

Culturas locales de jóvenes globales¹ (o al revés)

Local cultures from global youths (or inverse)

COLCIENCIAS TIPO 10. ENSAYO

RECIBIDO: FEBRERO 1; ACEPTADO: MARZO 1, 2012

Gabriel Kaplún, Ph.D
publica@usc.edu.co

Universidad de la República de Uruguay

Resumen

A partir de los resultados de una investigación realizada en Uruguay, se presentan y discuten los mapas que los propios jóvenes construyen sobre sus culturas, en los que se cruzan —y con frecuencia se confunden— las diferencias y las desigualdades. El eje chetos-planchas en torno al que giran los discursos juveniles es analizado en sus implicancias de clase y simbólicas. Se analiza también la estetización de lo social y de lo político que caracteriza a varias de las culturas juveniles. Finalmente se busca profundizar en el contexto histórico y global en que esos procesos de identificación juvenil se han ido construyendo.

Palabras Clave

Culturas juveniles; conflictos culturales; Uruguay.

Abstract

From the results of an investigation conducted in Uruguay, are presented and discussed the maps that the young people built on their cultures, in which cross-and often confusing- differences and inequalities. The axle chetos-planchas around youth discourse is analyzed in its class and symbolic implications. It also examines the aestheticization of social and political that characterizing of various youth cultures. Finally looking deeper into the historical context in which these processes of identification youth have been built.

Keywords

Youth cultures; cultural conflicts; Uruguay

Este artículo fue presentado como ponencia en el III Simposio Comunicación siglo XXI, organizado por la Universidad Santiago de Cali (Colombia) en octubre de 2008

¹ Reconozco que el título parafrasea, no sin intención, el libro de W. Mignolo (2003).

I. INTRODUCCIÓN

El presente escrito recoge algunas de las conclusiones de una investigación reciente acerca de culturas juveniles y educación (Kaplún, 2008), centrándome sólo en el primer polo de esta relación: las culturas juveniles. El trabajo de campo en que se basan se realizó entre los años 2004 y 2006 en centros educativos de Uruguay (principalmente de Montevideo): escuelas técnicas y liceos² públicos, complementados con algunos centros de educación no formal.

Se trabajó con jóvenes estudiantes y con docentes, en procesos de investigación-acción participativa, que buscaban conocer los mundos de los jóvenes, desde ellos mismos, para ayudar a repensar la educación (principalmente la educación formal).

II. DIFERENCIAS, DESIGUALDADES Y MEDIACIONES

A lo largo del trabajo tanto los jóvenes como los adultos fueron construyendo diversos *mapas*, donde importan tanto las culturas que describen como la relación entre ellas. Uno de los equipos de educadores con los que trabajamos³ hizo una distinción que puede servir para entender mejor los modos de construir estos mapas: *lo que se ve, lo que se dice y lo que hay*.

Lo que se ve, en este sentido, es lo que sobresale, lo que destaca del conjunto.

Destaca para los jóvenes, pero sobre todo para los adultos: el tatuaje llamativo, el corte de pelo *extraño*, la ropa negra -o multicolor-, la música que *grita*... Aquí parece funcionar bien la categoría *tribus urbanas*. Ya las ciencias sociales le han prestado atención y contábamos con producción local sobre ellas (Filardo, 2002).

Esta producción académica muestra las *diferencias*, en especial de los jóvenes con los adultos y de los jóvenes entre sí: la abigarrada heterogeneidad de lo juvenil, sus muchos sonidos y colores diversos. Son las diferencias que ayudan a producir identidades: cada uno *es* por lo que es y

² Colegios secundarios. En Uruguay se llama liceos tanto al primer tramo de educación posprimaria como al segundo, de bachillerato preuniversitario. Nuestro trabajo priorizó este último tramo, donde las edades predominantes van entre los 15 y 18 años, pudiendo llegar a 20 o más. Esa misma franja etárea se priorizó en las escuelas técnicas.

³ El "Colectivo Frontera", integrado por Andrea Fabbiani, Sabrina Rossi, Shirley Carreras y Paribanú Freitas, que investigó lo que sucede en las puertas de los liceos, donde suelen juntarse jóvenes que estudian allí y otros que no.

por lo que se distingue de otros. Esos *otros* que son imprescindibles para ser uno mismo (Hall, 2005). Esa distinción opera a veces sobre lo que se visualiza como opuesto, pero muchas veces sobre lo que, para la mirada ajena, parecería apenas un matiz, una diferencia de tonalidad: *punkies / darks, skaters / bikers*.

De allí partió nuestro propio mapa inicial, pero con la intuición de que faltaba algo. Sobre todo los más pobres, que parecían poco presentes en esas tribus. Esos que no escuchan rock pesado ni liviano, música electrónica o new age, sino *cumbia*, el modo genérico de nombrar a los ritmos *tropicales* acunados en este rincón sudamericano, tan lejos del trópico. Para ellos, además, no parecía funcionar la categoría tribu que, aunque elusiva, parece incluir cierta identificación con el colectivo y el conocimiento o contacto entre sus miembros. Culturas parecía un término más abarcador. O simplemente *maneras de ser joven*, una expresión quizás más comprensible para dialogar con otros, y especialmente con los propios jóvenes, que fue la que preferimos usar inicialmente entonces.

Con nuestro mapa inicial llegamos al *campo*, que en este caso implicaba preguntarles a los jóvenes por sus propias percepciones, invitarlos a explicitar o construir sus propios mapas. Y entonces apareció *lo que se dice*. O más precisamente lo que los jóvenes dicen, el modo en que ellos describen y mapean. En esos mapas estaban las tribus, aparecía la heterogeneidad. Pero en todos los discursos sobresalía además una polaridad: *chetos y planchas*, denominaciones que aluden a ciertas estéticas pero, sobre todo, a clases sociales. En principio tiene que ver con ricos (chetos) y pobres (planchas), pero ya veremos que la cuestión es más compleja. Y, por otro lado, la mayoría se ubica fuera de esos polos y fuera también de la mayor parte de las *tribus* mencionadas: son los *normales*.

¿Por qué la polaridad chetos-planchas resultaba tan central en el discurso de los jóvenes? A mi juicio, en primer lugar, porque aquí no se aludía solamente a la *diferencia* sino también y sobre todo a la *desigualdad*. Aunque opacada a veces tras las diferencias estéticas, de prácticas y lenguajes, ambos polos tienen una indeleble connotación de clase. Tan indeleble que, como dicen los jóvenes, *plancha se nace, no se hace*. Y también cheto. Aunque muchos se disfracen, el lenguaje juvenil lo delata: *plancha come-sushi, cheto come-guiso*.

Esta polaridad se destaca entonces del resto, porque no es fácilmente canjeable. Se puede deambular entre *identidades de guardarropa*, ser un tiempo *hipillo* y otro tiempo

punkie, adoptando ciertas estéticas, códigos y prácticas. Pero no es posible *ser*, realmente, plancha o cheto. Digo *ser* entre comillas porque es difícil distinguir entre *ser* y *representar*.

Hay un *trabajo de la representación* (Hall, 2002) que es también un trabajo de construcción identitaria. Y es entre los jóvenes donde este trabajo suele hacerse más visible, denotando las búsquedas y tanteos, los caminos que se ensayan y abandonan. Por eso, también, más que de *identidades* deberíamos hablar de procesos de identificación, de un *estar siendo* más que de un *ser*.

En estos caminos de construcción identitaria todo plancha necesita su cheto, su otro diferente, para construir y afirmar su identidad. Por eso lo construye en términos de discurso cuando no lo encuentra *realmente*. En uno de los talleres con jóvenes de sectores pobres de una Escuela Técnica, nos sorprendimos cuando varios de los jóvenes que se autodenominaban planchas llamaban chetos a otros del grupo, algo que no esperábamos encontrar en ese lugar. Los diálogos eran de gran tensión y violencia.

- ¡¿Y vos por qué me decís cheta a mí?!

- ¡Mirá cómo estás vestida!

- ¡Yo tengo 17 años y un hijo!

Se trataba de una madre adolescente y pobre, que intentaba *salir adelante* con un curso de belleza que le diera alguna oportunidad de trabajo. A las alumnas de estos cursos⁴, igual que a las de peluquería, los docentes y la institución le exigen venir *bien vestidas* y *bien peinadas*, preparándolas para la exigencia que encontrarán en esta área en el mercado de trabajo. Eran, por tanto, chetas por su aspecto, pero no por su situación social. Las *chetas de peluquería*, como las habían catalogado.

Ya que la desigualdad entre los pobres es mínima, hay que afirmarse en la diferencia. Diferencia de estéticas que puede leerse como *traición*, pretensión de escapar a una clase en lugar de afirmarse en la propia. *El significado depende de la diferencia entre opuestos*, pero estas oposiciones binarias (blanco-negro, cheto-plancha) también son *una manera cruda y reduccionista de establecer significado* (Hall, 2005, p.8).

Claro que los mapas no son iguales entre todos los jóvenes: unos ven más las desigualdades, otros las diferencias, algunos las confunden más que otros,

dependiendo del propio lugar desde donde observan.

La mayoría, como ya se dijo, se ubica por fuera de ambas: son los *normales*. Es *lo que hay*, lo que abunda. Desde ese lugar se reclama, en primer lugar, un alto al fuego entre los polos de la batalla social, violenta por momentos, que los afecta directamente. Desde ambos lados son mirados con soberbia o desprecio. Los chetos, desde sus signos de distinción en el consumo, los planchas desde la amenaza que puede concretarse en agresión o robo (robo, principalmente, de objetos de fuerte valor simbólico⁵, de las zapatillas deportivas al MP3).

Muchos *normales* reivindican, además, el sueño de la integración social, tan caro a los uruguayos: *por más diferencias que tengamos los jóvenes, todos somos iguales*. Iguales en tanto jóvenes, iguales en derechos y posibilidades. Porque aún desiguales socialmente todos pueden *salir adelante*, estudiando y trabajando... A veces los más pobres también lo creen, otras veces ya no. Ellos no leen estadísticas, pero saben que sus posibilidades son pocas, viendo a sus mayores y a sus vecinos.

Entre los *normales* entender esto no es tan fácil. Para algunos de los jóvenes que se involucraron en los procesos de investigación, ese fue, quizás, su principal descubrimiento: *(los planchas) no son así porque quieren: el problema es la pobreza*, concluye una estudiante *normal*, de clase media.

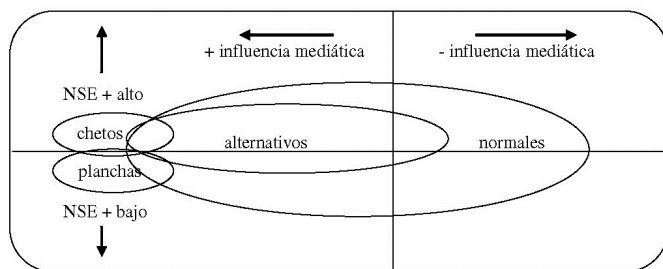
Desde los *adultos*, en particular desde los educadores con los que trabajamos, los mapas iniciales eran diferentes. Pocos conocían los de los jóvenes. La categoría plancha, aparecida un par de años antes del comienzo de nuestra investigación, no había llegado todavía a los oídos de muchos. Tampoco la polaridad chetos-planchas. Los más atentos distinguían, más bien, entre *rockeros* y *cumbieros*, los primeros mayoritariamente de clase media, los segundos mayoritariamente pobres. Algunos *diferentes* sobresalían, pero sin lograr distinguir demasiado entre unos y otros, salvo para algunos docentes más observadores o más cercanos en edad e intereses a sus alumnos, que oficiaron de *avanzada* en los procesos de investigación. Procesos en los que se lograba entender más a cada cultura desde su propia percepción y al ordenamiento cartográfico que realizan los jóvenes en general, donde las distintas culturas aparecen en relación.

⁴ En su amplia mayoría mujeres, pero hay también algunos hombres.

⁵ Buen ejemplo para subrayar lo que señala Mato (2001) cuando afirma que toda industria es cultural.

Una mirada académica adulta⁶, la investigación de De León et al (2004), realizada casi simultáneamente en Uruguay, era complementaria en muchos aspectos de la nuestra, en tanto buscaba conocer la mirada de los jóvenes sobre el tema. El siguiente cuadro (De León et al, 2004, p.120) sintetiza lo que encontraron en este sentido en su investigación. Como se ve, coinciden en el mapeo básico de chetos-planchas y normales. Y agrupan en la categoría *alternativos* a todos los *diferentes*, del skater al hippie, del punk al electrónico. *Lo que se ve*, se ve porque sobresale del resto, pero parecen perderse o resultar irrelevantes las distinciones internas. En todo caso cabe preguntarse quién agrupa de este modo: ¿los jóvenes o los adultos investigadores? Lo que es seguro, me parece, es que el nombre *alternativos* está puesto por los investigadores, aunque no resulta claro *alternativos* respecto a qué. ¿A los normales? ¿Al eje chetos-planchas? ¿A todos?

Figura 1. La descripción de los jóvenes sobre el espacio social: las subculturas (De León et al, 2004, p.120)



Un aspecto interesante de este cuadro es el papel que jugaría, según los autores, la influencia mediática en la conformación de las culturas juveniles. Estos incidirían en:

a) la adopción de metas de consumo y conductas orientadas por efecto demostración,

b) la producción de identidad y diferenciación centrada en la esfera de las apariencias y en un tipo de comunicación basada en la esfera íntima, centrada en el intercambio emocional como clave de la vida social 'auténtica',

c) la ampliación de las posibilidades lúdicas de uso del tiempo libre,

d) la ampliación de la versatilidad y la capacidad de manejo de códigos lingüísticos respecto de ámbitos y contextos muy diferentes y,

e) la generación de motivaciones y expectativas sobre el uso del repertorio de medios (De León et al, 2004, p.100).

Todos estos aspectos inciden, sin duda, en la vida de los jóvenes. Sin embargo, decir que los *normales* están poco influidos por los medios, los *alternativos* más influidos y los *chetos* y *planchas* más aún, nos lleva a discrepar respecto a la relación que establecen entre la conformación de subculturas y la influencia mediática, como proponen en su mapa. Esto podría ligarse especialmente al punto a) (los patrones de consumo) y, sobre todo al b) y su referencia a producciones de identidad y diferenciación centradas en las apariencias.

Coincidimos en que, en efecto, muchos jóvenes encuentran en los medios una fuente casi inagotable de elementos para su construcción de identidad. Y, en algunos casos, estos pueden articularse en *identidades de guardarropa*, que pueden ponerse y sacarse a gusto. Esto podría atribuirse a algunas de las culturas *alternativas*, en el mapa ya citado. Ejemplos de este tipo encontramos sin duda en nuestro trabajo con los jóvenes: quienes cambian su apariencia y su etiqueta identificatoria según el día y el ánimo: *hoy me levanté punk*. Sin embargo, no parece que esto funcione para todas las subculturas, es especial para el caso del extremo del mapa: ser *plancha* o *cheto* conlleva una marca de clase y es mucho más que una identidad de apariencia. Y aun disfrazarse de *cheto* o *plancha* no parece atribuible a una influencia mediática sino, en todo caso, a las mediaciones sociales, a la interacción con los pares y el contexto, como también pudimos ver en la investigación. Usando sí elementos de los medios, pero que los propios medios ponen en circulación a partir de una construcción cultural que no crearon sino que captaron y potenciaron. Por eso parece más lógico decir que los *planchas* generaron la *cumbia villera*, y no que la *cumbia villera* genera *planchas*⁷. Claro que su difusión masiva a través de los medios tiene a su vez efectos socioculturales importantes, en tanto visibiliza, legitima, y posibilita nuevos usos –y por otros usuarios– de esos elementos simbólicos.

Otra mirada adulta, la de un experimentado educador se centraba en el eje de la desigualdad:

(...) las identidades juveniles -punks, metaleros, etcétera-,

⁶ El equipo, igual que el conformado por nosotros, estaba dirigido por un adulto de más de 40 años, pero integrado también por investigadores bastante jóvenes, menores de 30. Esto probablemente facilitó el imprescindible vínculo para el trabajo.

⁷ Este último argumento sirvió en algunos debates públicos para proponer la censura de algunos grupos y temas de *cumbia villera*, en tanto serían responsables de impulsar a la delincuencia, la drogadicción, etc.

son identidades transitorias, adquiridas. Yo las veo como momentos en la vida de los jóvenes, que de noche se pintan de color verde el pelo, se ponen unas cuantas tachas, se van al baile y son metaleros o punks con sus amigos. Cheto y plancha se nace y conforma un habitus en el sentido de Bourdieu; punk y los otros se hace. Creo que es una diferencia fundamental que está asociada a las realidades de nuestra sociedad. (...) Más allá de algunos recorridos individuales (alguno que optó por una moda plancha para hacerse vistoso, o algunos que intentan aparentar ser chetos para lograr una mejor apariencia de estatus), creo que genéricamente está representando la polaridad de la sociedad: riqueza – pobreza (Barboza, 2005, p.6)⁸.

Estos diferentes discursos intentan describir la realidad juvenil, desde los jóvenes o los adultos, desde los educadores o la academia. A su modo construyen los sujetos que nombran, producen también esta realidad juvenil, en tanto le dan sentido (Hall, 2002, p.28; Escobar & Mendoza, 2005, p.11). Para los académicos pueden no serlo, pero para los jóvenes y los educadores estos sentidos son claves para la acción. Por eso importa profundizar en estos discursos y el *sentido práctico* que producen (Bourdieu, 1991).

Para ello creo que es necesario complejizar estos mapas. Por un lado, volviéndolos tridimensionales y no bidimensionales como parecen ser. Por otro lado, historizándolos y *glocalizándolos*.

III. ESTETIZACIONES DE LO POLÍTICO Y DE LO SOCIAL

Los mapas anteriores refieren a dos problemas distintos: las diferencias, que aparecen principalmente como estéticas, y las desigualdades, que refieren a clases sociales.

En principio las diferencias entre punks, rastas, hipillos y otros grupos aparecen en los discursos reseñados como diferencias estéticas: vestirse de algún modo, escuchar cierta música, etcétera. Obviamente hay también ciertas prácticas asociadas: actividades deportivas, recreativas, drogas consumidas, espacios transitados. Tal vez pudiéramos hablar simplemente de prácticas simbólicas, para referirnos a todos estos aspectos. Por otro lado, en el

⁸ Se trata del responsable superior de la formación de los docentes de enseñanza primaria y media uruguaya. Su observación fue realizada en un evento en 2005, en que se presentaron las investigaciones de varios de los colectivos de educadores con los que trabajamos.

caso de chetos y planchas, junto a las diferencias de estéticas y prácticas, todos visualizan las desigualdades de clase.

En un caso lo estético parece definitorio y en el otro lo social. Pero es posible y útil mirar ambos aspectos a la vez. De hecho en el caso de chetos y planchas parece claro que la dimensión estética es también muy importante.

Claro que siempre hay estéticas de clase: el gusto tiene bases sociales, como bien mostró Bourdieu (1988). Pero no siempre hay una actuación tan marcada, tan explícitamente construida de esas estéticas, especialmente en el caso de los más pobres. Por primera vez en Uruguay los jóvenes pobres delincuentes tienen música propia –o casi propia⁹–, con canciones que exaltan su modo de vida (y de muerte). La cumbia villera levanta como emblema el estigma de la marginalidad y logra clientelas más allá de su origen de clase. Esta es, me parece, otra de las razones que explica la mezcla de repulsión, temor y atractivo con que el fenómeno es mirado por otros jóvenes. Un atractivo que hace que, como nunca antes, muchos jóvenes de clase media busquen parecerse a los pobres. Mientras los pobres, a su vez, construyen su estética sobre fragmentos de la de los ricos, en un juego de espejos sociales que puede acabar por confundir: *al final son más chetos ellos que los chetos*, como afirmara un estudiante.

En esta relación entre prácticas simbólicas y clase social también la inversa vale. Toda cultura juvenil es una cultura de clase (Pais, 2000, p.94) y puede ser leída desde esa perspectiva. Buena parte de las culturas juveniles *alternativas* (en los términos de De León ya señalados) parecen predominantemente expresiones de jóvenes de clase media.

Aunque hay excepciones interesantes, como las de ciertos anarco punks pobres de los noventas, en el caso de Montevideo. Y también muchas zonas de contacto y grises, como los espectáculos masivos de rock con mucho público plancha en los últimos años.

Hasta aquí trabajamos con un mapa plano, de dos

⁹ Casi porque una parte se importa de Argentina, incluido el nombre con que se conoce el género. El término villa como sinónimo de barrio pobre marginal, generalmente de viviendas precarias (equivalente al brasileño favela o al chileno callampa) no se usa en Uruguay. Aquí el equivalente es *cantegril* o, más recientemente, el eufemismo *asentamiento*. Cantegril fue un término nacido con el surgimiento de los cinturones de pobreza de Montevideo, en los años cincuenta y sesenta y alude, irónicamente, a un barrio rico de Punta del Este, el balneario más caro del país.

dimensiones: lo social y lo estético, clases y prácticas simbólicas. Un mapa sociocultural. Pero me gustaría incorporar una tercera dimensión: la política. ¿Pueden ser leídas en clave política las culturas juveniles aquí reseñadas? ¿Será cierto lo que afirma Beck (1999, p.9) que *los jóvenes practican una denegación de la política altamente política?*

Es posible, pero algunas culturas juveniles explicitan directamente una intencionalidad política, en el sentido de cuestionar lo instituido y proponer cambios en las relaciones de poder. Algunos adoptan, además, prácticas políticas en el sentido más tradicional del término: es el caso de los hipillos y su fuerte presencia en los gremios de estudiantes. Otros se afirman principalmente en un discurso fuerte de cuestionamiento al *sistema*, y prácticas políticas de acción directa, como algunos grupos punks, que guardan cierto aire de familia con tradiciones anarquistas, como indica la denominación *anarcopunk*. En el otro extremo ideológico, algo similar pasa con los skinhead, de pequeña pero violenta y notoria presencia en nuestro medio.

Y nuevamente aquí llama la atención la centralidad de las estéticas. Al punto tal que, otra vez, puede confundirse la estética con la práctica política. *Ser* hipillo es tener cierta apariencia, ciertas ideas y participar de ciertos ámbitos y prácticas. Pero, en primer lugar, es tener esa apariencia: si no, no se *es*.

Podríamos decir entonces: en los planchas hay una fuerte estetización de lo social, en los hipillos o los punks hay una fuerte estetización de la política. ¿Siempre las hubo, se dirá? Tal vez; toda clase tiene su cultura, toda política tiene su estética. Pero si puede decirse que en el capitalismo tardío todo se ha convertido de algún modo en cultura (Jameson, 1991, p.106), parece lógico que la dimensión simbólica de las prácticas sociales tenga un hoy un papel central.

El problema es que, con frecuencia, esa dimensión simbólica no permite ver la dimensión social —o sociopolítica—. La exaltación de las diferencias culturales y la lucha entre ellas ocultan la homogeneidad básica del sistema capitalista (Zizek, 1998, p.176). Un capitalismo que hoy propone *tolerar* todas las diferencias, con la promesa de acabar con los conflictos e instalar la paz multicultural.

Pero no todo funciona tan bien en este capitalismo periférico. Hay diferencias que no se dejan disolver, porque se basan en la desigualdad. Aquí no hay homogeneidad posible, aunque ciertos consumos puedan hacerlo creer. Los *desiguales* a veces se organizan

políticamente y ya no pelean sólo por el reconocimiento sino también por la redistribución de recursos y de poder. Con más frecuencia no desarrollan estrategias de cambio, pero sí pequeñas tácticas, prácticas cotidianas que, a veces, pueden cuestionar el sistema sin siquiera proponérselo.

Tal vez los planchas puedan ser vistos de este modo. Obviamente no hay una *conciencia política* ni puede leerse su acción en términos de *resistencia*. Pero no son funcionales al sistema, salvo como chivo expiatorio (De León et al, 2004, p.126)¹⁰.

Como propone Villasante (1994, p.121; 2006, p.167): no dicen sí (conductas conversas) ni dicen ¿por qué? (subversivos). Se limitan a decir no (conductas perversas) o sí pero no (reversivos). Y esta es una diferencia política con marginados de otras épocas, al menos potencialmente.

Por otra parte, se hace necesario leer políticamente incluso la apoliticidad o el rechazo a la política. Cuando las preocupaciones centrales son lo personal y privado, las relaciones interpersonales, lo cotidiano, el cuerpo, parece que estamos lejos de *la política*, que se preocupa por lo colectivo, lo público, las estructuras. Pero como bien nos recuerdan los movimientos feministas, lo personal es político. Tal vez no estamos en el terreno de *la política*, pero sí de *lo político* (Mendel, 1973) o de la biopolítica (Heller & Fehér, 1995).

Lo que quiero sugerir, entonces, es que un camino útil para entender algo más que lo que describen las tribus o las culturas, es la construcción de mapas socio-político-culturales de los jóvenes y sus distintos modos de ser y estar en el mundo, que nos ayuden a comprenderlos desde su origen y situación de clase, desde sus prácticas simbólicas y desde el sentido ¿político? de su acción cotidiana. A eso apuntamos en el proceso de investigación, buscando construir además (o al menos) bases teóricas y metodológicas para intentarlo. También material empírico para ello, aún sabiendo que este último es relativamente efímero y limitado, porque los jóvenes y sus / nuestros mundos van cambiando y cada realidad local es diferente.

En las últimas líneas he introducido otras dos cuestiones que vale la pena pensar con más detenimiento: lo temporal y lo global. Tratar de ver algo de la película y no sólo la foto, el mapa fijo. Y tratar de ver el mapa local en el contexto global o mundializado.

¹⁰ Jugando con las palabras, chivo expiatorio, dice Rossana Reguillo (2004) en México.

IV. HISTORIZANDO Y GLOCALIZANDO LA DESIGUALDAD Y LA DIFERENCIA

¿Qué camino hubo del hippie al hipillo? ¿Cuál del *terrajá* al plancha? ¿Qué cambió en ese camino? No es sólo cuestión de nombres. A veces los nombres no cambian, pero podemos intuir que no es lo mismo un punk londinense de los ochentas que uno uruguayo de los 2000. Desplazamientos de espacio y tiempo, de sujetos y sensibilidades. Intentemos explorarlos.

En tiempos de globalización *la identidad es, para millones de personas una coproducción internacional* (García Canclini, 1999, p.124). Y entre esos millones los jóvenes parecen ser una proporción importante. Sus procesos de construcción identitaria recurren constantemente a materiales *globales*. En la música y en los medios, en la ropa o el deporte. También en las etiquetas que nombran tribus o culturas: *soy punk, soy skater*.

Unos se limitan a consumir estos elementos *como vienen*, envasados por el mercado, *macdonalizados* y distribuidos mundialmente. Parece ser el caso de los chetos. Otros no pueden conseguir los *originales* (norteamericanos hechos en Asia), y acceden a imitaciones, marcas *truchas* del calzado deportivo o el equipo de sonido. Suele ser el caso de los planchas. Otros se apropian de ciertos elementos, los recrean, los resignifican y localizan: tal vez los hipillos, los hip hoperos. Pero las cosas son más complejas e híbridas: los planchas crean su propia música, que hasta algunos chetos consumen.

Intentemos seguir algunas de estas historias globales y locales. La cultura hippie, nacida en el norte en los sesentas, pareció diluirse en su filo crítico, comercializarse luego en sus estéticas, dispersarse finalmente sus integrantes en distintas direcciones, desde el trabajo social a los movimientos civiles, desde los yuppies informáticos a la resignación del que recuerda los viejos tiempos desde el sillón lujoso o destartado. A países como Uruguay algo de todo aquello había llegado en su momento, en una relación no sencilla con la izquierda juvenil. El militante *puro y duro* veía con cierta simpatía a los hippies, contestatarios del norte, pero no tanto a sus imitadores locales. A veces se mezclaban el *hippismo* y la militancia, pero no demasiado. En todo caso los hippies locales podían ser los artistas de izquierda, pero no los dirigentes políticos y sociales juveniles.

Aquellos viejos militantes, si no murieron durante la dictadura militar, sufrieron también diversas dispersiones,

deserciones, desilusiones. *Nosotros sí que teníamos ilusiones*, recuerda una docente... pero esas ilusiones no se cumplieron, reconoce luego, o no del modo en que imaginábamos. La revolución no estaba a la vuelta de la esquina, o estaba y la perdimos. Empieza a ser comprensible entonces que los jóvenes no quieran alentar ese tipo de ilusiones y prefieran otras más cotidianas e inmediatas. Y aquellos viejos militantes suelen alegrarse si ahora ven a algunos de sus hijos como *los hipillos del gremio* estudiantil. El reencantamiento de las identidades resulta imprescindible para reconstruir socialidades y recuperar la política, dándole nuevos significados. Y no se piense que es fácil para ellos: quizás no se enfrenten a la *derecha fascista* de los setentas, pero pueden chocar contra muros de indiferencia o desprecio: *abajo el gremio – los hippies apestan*, gritaba un muro de un liceo montevideano. La propia denominación como hippie o, más frecuentemente *hipillo*, no es usada en general por ellos mismos sino puesta por otros, a veces con cariño y simpatía, otras veces con distancia y desdén.

Entre aquellos hippies y estos hipillos, aquellos militantes y éstos, hay hilos complejos de relación y distancia, de tiempo y espacio. Relación y distancia entre modernidad y posmodernidad, entre lo global y lo local, lo central y lo periférico. Al sur de la modernidad y la posmodernidad, las cosas se parecen al norte, pero son muy diferentes. Aquellos jóvenes y estos se parecen y son tan distintos.

Otra historia es la de los chetos y los planchas. El término cheto tiene ya unos cuantos años, al menos desde los neoliberales ochenta - noventa, remplazando al anterior *pituco*. Nació despectivo, continúa siéndolo. Es rioplatense, pero no global. Parece haber equivalentes en todas partes, pero el término es siempre local. Un modo de nombrar al niño rico -y más aún al nuevo rico- que hace del consumo y su exhibición su principal seña de identidad. Habitualmente es visto desde los demás con envidia, desprecio, rabia o todo eso junto.

Por la misma época que *cheto*, se usa en estas tierras el término *terrajá*. También despectivo, pero de signo social inverso: el mal gusto de los pobres (como adjetivo), y el pobre de mal gusto (como sustantivo). Escucha cumbia, se viste *mal* aunque intente imitar al rico y lleva en el cuerpo inscrita la marca racializada de la pobreza: si no son negros son al menos pardos... o lo parecen. Frente al *insulto* (¡terrajá!) a veces el aludido agredía, pero en general bajaba la cabeza. Resignación: unos nacen con estrella y otros estrellados. El destino del pobre. Pero si se esfuerza saldrá

adelante. Un trabajo a su medida, una casa y una familia según sus posibilidades. Algunos tendrán suerte y llegarán a más, por el fútbol o algún otro atajo.

El término *plancha* es reciente y sólo local¹¹. Es, probablemente, intraducible, aunque no sea difícil identificar el lado pobre del binomio de la desigualdad en cualquier parte¹². Ni siquiera cruzando el Río de la Plata se entiende, aunque la *cumbia villera*, que cruzó el río en sentido inverso, sea su *banda sonora*. Su origen no está claro: la *plancha* de fotos que toma la policía, un modo de peinarse, quizás, *planchar* (ser rechazado) en un baile. En todo caso parece también haber nacido como despreciativo. Pero algo pasó en el camino, que no había pasado antes: los aludidos se apropian de término y lo empiezan a llevar con orgullo. La *cumbia villera* le pone fondo musical desde Argentina, pero también se generan grupos locales. Se establece una especie de uniforme con base en algunas prendas características. Van por la calle mirando de frente y dando miedo. Tienen sus espacios propios de diversión, en principio los mismos que ya estaban reservados a la *cumbia* y la *movida tropical* uruguaya, pero el tono es otro, mucho más orgulloso y desafiante. Muchos entran en circuitos muy violentos. La pasta base potencia la delincuencia (escasea la marihuana en el mercado) y muchos ya no respetan la tradición básica de no robar en su barrio.

No es fácil precisar fechas, pero parecería que es alrededor del 2002 que todo esto toma forma y nombre. Es decir, contemporáneamente a la peor crisis económica del Uruguay en un siglo, la misma que dejó sin ahorros a la clase media, sin empleo a miles de trabajadores y más desesperanzados a todos los uruguayos, que hacía rato que lo estaban. Para los pobres de siempre, al principio parecía lo de siempre. Pero al fin también su vida empeoró: el empleo doméstico se restringió, las mil estrategias de sobrevivencia rendían menos. Para los nuevos pobres, venidos de la clase media y los sectores trabajadores, las

¹¹ Parecería que mientras las “diferencias” se globalizan (lo cual las vuelve paradójicamente más homogéneas), las desigualdades se localizan. Estar de lado pobre de la desigualdad, señala Bauman (1999) implica, precisamente, no estar “globalizado”, vivir “localizado”.

¹² En los intentos de traducción del eje *chetos-planchas* en diálogo con jóvenes, educadores e investigadores de otros países latinoamericanos, fueron surgiendo equivalentes posibles tales como *gomelos* y *ñeros* (Colombia) o *aniñados* y *longos* (Ecuador). Pero al profundizar veíamos que funcionaba mejor la equivalencia con el polo rico que con el pobre de estos binomios. Porque en el segundo caso suele seguir inscripta la marca del desprecio, la etiqueta puesta por otros y no la que se lleva con orgullo.

cosas son casi más difíciles, porque no conocen esas estrategias o les da vergüenza usarlas (cfr. Kaplún, Cetrulo & García, 2005). Para muchos hijos de los primeros, y tal vez algunos de los segundos, la desesperanza ya no alcanza y empieza la desesperación. La cultura *plancha* ofrece otra posibilidad: actuarla con rabia y orgullo, con música y estética fuertes. Darle un sentido a la vida, aunque sea acortándola.

En una sociedad fragmentada, en *escenarios de expulsión social* (Corea & Dustchatzky, 2002, p.17), la emergencia de subjetividades de este tipo no parece un fenómeno extraño. Han existido y existen en otras partes (Wacquant, 2001; Bourdieu, 1998, p.306; Reguillo, 1991). Quizás lo extraño es por qué no se dieron antes. No tan extraño si se piensa en este Uruguay *hiperintegrado* socialmente, en esta *sociedad amortiguadora* (Real de Azúa, 1984). Capaz incluso de amortiguar subjetivamente la dictadura militar, la desilusión democrática, la deserción neoliberal del Estado, la fragmentación posmoderna. Pero parece que los amortiguadores no resistieron la crisis del 2002. Al menos no para todos. Y el resorte vencido nos saltó en la cara, entre otras cosas con la emergencia de los *planchas*.

El *plancha*, entonces, no es el *terraja*, aunque sus condiciones sociales sean las *mismas*. Un *terraja con orgullo*, en todo caso; con orgullo de serlo. La diferencia es la subjetividad que ha construido, su fuerza cultural. No son sólo el *mal gusto* que calificaban los otros en el *terraja*: son el *mal gusto* activo, militante, explicitado como gusto válido, alternativa estética. Una fuerza cultural, simbólica, subjetiva, con la que hay que contar si se quiere trabajar con ellos, en espacios educativos o en otros.

El que baja la cabeza primero tiene que levantarla. Aquí ya está levantada. Eso es peligroso, destructivo y autodestructivo, piensan muchos. Y lo es. Pero ese es (debe ser) el punto de partida para entender y hacer juntos. Intentar construir con ellos estrategias de cambio individual y social no puede partir de desconocer sus tácticas zigzagueantes. Que rechazan y aceptan el *regalo* de los dominantes, escupiendo a la sociedad desde sus símbolos de consumo (cfr. Wallerstein 1997, Villasante 2006). En este sentido podríamos decir, parafraseando a Muiyulema (2001), que hay que pasar de la *cuestión plancha* al *plancha* como cuestionamiento.

No hay que confundir *Lucha por la igualdad* con *Homogenización cultural* (Hopenhayn, 2002). Tampoco glorificar lo *plancha* como cultura popular auténtica. Pero sí partir de donde están. Quizás están en el *mismo lugar* que

siempre estuvieron los pobres, socialmente hablando, pero en un lugar cultural diferente. Y eso es, directamente, otro lugar.

No son los únicos jóvenes que sienten que *no hay futuro*. Pero los de *clase media* pueden y suelen optar por otros caminos, desde el escepticismo o la depresión a la nueva militancia artística, gremial o social. Los caminos de la creatividad social (Villasante, 2006) o los caminos del aburrido (Corea & Lewkowicz, 2004).

Aquí el aburrimiento estalló. ¿Y la creatividad es posible? Como vimos en nuestro proceso de investigación, sí es posible, inclusive (y a veces especialmente) dentro de los espacios educativos formales. Pero eso es otra historia, que no cabe en este texto¹³.

V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barboza, O. (2005). Identidades transitorias, polaridades sociales permanentes. En *Encuentro Culturas juveniles, comunicación y educación*. Montevideo, Universidad de la República
www.liccom.edu.uy/interes/actividades/2005/actividad_2005_07_30.html
- Bauman, Z. (1999) *La globalización. Consecuencias humanas*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica
- Beck, U. (Ed.) (1999). *Hijos de la libertad*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*, Madrid, España: Taurus
- Bourdieu, P. (1998). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, España: Anagrama
- Corea, C. & Duschatsky, S. (2002). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Corea, C. y Lewkowicz, I. (2004). *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- De León, E. (Coord.) (2004). *Cultura juvenil y educación media superior en Uruguay*. Montevideo, Uruguay: Anep
- Escobar, M. & Mendoza, N. (2005). Jóvenes contemporáneos: entre la heterogeneidad y las desigualdades. *Nómadas*, 23, 10-19
- Filardo, V. (Coord.) (2002). *Tribus urbanas en Montevideo. Nuevas formas de sociabilidad juvenil*. Montevideo, Uruguay: Trilce
- García, N. (1999). *La globalización imaginada*. México DF, México, Paidós
- Hall, S. (2002). El trabajo de la representación. En S. Hall (Ed.) *Representation. Cultural representations and signifying practices*. (pp. 13-74). Londres, UK: Sage. Recuperado de http://semiotica1.tripod.com/_stuart_hall.htm
- Hall, S. (2005). El espectáculo del otro. En S. Hall (Ed.). *Representation. Cultural representations and signifying practices*, Sage, London, 1997. Recuperado de http://esculturales.blogspot.com/2005_10_01_archive.html
- Heller, Á. & Fehér, F. (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona, España: Península
- Hopenhayn, M. (2002). El reto de las identidades y la multiculturalidad. *Revista*
- Pensar Iberoamérica, 0*. Disponible en www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a01.htm
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Kaplún, G., Cetrulo, R., & García, A. (Coord.) (2005) *Reconfiguración de espacios organizativos y participación ciudadana. Informe de investigación*. Montevideo, Uruguay: Universidad de la República
- Kaplún, G. (2008) *¿Educar ya fue? Culturas juveniles y educación*. Montevideo, Uruguay: NORDAN-UDELAR-UASB
- Mato, D. (2001). Des-fitichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. En D. Mato (Coord.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO-UNESCO
- Mendel, G. (1973) *Sociopsicoanálisis*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal
- Muyulema, A. (2001). De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. En *Convergencia de tiempos: estudios subalternos / contextos latinoamericanos* (pp. 327-363). Amsterdam, Holanda: Rodopi
- Pais, J. (2000). Las transiciones y culturas de la juventud: formas y escenificaciones. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 164, 89-100 Uruguay. Disponible en www.unesco.org/issj/rics164/fulldocspsa164.pdf
- Real de Azúa, C. (1984). *Uruguay: ¿una sociedad amortiguadora?* Montevideo, Uruguay: Banda Oriental
- Regulillo, R. (1991). *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Regulillo, R. (2004). Las culturas juveniles. *Revista Nueva América*, 101, www.novamerica.org.br/Revista_digital/L0101/rev_entrevista.asp
- Villasante, T. (1994). Comunicación popular y alter-acción. C. Caffarel et ál (Eds.) *Comunicación y movimientos sociales*. España: Diputación de Ciudad Real.
- Villasante, T. (2006). *Desbordes creativos. Estrategias y estilos para la transformación social*. Madrid, España: Catarata
- Wacquant, L. (2001). *Parias urbanos*. Buenos Aires, Argentina: Manantial
- Wallerstein, I. (1997) *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona, España: Icaria
- Zizek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

VI. CURRÍCULO

Gabriel Kaplún. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, Magíster en Educación, profesor de la Universidad de la República del Uruguay.

¹³ Que puede encontrarse en el libro de la investigación (Kaplún, 2008), junto con otros muchos elementos sobre las culturas juveniles, los modos de investigarlas con los propios jóvenes y la relación con los espacios educativos.