLACSO, Editorial de las Ciencias.

SALAZAR, Alonso (1993) Mujeres de fuego. Medellín: Corporación Región.

WILLIS, Paul. Producción Cultural no es lo mismo que Reproducción Cultural, que a su vez no es lo mismo que Reproducción Social, que tampoco es lo mismo que Reproducción. En Velasco M. Honorio, F. Javier García C y A. Díaz de Rada. (editores) Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar. Universidad de Wisconsin. 1993.

------(1977) LEARNING TO LABOR How working class kids get working class jobs. New York: Columbia University Press.