

CONDICIONES «POST» Y ASOCIATIVIDAD JUVENIL: PREGUNTAS POR LO POLITICO EN MEXICO Y CHILE

VÍCTOR MUÑOZ TAMAYO*

RESUMEN

Este artículo trata de cómo han abordado las ciencias sociales, la relación entre los diagnósticos de cambios epocales o «condiciones Post» y las perspectivas de lo político presentes en las asociatividades juveniles. La idea es captar cómo se han interpretado las formas de asociación de los jóvenes durante las décadas del cambio de siglo, y en qué medida se han percibido en ellas quiebres o continuidades referidas a las dinámicas y horizontes de la acción política. El texto ahonda en el pensamiento europeo de influencia en los estudios de juventud en Latinoamérica, y en el estado del debate en México y Chile, para lo que se revisa críticamente la obra de destacados autores. A la luz de tal discusión académica, las reflexiones del artículo giran en torno a las teorías interpretativas y sus diagnósticos de «tribalidad», «individualismo» o «nuevas politicidades juveniles», teorías que trascienden los temas de juventud e involucran sentidos globales de la construcción política de las sociedades contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: POLÍTICA, POSTMODERNIDAD, MOVIMIENTOS SOCIALES

* Licenciado en Historia Universidad de Chile. Maestro en Ciencias Sociales U. Arcis. Doctorante en Estudios Latinoamericanos Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
E-Mail: vmunozta@gmail.com.

RESUMO**CONDIÇÕES «PÓS» E ASSOCIATIVIDADE JUVENIL:
QUESTIONAMENTO DO POLÍTICO NO MÉXICO E NO CHILE**

Este artigo trata de como têm sido abordadas nas ciências sociais a relação entre os diagnósticos de mudanças de época ou «condições pós», e as perspectivas do setor político presentes nas associatividades juvenis. A ideia é captar como têm sido interpretadas as formas de associação dos jovens durante as décadas da mudança de século, e em que medida são percebidas nestas mudanças rupturas ou continuidades em relação às dinâmicas e os horizontes da ação política. O texto aprofunda no pensamento europeu que influencia os estudos de juventude na América Latina, e no estado do debate no México e no Chile, revisando criticamente a obra de autores importantes. À luz de tal discussão acadêmica, as reflexões do artigo giram em torno das teorias interpretativas e seus diagnósticos de «tribalidade», «individualismo» ou «novas politicidades juvenis», teorias que transcendem os temas de juventude e implicam sentidos globais da construção política das sociedades contemporâneas.

PALAVRAS CHAVE: POLÍTICA, PÓS-MODERNIDADE, MOVIMENTOS SOCIAIS

ABSTRACT**«POST» CONDITIONS AND JUVENILE PARTNERSHIP:
QUESTIONS OVER POLITICS IN MEXICO AND CHILE**

This article discusses over how social sciences have approached the relation between diagnoses on epoch changes or «post» conditions and present political perspectives among juvenile partnerships. The idea is to catch how the ways of juvenile partnership during the decades of the change of the century have been interpreted and how the cracks or continuancies referred to the dynamics and horizons of the public policy have been perceived. The text deepens in the European thinking of influence in the juvenile studies in Latin America and the stage of the contingency in Mexico and Chile, reason for which the volumes of outstanding authors are critically reviewed. Under the light of such academic discussion, the considerations of the article turn around interpretive theories and their diagnoses over «kindred», individualism or «new juvenile politics», all of these theories which transcend youth matters and involve global senses of the political construction of contemporary societies.

KEY WORDS: POLITICS, POST MODERNITY, SOCIAL MOVEMENTS

1. PRESENTACIÓN

ESTE TEXTO ES RECORRIDO por una serie de preguntas. Preguntas por una época de cambios vertiginosos y redefiniciones que remueven antiguas certezas; preguntas por los jóvenes y las generaciones que se insertan en este mundo cambiante; preguntas por la política y las problemáticas de nuestros órdenes democráticos en momentos en que Democracia, Nación, Estado, Mercado y Sociedad, son referencias en mutación y en disputa.

Se trata, entonces, de abordar un debate que ha puesto sus ojos en los jóvenes y en la política para repensar lo social. En el análisis que sigue, se entenderán «las juventudes» como realidades y conceptos en que se mezclan elementos simbólicos y materiales; tan estéticos como económicos, tan culturales como políticos e institucionales, que denotan «función» y «signo» como dualidad «analíticamente distinguible pero inseparable» (Margulis, 1996:21). Por su parte, la política se entenderá como la «conflictiva e inacabada lucha por la construcción del orden deseado» (Lechner, 1990), el equilibrio siempre precario entre orden y subversión, acuerdo y disenso; despliegue conflictivo no divorciado de lo expresivo, del arte, de los afectos, de todo lo constitutivo de la cultura humana. Se abordará la política como disputa por materializar proyectos entre sujetos que no desean destruirse entre sí (como en la lógica de la guerra), y la democracia como el orden problemático que otorga las posibilidades y límites de tal disputa, un orden en donde un consenso racional absoluto (muerte conceptual de la política como antagonismos) no es posible en tanto las sociedades son compuestas por sujetos particulares que constantemente piensan y proyectan desde sí, totalidades y hegemonías (Laclau y Mouffe, 2004).

Desde estas concepciones, el objetivo de este texto es reconocer preguntas por los jóvenes, preguntas académicas, preguntas sociales y preguntas políticas. Se trata de atender a los sentidos y apuestas que se asumen en tales preguntas, entendiendo que ellas implican un esfuerzo por entender realidades, pero también, un intento de intervenirlas.

2. ALICIA. PREGUNTAS DESDE EL SUBTERRÁNEO¹

En el Distrito Federal de la Ciudad de México, se encuentra el «Foro Alicia». Creado en 1995, lleva 10 años reuniendo a jóvenes que acu-

1 Ver video documental de Alejandro Ramírez (2004): «Alicia en el subterráneo. Historia del Foro Alicia», 38 minutos.

den a escuchar bandas de todo tipo de estilos: rock, punk, reggae, hip-hop, surf, todas ellas de la llamada escena «subterránea-under», no insertas en el gran mercado discográfico. El local lo arrienda y gestiona un grupo que el público que acude llama los «Alicios». Alicios son los que coordinan las presentaciones, manejan el sonido, reciben el dinero de las entradas, diseñan y difunden los afiches de cada evento. El lema del foro es «música contra el poder» y la ‘A’ de Alicia está dibujada dentro de un círculo al modo del viejo emblema anarquista. Su otro símbolo es el gato sonriente de la novela de Lewis Carroll *Alicia en el país de las maravillas*. Los gestores del espacio lo describen como un lugar político, libertario, de izquierda y horizontal.

Cuando todo empezó lo vimos como un espacio abierto y con una cultura de izquierda. Nosotros nunca nos vimos del lado, del rock como moda, nosotros lo vimos como una parte de la resistencia (Ignacio).²

La izquierda la definen como una actitud antisistémica que se reproduce en el tipo de asociatividad que los colectivos políticos culturales como «El Alicia» y otros que abundan en Ciudad de México estructuran, es decir, basada en la horizontalidad y la autogestión. Su izquierda también es antipartidista, desencantada con la forma tradicional de agrupamiento político, en la que ven búsquedas de intereses particulares más que asociación por el bien común. Los «Alicios» se sienten políticos sin partido, de una izquierda que no aspira a constituirse en institución formal y que tampoco pretende crear una nueva institucionalidad a partir de una revolución que se «tome el Estado». Por otro lado, más que identidad de clase, es una identidad cultural la que articula su apuesta política, entendida como un eje inseparable de las apuestas sociales. Es la música, el rock de la resistencia, el arte contra el poder, cultura que toma distancia tanto del Estado como de las grandes industrias disqueras en donde ven reflejado el egoísmo y la enajenación de la sociedad capitalista. Desde la música y la identidad estética como subjetividad en resistencia, los Alicios sienten que aportan a generar nuevas realidades disidentes desde las bases de la sociedad mexicana.

Ser anticapitalista, rechazar el neoliberalismo cultural, ser antipartido, ser libertario, ser horizontal, rechazar el poder, no querer ser gobierno. [...] Lo que hacemos con las bandas es demostrarles que con la autoges-

2 Ignacio, miembro coordinador del Foro Alicia.

ción se pueden hacer las cosas, dejar a un lado las grandes industrias disqueras, grabar nuestros discos en nuestros propios estudios, siempre diciendo: haz por tus medios (Ignacio).

Creado «El Alicia» a un año del levantamiento zapatista, sus organizadores reconocieron en el movimiento de Chiapas una inspiración y una lucha común que coincidía con los aspectos motivacionales de su propia acción política. Al segundo año de formación, el Foro se constituye en comité civil zapatista.

Los más afines a nosotros, con los que más podíamos trabajar fue con los zapatistas. [...] Cada vez se está debilitado más lo que es el Estado, el Gobierno, la apuesta es ponernos de acuerdo entre nosotros, trabajar con acuerdos, con apoyos mutuos, es algo muy utópico, es anarquista, pero sí creemos que eso es posible, para nosotros Chiapas es la gran experiencia, es el socialismo en práctica (Ignacio).

Aunque los activistas de este espacio tienen diversas edades, el público que acude al Alicia es mayoritariamente juvenil. Ante este público, los Alicios promueven que los diferentes estilos no se sientan enemigos entre sí, sino parte de una diversidad igualmente afectada por los grandes poderes neoliberales. Los muros del Alicia están estampados con los afiches de los recitales y otros en donde los Alicios dan a conocer su posición. Allí aparece Jorge Negrete y Pedro Infante junto a lecturas a favor de la legalización del aborto, un Bush de general Nazi y un Fox con orejas de burro, Luis Echeverría y la palabra Asesino, Bob Marley y la legalización de la marihuana, y en el muro pintado un personaje de lucha libre armado y encapuchado con el lema «Zapata Vive». Pasado y presente, la cultura mexicana, sus modernidades y tradiciones ahí expuestas a favor de estilos, prácticas, gustos y sueños de una sociedad distinta.

En Santiago de Chile, al otro extremo del continente, una red de jóvenes de poblaciones populares portan en sus mochilas sprays con los que rayan en las paredes la sigla H2L que significa Hiphoplogía. Esta agrupación reúne un conjunto de colectivos que montan talleres en diversas comunas donde practican, enseñan y platican sobre los componentes de la cultura callejera hiphop, como el break dance, el graffiti y el rap. Su apuesta la entienden como política y antisistémica, que busca establecer relaciones entre las identidades disconformes y expresar tal disconformidad desde la esquina por medio de su arte. Rodrigo «Guerrillerokulto» cuenta así el origen de la red de talleres:

Llamamos a la primera reunión y en esa época lo que más nos congregaba es que todos teníamos un taller en las poblaciones. La gente habló de lo que ellos tenían de sueños como grupos, también nos contaban de por qué estaban haciendo el taller y nos dimos cuenta que todos estábamos en la misma, así que ahí ya empezamos a decir: creemos una organización (Rodrigo, GuerrilleroKulto).³

El arte de los «hiphólogos» narra las tensiones existenciales de una juventud poblacional que se siente marginada del modelo económico, como en este rap «Motín en la sala», que aborda cómo se reducen las expectativas de ascenso social con una educación cada vez más elitizada y un empleo precarizado:

Señor profesor, habla contra la discriminación y usted compartió con el director la idea de mi expulsión, por no pagar la mensualidad [...] los liceos técnicos industriales hablan por sí solos; que sólo seremos mano de obra barata. [...] critica nuestra música nuestras posturas y bases, pero sepa que nuestra música es más entretenida y educativa que sus aburridas clases (Rap Motín en la Sala, Rodrigo, GuerrilleroKulto).

Para hiphoplogía, el arte es el altavoz de la denuncia y la identidad del grupo. Sus solidaridades internas y sus valoraciones de la autogestión y la autonomía son para ellos la demostración de que es posible una sociedad diferente a la actual. La cultura los une con los marginados del mundo, con los hiphop de los barrios negros de Nueva York que a kilómetros de distancia sienten más parecidos a ellos que los jóvenes de los barrios acomodados de Santiago. Se trata de la globalización de las pobrezas en donde las similitudes de vida se reproducen en adopción y traducción de elementos culturales que circulan mundialmente. Para los hiphólogos, estas vivencias de los márgenes transmitidas en rap y graffiti, constituyen discursos, percepciones y deseos que los unen a otros estilos que expresan contenidos similares en la ciudad.

Ambos ejemplos de redes juveniles, a uno y otro extremo del continente, mezclan estéticas con posicionamientos sociales que se definen explícitamente como políticos. Se hacen cargo de una herencia sociocultural de izquierda y es posible ver a Alicios e hiphólogos repartiendo volantes o rayando las murallas cada 11 de septiembre en Chile o 2 de octubre en México,⁴ aunque al mismo tiempo, son suma-

3 Rodrigo, «GuerrilleroKulto», miembro de la red hiphoplogía.

4 11/09/73 golpe militar en Chile; 02/10/68 matanza de estudiantes en la Plaza de Tlatelolco en México.

mente críticos de las izquierdas de los partidos políticos. La acción de este tipo de asociaciones, como toda orientación política, mira al espacio público y mira a una sociedad futura, pero lo hace desde la valoración presente de una socialidad alternativa que resista constantemente a los poderes y marginaciones que se rechazan, generando otras formas de vida, otros fines existenciales, otro tipo de relaciones que en sí, por el hecho de existir, son valorados como subversión política.

El tipo de agrupaciones aquí ejemplificadas, son muy distintas a las descritas en décadas pasadas por las ciencias sociales que abordaron los movimientos sociopolíticos y los movimientos juveniles en Latinoamérica. Este tipo de asociaciones, al contrario de los movimientos sociales clásicos como el movimiento obrero, no tiene necesariamente su eje en identidades de definición económico estructural, como la clase o los estudiantes en caso de los jóvenes; son agrupaciones para las que, en cambio, es central el reconocimiento social y la afirmación de la identidad, es decir, una definición más cultural que sistémica/económica. En lo que respecta a construcción de sociedad y disputa de poder, se ven impulsados al logro de autonomías más que a la consolidación de un nuevo poder estructurado en términos macro institucionales, son más defensivos que ofensivos y abandonan el fin último de la revolución como momento de la «toma del poder». En lugar de ello, dan lugar a conceptos como contrapoder, autonomía y autogestión, en donde la revolución es una conducta u orientación más que un momento esperado, un carácter social orientado a lo revolucionario como subversión que independientemente que se asocia a proyecciones o metas colectivas, valora como fin en sí mismo la existencia cotidiana de los grupos y sus resistencias. Son agrupaciones que luchan por su identidad, dando lugar a simbólicos combates por la «significación», por la existencia de lo distinto y disidente.

Grupos, organizaciones y redes juveniles con estas características vienen siendo comunes en Latinoamérica desde la década de los ochenta, masificándose en los noventa. Las ciencias sociales locales no pudieron analizar este tipo de experiencias con sus inalteradas categorías estructuralistas hegemonizadas por una conceptualización economicista de clase, por lo que debieron buscar nuevas perspectivas teóricas. Aquí fue central la teoría europea de análisis de la acción colectiva en la era postindustrial, que se denominó «teoría de los nuevos movimientos sociales». Según tal orientación, los sujetos de las acciones colectivas que disputan la construcción de sociedades en su complejidad política, económica y sociocultural, es decir, los «acto-

res» constituidos en «movimientos sociales», ya no pueden ser entendidos a partir de un principio de unidad que otorgue orientaciones esenciales derivadas de las estructuras económicas. De acuerdo a ello, la teoría de los nuevos movimientos sociales otorga libertad e independencia al actor situándolo en un campo múltiple, pues entiende que lejos de constituir un dato de unidad empírica, el fenómeno colectivo es «producto de procesos sociales diferenciados, de orientaciones de acción, de elementos de estructura y motivación que pueden ser combinados de maneras distintas» (Melucci, 1999:57). Desde la perspectiva de los «nuevos movimientos», la mencionada multiplicidad e indeterminación justifica las preguntas por las constituciones de acciones y proyecciones colectivas, pues estaríamos ante actores no predeterminados, entes colectivos que continuamente crean sus formas de acción transformando sus propios escenarios.

Reconociendo lo novedoso de la perspectiva epistemológica de los nuevos movimientos sociales, cabe la pregunta en torno a la real novedad del tipo de asociatividad que tal teoría describe (que en el presente texto se ejemplificó mediante dos casos de colectivos juveniles de identidad artístico cultural en México y Chile). ¿Acaso el centro en lo cultural, lo identitario y lo estético es argumento suficiente para hablar de nuevos movimientos sociales? Son muchos los teóricos que han cuestionado la novedad de este tipo de asociatividad, argumentando que la no consideración por parte de las ciencias sociales de los aspectos identitarios y culturales de los movimientos, vendría siendo una miopía académica cuya superación constituiría la novedad, no así el carácter subjetivo, cultural y múltiple de los movimientos sociales que siempre han existido, independientemente que lo hubiesen constatado los académicos. Sin embargo, y asumiendo que desde una perspectiva histórica el calificativo de «nuevo» siempre es objeto de sospecha, algunos teóricos de los «nuevos movimientos sociales» plantean que la novedad no está en determinadas características de la acción social y política, sino en la complejidad sistémica que irrumpe tras la caída del modelo organizativo de la sociedad industrial. Por ejemplo, para Melucci lo nuevo es fundamentalmente que se pasa de una sociedad con un fuerte eje unificador en el conflicto industrial (en torno al que giraban las disputas por las construcciones socioeconómicas y las político ciudadanas), a sociedades en donde la tónica es la diferenciación de los campos de disputa, actores y formas de acción de los conflictos. Envueltos en una sociedad ampliamente diferenciada, la integración social dependería cada vez más del lenguaje, los códigos

culturales, la información en tanto contenido que «da forma» a la sociedad, traspasándose los ejes de los conflictos a la producción simbólica de estos contenidos. Es decir, para Melucci, la mencionada diferenciación daría lugar a una nueva condición histórica, un cambio epocal postindustrial que nos sitúa en una era de la «información».

Pero no es mi intención abordar a fondo el debate de la novedad sistémica en que irrumpen los movimientos con las características ya mencionadas, sino dar cuenta de cómo se han percibido, en clave política, desde las ciencias sociales chilenas y mexicanas, los aspectos atribuidos a los «nuevos movimientos sociales» presentes en las asociatividades juveniles, y cómo ellos se han relacionado con los profundos cambios que en las décadas del cambio de siglo han afectado a nuestras democracias, nuestras luchas políticas y nuestros proyectos de país.

3. JUVENTUD Y CAMBIO DE SIGLO. PREGUNTAS POR LO «POST»

Se trata, entonces, de conocer cómo se han abordado desde los estudios de juventud contemporáneos, el impacto social, cultural y político de grandes transformaciones latinoamericanas y mundiales como:

i) La caída de los desarrollismos de tradición keynesiana y sus fuertes Estados industrializadores y benefactores, con la consecuente disminución de políticas redistributivas, flexibilización del empleo y privatización de servicios sociales como la salud, la educación y la seguridad social.

ii) La caída de los modelos de producción fordista y el surgimiento de una producción orientada a la generación de fugaces nichos de mercado, acompañada de nuevas legislaciones laborales que potencian las tendencias de flexibilización y pérdida de peso social de los sindicatos.

iii) La irrupción del neoliberalismo globalizado que privatiza los servicios públicos, limita las políticas sociales a puntuales focos de extrema pobreza y acrecienta el poder del empresariado transnacional y los organismos internacionales de crédito en desmedro de los Estados nacionales tercermundistas.

iv) El surgimiento de nuevas pobrezas ya no fruto de las marginaciones de los procesos de modernización, sino de las modernizaciones mismas, es decir, pobrezas «modernas».

v) La revolución de la informática y las tecnologías de la comunicación e información con su continuo flujo de culturas, identidades y preferencias de consumo.

vi) La caída de los grandes relatos de transformación social como el desarrollismo y los socialismos reales, así como la pragmatización de la política de los partidos, que en su pérdida de referencias ideológicas provocan la asimilación de izquierdas y derechas en pro de las administraciones conservadoras de los modelos.

Tales situaciones históricas desencadenaron un debate en donde muchos sustentaron que las sociedades estarían viviendo una transformación profunda que caracterizaría una crisis de la modernidad, crisis de la sociedad industrial, crisis de la política, crisis de horizontes colectivos, crisis de certezas, en definitiva, una condición indeterminada, abierta, deconstruida, de sentidos fragmentados, en donde lo único cierto era la claridad de que un orden, una forma de construir la historia y de entender nuestras realidades, ya no existía. El prefijo de moda fue entonces «Post», lo «postmoderno» en un continente en que la modernidad fue híbrida y tensionada por autoritarismos e intervenciones externas, lo «postindustrial» en tierras donde nunca se terminó un proceso de industrialización, lo «postfordista» en un continente en que tímidamente se practicaron algunos elementos de lo que fueron los Estados de Bienestar europeos o se abortaron autoritariamente sus proyecciones.

Se argumentó, a nivel mundial, que se terminaba con el tipo de humanismo racionalista que desde fines de la edad media europea copaba los grandes horizontes colectivos de los sujetos sociales. En estas lecturas se sostenía que la modernidad decaía, al menos, como se la conocía hasta ese entonces: una modernidad rupturista con el pasado, que apuntaba a transformar las estructuras materiales y culturales; una modernidad con el imaginario de un destino manifiesto de emancipación universal a partir del desarrollo autónomo de las particularidades del saber humano, confiada en el avance sin retrocesos en la configuración de sociedades racionales con amplias ciudadanías integradoras. Hubo quienes que, junto con criticar el sentido universalista y cientificista de los relatos modernos, negaron todo gran relato, toda apuesta grandilocuente de construcción histórica; más lejos aun, negaron toda pretensión de verdad esgrimida por proyectos de transformación social, todo autoconocimiento del sujeto y todo sujeto, al punto que fueron tentados de decir: nunca más grandes tensiones históricas, nunca más movimientos sociales con pretensiones de cambio estructural, nunca más cambio estructural. Paradójicamente se encontraron postmodernamente de frente con el mismo «fin de la historia» que tanto habían criticado a la modernidad.

Pero la historia de nuestros países ha continuado y tras la crisis política económica de los modernismos desarrollistas, se empezó a hablar de otro tipo de modernidades que depositaban su confianza en las entidades mercantiles; y lo que antes eran las lógicas ampliamente validadas de modernización, como el desarrollo de Estados industrializadores, protectores de la producción nacional y benefactores sociales; comenzaron a ser tachadas de pre-modernas. Lo moderno ahora no era un gran paradigma de desarrollo nacional, sino la acción de sumarse a un devenir global. Este devenir podía mejorar las condiciones materiales de vida o entrar en crisis, lo que se asumía como parte integrante de las modernizaciones, al igual que las marginalidades respecto al bienestar social producido por las economías.

Cuando los relatos de modernidad como certezas de progreso y emancipación decaían; irrumpían a la vez otras modernidades o postmodernidades que apostaban a una centralidad de las lógicas del mercado en un mundo tan incierto como el mercado mismo. Entonces, múltiples miradas se volcaron hacia las juventudes y sus conductas colectivas como modo de conocer la profundidad social de los cambios. Paralelamente, otras miradas buscaron entender el nuevo escenario mundial desde una perspectiva focalizada en los procesos culturales, la expresividad y el arte vivenciados socialmente. Tales focos de atención en lo etario generacional y en lo expresivo cultural, emergen cuando profundos procesos socioeconómicos afectan el protagonismo y unidad de identidades de fundamento estructural que con anterioridad fueron consideradas las centrales en la constitución de actores, como los trabajadores, ahora mediados por la flexibilidad laboral y la pérdida de poder legal y social de los sindicatos. Estas perspectivas que encuentran su fundamento en mutaciones históricas y que ponen su atención en las múltiples identidades de los actores sociales, fueron cruzadas por los debates referidos a las condiciones «post», sobre todo por la discusión modernidad/postmodernidad, dando lugar a diversos posicionamientos que en ningún caso deben ser asumidos como referencias alineadas unitariamente en derechas o izquierdas políticas, ya que hubo posicionamientos identificados con derechas e izquierdas indistintamente en defensores de la modernidad como en quienes diagnosticaron condiciones postmodernas.

4. PREGUNTAS EN FRANCÉS: MAFFESOLI Y BAJOIT

Era el año 1967 y los sociólogos franceses Armand y Michele Mattelard observaban en Chile la ebullición social de los años sesenta y

ponían su atención en los jóvenes preguntándose si éstos eran conformistas o rebeldes, buscando comprender las dimensiones y matices de lo que en el período se llamó el «Poder Joven». Era ésta una pregunta por la política y el futuro, pues se interrogaba si los nuevos actores de la sociedad chilena estaban asimilando y haciendo suyo el contexto tendiente a profundas transformaciones sociales, o predominaba en ellos una inercia conservadora. En el estudio se despliegan un arsenal de técnicas, gráficos, preguntas abiertas y cerradas del tipo ¿cree usted que una revolución es necesaria en Chile para dar a todos las mismas oportunidades? Los indicadores se presentaban como constructos científicos develadores de la diversidad de jóvenes conformistas y rebeldes:

Hemos elegido siete indicadores: participación en una organización política gremial o estudiantil; participación en marchas de solidaridad en contra de la guerra de Vietnam; actitud positiva frente al compromiso político de la juventud; actitud positiva frente al compromiso político personal, actitud frente a la muerte del Che Guevara, actitud positiva frente a la revolución, actitud negativa frente al conflicto de Vietnam. Cada individuo que cumple con el requisito del indicador recibe un puntaje de 1 y en el caso contrario de 0. [...] hemos definido como individuos con alta participación y alta conciencia política a los que reúnen por lo menos 3 puntos (Mattelard, 1970:246).

De esta forma, al tiempo que buscaban certezas, los Mattelard partían su análisis desde una certidumbre básica: la historia se estaba dirigiendo al cambio de las estructuras capitalistas tal como lo pregonaaban los sectores de izquierda política en el mundo. Con la luz clarificadora de este devenir socialista, las preguntas de investigación se construían desde una ideología que separaba a los que estaban acordes con tal luminosidad futura y los que no, los absurdamente conformistas y los razonablemente rebeldes, los conscientes de los inconscientes, los con claridad política de los no claros, en definitiva, los que iban o no con la historia, los verdaderos sujetos históricos de los que se negaban a serlo.

Pasadas más de tres décadas de la publicación de este texto, hoy la sociología europea de influencia en los estudios de juventud en Latinoamérica, es radicalmente diferente. Su eje es justamente el fin de ese pasado racionalista moderno con base en las certezas del gran relato emancipatorio. Sus nuevas problemáticas son el tratamiento de los efectos de la sociedad de masas globalizada, el mercado multina-

cional, la caída de los Estados Desarrollistas y la condición de incertidumbre futura. Trataremos acá parcialmente y a modo introductorio cómo dos autores, Michel Maffesoli y Guy Bajoit interpretan la relación entre juventud, el descrito cambio epocal (o condición post) y los horizontes y dinámica de lo político.

A fines de los años 80, el sociólogo francés Michel Maffesoli planteó la necesidad de observar a los jóvenes, captar sus formas de socialidad en tanto potencias de futuros posibles en un mundo convulsionado que veía el fin de la guerra fría y las utopías de los Socialismos Reales y Estados Benefactores. Maffesoli, planteó que la sociología, lejos de buscar certezas desde modelos estructurados, debía «surfear», ser «nómada», crear micro conceptos flexibles que permitieran captar una realidad en movimiento en donde lo central no era una historia con mayúscula gestada por sujetos macro y definidos estructuralmente, sino el captar existencias subterráneas constituidas por múltiples identidades subjetivas que al margen de los devenires oficiales, pragmáticos y racionales, producían micro agrupaciones que tenían por fin existir desde sus afectos y cohesión interna, reproduciéndose en un constante presente sin proyecto trascendente ni gran relato histórico. Maffesoli acuñó entonces una perspectiva que en una década se transformaría en una de las ópticas más utilizadas para analizar a los jóvenes: las «Tribus Urbanas».

Para Maffesoli, la modernidad y su producto social: la masificación y desindividualización, motivó una respuesta de los individuos consistente en buscar fortalecer su rol dentro de pequeñas agrupaciones definidas afectivamente, donde cobraba valor la «persona» adscrita a una «comunidad emocional» que siente en común con un «nosotros». Al mismo tiempo, para Maffesoli decae la lógica individualista que descansaba en una identidad separada y encerrada en sí misma, pues la «persona» de la socialidad tribalizada sólo vale en cuanto se relaciona con los demás. Ya «no se trata de la historia que yo construyo contractualmente asociado con otros individuos racionales, sino del mito del que participo» (Maffesoli, 1990:35). Y es que la tribu es una entidad que se sustenta en mitos al tiempo que se reproduce en ritos, el mito no implica proyección racional, sino que sólo da cuenta de lo que se es. El rito no es un proyecto, sino que es la reproducción, en un acto, de la propia identidad afectiva. Dice Maffesoli en relación con ello:

El proletariado o el burgués pudieron ser «sujetos históricos» que tenían una tarea que realizar. [...] Por el contrario, el tipo mítico tiene una sim-

ple función de agregación; es puro continente. No hace sino expresar por un momento el genio colectivo. Tal es, pues, la diferencia que se puede establecer entre los períodos abstractivos o racionales y los períodos empáticos. Los primeros descansan en el principio de individuación o de separación, mientras que los segundos están dominados por la indiferenciación o la pérdida en un sujeto colectivo: eso que yo llamaré el neotribalismo (Maffesoli, 1990:36).

Para Maffesoli, si hoy las personas sienten y experimentan desde una nueva socialidad marcada por lo empático y lo estético, ya no pueden ser útiles las conceptualizaciones con centro en lo racional y los grandes proyectos modernos. La sociología como observación de este fenómeno, debería, entonces, asumir las nuevas realidades desprendiéndose de sus categorías modernas racionalistas y estructuralistas. De la misma manera, el cientista social debe asumir que la repetición mítica del devenir de la tribu, se contradice con un análisis sociológico que pretenda conocer la tribalidad para actuar buscando soluciones, es decir, separa la ciencia social de un sentido instrumental y político. Adoptando de Durant lo que denomina «teoría del recital», el autor francés sostiene que una teoría repetitiva sería la más adecuada a una realidad redundante de recitación mítica que «lucha contra la angustia repitiendo lo mismo» (Maffesoli, 1990:31). La sociología debe dar cuenta de esa repetitividad, recitarla, asumiendo cierto divorcio de la proyección y contentarse con «una determinada forma de quietismo, que se conforma con reconocer lo que es y lo que acaece» (Maffesoli, 1990:31).

Las tesis de Maffesoli plantean que en esta sociedad germinal, ya no es el proyecto lo que une y define la «adherencia al mundo» como en la modernidad, sino el presente, la «consumación», el «presentismo», el derroche de lo que se tiene y se es. El mito del infante eterno de Dionisio que vive el aquí y el ahora, se emparentaría con la juventud contemporánea como metáfora del cambio epocal postmoderno, de ahí que la sociedad estaría siendo cada vez más marcada por el arte y lo estético, que por la política, en términos que se rebasaría el sentido de la funcionalidad en las prácticas cotidianas. En síntesis, para el autor, el «aura social» es cada vez menos política racional y más afectiva estética, menos proyectiva y más presentista. A su juicio, los sociólogos deberían empaparse de tal aura en sus estudios y renovar sus categorías para ello (Maffesoli, 2004).

Lejos de la tribalidad postmoderna de Maffesoli, el sociólogo belga Guy Bajoit, también estudia las realidades de la juventud mundial de fines del siglo XX y principios del siglo XXI, sosteniendo que

las generaciones que se han constituido durante los actuales cambios vertiginosos (creciente peso social del libre mercado, decaimiento de las grandes referencias identitarias de corte ideológico, pragmatización de la política y globalizaciones económicas y tecnológicas), presentan lógicas de acción que ponen al individuo como eje de las relaciones sociales. Se trataría de una mutación cultural en que se pasa de un centro colectivo de referencia social a uno individual:

Propongo hablar de mutación cultural. Un nuevo modelo estaría apareciendo, fundado sobre la interpretación subjetivista de la modernidad [...] colocaría en su centro al individuo como un nuevo «personaje mayúsculo», un nuevo «dios» que constituiría el principio último de sentido sobre el cual se fundaría la legitimidad de las prácticas en todos los campos relacionales (Bajoit, 2003:35).

Bajoit explica que para el antiguo modelo racionalista de «la razón social», era legítimo aquello que era útil a la colectividad, en cambio para el nuevo modelo subjetivista o de «la autorrealización autónoma», es legítimo aquello que el individuo juzga bueno para su desarrollo personal. El individuo reemplaza en importancia a las nociones de Progreso, Razón, Deber, Nación, y sería el nuevo dios desde cuyas valoraciones se conformaría lo que Bajoit llama el nuevo «modelo cultural identitario». Este nuevo modelo constituiría una respuesta social subjetivista dentro de la modernidad, a un orden estructural que continuamente y de forma contradictoria presenta ideales de vida social al tiempo que coarta las posibilidades de tales ideales, es decir, es la respuesta a sistemas que hacen un llamado al consumo al tiempo que reproducen pobreza y precarización; llaman a la autonomía y retiran al Estado de un rol que otorgue cuotas de igualdad para el libre juego de tales competencias «autónomas»; o convocan a la pluralidad cultural en un mercado global que apunta a homogeneizar estilos de vida.

En este contexto de sistemas contradictorios e inciertos, las personas comenzarían a actuar de acuerdo a sus sentidos, deseos y necesidades individuales que ven como el principio legitimador de todas las prácticas relacionales. Sin embargo, la trinchera de la valoración individual ante el mundo incierto no significa para Bajoit individualismo, pues precisa, siguen siendo importantes las solidaridades colectivas, las asociaciones cívicas y los movimientos sociales, sólo que éstos se generarían teniendo en el individuo, su calidad de vida, sus derechos y su autonomía, sus referencias básicas, no así en los antiguos mega colectivos como la Nación, la Iglesia o la Clase:

Pensar que nuestras sociedades son apáticas e individualistas es equivocarse gravemente. Es necesario no confundir al individuo, como referencia central del modelo cultural, con el individualismo, entendido como resultado de la descomposición de lazos sociales. Por todas partes encontramos movimientos de acción colectiva que suponen formas de solidaridad (identidad), de conflictos (oposición) y también de estrategias (totalidad). Por todas partes los actores producen sentido y hacen historia (Bajoit, 2003:26).

De acuerdo a esto, el modelo cultural emergente no sería un cambio radical en lo que implica la acción social pública y los sentidos de lo político, pues aunque cambian las referencias valóricas del accionar colectivo, éstas continúan siendo, en su sustancia, la lucha de particularidades sociales por ser efectivas construyendo la historia.

Que ellos «adoren» el dios «Individuo», más que los dioses «Progreso», «Razón», no impide que nuestra sociedad siga siendo sociedad con todas las obligaciones que la vida común hace pesar sobre sus miembros, con las referencias culturales que legitiman este control social, con las relaciones sociales que producen las identidades colectivas a partir de las cuales los individuos construyen sus identidades personales y se comprometen en las estrategias de acción sobre, con, contra, entre otros, y por las cuales, ellos reproducen o cambian las obligaciones y los sentidos culturales. [...] Todo el contenido social y cultural está conociendo un cambio profundo; pero la estructura de la relación entre lo individual y lo social queda estable (Bajoit, 2003:25).

Estas dos perspectivas, la tribalidad postmoderna y la individuación de una nueva lectura subjetiva de la modernidad, han sido dos de los principales enfoques de la sociología europea que han influenciado a las ciencias sociales latinoamericanas, al abordar estas últimas, la relación entre cambio epocal de fin del siglo XX, la juventud, sus horizontes y sus lógicas de acción política. Se trata de miradas que sugieren una serie de interrogantes, por una parte, preguntas por cómo se han traducido a nuestras realidades los diagnósticos surgidos en sociedades europeas; por otro lado, preguntas por los sentidos políticos involucrados en las categorías construidas, pues, entendiendo que los científicos sociales son tan partícipes de la historia como aquellos «objetos de conocimiento» que describen, es importante analizar el tipo de accionar social que se desprende de estas formas de entender a los jóvenes y de las «nuevas matrices culturales» que se asocian a sus formas de sociabilidad. En definitiva, este texto quisiera, entendiendo

a los intelectuales como agentes políticos (declarados o no), formular preguntas por los sentidos prácticos que tienen las teorías sociales del cambio epocal, al dar cuenta de límites y posibilidades de la estructuración del campo político.

El sentido político expuesto en los Mattelard era claro y explícito: una sociología para el cambio estructural en la dirección dada por el gran relato moderno socialista. Aquí la ciencia era tan cierta como el futuro, y otorgaba al proyecto político de izquierda el atributo de ser lo correcto, lo verdadero. En el caso de las perspectivas insertas en los diagnósticos que hoy toman distancias justamente de esos grandes relatos y certezas, planteando un eventual cambio epocal, el tema del sentido político es algo a discutir puesto que no escapa a la condición post y estaría transformándose. En el caso de Maffesoli, no se explicita un sentido práctico político asociado a la teoría de la tribalidad, se niega la instrumentalidad del saber y es más, se da la paradoja de que el sociólogo postmoderno que niega llegar a conocer plenamente el objeto de estudio, en lo que respecta al sentido político de su saber, se asemeja a un «moderno positivista» que evita dar perspectivas o buscar soluciones en tanto ello estorbaría captar la realidad que es y que en su tribalidad se conforma con eso, con ser de forma independiente a las proyecciones y los proyectos que constituyen el ámbito de lo político. Para Maffesoli, la teoría del recital que sería la forma más adecuada de plasmar la redundancia del relato mítico de la tribu «no está hecha para quienes creen que es posible esclarecer la acción de los hombres, y menos aun para quienes, confundiendo al estudioso con el político, piensan que es posible actuar» (Maffesoli, 1990:31). El sociólogo debe en cambio ver la tribu y conformarse con reconocerla, «encariñarse» con ella, no pretender volverla asible, respetar su astucia huidiza, captarla sin dar nada por sentado, sin atarse a categorías que puedan terminar siendo cárceles del pensamiento, y repetir teóricamente mediante metáforas indirectas, el constante circular propio de sus mitos.

Maffesoli abandona la política en tanto elemento de la práctica del sociólogo (el investigador rechaza su condición de actor) no sólo por consideraciones epistemológicas relativas al observador, sino porque además cree que en los sujetos a investigar, lo político se está redefiniendo radicalmente según las formas de la tribalidad, siendo contraproducente observar esto desde concepciones de lo político que están siendo superadas en los niveles subterráneos de la sociedad. Maffesoli no termina de concluir cuáles son estos nuevos sentidos de

lo político, pues aún sería muy temprano para ello, sólo plantea que algo nuevo muy distinto estaría dándose en las particularidades sociales y sólo queda observar detenidamente estos procesos en donde los fragmentos copan cada vez más los sentidos de la vida social por sobre las totalidades, los proyectos y los horizontes racionales.

En el caso de Bajoit, el autor da cuenta de una condición «post»: «la mutación cultural», que no rompe radicalmente con las formas en que se relacionan los individuos con los colectivos en la construcción de sociedades. Es decir, la mutación como nueva lectura subjetiva de la modernidad, sería un nuevo contexto (no el último, aunque sí durable en tanto modelo) en donde las potencialidades políticas de los actores sociales siguen plenamente abiertas tanto a un ámbito defensivo como en uno ofensivo tendiente a materializar nuevas totalidades políticas. Mientras la teoría de Maffesoli ve el devenir como algo incierto en donde lo predominante es la socialidad cerrada en los fragmentos a perpetuarse sin proyectos ni miradas de totalidad, Bajoit cree que la incerteza del devenir histórico está tan abierta a pugnas por la construcción de sociedades como lo estuvo en el siglo XX y en toda la historia de la Humanidad, es decir, el sentido de lo político como proyección humana permanece vigente en sujetos particulares que día a día se asocian, debaten, pugnan y materializan proyectos pensando en diversos grados de particularidad y totalidad.

A continuación se abordará, mediante el análisis de la obra de algunos autores, cómo han sido tratados y confrontados los aspectos de estas matrices de pensamiento europeo en Latinoamérica, cómo han sido traducidos a nuestras realidades y cómo han influido en ópticas novedosas para entender la relación entre jóvenes, sociedad y política en México y Chile.

5. CHILE: MUERTE INDIVIDUALISTA DE LO POLÍTICO O NUEVA POLITICIDAD. ANÁLISIS DE LA OBRA DE MARIO SANDOVAL, RAÚL ZARZURI Y RODRIGO GANTER

El sociólogo chileno Mario Sandoval recoge las tesis de Bajoit del surgimiento de un nuevo modelo cultural con eje en el individuo, mutación que sería, a su juicio, particularmente acogida por el desarrollo del neoliberalismo en Chile. Sandoval describe el nuevo modelo como aquel en donde los valores centrales serían el consumo, la competencia, la eficacia y el individualismo, factores representados como positivos y necesarios para lograr éxito; mientras que las solidaridades colectivas, la parti-

cipación social y comunitaria, la igualdad y los proyectos alternativos de sociedad serían factores no considerados y desvalorizados.

Sandoval une entonces el «nuevo modelo cultural» con lo hegemónico, con aquello que el neoliberalismo requeriría para su reproducción, y de esta forma, no considera la oposición ni el conflicto dentro del mismo nuevo modelo (como sí lo hace Bajoit), si no que habla de resistencias o refugios, en general fragmentados y desesperanzados por parte de quienes aún están atados al antiguo patrón cultural en retirada. De esta forma, Sandoval construye las tipologías para los jóvenes de su estudio, definiendo lo que cabe dentro de lo «emergente» (nuevo modelo de cultura neoliberal) y lo «decadente» (lo colectivo, la expectativa de un cambio social construido por los sujetos en pro de un bien común). De esta forma, llega a ser mucho más radical que Bajoit en lo que se refiere al tipo de centralidad de lo individual y su relación con los horizontes de la acción colectiva y la política en el «nuevo modelo», hablando abiertamente de «individualismo», término que el autor belga se resistía a ocupar en su definición de la mutación cultural identitaria.

Sandoval concluye que la fortaleza de los grandes poderes multinacionales reproduce la desesperanza en la posibilidad de un cambio desde la propia acción organizada hacia lo público y político, por lo que los sujetos juveniles se encontrarían empantanados irremediablemente en las expresiones más particulares de colectivos fragmentados con identidades mediáticamente globalizadas. Estos referentes identitarios, dentro del nuevo modelo, buscarían integración en el mutuo reconocimiento o en el emergente gran medio integrador cultural: el mercado; ente que no acepta demandas o reivindicaciones colectivas, sino al individuo ante «su propia capacidad de compra».

Desde la lectura de Mario Sandoval, las actuales generaciones serían más individualistas y competitivas, a la vez que menos políticas, manifestando una clara tendencia a adaptarse a las nuevas exigencias culturales del individualismo y la competencia, fortaleciendo lo «emergente» y sumiendo en la decadencia la solidaridad, lo colectivo y los movimientos sociales:

En este mundo de incertidumbres los jóvenes buscan la felicidad que se hace lejana, casi una utopía, pero se inventan sentidos: los hijos, Dios, el amor, etc. Sentidos individualistas, precarios, inventados tramposamente por la mente, ya no existe el sentido social, el bien común. [...] da la sensación que los jóvenes se adaptan al sistema porque lo

creen/sienten indestructible, no existe la rebeldía, la tendencia es más bien a la sumisión desesperanzada. Los caminos de protagonismo más bien se encaminan hacia búsquedas interiores, de realización personal, de logros individuales (Sandoval, 2002:305).

Según esta perspectiva, en Chile, el mercado sería a tal punto el gran interlocutor social, ente integrador y factor de identidad, que los movimientos sociales, la acción política demandante de los jóvenes y las solidaridades colectivas serían elementos en retirada. Sandoval concluye este estudio con preguntas abiertas más que con acabadas conclusiones, sin embargo, en lo que presenta como hipótesis de las interrogantes pendientes, sugiere la implantación, sin contrapeso, de un modelo cultural que echaría por tierra el surgimiento de movimientos sociales juveniles. Por lo menos en lo que se refiere a los jóvenes populares sostiene cual vaticinio:

Los pobres, los excluidos, los indigentes, permanecerán en *statu quo* intentando sobrevivir, expresando su malestar sociocultural esporádicamente, manejados y controlados desde el poder, conformados y resignados a su suerte de pobres, sin articular movimientos sociales de rechazo, ni proyectos alternativos de cambio social. La ausencia absoluta de proyectos alternativos de cambios a nivel global los ha dejado en desamparo ideológico, en el vacío propositivo, en el abandono histórico (Sandoval, 2002:443).

Presentando al nuevo modelo cultural como una matriz individualista extrema que penetraría triunfalmente en los jóvenes, el autor chileno está, en los hechos, hablando de una suerte de ocaso de los sujetos políticos. Sin duda, algo muy diferente a lo que plantea el sociólogo belga que Sandoval declara recoger en su análisis. Mientras Bajoit considera que en el «nuevo modelo cultural», las motivaciones y necesidades de los individuos producirían nuevas formas políticas y estrategias de totalidad y oposición, Sandoval entiende la mutación cultural como un proceso que afecta la relación entre individuos, colectivos y producción de sociedad, en tanto la dualidad Individuo/Mercado no dejaría espacio para una actividad orientada a lo público desde solidaridades colectivas. ¿El fin de la historia? Sin duda, la interpretación que se hace de un nuevo modelo individualista constituye una matriz más bien cerrada que abierta a cambios, es decir, a que la historia se construya conflictivamente. Los jóvenes serían la mejor metáfora de tal catástrofe.

En una línea diferente, e inspirados en la teoría de Michel Maffesoli, los autores chilenos Raúl Zarzuri y Rodrigo Ganter, rechazan concluir certezas en torno a las culturas juveniles, y más bien declaran dar lugar a una sociología «balbuceante», que se acerca a los actores que estudia asumiendo las limitaciones de investigar realidades caóticas y en mutación. Para estos autores, las actuales redes juveniles asociadas a culturas, estilos y gustos estéticos (las tribus urbanas), se construyen a partir de solidaridades relativas a afectos y similitudes culturales; contrariamente a la tendencia que da inicio a la modernidad según la lectura sociológica de Durkheim, que es la constitución de referentes sociales a partir de las «solidaridades orgánicas», es decir, integraciones derivadas de las diferencias respecto a las funciones que cada cual cumple en los órdenes sistémicos. Con estos atributos post-modernos centrados en las subjetividades y los afectos, las nuevas culturas o tribus juveniles, como el hiphop poblacional santiaguino que se aborda en la investigación, generarían hoy en Chile, de acuerdo a Zarzuri y Ganter, micro resistencias expresadas en «estéticas del descontento» que contendrían una discursividad orientada a mantener distancias existenciales con lo estructural sistémico (hegemonía de la globalización neoliberal), generando realidades alternas a nivel de las sociabilidades. Se trataría de resistencias expresivas que se anteponen a la estigmatización social y a la invisibilización de una diferencia que, en el caso del hiphop de los pobres, constituye la respuesta cultural de los sujetos excluidos del modelo socioeconómico. Ante un orden de apariencia inamovible, o petrificado, se desarrollaría este movimiento a nivel de lo «subterráneo» o «microfísico», hacia donde, según estos autores, habría que orientar las miradas para conocer las expresiones sociales germinales de nuevos sentidos de lo político, lo privado, lo colectivo y lo emancipatorio: una nueva «politicidad».

En este sentido, el estudio que Ganter y Zarzuri hacen de la cultura hiphop en Santiago de Chile, plantea que elementos de tal identidad tribalizada como las líricas descontentas del rap, el graffiti (que señala la presencia en la ciudad de quienes se resisten a ser invisibilizados) y la cultura disidente de la esquina serían,

No sólo llagas en la epidermis urbana, también promueven la producción de un nuevo tejido capilar, de nuevos circuitos de integración no centralizados, de una nueva experiencia social aún por inventar en un registro mucho más amplio que el de la sola subjetividad juvenil (Zarzuri y Ganter, 2002:29).

Queda de esta forma planteada una idea de tribalidad abierta a nuevas formas políticas tendientes a cambiar, desde lo particular, el tejido cultural de lo societal. Sin embargo, en ello no se resuelve en qué modo las particularidades culturales podrían o estarían accediendo a superar los encierros fragmentarios y desarrollar estrategias de acción política tendientes a lograr nuevas hegemonías. Es decir, no se resuelve el dilema de si lo político como orientación tendiente no sólo a resaltar la diferencia sino a disputar la construcción de orden social desde una diferencia conflictiva, sería algo que cambiaría sustancialmente en el contexto «post» que se estaría viviendo. ¿Lo «post» implicaría una «post» política? De ser así ¿qué formas y cauces tendrían las eventuales estrategias tendientes a proyectar totalidades políticas en una politicidad «post» hoy germinal?

Estas interrogantes las plantea, en cierto sentido, el historiador Gabriel Salazar en el Prólogo de *Culturas juveniles, narrativas minoritarias*, donde se formula la siguiente pregunta: si la «pulverización» del viejo proletariado en una multiplicidad de excluidos implica que la contradicción estructural de la que hablaba Marx ya no es la diferencia negadora que produciría la dialéctica histórica (la clase trabajadora ante la burguesía); en qué medida esos otros múltiples excluidos pueden recomponer acciones histórico dialécticas que configuren nuevas diferencias negadoras, o sea, produzcan: «un movimiento dialéctico global capaz de confrontar al sistema que lo engendró, transformarlo y superarlo, para llegar a una síntesis superior» (Salazar, en Zarzuri y Ganter; 2002:29). Tal pregunta, los posicionamientos de Zarzuri y Ganter la dejan como una interrogante abierta, no cerrando su teoría respecto a la relación tribu-política como, en mi opinión, sí la cierra el presentismo de Maffesoli al poner énfasis en que la tribalidad, más que posibilidad de proyecto y conflicto propositivo, contiene la repetición de su propia existencia de forma circular.

6. MÉXICO: MUTACIÓN ESTRUCTURAL Y POLÍTICAS «BALBUCEANTES» EN LA OBRA DE ROSSANA REGUILLO

Para Rossana Reguillo, un aspecto central en el análisis de las juventudes, sus asociatividades y lo político, es la significación sistémica de «ser joven». En el análisis de la autora, la «juventud» aparecería, tal como la conocemos, en la segunda mitad del siglo pasado, en el marco de los Estados de Bienestar y las experiencias desarrollistas, cuando creció notablemente la expectativa de vida y por tanto, también creció

la población económicamente activa, satisfaciendo los requerimientos de mano de obra (Reguillo, 2000). Entonces, la gran cantidad de sujetos que dejaban de ser niños, el sistema no los requirió para una incorporación inmediata al mundo del trabajo, reteniéndolos en las escuelas. La educación masificada, la esperanza de un posible ascenso social por vía de ella, y una industria cultural y simbólica que se desarrollaba para el nuevo «mercado de los estudiantes-jóvenes», fue lo que definió al sujeto juvenil emergente, a quien los sistemas jurídicos incorporaron como una nueva especificidad de derecho y partícipe de la política institucional.

Reguillo entiende que justamente es aquel contexto estructural el que cambia en las décadas de fin del siglo XX. La actual incapacidad del sistema educativo para garantizar formación que signifique un ascenso social real, la precarización del empleo y el horizonte cierto de inestabilidad e informalidad de las nuevas generaciones más pobres, así como el descrédito de la política institucional, marcarían el decaer de los factores que contextualizaron la definición e integración social de los jóvenes. Paradojalmente, y esto lo plantea como de una de sus tesis centrales, mientras las instancias económicas, educativas, jurídico normativas y políticas decaen como «ritos de pasaje» que otorguen certidumbre a las inserciones sociales de los nuevos ciudadanos; ocurriría que todo aquello relativo a la expresión y la industria cultural asociada a la juventud, se fortalecería como elemento diferenciador. Los jóvenes de hoy tomarían estos últimos aspectos y los llenaría de identidad, dando lugar a múltiples sentidos de pertenencia que compensarían el «déficit simbólico» de lo que es ser joven hoy en sociedad.

A partir de este diagnóstico, Reguillo sostiene que el debate en las ciencias sociales del continente respecto a la «participación juvenil» y la ciudadanía, ha tenido como perspectivas dos polos a los que la autora se opone. Por un lado, lo que ella denomina la «postura instrumental» que supone que las problemáticas de la exclusión se deben a deficiencias en incorporar a los jóvenes a las estructuras educativas, laborales y políticas, por lo que lo pertinente sería la «incorporación a como dé lugar», sin atender a las formas históricas que adquieren estas instancias y que son las que provocan las exclusiones y el rechazo de jóvenes que no desean «esa inclusión». En esta perspectiva no se atendería al aspecto cultural de la pérdida de sentidos de las instancias integradoras, no cuestionando el proyecto sistémico que es el que, para Reguillo, está en crisis. En el otro polo, estaría la perspectiva que denomina la «postura desdramatizada», que sugiere que la juventud

produciría sociedades alternas que dejarían a un lado el «drama» o «conflicto» con la sociedad. Aquí los jóvenes estarían orientados a la búsqueda del placer, el nomadismo como valor epocal en «prácticas que no tendrían otra razón de ser que la perpetuación indefinida de un goce sin tiempo y sin espacio» (Reguillo, 2003:100). La socióloga mexicana plantea que este posicionamiento, al entender la socialidad de los jóvenes como dimensiones alternas sin contenidos asociados con la realidad sociopolítica, sería un enfoque teórico estrecho para entender tanto a los jóvenes como a la propia política. En una clara crítica a las lecturas de tribalización de la sociedad inspiradas en las teorías de Maffesoli, Reguillo plantea que estos enfoques de la «performatividad juvenil» desarrollan una sobre atención de los elementos tribales que cohesionan a los micro grupos, al tiempo que desvalorizan las dimensiones institucionales, el papel del mercado y de los antagonismos políticos, es decir, del conflicto como elemento clave para el cambio constante de las sociedades.

Concluye Reguillo que tanto la perspectiva instrumental de «incorporación a como dé lugar», como la de «desdramatización», terminan anulando la potencialidad política de los jóvenes al negarles, «por vías diferentes, capacidad de agencia al colocarlos ya no en la oposición de aceptación-negociación, explícita o implícita con el sistema, sino en una posición más vulnerable aún: la exterioridad» (Reguillo, 2003:101) Por consiguiente, la autora sostiene que el tratamiento de las culturas juveniles y su participación en sociedad requiere de una mirada amplia que no renuncie a captar los procesos particulares en sus complejos entramados sociohistóricos. Argumenta que la juventud es una categoría diferenciadora que supone la articulación de sujetos en un campo sociopolítico de construcción de sociedad, es decir, no es una categoría esencial, no puede ser interpretada de forma homogénea ni estática, ni puede ser separada de su contexto interrelacional porque es ese contexto el que la define como tal. Para la socióloga, un paso importante es desencializar la juventud y así «dar espacio analítico» a las fuerzas que pugnan por redefinir los aspectos relacionales de la juventud. Ello implicaría redefinir los sistemas sociales y construir la historia, es decir, estaríamos hablando de una teoría social inserta plenamente en lo político como dimensión humana de la producción de la vida colectiva, una teoría social parte de este entramado en donde el contexto es un «texto fuerte», que hace que no sea posible eludir la relación entre participación en sociedad y estructura sistémica.

En esta línea, el enfoque que sustenta Reguillo sostiene que el «cuerpo joven» se encuentra tensionado por las configuraciones del Estado y el mercado. Atendiendo a ello, cuando la socióloga estudia las culturas juveniles en sus aspectos de participación social y política, se fija justamente en cómo el contexto de las relaciones juventud/mercado/Estado, influye en que las asociatividades de los jóvenes opten por determinados tipos de identidades y lógicas de acción. Reguillo ve en los micro colectivos identitarios con eje en lo cultural, la respuesta a la crisis de los referentes de integración (socialización vía educación, mundo del trabajo y constructos jurídico políticos). Para ella, la crisis de certidumbres de raíz estructural, motivaría a los sujetos jóvenes a replegarse a mundos más particulares en donde las asociatividades generarían prácticas y valores diferenciados de los hegemónicos. Ante la globalización neoliberal que vacía de contenido los proyectos colectivos al margen de la relación entre individuos y mercado, arrasando a golpes de homogeneidad las particularidades culturales, los colectivos juveniles se estarían relocalizando, y desde las esquinas sociales estarían volviendo a confrontar, negociar y resistir conflictivamente con lo global hegemónico. Estas respuestas serían para Reguillo conductas políticas, en tanto cuestionan condicionantes del medio, vuelven evidentes las exclusiones derivadas del orden social y contienen la negociación y el conflicto como ejes de acción. Sería una política aún «balbuceante», que la mayoría de las veces no se autorreconoce como política, pero que se plantea la generación de mundos, rebasando las barreras de supuestas apatías. La gran pregunta pendiente es si esta politicidad en ciernes puede, desde la fragmentación, proyectar totalizaciones de sus perspectivas de oposición o, por el contrario, el devenir se orienta a la multiplicación de guetos cerrados e intolerantes con la otredad juvenil.

7. PREGUNTA DE ÉPOCA: ¿LA HISTORIA CONTINÚA?

Las historias son imposibles,
pero sin ellas no nos sería
en absoluto posible vivir.
WIM WENDERS

He querido con este texto plantear cómo la juventud de Latinoamérica y sus asociatividades, han motivado una serie de reflexiones sobre el devenir político de nuestras sociedades. En tales reflexiones y pregun-

tas por la política, es patente una tensión que ha seguido al pensamiento social desde que «ese desencanto llamado posmodernidad» (Lechner, 1990) ha inundado las miradas en torno al vertiginoso fin del siglo XX: ¿hasta qué punto las ciencias sociales pueden concluir certezas y dar unidad a procesos complejos? ¿Hasta qué punto las categorías no han significado cárceles del pensamiento que han colaborado con mantener estructuras de dominación e injusticias sociales aplastando a los saberes disidentes y diferentes? En definitiva, interrogantes por cómo hacer de las teorías un instrumento más modesto que asuma las contradicciones e indeterminaciones de la sociedad y que no pretenda constituirse en nuevo dogma. Una teoría que se asuma tan parcial y política como toda acción humana.

El desencanto postmoderno fue, en este sentido, un gran impulso al reflexionar crítico, la deconstrucción fue un paso necesario para el surgimiento de nuevas formas de entender el mundo ante el derrumbe innegable de gran parte de aquello en que se había depositado una fe ciega, fe casi religiosa con las ciencias humanas como dogmas, catedrales de «objetividad» sobre los cimientos de una humanidad compuesta de subjetividades. Sin embargo, toda orientación requiere de principios de unidad y claridad de acción si es que su objetivo rebasa la mera contemplación y lo que pretende es construir sociedad. Como dijera el cineasta Win Wenders, las historias se construyen de fragmentos produciendo nexos donde no hay, pero sin historias no podríamos vivir. La humanidad como fuerza constructora ha requerido de relatos que orienten sus expectativas en pugna, y la política es justamente esa pugna que construye sociedades. El pensamiento postmoderno ha incurrido en ocasiones en dejar sólo los fragmentos inconexos a ser contemplados ¿desde dónde? desde la academia, pues los que gobiernan y aspiran a gobernar siguen, como ayer, pensando en totalidades.

En ello, el desencanto deconstructivista ha significado, a la larga, la reproducción de nuevas cárceles tanto para el pensamiento como para el accionar político, al declarar con vehemencia un nuevo patrón de fragmentación e inmovilismo sumamente parecido al quietismo que supondría una utopía moderna materializada: la muerte de la política, la muerte del cambio social, el fin de los conflictos, el fin de la historia que esperaban como destino manifiesto las filosofías modernas, y que hoy, lo elevan como certidumbre los pensadores más radicales del postmodernismo.

Tal tensión entre abrir y cerrar las teorías a las incertidumbres de la vorágine histórica, es característica de los enfoques sobre juventud

y política en el continente. Por un lado, el paradigma de la tribalidad declara abrir la teoría al sostener que nada puede concluirse en la mutación contemporánea, trata de no definir categorías, de hecho, se niega a definir «la política», en tanto constituye algo que se estaría redefiniendo en los «subterráneos» sociales. La idea de esta perspectiva es dar cuenta de realidades acercándose y alejándose de ellas, captándolas indirectamente, mediante metáforas más que conceptos. Sin embargo, esta teorización en su búsqueda de «abrir», termina por «cerrar» la teoría, al dejar la categoría central de análisis, la tribu, como una matriz circular, estática, sin proyecto, sin exterioridad, sin conflicto, sin sociedad más allá de los afectos de los de la tribu y su mutua contemplación.

Por otro lado, el paradigma del individualismo reinante y del triunfo absoluto (lamentable o afortunado) de la «economía de mercado» erigida como «sociedad de mercado», suele, también, cerrar la teoría, al negar que los fragmentados individuos puedan asociarse y generar oposiciones a un poder que no tendría rostro. El concepto de irreversibilidad de lo fragmentario como muerte de los movimientos sociales aparece como sumamente ahistórico, al no considerar las innumerables ocasiones en que las acciones colectivas disidentes se han replegado a sus aspectos más particulares y locales, para luego volver a orientaciones de totalidad o hegemonía en la lucha política de construcción de sociedad.

Finalmente, pienso que asumir la tensión constante de abrir teorías sin perder sentidos de unidad de análisis y proyecto, constituye un enfoque adecuado a una ciencia social que desee ser actor, es decir, que no se conforme con «contemplar lo que es» y fascinarse con fragmentaciones que como diría Reguillo, suelen encantar mucho más a los sociólogos que a los jóvenes que desde esos fragmentos, viven la cotidiana exclusión sistémica. No se trata aquí de cuál es el enfoque correcto, sino de cuál es tan útil para leer realidades como para construirlas en un determinado sentido.

Al respecto, me inclino por las siguientes orientaciones para entender la relación entre fragmentación identitaria y horizontes socio-políticos a partir de las asociatividades juveniles.

i) La diagnosticada multiplicidad identitaria de los jóvenes no es sinónimo de fragmentación permanente o nueva estructura de fragmentos inconexos. De igual modo, la preocupación por objetivos de pequeña escala en las asociatividades juveniles, las luchas específicas

sin mirada de totalidad y más defensivas que ofensivas, no implican un modelo a permanecer como estructura estática de la acción social. Estamos en presencia de determinados sentidos históricos de la asociatividad política de las juventudes y no ante la emergencia de un modelo rígido de participación política particularista y fragmentaria cuya presencia en los jóvenes indicara una tendencia epocal irreversible. Es decir, no se puede decir adiós a nuevos movimientos sociopolíticos que se planteen a fondo el tema de la construcción de órdenes y el logro de hegemonías. En este sentido, es útil también la perspectiva histórica que nos da cuenta de cómo los horizontes emancipatorios, ni siquiera dentro de lo entendido por modernidad, han sido constantemente totalizadores, sino que fluctúan entre escalas de particularidad y totalidad, alternando tácticas y estrategias diferentes de acuerdo a sus capacidades de fuerza en diversos contextos.

ii) Es importante atender a las especificidades de las asociatividades juveniles emergentes en lo que es la valoración de lo estético cultural, sobre todo atendiendo al peso que lo simbólico comunicacional tiene en la sociedad del nuevo siglo. Sin embargo, no se puede perder de vista que lo cultural y lo político son sólo separables en términos analíticos, pero no en una humanidad que siempre ha construido cultura políticamente y ha hecho política culturalmente, de manera que siempre lo estético cultural ha tenido un rol central en el despliegue de identidades disidentes.

iii) Para terminar, una certeza necesaria en las ciencias sociales es que la historia continúa. Necesaria si es que existe la voluntad de aportar para su construcción y no se teme asumir una condición de actor. Tal certeza, más que un dogma o una tesis científica, constituye un lugar, una posición tan académica como política, desde la cual cobra sentido un conocimiento que busque incidir. Si, al contrario, lo que buscamos es conocer los detalles de lo observado, sin afán de actuar, cual astrónomo que contempla un astro lejano, en tal caso, un objeto de estudio estático sería, sin duda, lo más cómodo. Pero esto no podría impedir que los jóvenes del continente murmuren o griten que para ellos «sin embargo, se mueve».

MÉXICO DF (MÉXICO), MAYO 2006

RECIBIDO: MAYO 2006
ACEPTADO: JUNIO 2006

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAJOIT, GUY (2003): *Los jóvenes en un mundo incierto*. Santiago: Universidad Arcis.
- LACLAU, ERNESTO y CHANTAL MOUFFE (2004): *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LECHNER, NORBERT (1990): *Los patios interiores de la democracia*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFESOLI, MICHEL (2004): «Juventud: el tiempo de las tribus y el sentido nómada de la existencia». *Jóvenes* N°20. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- MARGULIS, MARIO (editor) (1996): *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos.
- MATTELARD, ARMAND y MICHELE (1970): *Juventud chilena: rebeldía y conformismo*. Santiago: Universitaria.
- MELUCCI, ALBERTO (1999): *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: COLMEX.
- REGUILLO, ROSSANA (2003): «Cascadas: agotamiento estructural y crisis del relato. Pensando la participación juvenil». En *Nuevas miradas sobre los jóvenes. México/Quebec*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- (2000): *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma.
- SANDOVAL, MARIO (2002): *Jóvenes del siglo XXI. Sujetos y actores de una sociedad en cambio*. Santiago: UCSH.
- ZARZURI, RAÚL y RODRIGO GANTER (2002): *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*. Santiago: UCSH.