

# MÁQUINAS IDENTITARIAS EN DISPUTA

*Filosofía de la cultura contemporánea y formas  
de vida juveniles en segregación*

---

JORGE DANIEL VÁSQUEZ ARREAGA

Sandra León Coto  
Rectora de la Universidad Nacional

Miguel Ortega Álvarez  
Director de la Escuela de Filosofía

Consejo Editorial:  
Jonathan Piedra Alegría  
Andrés Gallardo  
Manuel Ortega Álvarez

Secretaría: Maricel Rojas Morales

Editor: Jonathan Piedra Alegría

Diseño de portada: Jonathan Piedra / Mónica Segura

© Escuela de Filosofía  
Universidad Nacional, Heredia,  
Costa Rica  
Teléfono: (506) 2562-40-95 o 2562-40-91  
Correo electrónico: coleccionprometeo@gmail.com  
Apartado postal: 86-3000 (Heredia, Costa Rica)

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados.

144

V335m Vásquez Arreaga, Jorge Daniel, 1981-

Máquinas identitarias en disputa: filosofía de la cultura contemporánea y formas de vida juveniles en segregación / Jorge Daniel Vásquez Arreaga. - 1. ed. - Heredia, C.R.: Escuela de Filosofía, Universidad Nacional, 2014.

142 p.; 22 cm. - (Colección Prometeo; N.º 47)

ISBN 978-9968-26-049-7

1. JUVENTUD. 2. SOCIEDAD. 3. IDENTIDAD CULTURAL. 4. CULTURA. 5. FILOSOFIA. 6. MARGINALIDAD. 7. ESTILOS DE VIDA. 8. LA CARPIO (SAN JOSÉ). I. Título. II. Serie

## Contenido

Presentación.....	7
Agradecimientos .....	9
Introducción .....	11
Capítulo I: Partir de la situación: construir el problema y ubicar el pensamiento .....	17
Capítulo II: Problemática en relación con las personas jóvenes en las sociedades contemporáneas.....	29
Capítulo III: Rutas para el diálogo: diseñar estrategias, recuperar los sujetos .....	75
Capítulo IV: Configuración de la formas de vida juveniles en segregación. Miradas desde La Carpio.....	83
Conclusiones.....	121
Bibliografía .....	127

## PRESENTACIÓN

En la historia de la filosofía existe aún ahora, un debate sobre cuál es el propósito de la filosofía. En décadas anteriores este tema tomó mayor relevancia en el contexto de la filosofía latinoamericana. Ya es clásico la polémica Bondy-Zea sobre si existe una filosofía en Latinoamérica. Por suerte, actualmente una gran mayoría de estudiosos, investigadores y filósofos consideran que efectivamente es así. Una característica que se recalca para llegar a esta conclusión, consiste en el carácter eminente práctico de nuestra filosofía. Es decir, la filosofía latinoamericana busca (en mayor o menor grado) tratar problemas concretos de naturaleza social y política que se producen en el seno de nuestras sociedades. Una mezcla refrescante de teoría y práctica es la característica que distingue nuestro pensamiento.

Dentro de esta lógica, se ubica el documento que aquí presentamos. El autor, por medio de una filosofía de la cultura nos introduce en el mundo de los jóvenes de la ciudadela La Carpio. Con esta premisa iremos descubriendo poco a poco, los fenómenos socioculturales que rodean a esta población, mostrándonos no solo como estos experimentan estigmatización y ostracismo, sino además una discriminación social y simbólica.

En este sentido el escrito que introducimos, nos muestra una interesante manera de abordar de los problemas sociales

desde una perspectiva filosófica. El autor, a partir de lo que denomina un “pensar dialogando”, prepara un recorrido interdisciplinar con el cual busca una superar las formas tradicionales de abordar un problema. Sin embargo, sin perder el enfoque filosófico Vázquez logra un equilibrio coherente entre la sociología, los estudios culturales y desde luego la filosofía.

Este diálogo, interdisciplinar le permite darnos un vistazo certero y a la vez preocupante sobre la redes de discursos, las relaciones de poder, las lógicas culturales y sociales dentro de la cuales los jóvenes de La Carpio construyen sus relaciones con los otros y con ellos mismos.

Pero quizá lo más relevante del análisis de Vázquez no radique en la metodología con la cual aborda el problema, sino en el problema mismo: formas de vida en segregación de los jóvenes de La Carpio. Siempre es de gran valor, los estudios que rescatan de la oscuridad del olvido y la invisibilización a aquellos grupos que se encuentran en el margen de la normalidad hegemónica.

Finalmente, es importante indicar el esfuerzo realizado por el autor, por darle voz a la población joven de La Carpio. Vázquez, sigue aquella línea mostrada por Boaventura de Sousa Santos, lo que algún momento el sociólogo portugués denominó como una “ecología de saberes”, la cual implica una mayor relación entre el investigador y la práctica social y comunitaria. Vázquez al retomar las vivencias subjetivas de personas jóvenes que viven en sectores segregados social y simbólicamente genera un conjunto de prácticas que promueven una nueva convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluyendo el saber filosófico, se pueden enriquecer en ese diálogo. Con la intención que quizá, se creen finalmente comunidades epistémicas más amplias.

Siendo así, nos es grato en esta ocasión presentar el texto que tienen en sus manos.

Msc. Jonathan Piedra Alegría  
Colección Prometeo

## AGRADECIMIENTOS

Es importante para mí mencionar que este trabajo se ha construido gracias a los espacios de encuentro y la correspondencia que mantuve con el filósofo Luis Rivera Pérez, para quien albergó un sentimiento de profunda gratitud y estima.

Deseo expresar también mi gratitud al personal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Costa Rica por invitarme a “pensar dialogando”, sobre todo al profesor Eduardo Saxe, a los profesores Juan Gómez Meza y Andrés Gallardo, y a las profesoras Marybel Soto y Anabelle Contreras Castro. Junto a ellos agradezco a mis compañeros y compañeras de la Universidad De La Salle: Oscar Azmitia, Tirsa Ventura, Rosa Espinosa y Mónica Brenes por la oportunidad de intercambiar ideas y sentimientos sobre el trabajo en la comunidad de La Carpío.

Asimismo, quisiera destacar que este trabajo se realizó gracias al apoyo de varias instituciones. La investigación contó con el financiamiento del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y el Comparative Research Program on Poverty (CROP). Paula Dobles, directora de la Fundación Cátedra de Derechos Humanos Alessandro Baratta (CAB), me otorgó el aval para poder presentarme en el concurso del programa de Becas CLACSO-CROP y Marco Vlotta, profesional vinculado a la Fundación Pro-vivienda (FUPROVI), me

facilitó el contacto con algunos de los y las jóvenes de La Carpio que contribuyeron en esta investigación y también con el espacio físico para poder encontrarnos cada sábado.

Agradezco a todos y todas los y las jóvenes de La Carpio con quienes siento una enorme deuda por todo lo que me han enseñado. Más que gratitud, siento que estamos juntos por los sueños compartidos.

Finalmente quiero agradecer a Edita, Jorge, Oswaldo y Tabi por su cariño, y a Pamela por siempre alegrarse conmigo a cada paso.

## INTRODUCCIÓN

El trabajo que se presenta a continuación es resultado de una investigación en filosofía desde el diálogo entre sujetos que comparten su condición de juventud. Si bien los libros tienen ese poder evocativo que nos trasporta a las épocas pasadas o a escenarios fantásticos en los que el mundo puede ser una gran biblioteca de historias que se repiten, se olvidan, se recrean y se entrecruzan, podemos pensar que los *otros mundos posibles* que perseguimos como ímpetu vital para una tarea filosófica a la altura de nuestros tiempos necesitan de libros que vayan más allá de los análisis intertextuales; es decir, libros que nos ubiquen en la posibilidad de pensar los distintos niveles de realidad desde análisis interrelacionales. De ahí que se pueda asumir que “pensar dialogando” significa elaborar construcciones rizomáticas<sup>1</sup> en la medida que incorporen los aprendizajes provenientes de racionalidades constituidas a partir de un diálogo de saberes que no deje por fuera las emociones y el compromiso explícito por las causas de los negados de la modernidad occidental.

Realizar una filosofía de la cultura contemporánea a partir de la experiencia de personas jóvenes en condiciones de segregación simbólica y social, permite dar cuenta de la

---

1 En el sentido que lo expresan Deleuze y Guattari (2006) un rizoma es el sistema resultante de una diversidad ramificada que se provoca desde la puesta en marcha de un principio de conectividad para una multiplicidad que es incommensurable.



importancia de comprender los fenómenos socio-culturales desde un nivel de reflexión que encuentra su umbral ético en preguntas que se pueden asumir en sentido filosófico: ¿cómo hablar?, ¿cómo hacer ver?, ¿cómo “estar ahí”? En el proceso se puede ir construyendo una respuesta que proviene de la experiencia y que permite reconocer, desde las limitaciones que las mediaciones y contingencias nos imponen a la hora de realizar un trabajo de campo, que no hay aprehensión directa de la realidad y que comprender los acontecimientos por fuera de la dimensión simbólica (los discursos, las estrategias, las expectativas) constituye una imposibilidad. En este punto radica el carácter político de una filosofía que *se hace dialogando*: el hecho inquietante de que la mirada siempre es política aunque no se la explicita como tal.

El primer capítulo de este trabajo se refiere a las perspectivas desde las cuales se pretende construir un conocimiento que parte también de un lugar concreto, como es la comunidad de La Carpio en la ciudad de San José. En este sentido, el capítulo recoge las inquietudes fundamentales que permitieron formular preguntas de investigación que no se inscriben en un terreno vacío sino que continúan en una perspectiva ya iniciada sobre la conformación de subjetividades a partir de elementos diferenciales de los sujetos como son las condiciones de exclusión y un pasado ligado a hechos migratorios que los hace extranjeros en Costa Rica. Sin embargo, la perspectiva desde la cual buscamos responder a las preguntas de investigación se expresan en la configuración de formas de vida juveniles en La Carpio y en la exploración de estrategias que, en disputa con discursos institucionalizados, constituyen identidades juveniles.

Es fundamental señalar que al estudiar las identidades juveniles no estamos estudiando un fenómeno aislado, sino que, al preguntarnos por los procesos socioculturales que los y las jóvenes experimentan como formas válidas de diferenciación y/o de establecimiento de límites de adscripción,

reconocemos que sólo es posible estudiar lo juvenil desde una perspectiva que abarque las condiciones materiales y simbólicas que existen en un contexto específico que permite que las identidades juveniles adquieran un determinado sentido. Es por eso que el primer capítulo se refiere a las condiciones de exclusión y estigmatización que reposan sobre la comunidad de La Carpio, de tal modo que desde unas relaciones sociales establecidas se puede dar cuenta del tiempo y espacio específicos que delimitan las identidades juveniles (siempre situacionales y transitorias).

El segundo capítulo constituye la elaboración teórica de unos referentes para la interpretación de la parte empírica del trabajo. Sin embargo, como mencionaremos más adelante, el análisis de la información generada en la investigación empírica es ya una construcción en la que se pretende hacer dialogar los referentes teóricos del segundo capítulo con la experiencia social. Por lo tanto, esta segunda parte se encuentra en un camino entre el ensayo filosófico y el análisis deconstructivo y crítico, para examinar el entramado de discursividades sociales, relaciones de poder, re-significaciones culturales y construcciones de la subjetividad. Más que ubicar este tipo de elaboración teórica dentro de una disciplina (pues algunos extrañarán una veta filosófica “más amplia”) se trata de combinar referentes conceptuales para poder dar cuenta de las representaciones, es decir, de una determinada forma de hacerse sujeto que usualmente ha sido segregada desde las disciplinas (y sus disciplinamientos). Por eso aludimos a la reflexión filosófica de la cultura, la sociología de la comunicación y la sociología de la cultura, los estudios culturales, especialmente aquellos desarrollados en América Latina, la crítica generada desde lo que sus principales exponentes denominan “el giro de-colonial”, y el análisis del discurso: una combinación que “estaría interesada en provocar una *insurrección de los saberes sometidos* destinada a potenciar la fuerza de descentramiento de los márgenes y de las periferias que bordean la cultura

institucionalizada” (Richard, 2009, p. 202). Esta provocación atraviesa la composición de todo el trabajo en conjunto. En el segundo capítulo la provocación se hace desde el planteamiento teórico de dos máquinas que se disputan un punto privilegiado para la adjudicación de las identidades; especialmente, cuando se trata de conferir identidades desde la mirada del poder fáctico del capitalismo operante y las miradas que se articulan desde lecturas y prácticas intencionadas de contra-hegemonía. Tanto lo que denominaremos máquina adultocéntrica como lo que denominaremos máquina cultural se ubican en una relación de disputa por instituir las legítimas representaciones de los sujetos y sus posiciones en la conformación del entramado social.

El tercer capítulo da cuenta de las perspectivas desde las cuales el trabajo *se ha hecho*. A la hora de estudiar las formas de vida juveniles hemos intentando construir una metodología que priorice la capacidad de los sujetos de investigación para generar lecturas que los involucren y, en esa medida, que la misma metodología ofrezca espacios de participación que pueden considerarse dispositivos de aprendizaje. Cada uno de los dos momentos en la estrategia metodológica (la recolección de narraciones personales y memorias de entrevista -primer momento, y la elaboración de producciones culturales a través de talleres de diálogo -segunda parte) responden a dos énfasis especiales. En el primer momento hay un énfasis en la poética, es decir, en el estudio de cómo las culturas se hacen y están hechas para significar a través de discursos sus propias prácticas culturales u otras y, en el segundo momento, un énfasis político que significó identificar cómo esas prácticas se inscriben en relaciones de poder<sup>2</sup>.

Una estrategia importante fue realizar el diseño de los talleres como dispositivos en la medida que constituyeron “un instrumento válido para la socialización, la transferencia,

---

2 Para hacer esta diferencia entre poética y política sigo el señalamiento realizado por Stuart Hall en *The Spectacle of the “other”* (Hall, 1997, p. 225).

la apropiación y el desarrollo de conocimientos, actitudes, competencias, de una manera participativa y pertinente a las necesidades y cultura de los participantes”<sup>3</sup> (Ghiso, 1999, p. 141-142). Así, los talleres constituyeron experiencias de aprendizaje para todas las personas que participaron y abrieron las puertas para la realización de un análisis que devino en una forma de comprender la politicidad que constituye a los sujetos particulares dentro de una aproximación crítica a las formas de vida juveniles en segregación.

El capítulo cuatro constituye el análisis de la información obtenida mediante el trabajo de campo,<sup>4</sup> que implica, fundamentalmente, la reconstrucción de los planteamientos teóricos referenciales desde la evidencia empírica y la explicación de la articulación de las formas de vida juveniles desde cuatro líneas. La primera línea relaciona *Formas de vida, adultocentrismo y estigmatización*. Da cuenta de cómo la estigmatización que pesa sobre la comunidad de La Carpio es leída por las personas jóvenes y, además, permite plantear la problemática sobre las formas de construir fronteras internas desde una forma particular de estigmatización de las personas jóvenes (especialmente hombres) al interior de La Carpio, a las cuales ubicamos como una reproducción local de discursos oficiales e institucionalizados de la máquina adulto-céntrica. Luego desarrollamos una línea que va *De las identidades y consumos culturales a la configuración del territorio*, en la cual se analizan las formas de individuación que existen en las adscripciones identitarias juveniles y desde ahí se ratifica la crítica que hemos realizado a las

- 
- 3 Durante el diseño del proyecto de investigación realicé una pasantía breve en la Fundación Universitaria Luis Amigó en la ciudad de Medellín (Colombia), en la que pude conocer de cerca el trabajo que realiza el investigador argentino Alfredo Ghiso y el grupo de jóvenes investigadores que laboran junto con él en el Laboratorio Universitario de Estudios Sociales (LUES). Sirva esta nota para expresar mi admiración por el compromiso humano de Alfredo así como mi gratitud por su disposición al diálogo en relación a mis inquietudes y brindarme la oportunidad de participar de los talleres de investigación junto a las compañeras y los compañeros del LUES durante el mes de Junio de 2010.
- 4 El período de trabajo dentro del cual se enmarca el desarrollo de esta investigación va desde de septiembre de 2010 hasta el mes de junio de 2011.

visiones homogenizadoras de la juventud. En este punto nos referimos a la configuración de un territorio en claves emocionales y corporales que contribuyen a que las distintas agrupaciones juveniles en La Carpio fortalezcan expresiones identitarias a partir de la (auto)asignación de la diferencia. *El tiempo/espacio de la vida en segregación: referentes para la construcción de identidades* es la tercera línea en la que se presenta el análisis y retoma algunos elementos mencionados en las líneas anteriores para profundizar en los discursos sobre aquellos jóvenes que conforman agrupaciones juveniles callejeras, discursos que conducen a la estigmatización de los espacios (o la distribución simbólica del espacio) y de los sujetos que se congregan en ellos. El análisis culmina con la línea *Vías de politicidad: narrativas menores e identidades juveniles*, que se centra principalmente en las producciones realizadas por los y las jóvenes participantes de los talleres. Este análisis integra la interpretación que los y las jóvenes hacen de sus propias producciones, que fueron registradas en el transcurso de los talleres, pero se combina además con la lectura intencionada del autor orientada a encontrar “vías” que permitan reflexionar filosóficamente sobre la capacidad de dar forma a la socialidad humana (politicidad) que se encuentra en estas agrupaciones juveniles. Por lo tanto, da cuenta de la *potencia* como fundamento ontológico para una politicidad juvenil que genere una inflexión no-adultocéntrica en las sociedades contemporáneas.

El trabajo concluye con unas consideraciones que pretenden recopilar algunos lineamientos para continuar la tarea de investigación sobre las subjetividades juveniles desde un interés por ubicar los procesos de configuración de identidades partiendo de perspectivas no-adultocéntricas que contribuyan a considerar las particularidades desde las cuales se puede asumir la crítica a perspectivas homogenizadoras de las juventudes.

## CAPÍTULO I

## PARTIR DE LA SITUACIÓN: CONSTRUIR EL PROBLEMA Y UBICAR EL PENSAMIENTO

Yo [*vivo aquí*] desde niño, tenía 9 años cuando nos venimos para acá [...] una hermana compró un lote y le dijo a mi mamá que se viniera para que le cuidara la casa [...] No se me olvida porque venía en un camión todo feo, lo único que recuerdo es cuando veníamos por canal 13 y me sorprendió ver un guindo [*zanja*] tan grande que vi. Llegamos a un rancho donde el piso era de madera, lo único bueno de la llegada es que podía observar las avionetas que salían del aeropuerto Tobías Bolaños [...]

Mikel, vecino de La Carpio, 25 años

### Pensar desde el lugar

Este trabajo de investigación aborda las vivencias subjetivas de personas jóvenes que viven en sectores segregados social y simbólicamente y cómo estas personas configuran expresiones de resistencia que se articulan desde el terreno de la cultura. Por lo tanto, el objetivo general fue explorar las formas de vida juveniles en un espacio de segregación social y simbólica, concretamente la comunidad de La Carpio en la ciudad de San José-Costa Rica.

La Carpio es una comunidad ubicada al noroeste, en el distrito de La Uruca de la ciudad de San José, Costa Rica. Es una comunidad binacional en la que se expresa la importancia del hecho migratorio en la conformación de la Costa Rica actual. En Costa Rica la población nicaragüense constituye el grupo inmigrante más grande pues del 7,8% que representa el total de la población inmigrante en el país, la población nicaragüense constituye el 76% (Jiménez, 2009, p. 58). En relación con las personas jóvenes, de las 115.280 personas jóvenes<sup>5</sup> migrantes actualmente en Costa Rica, el 68,7% proviene de Nicaragua (Primera Encuesta Nacional de Juventud. Costa Rica 2008. Informe Integrado, 2009).

La Carpio está conformada sobre todo por migrantes internos, que provienen de regiones del sur de Costa Rica y de la provincia de Guanacaste, y de Nicaragua. Según el Censo 2000, está conformada por un 50% de costarricenses, un 49.1% de nicaragüenses y un 0.9% de otras nacionalidades; sin embargo, en el discurso sobre La Carpio, ésta es concebida como una comunidad habitada por nicaragüenses, lo cual permite combinar la condición de exclusión con la hostilidad anti-inmigrante, pues los pobres “son nicas”. (Sandoval, 2005, pp. 4-5).

Julia Fleming, productora del documental NICA/ra-güense, recupera la entrevista a un taxista en la que afirma casualmente “La Carpio es un lugar en donde han decidido convivir casi en un cien por ciento de nicaragüenses y el ciudadano nicaragüense es por naturaleza muy violento” (Fleming, 2008, p. 364). Si esta naturalización de la violencia con relación a las personas migrantes la conectamos con la condición de ser jóvenes, la estigmatización llega al punto de la criminalización del migrante joven, sobre todo si es de origen nicaragüense. Esto quedó demostrado en los grupos focales realizados para el Informe Nacional de Desarrollo

---

5 La Primera Encuesta Nacional de Juventud definió como el conjunto de personas jóvenes a los hombres y las mujeres con edades entre los 15 y 35 años siguiendo lo determinado por el Viceministerio de Juventud y el Consejo de la Persona Joven en su Política Pública para la persona joven.

Humano 2005 en el que se caracterizó como sujetos dignos de temor a drogadictos, tatuados, delincuentes juveniles y extranjeros (Fonseca & Sandoval, 2006). Esta criminalización se hace política en la medida que se incorpora a través de un Plan Operativo contra Grupos Juveniles Delictivos del Ministerio de Seguridad Pública lanzado en el año 2007, en el cual se mencionan los grupos formales y no formales localizados en comunidades vulnerables, las barras bravas y grupos colegiales que incurren en actos de violencia; sin embargo, la justificación del plan reposa sobre la base de que “el fenómeno delincencial juvenil tomó relevancia en Costa Rica a principios de los años noventa a raíz de una gran difusión de los medios de comunicación que exigían al gobierno respuestas ante el aumento de incidentes criminales en la ciudad de San José que involucraban menores de edad...” (p. 1). El Plan incluye un gráfico con el Mapa operativo de La Carpio. Si bien existe una base real sobre la cual afirmar que hay actos delictivos protagonizados por jóvenes, la forma de operar lleva a evidenciar prejuicios de alcance político: “...con el incremento en la frecuencia de las redadas de inmigración, la lucha en La Carpio y el debate creciente acerca de la nueva ley de migración, los prejuicios estaban convirtiéndose en una política pública” (Fleming, 2008, p. 366).

Según el Informe final “Carpio 2. Una comunidad urbano-marginal en el Cantón Central de San José con mayoría migrante”, para el año 2003, el 48,42% del total de habitantes de la Carpio son jóvenes nicaragüenses (entre 13 y 35 años) y el 27,36% de la población de la Carpio está conformada por jóvenes costarricenses. La población joven en La Carpio es del 76,14%. Se trata por lo tanto de una comunidad transnacional (o binacional) y joven en edad.

A decir de Carlos Sandoval (2008), en La Carpio las historias que elaboran los vecinos y vecinas de diferentes edades no tienen la migración como el principal tema. Es decir, ellos y ellas no se ven desde la nacionalidad. Hay un aprendizaje de



vivir juntos del que se sabe muy poco. Ello plantea la necesidad no sólo de reconocer formas palpables y dolorosas de hostilidad sino también formas nuevas de identificación colectiva (p. 378), como la que se da a partir de la estigmatización por ser parte de una comunidad migrante así como aquella que sufren los sujetos por el hecho de ser jóvenes.

Si “La Carpio en Costa Rica, es el producto de las políticas públicas y de las fuerzas de mercado que han inscrito espacialmente los crecientes niveles de desigualdad” (Sandoval, 2005, p. 9), los jóvenes de La Carpio articulan sus identidades desde la resistencia o desde la apropiación de la estigmatización que la sociedad costarricense ha inscrito en este grupo étnico como forma de invisibilizar las propias falencias de dicha sociedad. Esto se puede entender a partir de la consideración que Jesús Martín Barbero hace en relación con la preocupación de la sociedad adulta en torno a la supuesta pérdida de valores, cuando dice que se trata de “una preocupación de corte moralista, incapaz de comprender, de dar cuenta de la transformación de los valores que están atravesando [...] en todo caso, donde se están acabando los valores no es entre los jóvenes, ellos están haciendo visible lo que desde hace tiempo se ha venido pudriendo en la familia, la escuela y la política” (1998, p. 23).

Resulta muy significativo que una comunidad con tan alta población joven no cuente con un colegio o centro de educación media. Recientemente, el Ministerio de Educación pública presentó un estudio titulado “Proyectos de vida, simbólica juvenil y educación intercultural” (Valverde & Padilla, 2009) en el que recoge la percepción de los jóvenes sobre el sistema educativo costarricense. En la parte destinada a “jóvenes de zonas urbanas marginales” (sin especificar las “zonas marginales”) se hacen declaraciones dentro de una generalización que invisibiliza los elementos diferenciales hacia adentro de las zonas marginales sobre todo al tratar el tema de jóvenes.<sup>6</sup>

6 Sirva de ejemplo la siguiente: “Para los jóvenes de las zonas urbanas marginales los problemas de la globalización no son una amenaza... si su preocupación diaria es tratar de satisfacer –en la medida de lo posible–, las necesidades básicas, poco van a poder

Por lo tanto, nuestro interés fue explorar los procesos acerca de cómo se construyen las formas de vida juveniles o agregaciones identitarias en un contexto de segregación social como La Carpio y plantearnos las siguientes cuestiones: ¿en qué medida los procesos de agregación identitaria juvenil existentes en La Carpio se articulan como expresión de resistencia a las formas de poder? y ¿de qué manera se entrelazan y afectan las formas de vida de las personas jóvenes de La Carpio, las condiciones sociales de segregación y la estigmatización simbólica que pesan sobre su comunidad? Se trata de explorar caminos para la construcción de sujetos desde una dimensión de ciudadanía más allá de las concepciones tradicionales.

El problema de investigación es abordado en una perspectiva interdisciplinar conformada por las claves conceptuales que se aportan desde la sociología de la cultura, los estudios culturales y su veta de-colonial, así como las ciencias de la comunicación. De igual manera, dado que el problema se refiere a un tema emergente en el escenario contemporáneo, hacemos un aporte al debate en torno al sujeto excluido en esta sociedad, lo que nos conduce a un abordaje desde la filosofía de la cultura y la filosofía política.

## Perspectivas para el pensar

A través del conocimiento de los procesos identitarios realizamos una aproximación a las maneras cómo las personas jóvenes van desarrollando diferentes “formas de vida” por la apropiación de bienes simbólicos tales como: usos

---

ocuparse de cuestionar la globalización o los cambios culturales a los que se enfrenta el país” (pág., 265). Una afirmación de este tipo es cuestionable cuando se la comprende en el marco de la política pública pues a la hora de justificar la necesidad de planes educativos para los y las jóvenes, no existe una política para espacios urbanos marginalizados. Tal es el caso de La Carpio, la comunidad transnacional más grande de Costa Rica, cuya transformación cultural está en el seno de su constitución como espacio habitable y es resultado también de procesos de globalización. Estos son elementos diferenciales que la política pública o políticas educativas deberían considerar pues de lo contrario, lo que se reproduce es la marginalización (a través de la falta de oportunidades educativas) hacia las personas jóvenes de espacios urbanos segregados.

diferenciados del lenguaje, estilos de moda (el cuerpo como obra de creación y de significación), la música, las tecnologías, etc.<sup>7</sup> En este punto trabajamos la identidad como algo que se da a nivel individual por la inter-acción con los otros.

Las formas de vida juveniles en La Carpio dan cuenta de que ésta es una ciudad que se reconfigura constantemente. En sus prácticas los y las jóvenes re-significan<sup>8</sup> el discurso/mirada adultocéntrica desde esferas no-productivas: comunicación de masas, recreación, demandas culturales y de género, redes virtuales, etc. En las formas de vida de los jóvenes de estos sectores existen expresiones de resistencia (más viables desde la particularidad de ciertas experiencias que desde la unidad colectiva) que dan cuenta de la constitución de un sujeto social con posibilidad de plantear y realizar utopías diferentes a las del capitalismo globalizado y al imaginario moderno/colonial.

A modo de hipótesis de trabajo se asume que esta resistencia se expresa en la posibilidad que el sujeto tiene de leerse como productor crítico de la sociedad contemporánea en tanto cuestiona los sentidos que lo atraviesan en su particularidad, lo que no significa que identifiquen claramente la incursión del discurso hegemónico en sus propias narrativas. Por eso nos parece de particular interés analizar qué matices cobran estos discursos en la subjetividad de las personas jóvenes de La Carpio. Por lo tanto, nos interesa conocer las

---

7 En este trabajo se entiende bien simbólico en el sentido que ejemplificamos (usos de lenguaje, estilos de moda, etc.) sin embargo, eso no implica negar la dimensión material que pueden tener algunos bienes simbólicos. Como afirma Yosjuan Piña (2007, p. 77): “Un bien simbólico puede estar materializado (por ejemplo en un CD) que es en sí mismo un bien simbólico; sin embargo, el mercado permite distinguir el doble papel de las mercancías: por un lado el uso práctico del producto, que relaciona la práctica del consumo con la satisfacción de una necesidad determinada [...]. Por otro lado está el valor simbólico de las mercancías, que crea distinción y categoría social, producto del significado social otorgado.”

8 La naturaleza crítica de la resemantización de las prácticas por parte de los jóvenes (y en general de todos los grupos, sectores, individuos que “resisten” el poder hegemónico, al menos desde algunas perspectivas teóricas cercanas al posmodernismo) puede asumirse como una premisa, es decir, algo que se da por un hecho, o como una posibilidad entre otras. En el capítulo IV definiremos lo que se lo que se puede entender como resignificación “crítica” o “resistente” en los procesos socio-culturales que protagonizan los y las jóvenes de La Carpio.

formas de vida juveniles en La Carpio a fin de ofrecer nuevas categorías para la representación de las personas jóvenes que habitan en una comunidad que la sociedad costarricense ha estigmatizado desde discursos cotidianos y mediáticos.

Este estudio sobre las formas de vida juveniles en La Carpio necesita un modelo de relaciones que se articule en el territorio de la cultura en todos los niveles de vida humana, entre ellos la identidad, sus producciones y prácticas de diferente tipo. En esta perspectiva, consideramos que la cultura se ocupa de la dimensión significativa de los fenómenos sociales pues constituye un conjunto interrelacionado de códigos de significación, históricamente constituidos, compartidos por un grupo social, que hace posible, entre otros aspectos, la comunicación, la interacción y la identificación (Margulis, 2009, pp. 29-31).

La interacción y las expresiones de la vida cotidiana que van configurando la cultura están determinadas por la clase social, por los modos de percibir, significar y clasificar que se manifiestan en las dimensiones de la producción simbólica construida en las relaciones humanas. En las expresiones de vida cotidiana también se expresa la identidad cultural como un proyecto en constante construcción a través de procesos de re-significación constante. Por lo tanto, las identidades tienen que ser histórica y socialmente contextualizadas. Para esto realizaremos un encuadre teórico desde el campo de los estudios culturales en lo que respecta al abordaje de la hegemonía y la resistencia como fenómenos que subyacen a los fenómenos culturales. Nos interesa de modo particular referirnos a las formas de vida juveniles que producen identidades en las personas jóvenes y a la construcción cultural del adultocentrismo como un conjunto de estrategias discriminatorias desde particulares formas de poder.

El discurso hegemónico pretende nutrir de suficientes recursos simbólicos los lenguajes y consumos con el propósito de ejercer un poder sobre las formas o prácticas con las que pretendemos conocer quiénes somos. Es decir, el discurso

hegemónico es la serie de mecanismos de imposición de un liderazgo cultural que responde al orden social, establecido por el poder imperante desde mecanismos y estrategias de segregación y exclusión, que entra en disputa con las subjetividades juveniles de la sociedad contemporánea a la hora de pugnar por la inscripción de sus prácticas en un proyecto emancipatorio.

De manera general, tanto lo que se refiere a la naturaleza crítica de la re-significación de las prácticas culturales juveniles como al desarrollo de utopías alternativas al mercado (utilizando elementos o recursos que proceden del mercado y están vinculados con su lógica), se puede encontrar una veta filosófica que nos lleva a elaborar una reflexión sobre el concepto de sujeto propio de la modernidad (heroico, crítico, racional, etc.) y el sujeto (operante y operativo, individualista, hedonista, etc.) del periodo de la globalización. Los conceptos de identidad y de sujeto ofrecen posibilidades para una disquisición filosófica sustantiva. Conceptos como el de resistencia, hegemonía y otros se abordarán desde el desarrollo de aproximaciones filosóficas a la cultura contemporánea. De igual manera, el estudio de las formas de vida juveniles conllevan el planteamiento de temas éticos, comenzando por la superación de la ética moderna, basada en supuestos principios universales y racionales, y el surgimiento de un abordaje diferente a la hora de plantearnos una ética que pueda cumplir con los ideales de supervivencia y autodeterminación del sujeto en contextos de segregación social. En el sentido que venimos señalando, la filosofía de la cultura contemporánea encuentra un sustento crítico puesto que remite a un problema propiamente filosófico: el cuestionamiento de la producción de las formas de vida en la sociedad contemporánea; es decir, la transformación de las formas de subjetivación en un contexto de profundos cambios cualitativos. Finalmente, plantearnos esta reflexión sobre el sujeto contribuye a la posibilidad de pensar ciudadanías culturales y juveniles.

**Pensar en un camino iniciado**

La investigación en relación con los temas sobre identidades juveniles ha encontrado en América Latina un lugar importante en el terreno de la comunicación y los estudios culturales. Desde una perspectiva que recuerda y emula el trabajo de la Escuela de Birmingham, estos estudios adquieren especificidad al centrarse en las expresiones de los y las jóvenes desde América Latina. Estas investigaciones indagan el tema de las identidades y sensibilidades, en particular, las producciones que se puedan hacer desde los estilos y las estéticas.<sup>9</sup> En esta línea, han privilegiado la investigación cualitativa y hecho énfasis en situar a los y las jóvenes como sujetos productores de cultura desde sus particularidades.

En la dirección que venimos desarrollando, referimos aquellos trabajos que consideramos más relevantes en relación con dos aspectos fundamentales de nuestra investigación: los estudios sobre subjetividades en la comunidad de “La Carpio” y la investigación sobre personas jóvenes en Costa Rica y sus producciones culturales.

Las investigaciones que han tenido lugar en La Carpio han logrado mantener actualizado el debate sobre las diferentes formas de segregación existentes en Costa Rica y los retos que esto conlleva a nivel estatal, pero además constituyen un elemento que integra los procesos de concientización

---

9 Trabajo relevantes en este sentido han sido los desarrollados por Mario Margulis y Marcelo Urresti de la Universidad de Buenos Aires (Argentina); Rossana Reguillo del Instituto de Estudios Superiores de Occidente (México); Jesús Martín Barbero de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia); Néstor García Canclini de la Universidad Autónoma Metropolitana (México); Mauro Cerbino de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador); José Valenzuela del El Colegio de la Frontera (México), entre otros. A ellos habría que añadir los trabajos del antropólogo español Carles Feixa de la Universidad de Lleida (España) que ha investigado el tema de las culturas juveniles a partir de sus indagaciones sobre las bandas juveniles en España y en México, con quien los autores antes mencionados han mantenido un diálogo que ha permitido que la agenda de investigación se diversifique. Estas investigaciones que se enmarcan en el terreno de la comunicación y la cultura han sido una base importante para el desarrollo de nuestro trabajo, que si bien pretende explorar temas similares a los explorados por los autores y autoras mencionados, quiere dar una base conceptual que permita hacer nuevas interpretaciones. Un balance del trabajo de algunos de los autores mencionados se encuentra en (Padawer, Nuevos esencialismos para la antropología: las bandas y tribus juveniles, o la vigencia del culturalismo, 2004).

y sensibilización. El principal tema que se ha investigado en La Carpio es el de la migración, dado que es la comunidad transnacional más grande del país.

La Carpio es una comunidad segregada tanto espacial como estructural y simbólicamente (Sandoval, 2005). Para nuestros fines investigativos nos interesan particularmente los abordajes realizados en relación con la construcción de las subjetividades, tema que en La Carpio está relacionado directamente con el hecho migratorio.

La investigación realizada en el marco del proyecto *La Carpio. La experiencia de segregación urbana y estigmatización social* del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica, ha logrado recuperar las narraciones de los pobladores de la Carpio y a partir de eso articular el estudio de la vida cotidiana, combinado con el análisis de los discursos sobre esta comunidad, la experiencia de quienes la habitan y las políticas y discursos institucionales.<sup>10</sup>

La investigación sitúa a La Carpio dentro de un imaginario nacional que desconoce el hecho migratorio como una realidad fundamental de la sociedad costarricense contemporánea; claro signo de esto es lo señalo por Alexander Jiménez en su libro *La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica* (2009, p. 28), quien al comentar el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010 señala que: “Hay detalles reveladores en dicho plan. Se habla de Costa Rica como si sólo estuviera habitada por costarricenses. Ignora el dato de que casi un 10% de habitantes son inmigrantes.” La invisibilización se da a nivel de las políticas que articulan el desarrollo de todo el país.

En la bibliografía revisada para nuestra investigación destacamos dos perspectivas de análisis que van en la línea de explorar la constitución de las subjetividades en La Carpio: 1) La experiencia laboral de las mujeres y temas

---

10 Varios de estos relatos se encuentran en el sitio web [www.lacarpioenlinea.iis.ucr.ac.cr](http://www.lacarpioenlinea.iis.ucr.ac.cr) construido como parte del proyecto desarrollado por la Universidad de Costa Rica.

asociados a salud desde la perspectiva de género y, 2) la recuperación de la “historia popular” sobre la comunidad.

En general el tema de la feminización de la migración y la feminización de la pobreza son los principales abordajes referidos al tema de la subjetividad desde las investigaciones sobre migración en perspectiva de género (Loría, 2002 y 2008; Goldade, 2008). La observación participante y las entrevistas han sido combinadas en trabajos que abordan la incorporación de las tradiciones y prácticas de otros mundos culturales desde la compra y venta de comida en los más diversos espacios (Acuña & Olivares, 2000; Paniagua, 2008). En particular, el artículo de Laura Paniagua, “Palmeando la vida”, recrea las formas de interacción en La Carpio, desde la jornada de trabajo de las mujeres nicaragüenses vendedoras de tortillas hasta su experiencia subjetiva mediante la recuperación “del significado que dan las mujeres a su trabajo” (Paniagua, 2008, p. 146).

En relación con el segundo punto -la recuperación de las propias narraciones de los pobladores de La Carpio, los estudios incorporan relatos de la cotidianidad y revisión de los estereotipos principalmente a partir de los relatos de mujeres (Merienda y Zapatos, 2004). En otros casos se trabaja desde el acercamiento a diferentes grupos étnicos apuntando a la construcción de la historia de la comunidad desde el testimonio (incluyendo personas jóvenes) y la representación gráfica (Sandoval, 2007).

Costa Rica es un país en el cual la investigación sobre personas jóvenes ha sido desarrollada desde diferentes miradas y disciplinas. La conformación de culturas juveniles desde la producción, circulación y consumo de bienes simbólicos ha sido trabajada principalmente desde las agregaciones en torno a la música, particularmente el rock y el reggae (Zuñiga, 2005 y 2006; Gutiérrez, 2008) y en torno a la afición al fútbol y la militancia en alguna barra (Rodríguez, 2008). En ambos casos la investigación



explora la construcción de la subjetividad a partir del análisis de las producciones culturales (cantos, letras de la música) y la lectura que las personas jóvenes hacen de sus propias producciones mediante entrevistas. En el caso de los estudios del rock y el reggae la construcción de la resistencia se asume como algo intrínseco al poder (al estilo de “allí donde hay poder hay resistencia”), por lo que las culturas juveniles son una expresión de resistencia ante el discurso hegemónico. En el caso del estudio de las barras de fútbol la identidad aparece como algo que se constituye mediante la pertenencia declarada al colectivo juvenil.

Sobre el tema de la estigmatización se encuentran trabajos de análisis del discurso de la prensa que tocan directamente a la criminalización de las personas jóvenes (Fonseca & Sandoval, 2006) y más aún cuando éstas son migrantes (Observatorio de Medios de Comunicación para la población migrante y refugiada, 2009). En relación con la estigmatización juvenil se han estudiado principalmente los diarios **La Nación** y **Extra** (Solano, 2008), incluyendo la percepción de los jóvenes sobre los resultados obtenidos. La socialización de los resultados del monitoreo de los medios se realizó con personas jóvenes de diferentes ciudades, con estudiantes de comunicación y con profesionales que laboran en medios de comunicación (incluyendo los grupos editoriales de los medios analizados). Esto condujo a concluir que en los medios se refuerzan visiones estereotipadas de las personas jóvenes como la de “problemáticos, violentos, delincuentes, fracasados” (pág., 47) y que las principales secciones de los diarios en las que aparecen los jóvenes son Sucesos y Deportes (jóvenes varones) y Sucesos y Espectáculos (jóvenes mujeres), lo cual deja por fuera “sus virtudes y logros en diversos campos” (pág., 52).

Nuestra decisión de continuar con esta línea de investigación se enmarca en el interés de explorar los mecanismos por los que las fuerzas sociales que van de la pobreza a la exclusión se incorporan en la configuración de

las formas de vida de las personas jóvenes. Los trabajos de investigación mencionados anteriormente recogen tanto la posición de los y las habitantes de La Carpio en relación con la segregación social y la estigmatización simbólica, así como las formas de apropiación y creación de bienes simbólicos que generan formas de vida juveniles. Era de nuestro particular interés recoger y analizar lo que piensan los jóvenes sobre esta segregación y estigmatización, y discutir en qué medida expresan resistencia a ella (o al sistema que la re-produce) o la integran en la configuración de su identidad juvenil desde lecturas negociadas.

## CAPÍTULO II

# PROBLEMÁTICA EN RELACIÓN CON LAS PERSONAS JÓVENES EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

Sorprende también que el pensamiento posmoderno sea, sobre todo, hecho con *reflexiones filosóficas*, incluso cuando trata de objetos tan concretos como el diseño arquitectónico, la organización de la industria cultural y las interacciones sociales. (García Canclini, 2009, p. 62; énfasis propio)

## Transformaciones socioculturales en la sobremodernidad

El mundo contemporáneo transcurre en la coyuntura del debate acerca de la constatación del fracaso del proyecto de la modernidad que vio la luz (saliendo del oscurantismo de la Edad Media) a raíz de los descubrimientos científicos que iniciaron en los siglos XIV y XV y que como aplicación de la razón lógica devinieron en la utopía de una sociedad del progreso irrefrenable. Este proyecto entró en crisis debido a la concreción de su promesa de construcción de una libertad individual conquistada que, aunque siendo signo de una conquista lograda a través de revoluciones

sociales y culturales, también ha conllevado una ideología de la instrumentalización de la persona mediante la desviación de la razón lógica hacia una razón funcionalista.

Lo anterior da pie al debate que mantienen algunos filósofos de la posmodernidad (como Lyotard, Vattimo y Baudrillard) quienes rechazan el discurso de la teoría crítica, especialmente el de la segunda Escuela de Frankfurt que, con Habermas (1987) como principal exponente, concibe la modernidad como un proyecto inacabado todavía capaz de desplegar íntegramente su voluntad emancipatoria, con el propósito de construir una ética mediante acuerdos intersubjetivos fundamentados en una racionalidad comunicativa que reconoce al otro como sujeto discursivo.

Este debate le otorga al momento actual una riqueza basada justamente en el brotar de diferentes formas que se proponen hacer más accesible la complejidad de este tiempo, mientras las descripciones de la contemporaneidad necesitan integrar elementos que permitan pensar de forma crítica a la modernidad integrando elementos de la posmodernidad como son la valoración de los micro-relatos, las racionalidades articuladas desde el deseo, agenciamientos relacionados con la emocionalidad, entre otras. Sin embargo, es necesario añadir también a esta coyuntura el hecho de que vivimos en un contexto mediatizado. Pensar cualquier fenómeno social sin reconocerlo dentro de una cultura mediatizada sería desconocer todos los procesos derivados del intercambio de bienes simbólicos (que son quizá los principales soportes para entender las mutaciones identitarias contemporáneas) y ser parte de una reflexión que se enmarca en lo que Marc Augé denomina “modelo de la carta robada” (1996, pp. 62-65).<sup>11</sup>

Martín Barbero encuentra en la juventud un símbolo de este mundo actual: “...si la juventud *simboliza* no es por la tramposa operación del mercado sino porque ella condensa,

11 Al referirse a los modelos de la historia de la antropología el autor denomina “modelo de la carta robada” a las formulaciones de orden general que se realizan ignorando un hecho que salta a la vista.

en sus desasosiegos y desdichas tanto como en sus sueños de libertad, o en sus complicidades cognitivas y expresivas con la lengua de las tecnologías, claves de la mutación cultural que atraviesa nuestro mundo” (1998, p. 32). Al decir de Rosana Reguillo, “las representaciones y prácticas juveniles debieran ser leídas como metáforas del cambio social” (2000a, p. 63) por lo que adentrarse seriamente en la reflexión sobre los jóvenes abre también un espacio para la conformación de una propuesta alternativa de orden sociopolítico en un escenario mediatizado. Pensar a los jóvenes desde la perspectiva comunicacional resulta ser una vía coherente para la descripción del escenario actual: nuestra pretensión es ofrecer una mirada de la compleja coyuntura desde la experiencia de los jóvenes en un mundo mediático.

### Las máquinas teóricas en disputa

Vamos a partir del uso de la máquina como una metáfora irreverente. Es irreverente con respecto a la teoría social instaurada como horizonte interpretativo dentro de los estudios sobre la cultura, puesto que su sentido podría enfocarse dentro del pensamiento industrial y referir a cierto automatismo propio del paradigma mecanicista que consiguió que se viera a la máquina como un resultado de la mecánica. Precisamente, recurrir al concepto máquina para evitar referirnos al determinismo de los modernos, nos permite dar cuenta de nuevas formas de conceptualizar, aclarando que la relación entre máquina y mecanicismo es precisamente inversa:

Si dependiera del uso se hablaría de la máquina como de un subconjunto de la técnica. Habría que entender más bien que la problemática de las técnicas se sitúa en dependencia de las máquinas y no al revés. La máquina se haría condición previa de la técnica, en vez de ser expresión de ésta.<sup>12</sup> (Guattari, 1996, p. 47).

---

12 El filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari (1996) señala que desde el origen de la filosofía la relación entre el hombre y la máquina es una interrogación y a la vez fuente de

De ahí que, siguiendo a Guattari, la metáfora de la máquina hace referencia a un conjunto de avatares técnicos, sociales, semióticos y axiológicos. Esto es lo que diferencia a “la estructura” (concepto que pone en juego una totalización que se controla a través de sí misma y que funciona desde un principio de eterno retorno: deseo de eternidad) de “la máquina” (cuya emergencia está trabada por un deseo de abolición). El “deseo de abolición” que trabaja a la máquina es el de responder a la muerte que la amenaza, pues al no estar centrada en un principio de equilibrio (como lo estaría la estructura) su producción está basada en el desequilibrio. Esto permite que la metáfora de la máquina nos ayude a dar cuenta también de las alteridades que se desarrollan de diferentes formas en el cruce de los avatares técnicos, sociales, semióticos y axiológicos que la conforman. Es así que hablaremos de “máquina adultocéntrica” y no de “estructura adultocéntrica”, al igual que hablaremos de “máquina cultural” y no de cultura sin más, o de “máquinas de resistencia” y no de “contra-culturas”.

Partimos del hecho de que las formas de narrar o de construir los relatos acerca de las personas jóvenes han construido un discurso que ha pretendido ser ilustrativo en la medida que conlleva una determinada comprensión de estos sujetos desde el significado impuesto por un saber autolegitimado. Sin embargo, los tiempos actuales demandan una nueva forma de producir el discurso sobre jóvenes que no desconozca a estos sujetos como co-autores del relato. En este sentido estamos hablando no de una producción estática sino de la creación de textos que no persiguen arquetipos y que tienen como principal interés descubrir cuál es la función que el texto tiene para el lector que acude a leer, combinando de tal modo la

---

ambigüedad. Sin embargo, siento que su orientación sobre “la máquina” se desarrolla a partir de la consideración que inicialmente hace sobre la *techné* aristotélica como la creación de aquello que la naturaleza no tiene posibilidad de efectuar –la *techné* se sitúa en el orden de “el saber” y no de “el hacer”. A mi entender, en este sentido Guattari ubica el concepto de máquina como mediación creativa y no como concepción “mecanicista”.

manera cómo se produce la reflexión acerca de los jóvenes con el agenciamiento maquínico que suscitan.

Un “agenciamiento” en el sentido que desarrollan Deleuze y Guatari (2006) es el modo de composición de un ser colectivo que domina la cualidad de su deseo y su grado de poder y autonomía. La metáfora de la máquina implica el reconocimiento de la multiplicidad de su constitución basada en líneas, planos y rupturas; de ahí que la máquina es un ser colectivo que está inscrito, y a la vez se inscribe, en prácticas sociales que emplean aparatos o sistemas para sí. Es decir, un agenciamiento maquínico sería la expresión de un modo de composición colectiva que, a través de determinadas prácticas sociales (velocidades, líneas de fuga, resistencias), genera planos semióticos que determinan programas de acción o incidencia.

Los estereotipos que se han construido en torno a la figura de los jóvenes provienen de una estructura arbórea<sup>13</sup> que pretende descubrir en la raíces de la psicología evolutiva una explicación para los “desórdenes” que los jóvenes manifiestan en sus formas de vida. A su vez, tanto la visión biologicista como psicológica han contribuido a la configuración del sujeto adulto como el punto de llegada de un proceso que se da ordenadamente desde la niñez. Se supone que el niño contiene al adulto como la raíz al árbol (o que el niño deviene adulto como uno deviene dos). Incluso el psicoanálisis en su forma más primigenia supone que en la forma de vida del niño se encuentra contenida la potencia cuyo acto ideal es la persona adulta. Es decir que muchos de los estereotipos o imágenes legitimadas de los jóvenes encuentran sus raíces discursivas en una psicología evolutiva

---

13 Este término proviene del análisis que Deleuze y Guattari hacen de la figura del libro como imagen del mundo. Los autores señalan que existen libros que son “libros-raíz” porque reproducen la lógica binaria (uno deviene dos) y remiten a la linealidad desde la que se ha comprendido el mundo (árbol-mundo). Si la estructura arbórea es un sistema jerárquico que implica significaciones autómatas, a esta figura se opone “el rizoma” cuya raíz es caótica y permite agenciamientos (generación de multiplicidades) a través del aumento de sus conexiones. Ejemplos de libros con “raíces múltiples” son los libros de Joyce y Nietzsche.

y sus raíces científicas en el supuesto metafísico del niño como raíz del adulto.

Una muestra de esta estructura es concebir la juventud como una “etapa de tránsito” entre la niñez y la adultez, lo cual impide ver en los jóvenes una manifestación del nuevo orden social en el que nos encontramos. Desde la concepción de la juventud como etapa transitoria se hace imposible cualquier valoración de sus expresiones y narraciones y se mantiene un discurso disciplinario que invisibiliza la memoria social que se configura en los escenarios juveniles como una forma de saber empírico.

Esta forma de saber empírico que se encuentra en las formas de vida juveniles exige que la nueva reflexión con las personas jóvenes, no se realice desde un discurso formalizado que se supone portador de un significado a descubrir, sino desde un discurso que a la hora de componer y leer los textos sobre jóvenes nos permita usar estrategias que sean diferentes unas de otras (como viajan los flujos al interior y exterior de los órganos vitales); es decir, pensar junto a los y las jóvenes comprendiendo sus formas de vida como un cuerpo maquínico que en sus relatos ponga en circulación una escritura que cuestione las miradas establecidas desde el poder.

Deleuze propone el libro como una máquina abstracta que se inventa en las prácticas sociales (Deleuze & Guattari, 2006, pp. 10-12) de tal forma que cada lector es co-autor porque el libro no termina en la lectura personalizada sino que se expande en un “afuera” que, en el caso de los libros tradicionales sobre jóvenes ha sido controlado para evitar la desestabilización del orden social establecido. Vemos aquí entonces la necesidad de construir una máquina teórica que no sólo refleje las distintas realidades del mundo juvenil sino que provoque un agenciamiento situado en un horizonte de transformación que permita el desarrollo y crecimiento de las múltiples conexiones que se pueden encontrar entre las formas de vida juveniles y una



sociedad emergente. Sin hacer uso de un discurso ideológico, en la máquina teórica sobre jóvenes se debe reconocer ese “deseo social” que permite hacer de la teoría un motor de las nuevas formas de organización.

A diferencia de los discursos adultocéntricos que han hecho de los jóvenes “el futuro de la patria”, “el camino hacia la madurez” o “los sujetos en preparación para la vida”, la nueva máquina teórica acerca de la juventud encierra una reflexión sobre la sociabilidad (la sociedad organizándose, estructurándose) pero sobre todo debe estar en conexión con el deseo de personas jóvenes concretas. Cualquier máquina que se relacione con los jóvenes (teórica, semántica, tecnológica) debe estar conectada con el deseo; en este sentido son máquinas moleculares (no molares: institucionalizadas) que permiten que los sujetos jóvenes sean agenciamientos sociales que desarrollen diferentes formas de organización.

Estas nuevas formas de organización entre los jóvenes constituyen verdaderos “cuerpos sin órganos” (organización *aorganizada*) que cuestionan el orden establecido y que se envuelven en la constante tensión de ser capturados por la máquina teórica tradicional mediante la deslegitimación de sus expresiones bajo los poderes que gestionan los bienes simbólicos.

El tratamiento mediático que reciben los jóvenes en distintos medios de comunicación puede ser entendido como la aplicación del poder a través de las máquinas del estado (no entendidas como organismos que pertenecen jurídicamente al Estado sino que simbólicamente contribuyen a mantener el sistema imperante y) que se enfrentan a las “máquinas de guerra” que desde la acción de sujetos emergentes pueden devenir en una sociedad que persigue su transformación. “La máquina de guerra tiene una naturaleza y un origen distintos que el aparato del Estado. (...) El poder del Estado no se basa en una máquina de guerra, sino en el ejercicio de las máquinas binarias que nos atraviesan y de la máquina abstracta que nos sobrecodifica: toda una ‘policía’ (Deleuze & Parnet, 1997,

p.160). Las máquinas binarias y las máquinas abstractas son aquellas desde las que se articulan las “líneas duras” o “líneas segmentadas” del Estado (familia-escuela-trabajo-jubilación) ante la que chocan las “líneas de fuga” (intervalos desde los que se constituyen las máquinas de guerra).

En su mayoría, en lo que respecta a los y las jóvenes, estas máquinas del estado, que son las industrias que regentan medios de comunicación, pretenden un discurso unívoco que representa las agrupaciones juveniles como sujetos de desconfianza y como una potencial amenaza para la sociedad. Las personas jóvenes son codificadas a partir de una narración que las envuelve en un misterioso aire de peligrosidad. No existe un interés por aproximarse a nuevos saberes sino el propósito de articular una versión canonizada del “afuera”. Dicho de otro modo, los medios de comunicación proponen “la vía acertada” para interpretar a los jóvenes pero agregando al discurso tradicional el factor del miedo. La sociabilidad entonces va a ser difícil porque el miedo constituye una actitud apriorística a la hora de establecer conexiones con los sectores juveniles. No puede ser visto como actor de la emancipación aquel que no sólo es un peligro para los poderosos sino que es un peligro “para todos”, incluso un peligro “para ellos mismos” (puesto que “no saben” lo autodestructivos que pudieran ser). Por lo tanto, los medios de comunicación hacen de espacio privilegiado para sostener las líneas segmentadas de los aparatos de Estado, de tal modo que las máquinas de guerra son limitadas en su deseo. Lo cual no quiere decir de ningún modo que lo deseado es el perfecto antónimo de lo instituido, sino que lo instituido, como manipulación y masificación del deseo, pierde la dimensión utópica que, cuando hablamos de jóvenes, se les achaca como uno más de sus males posmodernos.

Es por esto tal vez que no tenemos duda de que las prácticas juveniles constituyen un rizoma. En el sentido de Deleuze y Guattari (2006), los rizomas son, entre otras cosas, diversidades ramificadas que dan cuenta de una

multiplicidad y que, a imagen de los rizomas en botánica, pueden ser entendidos como una serie de raíces y raicillas que nacen de un tallo subterráneo. Pues esto son, de alguna forma, las prácticas juveniles cuando encontramos en ellas las expresiones de una sociabilidad que, a la vez que se expande aumenta sus conexiones a través de la convergencia de varias raíces en puntos que logran mantener el flujo de la información y las relaciones. Lo que en algunos estudios sobre jóvenes (Oriol Costa, Pérez Tornero, & Tropea, 1996) se ha denominado “tribus urbanas”<sup>14</sup> son ejemplos claros de los “cuerpos sin órganos” que de alguna forma se mantienen organizados aunque no cuenten con un fin específico más que el de hacer visible la heterogeneidad que las identifica. Además, no podemos hablar de ninguna forma de “tribu urbana” que no cuente con algún grupo que se haya separado para dar paso a un nuevo rizoma que, de alguna forma continúa conectado con su matriz de significado original.

Las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC) han facilitado enormemente la expansión de los rizomas y de cierta forma el cuestionamiento a la estructura arbórea que se produce a través de los Medios de Comunicación que no facilitan la interacción. Las NTIC han contribuido a cuestionar el agenciamiento de la máquina teórica tradicional sobre jóvenes, especialmente porque es el sector juvenil el que ha realizado una apropiación más intensa de las NTIC, tal vez porque sus formas de vida obligan a la evolución de la tecnología y porque, a su vez, las nuevas tecnologías influyen en sus transformaciones culturales.

Dos son los soportes que las NTIC han contribuido a hacer de las prácticas juveniles una manifestación de lo rizomático: las tecnologías de comunicación interpersonal

---

14 La denominación “tribus urbanas” ha sido empleada sobre todo en países del centro geopolítico, para referirse a grupalidades juveniles que podrían dar cuenta de un “neotribalismo” efectuado en la “selva de cemento” que son las grandes ciudades. Sin embargo, el término no permite comprender la complejidad de los procesos socioculturales que se ponen en juego a la hora de conformar agregaciones identitarias juveniles.

y las tecnologías que permiten diversas formas de hacer *broadcasting* por medios propios. Primero porque esas tecnologías han permitido que el espacio deje de convertirse en la condición indispensable para las relaciones, con lo cual los jóvenes han logrado mantener las conexiones a pesar de la fronteras físicas; y, el segundo porque han hecho posible la visibilidad de lo juvenil como un fenómeno interclasista y marca cultural de la globalización. Sin embargo, no podemos obviar la tensión evidente que se produce cuando la idolatría del consumo logra someter estas máquinas de guerra logrando hacer que en no pocas ocasiones las NTIC refuercen los estereotipos de la máquina teórica tradicional, razón por la cual necesitamos una máquina teórica novedosa que dé cuenta de esta situación.

## La máquina adultocéntrica

### El discurso adultocéntrico

El tema de los jóvenes ha experimentado una serie de abordajes que van más allá de la psicología evolutiva que pretendía explicar las experiencias vitales desde la clasificación. Los estudios culturales, la sociología de la cultura, la antropología social, la comunicación son campos (inter)disciplinarios en los cuales el debate en relación a los jóvenes ha crecido en interés. No obstante, la forma de comprender al sujeto joven puede aún ser parte de una concepción metafísica que oscurece el interés emancipatorio de los estudios sobre jóvenes. En este sentido la comprensión del discurso como el nexo entre los sujetos (adulto y joven) ofrece una nueva forma de integrar, sobre todo en los estudios culturales, una visión del sujeto como efecto del lenguaje.

La conflictiva relación entre los adultos y los jóvenes se da también en el orden de lo simbólico (y por medio de lo simbólico se da en lo político, en lo cultural, etc.) y desde el

análisis del discurso se puede ver que este conflicto va más allá de las hipótesis (que también son lugares comunes) acerca de los conflictos generacionales. Comprender “adulto” y “joven” como significantes –vacíos- puede contribuir a revelar que el conflicto es ante todo una disputa en el discurso y por el discurso, pero también más allá, una expresión de la lucha por jugar una determinada posición de sujeto en el orden simbólico.

Son múltiples los trabajos que se han realizado para tratar de comprender las distintas expresiones juveniles contemporáneas desde los estudios culturales. En este sentido se puede contar con los trabajos que desde la comunicación y la antropología social en América Latina han realizado diversas lecturas sobre las formas de socialización que se dan actualmente entre los jóvenes (ciberculturas –sobre las formas de crear comunidad en los entornos virtuales; tribus urbanas – sobre las agregaciones identitarias en torno a la música y otros bienes simbólicos; “naciones” – sobre las formas de crear agrupaciones transnacionales por parte de jóvenes migrantes de América Latina a Europa o Estados Unidos; pandillas juveniles – sobre agrupaciones que se afirman en los espacios urbanos a través de la violencia, etc.).

Este tipo de investigaciones normalmente conjugan los trabajos etnográficos con grupos particulares de estudio relacionándolos con los procesos de producción-circulación-consumo de bienes simbólicos (música, moda, imágenes corporativas, literatura, manifestaciones sobre el cuerpo) y lo que se denomina como prácticas culturales y políticas emergentes, entre las cuales encontraríamos la rebeldía contra la biopolítica a través de manifestaciones de construcción corporal anti-canónicas (es decir, en contra de la identificación de lo masculino con lo fuerte, lo rústico e inflexible, y lo femenino con lo débil, lo tierno, lo endeble), la captación de la noche como escenario de encuentro y presencia pública, el uso de internet como nuevo espacio de disputa política, etc.

Los estudios culturales acerca de los jóvenes<sup>15</sup> (especialmente en América Latina) representan un avance importante en relación a décadas anteriores en las cuáles los estudios sobre jóvenes apuntaban a la generación de programas (proyectos) de prevención o de asistencia social. La mirada de los estudios culturales logra en cierta forma la superación del análisis positivista que pretende representar “la realidad” de los jóvenes a través de cuadros estadísticos cargados de índices que miden desde la esperanza de vida hasta el riesgo de contagio de VIH, pasando por el consumo de drogas, los “embarazos prematuros”, desempleo y migración de la población joven, deserción escolar, entre otros<sup>16</sup>.

La pretensión del análisis positivista busca legitimarse justamente como un discurso avalado por la institucionalidad y por la rigurosidad de su carácter científico en tanto discurso, aunque supone una concepción esencialista (diríamos metafísica) de lo que significa ser joven, que resulta insustentable sobre todo a la hora del diseño de las políticas para la juventud. La concepción esencialista que encierra tiene que ver con lo que se entiende por “joven” ya que a través de una definición etárea (joven sería aquel que tiene entre 15 y 29 años de edad) se puede atribuir a este sujeto un determinado conjunto de características que lo sitúan en desventaja con relación al adulto. Esta forma de concebir al joven desde la negación de las supuestas características (esenciales) del adulto es lo que llamaremos adultocentrismo.

El adultocentrismo concibe al adulto como centro de la sociedad al atribuirle características como la madurez, la experiencia, la capacidad de producir, una opinión respetable, la capacidad de ordenar la sociedad, etc. y define al joven como la negación del adulto al asociarlo justamente

---

15 Dado que los estudios culturales no son un cuerpo definido en tanto existen diferentes corrientes es preciso aclarar que en este trabajo al mencionar “estudios culturales” nos referimos al corpus conformado por los aportes de los autores mencionados en la nota 9.

16 Tradicionalmente estos análisis son los que constituyen información prioritaria para el desarrollo de planes sociales preventivos para jóvenes.

con la inmadurez, la inexperiencia, la incapacidad de producción, sin conocimiento suficiente, desordenado, etc.

Los estudios culturales constituyen una reacción a esta visión adultocéntrica, pues desde la academia pretende descentrar al adulto a través del reconocimiento de nuevos saberes presentes en las culturas juveniles, tales como el desplazamiento del logocentrismo por un pensamiento que incluye lo corporal, la caída de la cultura libresca por una cultura digital, los agenciamientos como nuevas formas de participación política.

Esta perspectiva desde la cultura es un aporte no sólo contra el adultocentrismo sino contra el proyecto hegemónico que coloca como centro al significante varón-blanco-heterosexual-burgués-urbano y que además es adulto. Sin embargo, la visión desde los estudios culturales puede carecer de radicalidad si es que su abordaje se reduce al reconocimiento (o “visibilización”) de las culturas juveniles y no pretende llegar al análisis de aquello que realmente performa la matriz adultocéntrica; esto es, los enunciados que articulan el discurso adultocéntrico.

Por lo tanto, el análisis del discurso es indispensable para hacer de los estudios culturales sobre jóvenes una tarea realmente crítica, puesto que son los distintos enunciados con los que el adulto califica a los jóvenes los que proporcionan a estos cierta condición de sometimiento que deviene en una determinada forma de estructura social.

### **El discurso “adultocéntrico” como predecesor del sujeto “joven”**

Podemos remontarnos al trabajo que Foucault elaboró acerca del discurso para darnos cuenta cómo los enunciados se entrecruzan ordenando las formas en las que construimos sentidos. En todo caso lo que el discurso pretende es controlar nuestras acciones ya que se impone con violencia y nunca es gratuito (Foucault, 2008).

Si referimos esta concepción a lo que denominados discurso adultocéntrico (aquel conjunto de enunciados con los cuales el adulto controla el discurso) podemos decir que este escenario de debate, necesariamente, crea resistencias que desde las prácticas juveniles (los jóvenes exigen poder nombrarse a sí mismos y no ser nombrados por otros) demuestran que el discurso no es sólo la forma de luchar o el escenario de la contienda sino que, yendo más allá, el discurso constituye el cometido de la disputa.

Aunque la visión foucaultiana resulta sumamente útil para referirnos al discurso adultocéntrico en clave fenomenológica (de forma similar a como lo han hecho los estudios culturales), el análisis que sin duda es complementario a los estudios sobre juventud es el que propone la comprensión del discurso como nexos asimétricos que el lenguaje permite establecer entre los sujetos. Es decir, en la tensión entre los significantes adulto y joven ambos se constituyen como sujetos a través del discurso debido a que éste está necesariamente implicado en toda forma de vínculo social.

Al hablar de un discurso adultocéntrico nos referimos entonces a un discurso que permite la existencia tanto del sujeto adulto como del sujeto joven como efectos del mismo. El discurso es el nexo entre estos dos sujetos, aún cuando no se pronuncien palabras, porque el acto performativo se da en cuanto produce tipos de relaciones de carácter estructural y estructurante.

Es así como el sujeto adulto y el sujeto joven son precedidos por una estructura adultocéntrica debido a que desde el psicoanálisis “aún antes de venir al mundo, los humanos deben encontrar su lugar en un mundo ya organizado por el discurso, a comenzar por las estructuras de parentesco, que Lévi-Strauss nos enseñó a reconocer como simbólicas, es decir, como orden de lenguaje” (Gutiérrez, 2004, p. 318). Por lo tanto, el discurso adultocéntrico no es únicamente el conjunto de enunciados con que se califica a los jóvenes



sino que además es justamente el orden simbólico en el cual ambos sujetos se inscriben socialmente. Esto trae sus consecuencias en lo relacionado a la convivencia y de la manera en que las políticas públicas para la juventud son elaboradas.

### **Sobre la conceptualización de “adulto” y “joven” en el análisis del discurso**

La estructura del lazo social, en este caso entre adultos y jóvenes, nos lleva a intentar aproximarnos a la conceptualización de cada uno de éstos como significantes articuladores de un determinado discurso. La concepción esencialista había atribuido a los adultos unas supuestas características que se adquieren como consecuencia de llegar a cumplir una determinada edad. Esta visión revela la imposibilidad de sostener que el concepto “adulto” pueda ser catalogado como “signo”, ya que encierra la imposibilidad estructural en su significación, dado que no podemos hablar de la existencia del adulto como un ente que se constituya fuera del discurso; es decir, “el adulto” existe en una relación de diferencia con un significante que ocupa un lugar diferente en el discurso. El sujeto del discurso adultocéntrico es el resultado de las posiciones que ocupan el significante adulto (S1) en la posición del *agente* (posición de poder, posición dominante, posición del deseo) en relación a la posición que ocupa el significante joven (S2) en la posición del *otro*. Suponer que el “adulto” aparece al cumplir una determinada edad, nos lleva a la trampa de suponer que existe un “consenso social” que identifica al adulto con unas características esenciales, dejando por fuera que esta identificación de adulto=madurez corresponde precisamente a las formas de poder que sostienen y se reproducen desde un discurso adultocéntrico.

La trampa del consenso sobre la identidad (o dígase perfil) de la persona adulta supone también la trampa del consenso en torno a la identidad de la persona joven. Enfatizar en la trampa no significa negar su existencia.

Desde el análisis del discurso tanto el concepto “adulto” como el de “joven” son significantes vacíos en el sentido que Laclau especifica al decir que, “un significante vacío es, en el sentido estricto del término, un significante sin significado” (Laclau, 1996: 69). Por lo tanto, los significantes “adulto” y “joven” permiten justamente que emerjan el sujeto adulto y el sujeto joven como resultado de lo que un significante representa para otro significante. Diríamos entonces en perspectiva lacaniana que el sujeto es efecto del discurso. Este sujeto joven o sujeto adulto es sujeto \$ (sujeto embarrado, prendido del discurso, partido por el lenguaje) y es en primer momento un significante vacío (S) que sólo en un segundo momento se constituye en un yo.

Desde el análisis de Lacan, la concepción del sujeto joven que asumen algunos autores que se enmarcan en los estudios culturales en América Latina, resulta insuficiente para criticar radicalmente el adultocentrismo pues dejan por fuera la tarea necesaria de deconstruir las concepciones de sujeto que justifican prácticas adultocéntricas. Comprender el sujeto adulto y el sujeto joven como resultados del discurso permite que el discurso adultocéntrico pueda ser analizado desde las posiciones que el significante joven y el significante adulto ocupan en el discurso (adultocéntrico). De esta manera, se contribuye a que la estigmatización de las prácticas juveniles no se dé desde el propósito de ocultar la condición perversa de la concepción de sujeto en el adultocentrismo.

### El discurso adultocéntrico como discurso del amo

Las cuatro funciones básicas que articulan el discurso para Lacan son S1 y S2 (significantes diferenciados), el sujeto dividido \$ (efecto de la articulación significante) y el objeto *a* (que está situado en el *Real* ubicado en la fisura de la articulación significante). Estos cuatro elementos rotan entre la posición del agente (deseo), el otro (trabajo, goce), la verdad y la producción.

El discurso adultocéntrico, al igual que los múltiples discursos que se posicionan en la postura dominante (o atribuyen la posición de agente) al significante varón-blanco-heterosexual-burgués-urbano son caras diferentes del discurso del amo. Es decir que el discurso adultocéntrico comparte su capacidad de ser interpretado desde el discurso del amo de la misma forma que lo hacen quienes denuncian la violencia del discurso “machista”, sexista, racista, etc. Podemos decir entonces que el significante “adulto” (S1) enmascara esa división constitutiva del sujeto adulto (\$) al dirigirse al significante “joven” (S2) como el esclavo sometido al trabajo, del mismo modo que el significante “macho” es S1 en representación al significante “mujer” (S2) o que el significante “blanco” es S1 en relación al significante “negro” o “indio” (S2).

Los actos de habla ilocutivos (aquellos que performan la realidad) son justamente la forma cómo el amo (el significante adulto que ocupa la posición del agente, S1) reifica al otro (el significante joven, S2) con determinados actos de habla que son parte de un discurso que articula enunciados como “los jóvenes son el futuro de la patria”, “los jóvenes están en la edad del burro”, “los jóvenes son inmaduros”, “los jóvenes son rebeldes sin causa”, entre otras.

Del primero de estos, “los jóvenes son el futuro de la patria”, podríamos decir que dado que la historia es un intento por documentar la huella mediante el texto (entendido según Ricoeur como el discurso plasmado en la escritura) nos remite a un pasado leído desde el presente en el cual los jóvenes no aparecen. Decir que los jóvenes son el futuro de la patria es el acto por el cual S1 se posiciona como amo al esclavizar al S2. Con Lacan podemos decir también que el significante adulto (S1) más allá del otro (S2), se refiere al gran Otro del cual recibe el mensaje en forma invertida, que podría leerse como “los adultos somos la historia de la patria”, por lo que, por ejemplo la historia (la que nos es contada, la institucionalizada) tiene protagonistas casi siempre adultos.

Puede decirse algo similar cuando el S1 se representa al S2 como el amo que lo cosifica detrás del enunciado que “los jóvenes están en la edad de burro”<sup>17</sup>. El acto de cosificación es la realidad performada por el acto de habla que el significante adulto enuncia desde la posición del agente. El mensaje por inversión que se recibe del gran Otro, y por el cual el adulto ratifica su posición subjetiva en los casos mencionados pueden decirse del modo siguiente: “los adultos son inteligentes”, “los adultos son maduros”, “los adultos tienen causas para hacer las cosas”, etc.

No debemos olvidar que en este discurso, la subjetividad dividida del amo (\$) está en el lugar de la verdad, lo que nos permite ver la posición dominante del amo esa condición que se esconde detrás de una aparente integridad. El significante adulto pretende aparecer como individuo (indiviso) desde su posición de amo para esconder justamente esa característica irrenunciable que lo asemeja a cualquier otra subjetividad.

En la dialéctica del amo y el esclavo, el significante joven (S2) debe renunciar al goce para trabajar según la imposición de S1, lo cual puede traducirse en maneras desde las que el significante joven socialmente cobra valor en el orden simbólico en la medida que actúa en contra del significante adulto; sin embargo, siguiendo la perspectiva lacaniana, S2 produce el objeto *a*, que es el objeto del deseo del amo pero que escapa a toda representación. Quizá podemos traducir esto desde el incesante deseo que la sociedad adultocéntrica tiene de adquirir un carácter juvenil que le resulta esquivo. La publicidad representa una sociedad adulta deseante que busca “lo joven” como el objeto que no está disponible para

---

17 En el Ecuador esta expresión es utilizada con frecuencia por las personas adultas para referirse a los adolescentes. La supuesta “etapa de tránsito” que experimentan los adolescentes es catalogada como “edad del burro” a fin de caracterizar la “necedad” de los adolescentes. Como es de esperarse esta frase puede conllevar a actos de violencia física además de la violencia simbólica que le es inherente.

sus representaciones, aunque crea desde múltiples artículos de consumo su propio *fantasma* (escuetos reflejos del goce).

El significante joven (S2) revela la condición perversa del sujeto (que se posiciona en el lugar de la verdad) mediante su desilusión ante todas las promesas no cumplidas con las cuales el agente (significante adulto, S1) performa la realidad. Es decir, cuando en la experiencia vital se comprueba el enraizamiento del discurso adultocéntrico, S2 revela que los discursos *dichos* en relación a los jóvenes son pronunciados por un significante que se convierte en un sujeto tan prendido del lenguaje (aferrado a su síntoma) como otro. Los jóvenes constatan que el supuesto orden (simbólico, social) creado por los adultos está plagado de errores, que en la vida adulta no se concretan los supuestos “sueños de juventud”, que las instituciones que ratifican al adulto como el agente (S1) no son capaces de asegurar la calidad de vida de la gente, en fin, los jóvenes constatan y revelan la condición perversa del sujeto.

Desde otro punto de vista, el significante joven (S2) está obligado a revelar el cinismo del agente porque, en la explicación de Zizek: “El esclavo se libera del amo sólo cuando experimenta hasta qué punto el amo encarna simplemente el autobloqueo de su propio deseo: aquello de lo que al amo a través de represión externa aparentemente lo privaba... y *que* en realidad nunca lo había poseído (Zizek, 2000: 172)”. Es decir, el significante joven que se afirmaba por la negación del adulto (que supuestamente negaba lo joven a través de la postergación de todos sus ideales en un futuro improbable) es también la negación de su propio deseo. El significante joven (S2) experimenta en la vida del adulto la pérdida de lo que nunca tuvo, que podemos identificar, entre otras cosas, como la condición de sujetos políticos e históricos.

Con esto se ratifica que el discurso es justamente aquello que permite crear el nexo social (tenso o no) entre el significante adulto y el significante joven. El uno y el otro están mutuamente imbricados en el lenguaje.

Podemos decir que los estudios culturales sobre juventud que hemos señalado antes, han realizado una tarea emancipatoria en relación al discurso adultocéntrico al reconocer los procesos de producción simbólica de los jóvenes como algo significativo. De ahí que se demande el reconocimiento de éstos como sujetos históricos y políticos (agentes sociales para Bourdieu), sin embargo esta concepción de “sujeto” puede ser identificada aún como “individuos” o “colectivos” a quienes se les puede atribuir cierta integralidad. Esta concepción de sujeto, paradójicamente, ratifica las consecuencias del discurso adultocéntrico porque reconoce, implícitamente, que el adulto es un sujeto integral que enuncia un discurso dominante. Esto último puede oscurecer los intereses emancipatorios de estos estudios culturales.

Desde el análisis del discurso en perspectiva psicoanalítica se puede desenmascarar la no-existencia de ese sujeto adulto como un ser que enuncia un discurso adultocéntrico, sino que su existencia es resultado del discurso, y que, como sujeto, sólo se puede constituir en relación a otro (el significante joven). Por lo tanto, el aporte que el análisis del discurso puede realizar a los estudios culturales consiste en situar como punto de partida que, ante el discurso adultocéntrico, estamos ante un discurso del amo mediante el cual se performa la realidad en la que se inscriben los cuerpos. Esto significa una forma de superación de los análisis desde la teoría de la dependencia (los adultos como colectivo que oprime a los jóvenes) o desde los estudios culturales que, aún con su aporte al reconocimiento de nuevas subjetividades, pasa por alto que las subjetividades son las series de cualidades con las cuales se reviste el “yo” pero como resultado de la articulación significante. Es decir, las subjetividades, resultan de las diversas identificaciones con objetos socialmente disponibles (imágenes y significaciones).

No se trata de argumentar que los problemas en torno a “la calidad de vida” de las personas son un problema

fundamentalmente discursivo, sino de revelar que la producción de subjetividades juveniles engloba la inscripción de una determinada concepción de sujeto en el orden simbólico (cultura, historia, hábitos, etc.) por lo que, para hacer de la crítica al adultocentrismo, una tarea emancipatoria sería necesario identificar las posiciones que los sujetos ocupan en el discurso.

### **Adultocentrismo operante: la sociedad del miedo<sup>18</sup>**

La sociedad contemporánea está marcada por el miedo que los medios de comunicación, haciéndose eco de los discursos oficiales del poder hegemónico, han denominado como “terror”. Sin embargo, conviene precisar que quizá la diferencia entre terror y miedo puede encontrarse en el anclaje obsolecente del primero basándose en lo que se presenta empíricamente (lo que se mira con el ojo), a diferencia del miedo que está anclado en la subjetividad producida por la forma cómo hemos aprendido a leer los símbolos<sup>19</sup>.

Esta diferenciación señalada entre el terror y el miedo es posible únicamente en el plano de lo discursivo (pues tendría otros alcances si se hiciera en el plano conceptual-filosófico o en el plano psicológico) si consideramos el terror como una construcción mediática que se desarrolla con creces a partir de los atentados que han operado como significantes para el discurso anti-terrorista. Por lo tanto, el terror es “mostrado” y permite hacer un desplazamiento hacia una forma de subjetividad que orientará y modificará nuestra forma de ser en el mundo: el miedo.

---

18 Algunas de las ideas sobre la relación jóvenes-miedo las desarrollé aplicándolas a un caso específico en: Vásquez, J. D. (2011). Jóvenes en la sociedad del miedo: Miradas sobre medios, miedos y jóvenes en el Ecuador. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 22(2), 171-184 .

19 El investigador Gustavo Abad, en su libro *El monstruo es el otro* explica esta idea a partir del planteamiento del sociólogo ecuatoriano Milton Benítez acerca de una percepción del mundo basada en dos visiones distintas: la del ojo (que capta lo concreto, lo real) y la de la mente (que capta el modo de ser del mundo como ética y moral). (Abad, 2005, págs. 34-36)

En el discurso mediático, el terror como significante se articula con el miedo para constituir ese sujeto del discurso de la seguridad que justamente lo imposibilita para la comunicación/comunidad.<sup>20</sup> De ahí que el miedo sea no sólo el recurso en el cual se afianzan los poderes coercitivos sino una condición que marca la existencia del sujeto en la ciudad contemporánea.

En una sociedad del miedo, el discurso de la seguridad constituye el *fantasma* (un escueto reflejo del goce – que se podría identificar como el estado de “orden y paz”) que ampara las tres vertientes que el investigador ecuatoriano Gustavo Abad (2005) atribuye al gran relato de la inseguridad: el discurso oficial, el discurso mediático y el discurso de los microrelatos cotidianos.

Si bien el discurso de la seguridad es la matriz en la cual estamos adscritos como sujetos, las tres vertientes señaladas (oficial, mediática y cotidiana) se encuentran imbricadas pues de lo contrario sería imposible aceptar que este discurso es a la vez estructural y estructurante. Su carácter “estructural” proviene justamente desde el soporte institucional que encuentra como mecanismo de autovalidación del discurso, mientras que su carácter “estructurante” en cuanto llega a permear el *habitus* de quienes apoyan o rechazan la tarea de instituciones sociales.

Las tres vertientes del discurso de la (in)seguridad resultan instrumentos más que pertinentes para analizar las estrategias de habitar la ciudad y revelar la forma de construir al *otro* que usualmente es representado bajo la forma del *monstruo* (un ser perteneciente al caos, asociado con el mal, degenerado físicamente, etc.).

---

20 En este sentido resulta interesante la investigación realizada sobre el tratamiento mediático de las personas jóvenes en los diarios La Nación y Al Día durante el año 2010 recogidos en: Brenes, M., Vásquez, J. D., & Ventura, T. (2012). *Miradas que marcan: Análisis crítico de las narrativas y representaciones mediáticas de los y las jóvenes en la prensa*. San José: FLACSO.



## El miedo a las personas jóvenes

Son muchos *otros* los que diariamente interactúan en las calles de la ciudad y son objeto de las miradas clasificatorias de los representantes del discurso dominante; pero puede ser objeto de particular atención la figura de la persona joven, dado que en ella se expresa la paradoja constitutiva de una sociedad adultocéntrica que se marca a sí misma con signos juveniles.

Dicho de otro modo, en una sociedad que es narrada por el sujeto varón-blanco-heterosexual-urbano-adulto el sujeto joven constituye un *otro* estereotipado desde de la negación: *in*-maduro, *i*-responsable, *in*-definido. A esto se pueden añadir expresiones que niegan al joven la condición de sujeto, postergando su realización detrás de enunciados como “los jóvenes son el futuro de la patria”, “los jóvenes son la esperanza del mañana” y otros que niegan la condición de sujeto histórico y político. Las posibilidades de participación del sujeto joven están negadas por una visión esencialista de su condición (“los jóvenes son rebeldes por naturaleza” o “ser joven es estar en la edad del burro”) que imposibilitan el diálogo al que tanto apelan ciertos discursos moralistas sobre la reconciliación familiar.

Estos enunciados que performan la realidad (orientando el funcionamiento de los hogares y escuelas hasta los programas sociales para juventud) son la expresión de una sociedad que es producto del discurso de un enunciario que requiere de la negación del *otro* para mantener el *status quo*. En este monopolio de la palabra, que se expresa en distintas instituciones sociales, reconocemos la oficialidad del discurso que es tenedor del monopolio de la violencia<sup>21</sup>.

21 Gustavo Abad ejemplifica el discurso oficial como el pronunciado por agentes oficiales del Estado para justificar el ejercicio de la violencia como algo aceptable siempre que sea en contra de quienes ponen en peligro los círculos de poder (es decir, la violencia

La sociedad adultocéntrica es la sociedad de la seguridad que se previene de esos sujetos caóticos (jóvenes) que ponen en riesgo el orden y la paz. El “estado de alarma” en que la sociedad vive no se debe a un miedo natural (que supuestamente es indiferente común a la vida animal y a la vida humana) sino a un miedo que responde al entorno físico y social. Rossana Reguillo (2000b, p. 188) plantea que el miedo se construye “a través de complejos procesos de socialización que no son, como sabemos, homogéneos, sino que están anclados en diferencias de sexo, de clase, de género, de grupo, por citar solo algunas de las mediaciones que producen las diferencias sociales (y que al mismo tiempo son producto de las diferencias sociales)”.

Una de estas diferencias en las que está anclado el miedo es la diferencia generacional. Aunque el criterio de la división de generaciones (los jóvenes actuales identificados como generación “punto com” o generación XX), así como el de la división de la vida por etapas que corresponden a un determinado número de años (al estilo de la psicología evolutiva de Erikson), son muy reducidos para identificar lo que significa ser joven. No se puede negar que ante lo impredecible y el carácter siempre novedoso que encierran las distintas prácticas juveniles actuales se encuentra una sociedad que ve en peligro su estabilidad; sin embargo, esta sociedad alberga un rasgo esquizofrénico: la sociedad de la seguridad se “previene” de los jóvenes en el horizonte político, pero en el horizonte del consumo la figura del joven marca un estilo de vida predominante<sup>22</sup>.

---

oficial) (Abad, 2005, pp. 21-23). En este trabajo se sostiene que el monopolio de la violencia también se presenta desde el monopolio de la palabra que el sujeto adulto ejerce desde la oficialidad de su discurso avalado por las instituciones tradicionales.

- 22 Podemos tomar de ejemplo las siguientes manifestaciones: El *gerente junior* es el maniquí de exhibición de las empresas, el mercado de las telecomunicaciones es meramente juvenil, la utopía del cuerpo joven y bello desplaza a las utopías sociales, etc.). En este contexto las personas jóvenes están en una sociedad que los divide entre el estigma excluyente y la fetichización de su imagen.

## El monstruo que construyen los medios o la espectacularización maléfica del otro

Podemos analizar la mirada adultocéntrica fijándonos en el tratamiento mediático que reciben los jóvenes debido a que hasta hace poco no constituían un elemento a tomarse en cuenta en la programación de los medios televisivos o parte de la composición de los medios impresos. Ante las expresiones juveniles los medios han empleado mecanismos semióticos que inducen al establecimiento de una relación directa entre la estética juvenil con un comportamiento potencialmente delincuencial. Mauro Cerbino (2006, p. 29), cuestiona el “tratamiento mediático” que se hace a los jóvenes al decir que: “la mirada de la mayoría de los medios es alarmista y escandalosa, reproduce o contribuye a crear estereotipos y lugares comunes al servicio de unas *verdades oficiales* que sancionan sin tener en cuenta otros y complejos factores. Los medios tienden a exagerar y espectacularizar el mal...”. De esta forma constituyen a los jóvenes en un “otro” representado como el *monstruo* exótico al cual los medios de comunicación muy intrépidamente pretenden captar en su propio *hábitat*, mediante reportajes que “descienden” heroicamente al bajo mundo de los jóvenes (hip-hoperos, roqueros, etc.) para “descubrir” a la sociedad sus rituales, símbolos, dichos, etc. Es decir, los *media* espectacularizan a los jóvenes mediante una cobertura mediática realizada como el acto de descender al “lugar de los monstruos”<sup>23</sup> y de esa manera los estereotipos construidos en torno a la figura del joven son reproducidos por industrias mediáticas.

---

23 El carácter de *monstruoso* que venimos mencionando dice también acerca de “la maldad pura, la irracionalidad absoluta, la insociabilidad” (Zuñiga, 2010, pág. 51) que es propia de la imagen del *monstruo*. A la vez esta imagen está asociada con la de “catástrofe” que significa originalmente inversión del curso consuetudinario de eventos, por tanto irrupción en la norma y transgresión/subversión de la regla (Mora, 2007). Así la imagen del *monstruo* también refiere a una singularidad relativa a un contexto, a un lugar espacio-temporal. Es en este sentido que afirmamos que el tratamiento mediático re-produce la representación de las personas jóvenes desde la imagen del monstruo.

El discurso oficial de la política opera de acuerdo a los mecanismos de la seguridad y el miedo que lo sostiene. Desde el ámbito del poder, la democracia representativa constituida como orden universal no puede ser cuestionada y menos aún por jóvenes que desde sus prácticas grupales rechazan las formas de visibilidad de lo político y prefieren como escenario de acción la noche o los grandes estruendos; así como otros lugares de enunciación desde los cuales denuncian las consecuencias de un sistema que no los representa. Hay veces en que el *monstruo* puede ser aprovechado de diferentes maneras.

### **Adultocentrismo y matriz colonial de poder**

Son múltiples las miradas que se han hecho acerca de las diferentes prácticas juveniles o formas de ser jóvenes. En torno a los jóvenes hay múltiples expresiones desde las cuales se construye identidad y sentido; se encuentran desde aquellas que basadas en varias características las denomina como “tribus urbanas”<sup>24</sup> a la vez que se los enmarca como parte de un fenómeno contemporáneo en el cual los lazos emocionales son los que tejen la comunidad, hasta las miradas más plurales que reconocen que, en las nuevas formas de agregación de los jóvenes, se construyen diferentes maneras de nombrar las identidades, construir narrativas, hacer producciones simbólicas, generar encuentros inter-subjetivos y renovar prácticas políticas (desde una “politicidad” juvenil).

Hemos criticado más arriba el discurso adultocéntrico. Este discurso es a la vez una mirada (el discurso que estereotipa construye una representación). La mirada adultocéntrica desde la cual el joven era considerado como un sujeto en transición y en permanente estado de irrealización e inmadurez lleva a que el joven quede plenamente deslegitimado en los escenarios de construcción de la sociedad y de la historia; pues en el marco del imaginario moderno colonial, tanto la construcción de la

---

24 Ver nota 14 en este mismo trabajo.

sociedad como su narración han estado protagonizadas por el sujeto colonial: varón-blanco-urbano-burgués-heterosexual y además adulto. La postergación de la realización del sujeto juvenil desde el discurso de que “es el futuro de Patria” desencadena su carácter de excluido de la historia (en perspectiva *hegeliana* serían un grupo etario sin historia) y por lo tanto, un ser que no puede constituirse como “sujeto histórico”.

Por lo tanto, el imaginario moderno/colonial que, en su vertiente epistemológica está basado en la racionalidad científico-técnica, ha operado de acuerdo a la generación de un centro de poder que ha mirado a los jóvenes como los “otros” o como los bárbaros en la medida que ha atribuido a las personas jóvenes unos determinados rasgos esenciales que lo desplazan hacia la periferia. Esto significa que el “discurso adultocéntrico”<sup>25</sup> es parte del imaginario colonial y constituye una de las formas coloniales contemporáneas de mantener un centro hegemónico de poder. Desde la crítica que plantean los estudios “del giro decolonial” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2007) se ha cuestionado la concepción del sujeto universal que construyó la modernidad occidental pues esta considera como “fuera de la historia” aquellas subjetividades que se construyen en lo que se podría denominar “la periferia” del sistema-mundo moderno/colonial. Hasta el día hoy permanece esta forma de negar la condición de sujeto a quienes habitan en el capitalismo periférico; es decir, permanece una forma de “colonialidad del

---

25 Estos rasgos esenciales se encuentran en enunciados (“los jóvenes son rebeldes por naturaleza”, “los jóvenes son inestables porque esa es su naturaleza”) que identifican a los jóvenes como inmaduros o, en lenguaje más coloquial, como personas que atraviesan “la edad del burro”, con lo cual el reconocimiento de la diferencia y más aún, las posibilidades de diálogo están desde el principio anuladas debido a las distancias agigantadas que se generan entre las personas adultas y los jóvenes. Hablamos de un carácter esencialista (similar al discurso racial o de “la limpieza de sangre” que explican los poscolonialistas) debido a que estos enunciados pueden conducir a aceptar como verdad que la madurez, la capacidad de “razón sensata” es algo que viene conjuntamente con la adultez, algo que no niega únicamente la condición de constante aprendizaje en la que se encuentran los seres humanos, sino que demuestra la concepción de la vida como algo lineal (correspondiente a la racionalidad científica moderna/colonial) además de concebir un vida dividida en segmentos que el poder occidental/colonial-adulto determina.

ser” (Maldonado-Torres, 2007) que junto a la colonialidad del saber y colonialidad del poder articulan una matriz de poder. Cuando afirmamos que el discurso adultocéntrico es parte del imaginario colonial lo decimos en tanto contribuye a develar que, “la madurez” o “razón” del “sujeto universal” está fundada también sobre una diferencia generacional.

La mirada adultocéntrica (esa que hace de los jóvenes unos sujetos postergados eternamente) es una forma contemporánea de colonialidad. Aunque el colonialismo, como se ha venido explicando, se refiere a un momento histórico, se puede afirmar que sobre los jóvenes recaen prácticas de colonialidad porque esta se refiere a un proceso de dominación que no ha concluido, sino que ha sido encubierta por un fenómeno intrínseco a la misma colonialidad, la modernidad. El imperialismo colonial que sometió a los pueblos originarios de Abya-Yala cedió el paso a una colonialidad que hace posible la subsistencia de un imaginario colonial-imperial de poder que ahora no sólo tiene rostro neoliberal sino que tiene rostro adulto.

Se puede analizar esta mirada adultocéntrica desde el panoptismo<sup>26</sup> de los medios de comunicación que constituyen a los jóvenes en un “otro” que es mirado desde ese punto panóptico que da forma a lo que Santiago Castro Gómez (2005) denominó la *hybris del punto cero*, especialmente porque no sólo constituye esa *isotopía clave* de dominación, sino que manifiesta la colonialidad de la alteridad de las expresiones juveniles contemporáneas. Esto se puede evidenciar en la relación directa entre estética juvenil y comportamiento delincinencial que sugieren los medios de comunicación.

El tratamiento que los *media* hacen del fenómeno de lo juvenil, al ser sumamente pobre y reducido (en lugar de

---

26 Siguiendo a Foucault, Santiago Castro Gómez (2005) identifica el panoptismo como una nueva forma de colonialidad. El término “panoptismo” abarca el control ejercido desde la sujeción y la vigilancia que logra configurar mecanismos de dominación disciplinarias. La formulación de este término, a partir del análisis del alcance de la forma arquitectónica (el panóptico) de Bentham, se encuentra en: Foucault, M. (2008) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI

presentar lo juvenil desde los nuevos signos culturales lo que hace es “descubrir” una nueva amenaza que se oculta detrás de unos lenguajes y estéticas juveniles), ratifica como centro la mirada adulta del imaginario colonial. Sin embargo, “no es sólo la mirada sino la articulación entre la mirada y la palabra lo que configura el sentido del poder” (Guerrero, 2007, p. 51) por lo que se puede decir que al tratarse de jóvenes, la *hybris del punto cero* opera desde la mirada adulta de los *media* y mediante los enunciados adultocéntricos que los inspira a partir de esa posición colonial que pesa sobre los jóvenes.

En verdad, la atribución de un carácter *delictual* a las actitudes juveniles, junto al carácter de *idealista* y *rebelde*, constituyen los principales estigmas antijuveniles en la sociedad dado que deslegitiman la resistencia simbólica que se articula en los jóvenes desde diferentes frentes sociales. El tratamiento mediático que el centro del poder hace de las culturas juveniles no sería más que otra forma de invisibilizarlas en lo que realmente constituyen porque en definitiva, de acuerdo con el sociólogo chileno Duarte (2006), el estigma del “idealismo” de los jóvenes anula la capacidad de ofrecer proyectos, en tanto que los estigmas de lo delictual y rebelde “*comprimen* las heterogéneas acciones y discursos juveniles populares, intentando presentarlos bajo una única característica antisocial. Al no distinguir, se origina la desvalorización de las propuestas juveniles; se las confunde, se las mezcla y con ello se niega su existencia: así se las invisibiliza” (p. 95), lo que es una de las formas de legitimación del poder de quienes ven sin ser vistos desde *el punto cero* del adultocentrismo. La mirada/discurso adultocéntrico opera de acuerdo a los mecanismos del imaginario moderno/colonial que la sostiene desde el ámbito del poder hegemónico constituido como universal.

Se puede considerar además que el imaginario colonial se debate con las expresiones juveniles contemporáneas en el campo de la cultura debido a la gran carga simbólica que las culturas juveniles manifiestan y desde las cuales se

plantea (a través de sintaxis corporales nuevas, recreación de las tradiciones, formas de socialización fuera del canon de la moral occidental, etc.) la reivindicación del lado *demens* y *ludens* de la condición humana confrontándose con el *homo sapiens* y *faber* del imaginario moderno/colonial.

La construcción del imaginario moderno se hizo en base a una colonización que dejó como herencia perenne la colonialidad en sus expresiones de poder, saber y ser. Sin embargo, se puede pensar que en el periodo de globalización, la colonialidad se expresa a través de dispositivos contemporáneos de control; por eso, la producción de subjetividad desde la articulación de formas políticas que sean parte de un giro decolonial en la organización de la vida de los pueblos son elementos inherentes a la construcción de epistemes-otras.

Las prácticas-otras, como aquellas que podrían articularse dentro de lo que denominaremos “insurgencia juvenil”, podrían leerse como signos de una resistencia simbólica que desde el cuerpo y las narrativas buscan la emancipación en contra de un imaginario moderno/colonial. Hacer este tipo de lectura puede incluso llevar a problematizar los elementos hegemónicos que tensan desde dentro el carácter de las culturas juveniles. En este escenario se plantea un interesante camino entre epistemes y prácticas de resistencia al poder ejercido desde el imaginario moderno/colonial cuya deconstrucción es una tarea no únicamente de los jóvenes y los pueblos originarios sino de quienes encuentren en la alteridad una vía-otra para generar formas-otras de mirar y nombrar.

## La máquina cultural

### Las identidades como proyecto: culturas juveniles o formas de vida juveniles

El problema de las identidades juveniles ha sido aclarado por las corrientes de la psicología evolutiva (Erikson por



ejemplo) a través de un concepto muy reducido que define la juventud como una fase etaria o fase de tránsito entre la infancia y la edad adulta. Desde esta perspectiva ser joven significaría ser un sujeto inacabado e inmaduro que únicamente recibiría reconocimiento el momento que alcance la edad adulta.<sup>27</sup> Las visiones biocronológicas y visiones psicologistas (las más idiosincráticas) identifican a la juventud con un período conflictivo de la persona en la que se construye la identidad conjuntamente a su desarrollo psico-evolutivo. Estas dos visiones han conducido a la configuración de los estereotipos por los cuales se atribuye a los jóvenes las características de inestables, peligrosos, volubles, incapaces de decisión, posibles delincuentes o drogadictos; es decir, un cierto grupo que las sociedades deben aprender a mantener bajo control si se quiere evitar que se llegue a la violencia<sup>28</sup>. La visión sociológica ve en la juventud a un grupo social y admite dentro de ella una clasificación en distintos sectores: jóvenes del campo, estudiantes, operarios, universitarios, indígenas, afro-americanos y jóvenes en situaciones críticas como los dependientes de drogas o involucrados en cualquier riesgo social (prostitución, violencia, delincuencia, etc.). Esta visión sociológica ha sido un paso adelante en la comprensión del fenómeno juvenil pues encuentra en la juventud una referencia para comprender la exclusión y la diferencia de clases presente en la sociedad.<sup>29</sup>

Desde la perspectiva comunicacional se abre otra visión para comprender el fenómeno juvenil que es la visión

---

27 La referencia dada por la UNESCO sostiene que es joven quien tiene entre 15 y 24 años.

28 Podríamos tomar entre tantas la siguiente referencia a una “difusión de identidad” en los jóvenes: “No tiene la capacidad de reflexionar críticamente sobre su propia conducta, es incapaz de relaciones estables con los demás, no tiene un sistema de valores claro y definido... El resultado más evidente es un estado de indecisión y de confusión. Pero también se puede volver amargado y agresivo contra la sociedad y se aliena dedicándose a actitudes de protesta contra la sociedad misma; por este camino puede llegar fácilmente a la droga como medio para escaparse de sus decisiones y responsabilidades.” (Marcial, 2000, p. 29)

29 En relación al desarrollo de esta tendencia, en parte criticable por el supuesto “conocimiento técnico” de los temas de juventud, se pueden consultar los trabajos de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Véase por ejemplo: (Comisión Económica para América Latina, 2006)

cultural-simbólica. Esta visión pretende abordar el universo juvenil, la construcción de identidades, en los fenómenos de apropiación e intercambio cultural simbólico, en la evolución de las formas de interacción mediática y la construcción de la propia subjetividad.

El fenómeno juvenil es el fenómeno de la agregación. Al hablar de jóvenes podemos referirnos a los grupos juveniles, movimientos juveniles, expresiones gregarias juveniles, colectivos juveniles, culturas juveniles (que incluyen subculturas y contraculturas), etc. R. Reguillo (2000) propone tres conceptos ordenadores para el observador externo del fenómeno juvenil: la *agregación juvenil*, el cual permite dar cuenta de las formas de grupalización de los jóvenes, las *adscripciones identitarias*, que nombra los procesos socioculturales mediante los cuales los jóvenes se adscriben presencial o simbólicamente a ciertas identidades sociales y asumen unos discursos, unas estéticas y unas prácticas y, las *culturas juveniles*, que hace referencia al conjunto heterogéneo de expresiones y prácticas socioculturales juveniles.

Para comprender las culturas juveniles desde la construcción de identidades diversas es importante aclarar que estamos hablando de distintos “yo”. Es importante pensar el yo (o diferentes “yo”) de una forma hermenéutica dada la capacidad que tienen los sujetos de interactuar con el inmenso mundo de símbolos y significados ofrecido por los media. Siguiendo al sociólogo británico John B. Thompson (1998), el yo debe ser comprendido como un “proyecto simbólico”, lo cual supone la superación de posturas estructuralistas que sostenían que el yo estaba determinado por las estructuras familiares, sociales, económicas y que, tanto como el marxismo, hacían pensar que el yo era un producto de posiciones de clase, hábitos, estructuras, etc. La interpelación de Althusser manifestaba que la ideología era lo que convertía a las personas en sujetos del obrar social y de la reproducción social. Para Foucault la vigilancia y la determinación iban

mermando las posibilidades de la libertad del yo y nos hacían seres programados en la vida social. Un nuevo entendimiento demanda comprender el yo como proyecto simbólico, lo cual significa reconocerlo como sujeto de interacción y menos determinado por las estructuras que lo preceden.

Es cierto que dentro de las culturas juveniles la interacción cara-a-cara es el elemento que otorga mayor cohesión dada la *multiplicidad de señales simbólicas* que facilitan una comunicación bidireccional (o dialógica) gracias al *contexto de co-presencia* dentro del mismo sistema espacio-tiempo. Es así como los jóvenes reunidos en la esquina del barrio, a un costado de la cancha de fútbol, en la tienda ubicada a dos cuadras del colegio, a la puerta de la discoteca frecuentada, en torno a la mesa de billar u otros lugares comunes de encuentro, permiten la evolución de un lenguaje que les otorga identidad y que configura una particular forma de leer la realidad. A su vez, este lenguaje que se manifiesta en la interacción cara-a-cara integra en sus expresiones elementos simbólicos que han sido seleccionados a partir de las propias prácticas de cuasi-interacción mediática, entendida como aquella forma de interacción en la que la reflexividad y la reciprocidad no son constitutivas a causa de que el mensaje va dirigido a un colectivo de múltiples receptores que supone una negociación con los emisores (Thompson, 1998, pp. 116-123).

La constante reconfiguración de las culturas juveniles que se da al interior de los espacios de interacción cara-a-cara es profundamente dinamizada por los bienes simbólicos (que reciben a través de la cuasi-interacción mediática) de los que se apropian los sujetos que las conforman. Los sujetos que integran las culturas juveniles, como proyectos simbólicos, integran a sus propias narrativas elementos que no se limitan al lugar (territorio) que comparten con sus pares.

La amplitud de las redes de información y comunicación ofrece conocimientos que diversifican el lenguaje y los

relatos de las culturas juveniles logrando que adscripciones identitarias que en su origen encontraban sentido en una contrapropuesta política o en la denuncia de la exclusión se vean transformadas e incluso deriven en otras formas de posicionarse en el entramado social. Este proceso de mutación en los relatos de las culturas juveniles no es un acto pasivo dado que son los intereses de los receptores los que determinan la forma de apropiación de los bienes simbólicos, por lo que podríamos afirmar que, dentro de las culturas juveniles, el protagonismo recae principalmente en los sujetos receptores. Pensar lo contrario (pensar que los sujetos que integran las culturas juveniles son meros receptores pasivos) sería renunciar a la posibilidad de descubrir en las culturas juveniles las características de un nuevo orden (des-orden) cultural y social. Este asunto está relacionado con el problema más general de la resistencia, comenzando por la idea de que una recepción activa no conlleva necesariamente el elemento de resistencia. La actividad de la recepción no implica necesariamente su carácter “resistente”, oposicional, alternativo, etc. En el extremo, se puede ser un telespectador muy activo en la reproducción de los códigos dominantes. La recepción activa y resistente implicaría, además del posicionamiento del receptor como productor de significados, un posicionamiento crítico (en algún sentido) a los poderes hegemónicos y la ideología dominante, por ejemplo la del consumo. Hemos asumido como hipótesis de trabajo que la resistencia se expresa en la posibilidad de aprendernos como productores críticos de la sociedad contemporánea en tanto cuestionamos los sentidos que nos atraviesan como sujetos particulares.

Como el propósito de abarcar lo que, siguiendo a Reguillo (2000), hemos diferenciado como agregaciones juveniles, agregaciones identitarias y culturas juveniles, utilizaremos el concepto “formas de vida juveniles”. Al hablar de *forma de vida*, hablamos de una cultura que, en el sentido antropológico y

cotidiano es una manera de hacer las cosas (Lash, 2005), tanto en relación con los otros a la hora de formar grupos como de las prácticas que permiten que estos grupos se formen y se consoliden. El concepto “formas de vida juveniles” nos ayuda a comprender las actuales manifestaciones de los jóvenes contemporáneos, porque remite a un concepto fenomenológico que encuentra en el mundo de la vida el lugar para el conocimiento. La fenomenología que propone Scott Lash, partiendo del concepto de etnometodología de Garfinkel, va a otorgar al sujeto la condición de aprendiente en una relación de reflexividad con el mundo. Esta condición de reflexividad (o autoreflexividad) permite comprender al sujeto que está en el mundo con las cosas y no en un mundo diferente como observador (como lo es en la cultura representacional). Con este principio, las formas de vida juveniles no sólo constituyen una metáfora del mundo actual sino que son el mundo actual, son la misma sociedad juvenilizada marcada por lo juvenil. No son únicamente un signo representativo del mundo contemporáneo sino que son la experimentación de la vida en el mundo que todos vivimos.

Los *media* no enriquecen únicamente el proceso de formación del yo sino que también proporcionan un nuevo tipo de intimidad. El de las intimidades no recíprocas que son relaciones que tienen como característica principal la ausencia de la responsabilidad que implican las relaciones basadas en la interacción cara-a-cara e incluso las de interacción mediática.<sup>30</sup> Las culturas juveniles que definen su identidad mediante la apropiación de los bienes simbólicos cuentan entre esos bienes principalmente con la música. La música constituye quizá el principal elemento de performatividad debido a que este elemento está insertado dentro de la cultura del ver y no exclusivamente del oír. La música dejó de ser solamente auditiva y se ha convertido en un fenómeno de carácter *audiovisual* ya que va acompañada de una serie de expresiones estéticas y recursos lingüísticos

---

30 Thompson desarrolla como ejemplo de esta relación de intimidad no recíproca la existente entre un *fan* y la estrella que admira (Thompson, 1998:283-290).

que forman parte de “lo juvenil”. El patrón de vestido, el estilo de peinado, los gestos, las “nuevas” palabras, la disposición del espacio están integradas en el personaje que se convierte en el centro del videoclip musical. El personaje central del videoclip se convierte en el interlocutor de esa intimidad no recíproca que se provoca en las culturas juveniles. Sin embargo, en las culturas juveniles se puede establecer claramente la diferencia con los fanáticos (*fans*) dado que en las primeras la imagen del personaje central del video clip únicamente representa el arquetipo de esa cultura juvenil pero no el parámetro para medir la validez de una identidad juvenil como sí ocurre con los *fans*. Las culturas juveniles centradas en los géneros musicales (wizards, punks, taggers, reguetoneros, raperos, góticos...) son grupos que tienen arquetipos propios pero que no se encasillan en la imitación de su figura sino en la búsqueda de un reconocimiento social que respete su diferencia. Además, las culturas juveniles están inscritas en contextos particulares que influyen significativamente en el proceso de recepción, por lo que el sujeto que sirve de arquetipo para una determinada cultura juvenil podría (por efecto de una intimidad no recíproca generada por los medios) convertirse en objeto de veneración, no obstante su figura únicamente constituirá un signo cultural que se agrega a una hibridación que hoy en día es mucho más rápida y a una escala mayor que en tiempos pasados.

Mientras en el grupo de fans se abre las puertas a una serie de relaciones que permiten compartir sentimientos (sin sentir vergüenza) que integran un proyecto singular de adhesión al “ídolo” en un proyecto plural; en las culturas juveniles el proyecto es plural desde su origen porque la adhesión se hace en torno al intercambio de bienes simbólicos y continuación de un relato identitario que es profundamente marcado por el “poder del híbrido”. Podemos decir, siguiendo a James Lull (s/f), que los híbridos culturales son contruidos por medio del rutinario intercambio de comunicación, transformando los materiales y signos culturales

existentes en temas y representaciones discursivas y materiales más elaboradas, fusionando entonces esas formas con otras. Aquí se encuentra una diferencia importante de las culturas juveniles con los *fans*: los *fans* no hibridan sino que asumen una parte significativa de su identidad en la experiencia de ser *fan*. Las culturas juveniles hibridan los relatos originarios mediante la recreación de las prácticas de socialización, las condiciones políticas, los subgéneros musicales, los usos sociales de los bienes simbólicos, etc.<sup>31</sup>

### Formas de vida juveniles, “desconfiscación” (mediática) e invisibilización

El mundo mediático también ha logrado, a través de la cuasi-interacción mediática, que varios de los fenómenos sociales que estaban segregados de la vida cotidiana para ser tratados a través de instituciones especializadas y profesionales (tales como enfermedades mentales, la muerte, el consumo de drogas, abusos sexuales, etc.) puedan ser experimentados en escenarios donde esos fenómenos no acontecen. Podemos decir con Thompson (1998, p. 271): “hoy por hoy vivimos en un mundo en el que la capacidad de experimentar está desconectada de la actividad del encuentro. La confiscación de la experiencia en coordenadas espacio-temporales de nuestra vida cotidiana corre paralela a la proliferación de la experiencia mediática...”. Entonces, las experiencias que nos resultan difíciles en la interacción cara-a-cara son posibles en el mundo mediático, pueden acompañarse de cierto grado de familiaridad en nuestra vida cotidiana, y permitimos pasar por alto el hecho que el fenómeno con el que interactuamos (o casi-interactuamos)

---

31 Una de las formas particulares de analizar el fenómeno al que nos referimos constituye el análisis de las tecno-culturas (juveniles) que hemos descrito en: Vázquez, J.D. (2010) Variaciones de la utopía tecnológica contemporánea: tecnoracionalidades, tecnoculturas y tecnomística. *Praxis. Revista de Filosofía*, 66.

arroja como resultado una experiencia poco probable dentro de nuestro espacio-tiempo habitual.

Esta particularidad que Thompson denomina “desconfiscación” nos ha permitido presenciar distintos rostros de la humanidad, visualizar a los actores, compararnos con otros estilos de vida, en definitiva construir nuestra identidad con más elementos. Si pensamos las formas de vida juveniles desde este aspecto, es evidente que también esta desconfiscación ha contribuido para la reconfiguración de la identidad que hemos descrito anteriormente. Sin embargo, dada la perspectiva con la que históricamente se han abordado las culturas juveniles, podemos decir que éstas constituyen uno de los tantos bienes simbólicos que ahora se hacen accesibles a la mirada de receptores de la más diversa índole. Desde la visión estigmatizadora, las formas de vida juveniles forman parte de esos “fenómenos sociales que estaban segregados de la vida cotidiana para ser tratados a través de instituciones especializadas y profesionales” y que actualmente han sido desconfiscados.

Las formas de vida juveniles hasta hace poco no constituían un elemento a tomarse en cuenta en la programación de los medios televisivos o parte de la composición de los medios impresos. Aunque hasta hoy no gozan de total visibilidad, es cuestionable la forma cómo la “desconfiscación” de las formas de vida juveniles se lleva a cabo por parte de los *media*. Ante las expresiones juveniles los medios han empleado mecanismos semióticos que inducen al establecimiento de una relación directa entre la estética juvenil con un comportamiento potencialmente delin cuencial. Mauro Cerbino (2006) cuestiona el “tratamiento mediático” que se hace a los jóvenes al decir que: “la mirada de la mayoría de los medios es alarmista y escandalosa, reproduce o contribuye a crear estereotipos y lugares comunes al servicio de unas “verdades oficiales” que sancionan sin tener en cuenta otros y complejos factores. Los medios



tienden a exagerar y espectacularizar el mal...”. (p. 29). La desconfiscación que los *media* hacen del fenómeno de lo juvenil es sumamente pobre y reducida debido a que, en lugar de presentar lo juvenil desde los nuevos signos culturales (que no implica omitir los malestares culturales) lo que hacen es “descubrir” una nueva amenaza que se oculta detrás de unos lenguajes y estéticas juveniles. El carácter de novedad que se hace manifiesto en ciertas formas de vida juveniles es desplazado por la novedad de un ritual delin cuencial y, en muchos casos, indescifrable.

### Culturas juveniles en el mundo mediático

Es interesante aproximarnos a una descripción de las culturas juveniles en el marco de lo que Thompson señala como las consecuencias negativas del papel que los productos mediáticos tienen en la construcción de las identidades (1998, pp. 276-283). La primera de estas consecuencias tiene que ver con *la intrusión mediática de mensajes ideológicos* por lo que es importante analizar cuál es el papel que juegan las formas simbólicas con respecto al establecimiento y mantenimiento de relaciones de dominación. La visión de Thompson en relación a este aspecto supera la postura de décadas atrás en la que los medios eran considerados como “aparatos ideológicos” que alienaban a la población; sin embargo no descarta esta situación sino que reconoce en el sujeto receptor una capacidad hermenéutica que hace que *la intrusión de mensajes ideológicos* no se dé independientemente del individuo ya que, a su decir: “las formas simbólicas específicas no son ideológicas como tales: son ideológicas sólo en tanto que sirven, en determinadas circunstancias, para establecer y sostener de manera sistemática relaciones de poder asimétrico” (1998, p. 277). A esto se añade el carácter contextual de la ideología debido a que los mensajes mediáticos sí pueden ser ideológicos pero

subordinados a la forma en que los receptores incorporan estos mensajes en su vida. Es decir, son ideológicos en la medida que el receptor, de cierta forma, así lo decida.

Desde el tratamiento mediático que se da a los jóvenes podemos decir que la invisibilidad de las culturas juveniles desde la valoración de su performatividad corre el riesgo de penetrar en una sociedad receptora que encuentra en los *piercings*, gorras, ropa negra, pantalones anchos o peinados *punk* signos de una amenaza. La forma en que los medios estereotipan a los jóvenes parece no tener únicamente el propósito de negar una identidad que podría resultar desestabilizadora para el sistema establecido sino con el propósito de presentar un arquetipo de joven ideal para la sociedad. Hay una carga ideológica en la presentación del “heredero” como modelo ideal para los jóvenes de hoy. Este joven “heredero” reúne “el conjunto de virtudes contenidas en la imagen publicitaria de un *gerente junior* (sea después político, administrador, conductor mediático, profesional liberal, hombre o mujer de empresa)” (Margulis & Urresti, 1998, p. 19). El joven modelo es aquel que aglutina los mitos de una “integración” de la juventud a la sociedad desde una visión economicista que otorga una identidad juvenil desde afirmaciones como “ser joven es estar a la moda” proponiendo “la belleza asociada al despliegue de ciertos cánones estéticos que son dependientes de la capacidad de consumir determinados productos y que permitirían el logro de metas como la aceptación social, el afecto de pareja, el éxito laboral...” (Duarte & Tobar, 2003, p. 20). El “joven a la moda” es una variación de un juego ideológico consumista que invita a adquirir lo ofertado en lugar de lo necesario. Otra variación del heredero es “el joven innovador” que se inserta en el mundo del trabajo con ideas creativas, un carácter emprendedor y una visión de futuro sin salir del marco del sistema establecido para el mundo del trabajo que presenta el mercado como un gran conjunto de posibilidades a ser aprovechadas si el joven descifra la correcta vía de “inserción” en él.

Una variación más del heredero construido por la visión economicista es la presentación del joven como “paradigma de lo moderno” aduciendo que está más familiarizado con la tecnología y “libre” de las barreras generadas por la edad avanzada.

Sin embargo, Thompson advierte también que las consecuencias del papel de los productos mediáticos en la construcción de la identidad no son siempre inadecuadas, debido a que “los textos y programas mediáticos repletos de imágenes estereotipadas, mensajes tranquilizadores, etc., podrían de hecho ser retomados por receptores y utilizados de maneras totalmente imprevisibles” (1998, p. 277). Esto se puede constatar en la asunción hecha por muchas de las culturas juveniles que se desarrollan en contextos de marginalidad en tanto que, contrariamente a la imagen de “joven ideal” presentado en los medios, es justamente la oposición a la figura del heredero imaginario su principal característica. La apropiación realizada por varios de los grupos de jóvenes de la imagen del modelo propuesto por la retórica dominante es justamente la de crear identidades contrarias que se orientan por otros valores. Esto demuestra que en las agregaciones juveniles existe una hermenéutica juvenil que actúa como un filtro cultural ante la *intrusión mediática de mensajes ideológicos*.

Además del asunto en relación a la ideología, Thompson señala la posibilidad de una *dependencia mediática* y de un *efecto desorientador*. La *dependencia mediática* se refiere a que los individuos pueden convertirse cada vez más dependientes de unos sistemas sociales sobre los que tienen poco control. En las culturas juveniles este riesgo resulta con seguridad más evidente en las identidades juveniles que se circunscriben en el universo del ciberespacio. Las ciberculturas juveniles que se desenvuelven en una dimensión virtual del espacio-tiempo (hackers, tecnopaganos, ciberpunks, yuppies...) son quizá la mayor expresión de una dependencia mediática ya que la organización de su vida gira en torno a una forma de interacción (¿virtual?) que configura su forma de relación

con los otros (fuera de la dimensión espacio-tiempo) y sus valores. En el caso de las ciberculturas la dependencia es tal que de no haber un sistema mediático que alimenta su cosmovisión no sería posible la continuación del relato identitario quedándoles únicamente el camino de la desaparición. Con esto no queremos decir que la *dependencia mediática* no pueda manifestarse en otras agregaciones o culturas juveniles (cosa que de hecho acontece en relación a otros consumos culturales) pero sí señalar que para las culturas juveniles ciberespaciales la dependencia es una cuestión imprescindible porque constituye su único “territorio”.

El *efecto desorientador* es tal vez uno de los riesgos con los que más se asocia a los jóvenes. Para Thompson el *efecto desorientador* es producido gracias a la enorme variedad y multiplicidad de mensajes que los medios ponen a disposición. Esta noción que Thompson califica de “sobrecarga simbólica” se identifica también como una de las características que Marc Augé (2000) otorga a la contemporaneidad bajo la noción de “sobremodernidad”. Entre otras características la sobremodernidad hace referencia a una lógica del exceso que se puede mesurar a partir de tres excesos principales: exceso de información, exceso de imágenes y exceso de individualismo. Los dos primeros son componentes fundamentales de los bienes simbólicos de un mundo mediático que provoca la desorientación y el tercero es un síntoma. El *exceso de mensajes* (información e imágenes) provoca la sensación de un mundo que se nos escapa de las manos y que exige una mayor rapidez de nuestra parte para alcanzarlo aunque se desconozca hacia dónde se dirige. Aunque Thompson indica que dentro de este efecto desorientador los grupos humanos resisten a la complejidad mediante el diseño de sistemas de conocimiento práctico que les permiten “orientarse en la elección” dentro de la gran oferta mediática no precisa que provoquen una forma de “orientarse en la dirección”. Es por eso que catalogamos al *exceso de individualismo* como un síntoma del

efecto desorientador dado que los sistemas de conocimiento práctico que conforman los grupos humanos se enfocan únicamente en la selección de los bienes simbólicos pero no en la reconstrucción de cosmovisiones o proyectos.

Aunque las culturas juveniles dan paso a identidades grupales, el exceso de individualismo se hace también notorio cuando éstas asumen el carácter de “micro-grupos de idénticos” en los que aparecen valores únicamente válidos en cuanto repercuten favorablemente en los intereses del grupo sin considerar a otros actores sociales, con lo cual las culturas juveniles pueden convertirse en signo de otras manifestaciones del individualismo posmoderno como lo son la pasividad, el hedonismo o relativismo.

Por eso es necesario *pensar con los jóvenes* mediante una práctica comunicativa que ofrezca perspectivas enriquecedoras para una visión simbólica-cultural de la contemporaneidad y descubra el sentido de nuestras narrativas presentes a la vez que contribuya a la construcción de consensos fundamentados en la racionalidad y la cordialidad.

## Máquinas de resistencia

### Formas de vida juveniles, producción de subjetividades y hegemonía

Considerando la existencia de agrupaciones juveniles que pueden ser catalogadas como expresiones rizomáticas en el sentido deleuzeano (sin centro o núcleo dominante, abierto a ramificaciones, libertad autoorganizativa, expansión versátil en diversas direcciones) que desestabilizan el discurso adultocéntrico, podemos constatar que existe una gran masa de jóvenes institucionalizada. Si se quisiera reconocer un carácter de tribalismo éste no podría limitarse únicamente a aquellos grupos que hacen de la calle el espacio para fraguar expresiones culturales que demandan un

reconocimiento de su identidad, sino que también estaría presente en aquellas agrupaciones que se integran al mercado mediante la apropiación de un discurso que dicta lo que debe hacerse para integrarse “correctamente a la sociedad”. El discurso adultocéntrico (discursos teóricos reiterados en hogares, escuelas y organismos del Estado) va de la mano de una visión patriarcal que no sólo niega el reconocimiento a algunas formas juveniles de vivir la vida, sino que las deslegitima con el propósito de evitar las emergentes expresiones contra hegemónicas.

En los y las jóvenes las expresiones contra-hegemónicas se dan desde las agregaciones juveniles. Por *agregaciones contra-hegemónicas* entendemos aquellas formas de grupalización juvenil que revelan inconformidad con el orden social imperante, con sus formas y mecanismos de segregación y exclusión y con la visión unidimensional de la vida. En algunas ocasiones la vía para manifestar esta inconformidad es la expresión del desencanto ante los sistemas educativos, económicos, políticos o incluso culturales cuando éstos se conciben desde una perspectiva ilustrada.

La “correcta” inserción a la sociedad a la que nos hemos referido corresponde a una inserción acrítica al mercado del consumo y de producción aunque, paradójicamente se atribuya a los jóvenes un carácter consumista.<sup>32</sup> Es decir, el discurso adultocéntrico produce sujetos consumistas y luego utiliza este calificativo para desacreditar a los sujetos que ha creado. El consumismo es uno más de los malestares que en los discursos de carga moral se atribuye a los jóvenes de este tiempo a la vez que constituye la estrategia de la que se vale la misma máquina que lo genera.

Esta situación, que bien podría ser signo de una sociedad esquizofrénica, no podría mantenerse si no hubiese una

---

32 El desarrollo de algunos puntos de este apartado constituyen una versión ampliada de las ideas planteadas en la segunda parte de un trabajo que expuse en: Vásquez, J. D. (2010). Subjetividades juveniles y discurso del éxito. Entre la emancipación y la institucionalización de las prácticas. *Disertaciones*, 3 (1), Artículo 3.

tecnología que la soporte; sin embargo, no se trata de una tecnología de producción, de sistemas de signos o de dominación sino de lo que Michel Foucault llama “tecnologías del yo” debido a que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (1990, p. 48). Foucault señala cómo desde la antigua Grecia la relación entre estar ocupado consigo mismo y la actividad política ha consistido un problema que posteriormente se lleva a la pedagogía hasta que, con Platón, se concede prioridad al principio délfico “conócete a ti mismo”. Sin embargo, en el posterior desarrollo de la filosofía grecorromana hasta los estoicos y la escolástica, la idea del “cuidado de sí” es retomada y, de una u otra forma, está relacionada con las actividades políticas; es decir, con la forma de participación en la vida pública, aún en aquellos casos de anacoresis en los que para procurar el cuidado de sí los individuos se retiraban al desierto.

Las prácticas para el cuidado de sí fueron inicialmente un asunto de los jóvenes y sobre todo más enfático en el desarrollo de la pedagogía socrática, pero luego se llevó a todos los sujetos como una serie de ejercicios en los que se procuraba el cuidado del cuerpo y la escritura y la revisión mental de la jornada como cuidado para el alma. Las personas, en constante búsqueda de la verdad vivimos en la “inquietud de sí” (*epimeleia heautou*) que Foucault, remontrándose al pensamiento griego y luego recorriendo la historia de los sistemas de pensamiento, plantea como la idea motora de nuestra vida activa en el momento que nos volvemos conscientes de ello. La noción de “inquietud de sí” remite a los siguientes aspectos: la actitud hacia uno mismo, la mirada hacia el exterior y las acciones que ejercemos sobre nosotros mismos (Foucault, 2005a). Estos tres aspectos se alimentan

del entorno que provoca justamente la preocupación de sí. Foucault plantea como estas “prácticas de sí” han pasado también por la escolástica cristiana y “el momento cartesiano” (como Foucault denomina a la razón moderna) y han sido resultado de los principios que de alguna forma han caracterizado a esos determinados momentos históricos.

Es importante conocer el génesis de estas tecnologías para comprender que en la sociedad actual estas prácticas se alimentan de bienes culturales a elección de los individuos. Estos bienes culturales ayudan a la construcción de la identidad y también demandan una tecnología para constituirse como fuente para la construcción de la identidad juvenil.

Como Foucault mostró en sus trabajos acerca del poder, éste funciona cuando los individuos incorporan en sus actos el control ejercido desde un proyecto hegemónico. En este sentido, las subjetividades juveniles van constituyendo una complejidad social que puede encontrar en los sentidos atribuidos a su propia acción y *experiencia de sí* claros signos de una convivialidad emocional y flexibilidad social, a la vez que es posible encontrar la reproducción de la hegemonía desde las prácticas en algunas expresiones juveniles.

Es cierto que en el mundo contemporáneo existen agregaciones identitarias de jóvenes que desde sus narrativas plantean la posibilidad de pensar en un modelo diferente al del proyecto civilizatorio del capital. El cuestionamiento de la noción del sujeto como pasivo, cuyo cuerpo ha sido únicamente destino de la negación y causa de los complejos de culpa, es planteado en los jóvenes desde las prácticas de sí que evidencian un cuerpo como vía de expresión de nuevos saberes y sentires diferentes a los institucionalizados. Las agregaciones identitarias de jóvenes expresan además el rechazo a un modelo de Estado que pretende manejar un discurso disciplinario para asegurar el poder establecido y la perduración del sistema que provoca que este poder pueda ser garantizado. En este medio las formas cómo los jóvenes



construyen identidades, sin tener como único referente el imaginario creado por las instituciones regulares, abren ya una puerta para descubrir otras formas posibles de socializar.

El potencial crítico que se emprende desde ciertas agregaciones identitarias juveniles vive en tensión con un gran sector de la juventud que configura identidades juveniles desde la apropiación del discurso hegemónico. Estas últimas se articulan precisamente por la apropiación del discurso hegemónico y se manifiestan en narrativas de jóvenes que configuran su identidad en el sentido del modelo homogeneizante del consumo y de representaciones transnacionales de un orden capitalista globalizante que impone imágenes, estéticas, corporeidades o estilos únicos de vida.

El discurso hegemónico pretende nutrir de suficientes recursos simbólicos los lenguajes y consumos con el propósito de llevar el discurso civilizatorio a las formas o prácticas con las que pretendemos conocer quiénes somos. Es decir, las tecnologías del yo son la herramienta que hace posible que las subjetividades juveniles de la sociedad contemporánea, en su mayoría, no se inscriban dentro de un proyecto emancipatorio. Parece ser incluso que en el discurso hegemónico el éxito es la emancipación, con lo cual vemos cómo hasta los ideales más amplios pueden caer ante unas determinadas prácticas de sí.

El discurso publicitario del proyecto civilizatorio no ofrece productos sino formas de ser y de vivir, porque es precisamente en este ejercicio biopolítico que se garantiza la perdurabilidad de lo establecido.

Mientras la sociedad contemporánea escucha las demandas por el reconocimiento que viene de nuevos actores identificados como agregaciones de identidad juvenil, es precisamente este sector de la sociedad el que hace posible la reproducción de un sistema en el que se consideran negados al menos inicialmente. La lucha por el reconocimiento social o simbólico puede ser ganada pero el sistema permanece

inmutable. Las caras de los actores se van renovando pero la lógica del sistema puede seguir inalterada.

Entre los jóvenes encontramos formas de vida que pueden ser leídas como una emancipación ante varios fenómenos de control como: la biopolítica que norma los usos del cuerpo, la distribución tiempo de acuerdo a la racionalidad funcionalista, los cánones tradicionales de comportamiento ante las instituciones sociales, la marcada división entre lo privado y lo público, las formas de hacer presencia en el espacio público, las expresiones artísticas desde la mirada de la alta cultura o el buen gusto, el modelo de representación política de la democracia, la moral fundamentalista de la culpa cristiana, entre otras. Sin embargo, encontramos también que las formas de emancipación entran a disputar con su capital simbólico una serie de luchas que se enmarcan en las reglas de juego que el mercado determina para los jóvenes.

Las expresiones juveniles contra-hegemónicas constituyen prácticas reiterativas que permiten generar otras formas de ser desde las grietas del sistema y que se debaten con la centralidad hacia la que el discurso del éxito/mercado intenta incorporarlas justamente al concederles reconocimiento. Este reconocimiento, sin embargo, es viable gracias a un proceso de usurpación simbólica que hace de todas las re-significaciones juveniles objetos de consumo para todos esos grupos etéreos que asumen esa imagen de "lo juvenil" como una característica intergeneracional.

Cuando el mercado reduce a una serie de objetos o signos de consumo los símbolos que dan cuenta de los nuevos imaginarios que se gestan por medio de las prácticas juveniles, opera un desplazamiento que pretende el vaciamiento de los significantes juveniles especialmente cuando estos sujetos están ubicados en espacios de segregación social.

### CAPÍTULO III

## RUTAS PARA EL DIÁLOGO: DISEÑAR ESTRATEGIAS, RECUPERAR LOS SUJETOS

En la presente investigación se han abordado las formas de vida juveniles a partir de la información generada desde la observación participante, entrevistas y talleres de diálogo. La propuesta metodológica partió de los recursos de la investigación social comunitaria (Ghiso, 2000 y 2006) como estrategia para el establecimiento de la construcción de conocimiento social y cultural a partir de la vida, las acciones y las relaciones sociales.

Se contactó a los participantes del taller de diálogo, en parte, mediante el Consejo Comunal de Desarrollo de La Carpio (CODECA) y la fundación Pro-Vivienda (FUPROVI) y los grupos de jóvenes de La Carpio vinculados a varias iglesias luteranas, con la idea de que estas agrupaciones facilitarían la posibilidad de realizar los talleres de diálogo. En ambos casos el grupo se fue transformando a través de la comunicación e invitación que los jóvenes hicieron a sus familiares y vecinos. En el caso del segundo grupo, las iglesias luteranas constituyen la agrupación de mayor presencia significativa en La Carpio en relación al trabajo con personas jóvenes. La idea básica fue trabajar por lo menos cuatro sesiones de dos o tres horas de

duración cada una. Los talleres de diálogo de saberes y la sistematización de los mismos se realizaron desde la perspectiva de Alfredo Ghiso (2007) que se enmarca dentro de los métodos de la educación popular. En total se realizaron cuatro talleres.

El diálogo se propició desde las entrevistas y los talleres de discusión que buscan ser espacios problematizadores acerca de los acuerdos, desacuerdos y contradicciones en los referentes teóricos, políticos y culturales en los que se construye la experiencia. Es por eso que partimos de que en el encuentro de los sujetos (el investigador con los y las jóvenes y de los y las jóvenes entre sí) estos se van constituyendo recíprocamente como interlocutores capaces de reconocer un objeto de estudio: en este caso las propias formas de vida. No se pretendió hablar de los otros y sus textos, sino con los otros, sus contextos y textos.

En un primer momento de la investigación se realizaron acercamientos descriptivos que fueron registrados en diarios de campo desde la observación participante (ver Anexo 1), considerada como “una estrategia que retoma del enfoque cualitativo el énfasis en la valoración de la subjetividad, la vivencia y la interacción de los sujetos de investigación” (Galeano, 2005, p. 47). El instrumento del diario de campo (ver Anexo 2) nos sirvió para documentar el resultado de la experiencia de interacción con las personas jóvenes. Lo que se registró fue básicamente las observaciones en relación a ¿Qué hacen los jóvenes? ¿Cómo viven las personas jóvenes? ¿Cómo narran los jóvenes lo que hacen? El trabajo de observación demandó la participación en los espacios de encuentro de los grupos de jóvenes, principalmente los fines de semana durante tres meses. También se registraron notas al margen (notas personales) que describían las emociones y sentimientos del investigador durante el trabajo de campo.

El propósito en este punto fue conocer las distintas caras que las formas de vida juveniles tienen en La Carpio y quiénes son los principales interlocutores. A través de este acercamiento nuestra pretensión fue llegar a analizar el fenómeno en su

divergencia y así dar cuenta de un proceso que permitiese explicar sus características desde la cotidianidad, los usos del tiempo, las formas de habitar los espacios, etc.

Las guías de observación fueron realizadas en relación a las preguntas en torno a cuestiones fundamentales para el tema de la investigación, concentrándose en los siguientes aspectos que sintetizamos a continuación:

- **Producciones culturales:**

Expresiones culturales que los jóvenes valoran

Imágenes (pinturas, tatuajes, cine, revistas, graffitis, etc.)

Formas de uso y contenido de las imágenes

- **Actividades focales:**

Prácticas de ritualidad grupal

Prácticas de “performance” (la puesta en escena de sí mismos)

Espacios y/o lugares para encuentros

Características de las actividades y de los encuentros

Motivos para convocarse

Distribución del tiempo de ocio

- **Lenguaje:**

Formas de expresión oral de los jóvenes

Formas de hablar de los jóvenes que se diferencian de las formas de hablar de los adultos

Formas de expresar las creaciones grupales

Usos de las tecnologías de información y comunicación

- **Estética:**

Uso diverso que dan los jóvenes a su ropa, corte de pelo, accesorios, etc

Uso de estos accesorios en el propio cuerpo

Formas de otorgar significado a los artículos sobre el cuerpo

- **Música:**

Gustos y preferencias musicales

Usos (creativos) de la música

Circulación de los consumos musicales

## La generación de información y su análisis

A partir del trabajo de observación se elaboraron notas de campo. Algunas de ellas fueron integradas en el texto del capítulo siguiente pues mediante su codificación se concretó la posibilidad de desarrollar el tema (y determinar subtemas) para el informe de la investigación.

La observación participante fue complementada con entrevistas. Las entrevistas fueron abiertas y flexibles, y entendidas como “una conversación sistematizada que tiene por objeto obtener, recuperar y registrar las experiencias de vida guardadas en la memoria de la gente. Es una situación en la que, por medio del lenguaje, el entrevistado cuenta sus historias y el entrevistador pregunta acerca de sucesos, situaciones” (Benadiba & Plotinsky, 2001, p. 23); por lo tanto, en las entrevistas con los jóvenes se respetó la forma y los ejes de conversación que ellos propusieron, sin seguir de manera rígida la guía de las entrevistas (ver Anexo 3 y 4). Las guías de entrevistas se enfocaron a la descripción que los y las jóvenes hacen de los siguientes temas: 1) Breve relato sobre su llegada a la Carpio, 2) Formas de vida juveniles que reconocen, 3) Impresiones que tienen sobre la comunidad y los jóvenes de la comunidad, 4) Sentimientos en torno a la comunidad de La Carpio. Las entrevistas grupales (ver Anexo 5) han sido trabajadas en relación a dos temas principales: 1) Identidad (constitución de los grupos, motivaciones, significado que atribuyen a su participación, satisfacciones, vinculación con la comunidad, etc.) y 2) Territorio y Temporalidades (Significado de ser jóvenes, descripción en torno a la vida de los jóvenes en La Carpio, diferencias de hábitos día/noche - varones/mujeres, diferencias en relación a otros grupos de jóvenes que reconocen, necesidades y propuestas de los jóvenes de La Carpio).

Además se realizaron algunas entrevistas a personas que trabajan con jóvenes y a investigadores que han

enfocado sus trabajos en La Carpio, con el propósito de escuchar las diferentes narraciones que existen sobre el mismo fenómeno de estudio.

Las entrevistas nos ofrecieron *narraciones personales*, de las que se realizó una transcripción lo más literal posible, sobre todo de lo hablado. A estas transcripciones (algunas fueron grabaciones) las llamé *memoria de la entrevista*. La memoria de la entrevista integró una parte que registró las impresiones que el encuentro provocó en el investigador a modo de notas analíticas. (Ávila, 2010, p. 34). Se realizó la tematización y codificación de los registros obtenidos (Strauss & Corbin, 2002) a partir de los diarios de campo y las memorias de las entrevistas con el propósito de capturar los órdenes de sentido que permitieran posteriormente la articulación de la información obtenida.

Las memorias de entrevista sirvieron también para identificar temas principales que no habían sido considerados inicialmente en la investigación (tales como la vivencia de la seguridad, la división –casi dicotómica entre jóvenes que participan de la iglesia y otros grupos- que atraviesa las diferentes formas de agrupación de los y las jóvenes, la estigmatización que opera al interior de los mismos grupos de jóvenes, etc.). Las entrevistas grupales nos arrojaron información importante para determinar la forma de identificación que se encuentra en La Carpio y fueron claves para determinar los temas de los talleres de diálogo. Las entrevistas (personales y grupales) han constituido la principal fuente para la redacción del capítulo IV de este trabajo.

Un segundo momento de la investigación consistió en la realización de *talleres de diálogo de saberes* (a modo de ejemplo ver Anexo 6) con los jóvenes entrevistados u otros interesados en el proceso como una forma de devolución de la experiencia de investigación y como un espacio de autorreflexión sobre la relación entre las formas de vida y las condiciones particulares de la comunidad de La Carpio (segregación social,

segregación espacial, estigmatización simbólica, invisibilización mediática, etc.). Estos talleres nos ofrecieron producciones grupales (ver Anexo 7) que surgieron del diálogo y que nos sirvieron para el conocimiento de las formas de vida.

Dada la importancia de los talleres de diálogos de saberes para la investigación se elaboró un diseño metodológico pertinente a la propuesta de investigación. El diseño metodológico de cada uno de los talleres incluía los siguientes elementos:

- Un *Criterio de llegada*, que sirvió de fundamento para el facilitador del taller; por lo tanto constituyó el punto de partida y fue el punto de llegada para los participantes del taller.
- La *Descripción de las actividades*, indicó los pasos a seguir en cada momento, las herramientas que se debían usar y las preguntas que ayudaron a promover la participación del grupo. El facilitador debió considerar que esta parte como flexible por lo que pudo introducir cambios que le parecieron necesarios.
- La *Intencionalidad*, indicó los detalles en los que el facilitador debió poner énfasis a la hora de conducir las participaciones o valorar los aportes de los grupos. Le sirvió también como idea para dar sentido a cada momento y determinar cuándo dar el siguiente paso (cada momento está dividido en pasos) ya que no existe una distribución de tiempo determinada de antemano.
- La *Herramienta* fue un espacio destinado para señalar cuáles son los materiales que se utilizaron en cada punto de tal modo que estuviera dispuesta previamente.
- La casilla *Notas de campo* se elaboró posteriormente con base en los apuntes recogidos durante la realización del taller o en las horas siguientes.

En el transcurso del taller las actividades se distribuyeron en tres momentos. Cada momento estaba orientado



por una pregunta. El primer momento correspondía a establecer un diagnóstico del tema desde la experiencia de los jóvenes donde se expusieron inquietudes, informaciones, preguntas; el segundo momento, se basaba en realizar una interpretación de lo obtenido en el primer momento a través de cuestionamientos que el grupo planteaba al tratar de identificar lugares, actores, maneras desde las cuales este problema se manifiesta en La Carpio; y en un tercer momento los jóvenes realizaron trabajos en pequeños grupos en los que mediante algún producto (mapas, siluetas, collages, etc.) intentaron identificar el papel que los y las jóvenes participantes del taller juegan en tal problemática. En los talleres la discusión fue orientada por el criterio señalado en la guía del taller. Es importante señalar que la elaboración del análisis de los resultados no está basada en recoger las opiniones que los y las jóvenes daban de acuerdo a conceptos específicos de la investigación; es decir, se evitó hablar explícitamente de términos como “adultocentrismo”, “formas de vida”, “estigmatización”, “segregación” para no inducir los diálogos hacia estos temas. Esta opción está basada en el interés por aproximarnos, junto con los grupos, a la forma cómo estos conceptos pueden dar cuenta de prácticas (buscando, por ejemplo, los rasgos de un “adultocentrismo operante”) que se cuestionan y se interpretan a partir de la experiencia del grupo y no de los conceptos que el investigador podría introducir en los sujetos (con la consiguiente transfiguración de su lenguaje).

La información que se generó a partir de estos talleres se basa en el quiebre que puede introducir en los jóvenes el hecho de describir fotos, elaborar o comentar relatos, confeccionar murales o mapas, comentar medios de prensa, al empezar a indagar por los significados y a ganar reflexividad acerca de las percepciones que tienen de la realidad. Las producciones grupales recabadas fueron las siguientes:

- 10 posters en los que se representa la comunidad de La Carpio y los usos sociales del espacio que hacen las personas
- 4 gráficos sobre perfiles de jóvenes en La Carpio desde los consumos musicales
- 30 fichas de trabajo individual relacionado con los significados que los jóvenes atribuyen a su condición de jóvenes
- Fotografías y videos
- 4 diseños de periódicos que informan sobre la vida en La Carpio
- Seis fichas de evaluación

El análisis y la interpretación crítica de estas visiones, opiniones y valoraciones sobre los hechos se desarrollaron por medio de procesos dialógicos donde los involucrados decodificaron símbolos y reflexionan (con un esquema de análisis acordado) acerca de los significados, los sentidos y los cambios que éstos tenían cuando se los relaciona con hitos históricos, eventualidades o acontecimientos trascendentales. En este proceso dialógico los jóvenes participantes ampliaron y cualificaron la comprensión de cómo los sentidos y los significados son construcciones producidas por interacciones marcadas por tiempos, espacios sociales, negociaciones culturales y ejercicios de poder. Esto es lo que permite que, tanto en el diseño como en el análisis, los talleres funcionen como dispositivo (Foucault, 2009) en tanto faciliten la expresión de distintas formas de provocar la participación del sujeto desde lo que *acontece*:

El dispositivo tiene como componentes a poner en juego –cosa que sucederá o no– líneas de visibilidad, de enunciación, de subjetivación, de poder, de implicación, de deseo. Líneas y fracturas. Líneas que insisten. Fracturas que se entrecruzan y mezclan mientras unas suscitan a otras o se distancian de ellas en agenciamientos maquínicos que conectan o en líneas de fuga en las que algo siempre se escapa. Pliegues, despliegues y repliegues que en sus devenires instalan la multiplicidad de una lógica colectiva. (Fernández, 2008, p. 154)

A partir de la dinámica generada en los talleres, y considerando que operan distintos procesos en cada uno de ellos, de la relación de las dos etapas y de la información generada se llevó a cabo un proceso de interpretación tanto de las *narraciones personales* (resultado de las entrevistas) como de las *producciones grupales* (resultado del taller). De ambos espacios se tomaron apuntes. Se utilizaron dos formas de triangulación de los datos, el análisis desde los fundamentos teórico-conceptuales de la investigación, el análisis del contexto socio-cultural del tema investigado y análisis de la experiencia del investigador y sus interlocutores.



## CAPÍTULO IV

# CONFIGURACIÓN DE LA FORMAS DE VIDA JUVENILES EN SEGREGACIÓN. MIRADAS DESDE LA CARPIO

La dimensión cultural de la existencia social no solo está presente en todo momento como factor que actúa de manera sobredeterminante en los comportamientos colectivos e individuales del mundo social, sino que también puede intervenir de manera decisiva en la marcha misma de la historia. La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime un sentido. (Echeverría, 2010, p. 24)

## Formas de vida, adultocentrismo y estigmatización

Para los y las jóvenes de La Carpio, el tema de la estigmatización involucra emociones que van desde el rechazo hasta el interés por lograr situar sus experiencias en un marco de explicaciones que ayuden a trascender el malestar. Cuando Josely, una de las participantes en el primer taller, sugirió “podríamos hablar de las formas cómo nos

catalogan”, no encontró aprobación en el grupo. Esto a pesar de que en las entrevistas los y las jóvenes comparten algunas experiencias relacionadas con la estigmatización. Por ejemplo, Rodolfo, de 20 años comenta:

Quando fue lo de los gases lacrimógenos fue horrible. Yo recuerdo que yo tenía que estar corriendo para mojar pañitos y ponerle pañitos a mi hermanito porque se ahogaba. Pero luego en el Colegio fue peor porque te miraban y te decían: uyssshh usted vive en La Carpio entonces usted es una rata, de fijo se tragó dos toneladas de gas, o de fijo trae armas o quién sabe qué varas más se les ocurra.

El acontecimiento al que remite Rodolfo es la “redada” policial realizada en el 2004 (“Operación Escoba”) en la que se arrestó a 620 personas de las cuales se “descubrió” (término empleado en varios medios) que 173 tenían problemas migratorios. Entre las declaraciones recogidas en los periódicos como justificaciones del evento están las del entonces presidente Pacheco, quien asegura “que en esa zona existe mucho problema de violencia y muchos problemas con las drogas” (Sandoval, Brenes, Paniagua, & Masís, 2010, p. 281).

A su vez Juan Carlos, joven de 23 años, comenta:

A usted le preguntan, ¿dónde vive? Si usted les dice que es de La Carpio, ahí mismo le dicen: Ah no mae, ¿tiene documentos? De ese hueco no queremos. Bueno, no se lo dicen así, pero se lo dan a entender. E.:- ¿Cómo?  
Tu ves la reacción, la mirada.

Juan Carlos relata la vivencia de una forma de discriminación entre tantas otras que experimentan los jóvenes de La Carpio cuando buscan acceder a un empleo. Muchos y muchas jóvenes de La Carpio afirman que viven en la Uruca (que ciertamente es el sector en el que se ubica su comunidad) como una manera de evitar mencionar que se pertenece a La Carpio específicamente. El hecho de que Juan Carlos sea

interrogado sobre su tenencia o no de documentos indica claramente que en el imaginario social costarricense La Carpio es un “lugar de ilegalidad”. Desde la atribución de una “ilegalidad” a la persona se le atribuye una calificación que esencializa un aspecto que es resultado de varios factores sociales y desde la cual se emprenden formas de humillación:

Ser o sentirse humillado es saber que tú no eres como los demás, que eres demasiado o demasiado poco no importa qué, y que ese exceso o esa carencia que te hace merecedor de un trato denigrante que te rebaja, te hunde, te inferioriza, te inhabilita para merecer esa dignidad elemental que nadie debería ver nunca escamoteada. Ser o sentirse humillado es ser o sentirse una mierda, es decir, literalmente un detritus, un desecho, algo que está de más, que sobra, que, además, apesta y ensucia, y frente a cuyo potencial contaminante solamente cabe la condena al aislamiento, a la expulsión o al borrado definitivo. (Delgado, Horta, & López, 2009, p. 7)

Lo anterior dice algo de la experiencia de las personas que habitan en comunidades marginalizadas; experiencia en la cual la segregación espacial está conectada directamente con la segregación simbólica. La humillación combina prácticas objetivas (estar aislado en el espacio) con elementos sobre la subjetividad (la estigmatización). En el caso de la condición de joven en La Carpio, la segregación espacial se combina con la segregación simbólica desde los elementos demarcativos de una diferencia generacional; es decir, existe una esencialización inferiorizante a la hora de la humillación.

Es claro que los y las jóvenes de La Carpio reconocen los estigmas que pesan sobre ellos; sin embargo, reconocen también formas diferentes de representarse a ellos mismos. Por ejemplo, Esteban, de 22 años, afirma:

Bueno así se lo voy a decir, la imagen social es como “ser una rata” pero la imagen aquí dentro es ser “un luchado”, porque no podés dejar que te pongan un pie encima porque lo hacen todos y no podés andar poniéndole el pie a todos porque siempre hay

alguien que te maja la cola, por lo que siempre tienes que estar luchando. Es como tener un juego con la vida.

Lo que Esteban menciona como “imagen social” alude a las diferentes formas de representación que son diferenciadas en sus contextos. Así, al interior de La Carpio existe una diferenciación que dice de las formas de afirmar identidad con relación al lugar que se habita. Esto se puede leer en las afirmaciones de Diana, de 20 años:

Yo de La Carpio no me voy. Se escuchan balas y todo pero yo no me muevo. En las noticias eso sale un montón pero eso es en todo lado. Recuerdo que una vez vinimos con unos amigos de Pavas, que es peor, y pensaban que el bus se iba a caer cuando venía por ese camino a la entrada (...) Hay gente que juega de vivo y que dicen que si pudieran se largarían de aquí. Pero no son todos. Hay otra gente que trabajamos y esos no nos iríamos.

Al interior de La Carpio existe una clara diferencia entre los “jóvenes de la calle” y aquellos que se agregan identitariamente en relación a las iglesias luteranas ubicadas en la comunidad. Los y las jóvenes no identifican agrupaciones diferentes a estas. Carlos, de 22 años, quien participa del grupo juvenil de una de las iglesias, al igual que muchos otros de los y las jóvenes entrevistadas reconoce:

Aquí lo que hay es muchos jóvenes en las iglesias. Usted ve la iglesia de la tercera, ahí hay muchos jóvenes. Los que no están en iglesias están pues en la calle. Usted aquí no va a ver ni una sola cosa por los jóvenes que no sea en la iglesia. Los demás están en la calle y ahí andan vagando. Hay veces que usted los puede ver horas de horas en la parada fumando. Yo no sé qué más hacen pero ahí están.

Existe una situación paradójica en relación al problema de la estigmatización en La Carpio pues, si bien “afuera” de la comunidad esta es segregada por “su origen nicaragüense” (desde un claro criterio de nacionalidad), al interior se producen formas de segregación a partir de la descalificación de las



personas jóvenes que “están en la calle”. En general para los y las jóvenes de La Carpio, aquellos que están en la calle constituyen pandillas. Tal es la idea que existe en los habitantes que los jóvenes pandilleros personifican el peligro.

En La Carpio existen agrupaciones juveniles de la calle que no coinciden con lo que se podría denominar pandillas en el sentido que compartan una identidad social reflejada en un nombre, expresión de esta identidad mediante gestos, reclamos de control sobre ciertos asuntos ligados a los mercados, estructura jerárquica, etc.; sin embargo, la calificación de “pandillas” se utiliza para nombrar a las agrupaciones de jóvenes que tienen como principal escenario “la calle”. Los jóvenes que regularmente se reúnen en las “paradas” se los identifica como pertenecientes a pandillas y sujetos atemorizantes para el resto de pobladores de la comunidad. Dice Karla:

E.: ¿Qué grupos de jóvenes identificas?

Bueno, los jóvenes de las iglesias, los que están en la calle, y luego los chapulines, ya los de las pandillas.

E.: ¿Y cómo sabes quiénes son de las pandillas?

Aquí usted sabe de las pandillas por las paradas. Están los de la primera, los de la segunda pero esos se unen con los de la primera, los de la tercera que son los más pleiteros, no sé si los de la cuarta y los de la Cueva del Sapo. Pero ellos actúan más en la noche. A veces el pleito se arma en las noches.

Debido a que La Carpio sólo tiene una calle de entrada (que es la misma calle de salida) las paradas del bus son referentes claves para la localización al interior de la comunidad. Las paradas además constituyen a su vez los lugares en los cuales se puede ver a los grupos de jóvenes catalogados como “chapulines”<sup>33</sup> por el resto de los vecinos y vecinas.

33 “Chapulín” (en plural “chapulines”) es un término que se utiliza para nombrar a personas jóvenes asociando una condición callejera con actos delictivos, especialmente el robo.

A esto se suma una experiencia de desprotección en los y las jóvenes de La Carpio que en cierta manera articula tres formas de poder basadas en el estigma que recae sobre ellos y ellas desde formas religiosas, políticas y mediáticas. Afirma Fabián, de 22 años, quien desde la edad de cuatro años vino de Nicaragua a vivir en Costa Rica:

La policía aquí viene pero en verdad no hacen nada. Usted los ve aquí en la parada porque hace una semana mataron a un chiquito en una balacera de las pandillas. El hecho de que aquí haya tanto nicaragüense no significa que no tengamos que estar protegidos.

Si bien la vivencia de la inseguridad en la Carpio es un problema, las maneras de nombrar la peligrosidad en la Carpio permiten considerar al menos la posibilidad de una reproducción de la estigmatización al interior de la comunidad. Mientras que estigmatización se reproduce con relación a los discursos que se generan en espacios “exteriores” a la comunidad, atravesados por el énfasis en su conformación binacional, al interior de La Carpio la distinción principal está dirigida hacia las personas jóvenes (especialmente varones) que generan inseguridad a través de la ocupación del espacio público<sup>34</sup>.

Si bien se reconoce la situación de inseguridad en general, y cómo ésta afecta a los y las jóvenes (por los conflictos entre los grupos de jóvenes pertenecientes a agrupaciones de la calle), también es cierto que en el propio discurso identifica que la delincuencia es el elemento en torno al cual se asocia la presencia de jóvenes en la comunidad:

---

34 Un ejemplo de esto sería la pequeña plaza (“el planché”) que se ubica cerca de la terminal de buses. Un espacio de aproximadamente 12 metros cuadrados. Este espacio es utilizado para jugar fútbol especialmente por personas jóvenes, pero generalmente ha sido referido como un lugar de gran inseguridad entre los vecinos del sector. Claro que, al decir que “ocupan el espacio público” se refiere principalmente a las paradas de buses que, además de ser el criterio de orientación para la circulación en la comunidad, están ubicadas por la única calle (de entrada y salida a la vez) que comunica a La Carpio con las otras zonas de la ciudad.

E.-¿Cómo es la vida de los jóvenes en La Carpio?

Yo pienso que la vida aquí para nosotros los jóvenes es muy difícil porque hay mucha droga, violencia, robo y envidia más que todo porque uno tiene que cuidarse mucho, porque en cualquier momento lo pueden asaltar y aparte de eso existe mucha inseguridad por todo lo que significa vivir aquí.

E.-¿Desde hace cuanto vives en La Carpio?

Toda la vida

E.-¿Identificas algún grupo de jóvenes que exista en la comunidad?

Los delincuentes pues.

E.- ¿Y los demás? ¿A qué se dedican?

Hay de todo tipos de jóvenes por ejemplo trabajadores, vagos, “piedreros”<sup>35</sup>, “chapulines”. Es muy extenso en pocas palabras hay de todo un poco.

E.- ¿Y tú te identificas con algún grupo de jóvenes?

Yo vivo en la primera parada pero no considero que forme parte del grupo o barra que se encuentra en esta parada. Y yo he visto como la gente piensa que con mi forma de vestir me hacen pasar por los mentados chapulines pero yo no soy uno de ellos. Me considero una persona común y corriente.

(Entrevista a Francisco, 27 años)

Las situaciones de inseguridad que experimentan los vecinos y vecinas de La Carpio de cierta forma remiten a otras formas de exclusión que se dan en la comunidad. Esta exclusión a la que aludimos se da por condiciones etáreas (adultocentrismo) o diferencias generacionales. De este modo el adultocentrismo aparece como una serie de operaciones desde las grandes esferas en las que se piensa, orienta y gobierna la sociedad a través del poder fáctico de los medios de comunicación y del mercado. Estos poderes normalmente se afianzan en las visiones que atribuyen a los jóvenes una “naturaleza violenta”. Se trata de abstracciones que desconocen los contextos y realidades juveniles y que se construyen desde formas de un

35 “Piedrero” se utiliza para referirse a las personas que consumen drogas de bajo costo. Normalmente el término se utiliza como despectivo, pues, además de consumir drogas, hace alusión a alguien que consigue drogas en la calle. En uno de los talleres los y las jóvenes participantes definieron *piedrero* como “alguien que se mete cualquier cosa que consiga en la calle”.

poder institucionalizado: la fuerza pública y los sistemas de tutela (principalmente el sistema educativo). También podría verse en ciertos procesos políticos formales (elaboración de políticas públicas para la juventud elaboradas desde discursos adultocéntricos). No se trata de sugerir que existe una interna pretensión de exclusión de las personas jóvenes protagonizada por las personas adultas que dirigen esos sistemas, sino que el adultocentrismo, como conjunto de estrategias, opera a través de las prácticas que instituyen una realidad desde la reafirmación de esos sistemas. Sin embargo no se trata tan sólo de una práctica aislada, se trata de una “máquina”<sup>36</sup> puesto que articula tanto los discursos “de afuera” de la comunidad<sup>37</sup> como los que se generan al interior.

Observar las formas de vida juveniles<sup>38</sup> ha sido dar cuenta de las fronteras simbólicas que “se trazan en la comunidad”:

36 De la conceptualización que realizamos en el segundo capítulo se desprende que la “máquina adultocéntrica” es la serie de operaciones resultantes de los cruces entre procedimientos técnicos, prácticas sociales, mecanismos semióticos o discursivos y elaboraciones axiológicas desde las que la propia máquina adultocéntrica impide su propia abolición.

37 En el mes de abril y mayo de 2011, Teletica Canal 7 realizó una serie de 10 reportajes en su programa Telenoticias acerca de las (supuestas) ocho pandillas existentes en La Carpio. Los reportajes proyectados en horario estelar de las 7pm incluían la entrevista a “Orejitas”, un joven vecino de La Carpio condenado a 53 años de cárcel, tras habersele acusado de participar, entre otros crímenes, de la muerte de un joven de la comunidad. Entre la serie de reportajes realizados, la operación semiótica de la máquina adultocéntrica se evidencia en el reportaje “Pandillas siembran pánico en La Carpio” transmitido el día 19 de abril de 2011, pues tanto en las palabras del periodista Álvaro Sánchez como en el encuadre noticioso en general, se recurre a la estigmatización criminalizadora de la persona joven cuando reiteradamente se repite la imagen en que dos policías inspeccionan a dos jóvenes varones (vacando sus bolsillos, etc.). Al no encontrarles ningún objeto que los involucre delictivamente los policías los dejan ir, sin embargo, la cámara persigue a uno de ellos mientras el periodista le hace en voz alta las siguientes preguntas: “¿Cómo se llama usted? ¿Qué anda haciendo aquí en la calle? ¿A qué grupo pertenece?” La persecución termina cuando el joven, al entrar en su casa, cierra la puerta frente a la cámara. La casa del joven se encontraba a menos de 50 metros del lugar en el que empezó la persecución. El video de este reportaje se encuentra disponible en el siguiente enlace: <http://www.teletica.com/noticia-detalle.php?id=94443&idp=1>

38 El concepto “formas de vida juveniles” como mencionamos anteriormente (Reguillo, 2000) se refiere a: la agregación juvenil (formas de grupalización), las adscripciones identitarias (procesos socioculturales mediante los cuales se adscriben a ciertas identidades, estéticas y prácticas) y, las culturas juveniles (conjunto heterogéneo de expresiones y prácticas socioculturales).

Las fronteras no se trazan para separar diferencias, sino que, por el contrario, cuando se trazan fronteras es precisamente cuando surgen de improviso las diferencias, cuando nos damos cuenta y tomamos conciencia de su existencia. Dicho de un modo más claro: emprendemos la búsqueda de diferencias justamente para legitimar las fronteras. (Bauman, 2007, p. 66)

Las fronteras al interior de La Carpio reproducen las formas de estigmatizar que pesan sobre la comunidad en su conjunto. Los jóvenes que pertenecen a los sectores donde hay mayor presencia de nicaragüenses son asociados con lugares de la mayor peligrosidad. Esto no remite a experiencias personales sino a discursos de estigmatización sobre ciertos sectores especialmente que provienen de discursos oficiales.

Así, el estudio sobre las formas de vida juveniles en La Carpio da cuenta de la segregación en relación a la distribución. En los *talleres de diálogo* que se han realizado, constatamos que las paradas de bus (para la única línea de bus que presta el servicio a la comunidad) son referentes primarios para los otros jóvenes. Es decir, los jóvenes del sector conocido como “Las Gradadas” o “La Cueva del Sapo” son considerados más peligrosos y a la vez son referentes de la población nicaragüense en La Carpio. Esto coincide con trabajos de investigación que analizan el establecimiento de las fronteras internas en La Carpio. Al analizar el tema de la construcción de referentes para las identidades nacionales a partir de la experiencia de los niños y las niñas que habitan en el sector de Las Gradadas, Mónica Brenes (2009, p. 142-143) afirma:

Esta distribución estableció fronteras internas dentro de la comunidad, “arriba” y “abajo”, que aún cuando son borrosas, refieren a la ubicación geográfica, pero también, y especialmente, a la clase social y nacionalidad de las y los habitantes. [...]

Existe una construcción sobre quién es “de arriba” y qué características posee; parece ser que la gente de “arriba” es representada en mejores condiciones, costarricense y poco interesada en la situación de la gente de abajo, que a su vez es representada

como nicaragüense, en las peores condiciones de la comunidad y en un estado de abandono [...]

Nótese la conformación de los grupos en relación con la nacionalidad y la ubicación geográfica; por un lado, se encuentra el grupo “de arriba” conformado por costarricenses, y por el otro lado, está el grupo “de abajo” constituido por nicaragüenses.

El caso de los y las jóvenes vinculados a las iglesias hace que esta diferencia espacial no aparezca tan fácilmente pues la identidad juvenil se da por la pertenencia a las iglesias; sin embargo, al referirse a “los de la Cueva del Sapo” se unen elementos de naturalización de la diferencia en las personas jóvenes con el espacio que habitan dentro de la comunidad, el cual es referido como conformado especialmente por extranjeros.

En Costa Rica, la preocupación por la seguridad no es un tema exclusivo de las áreas metropolitanas sino que, al interior de las comunidades marginalizadas se determinan “focos peligrosos”. Es claro que esta determinación tiene que ver con la presencia de personas jóvenes asociadas con lugares de significativa población migrante.

La realización de las entrevistas y de los talleres hasta ahora implementados dejan ver un potencial de transformación por la articulación de la resistencia desde espacios que les permitan a las personas jóvenes la posibilidad de leerse a sí mismos como productores críticos de la sociedad en tanto cuestionan los sentidos que los atraviesan como sujetos particulares.

### **De las identidades y consumos culturales a la configuración del territorio**

La cuestión del consumo es importante en el estudio sobre formas de vida juveniles (tal como lo hemos descrito en el segundo apartado del capítulo II), pues nos permite entrar en el debate sobre una racionalidad diferente a la de la modernidad.

Una posición ilustrada podría apelar únicamente a cuestionar el consumo “de los pobres” como parte de una alienación que aparece como resultado de la influencia “vertical” de los medios masivos. Así, no es necesario buscar detenidamente para encontrarse con expresiones que explican la pobreza de las personas en contextos de segregación, aludiendo que compran muchos objetos (televisores, ipods, celulares) cuando no logran solucionar problemas más básicos como puede ser el tema de la vivienda.

Si tomamos el consumo como “el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos” (García Canclini, 2009, p. 58), muchas de las formas de resignificación de la realidad que realizan las personas jóvenes ayudan a comprender, en perspectiva contextual, algo que García Canclini, sitúa en perspectiva global; es decir, si pensamos desde la experiencia de los jóvenes de La Carpio, el tema de los consumos culturales adquiere una forma particular de la relación entre las dimensiones entre consumo e identidades. Para esto es necesario señalar que nos hemos ubicado en el análisis de los bienes simbólicos pues, en tanto el consumo es un momento vital del ciclo de producción y reproducción social, es claro que el consumo se encuentra en el marco de la administración macro-social del capitalismo como sistema imperante.

En relación al tema de las identidades y las posibilidades de resignificación, el estudio de los bienes simbólicos a los que acceden las personas jóvenes de La Carpio, da cuenta de una relación entre la música como elementos de agregación identitaria con los grupos a los cuales se adscriben.

La música como elemento primordial para las agregaciones identitarias juveniles permite visibilizar las heterogeneidades al interior de grupos de jóvenes aparentemente homogéneos:

Cuándo planteamos a los y las jóvenes la pregunta ¿Cómo sonamos?  
Y de ahí nos referimos a la música se transforma inmediatamente su

actitud. Es un tema del que conocen y sobre el cual les resulta agradable argumentar su preferencia. Aparecen los ritmos: reguetón, bachata, pop, romántica, hip-hop, rock, electrónica y dancehall son los principales... A continuación colocamos en el piso papeles que contienen los nombres de los géneros musicales y pedimos que se colocaran cerca de aquel género que creen que “representa” mejor “su manera de ser”. Los muchachos y muchachas se ponen de pie en seguida y tenemos que distribuir el espacio para agrupar algunos géneros. En ese momento, me doy cuenta de los subgrupos que existen al interior del “gran grupo” de veinticinco jóvenes. Recuerdo al Maffesoli de “el tiempo de las tribus”<sup>39</sup>[...] no hay grupo homogéneo. Al interior de cada grupo, por más características comunes a los integrantes, existen todas las heterogeneidades posibles. (Diario de campo, taller del 12 de febrero de 2011)

El fragmento del diario de campo que acabamos de introducir se refiere a los apuntes tomados luego de uno de los *talleres de diálogo*. De aquí se desprenden algunos asuntos importantes. En primer lugar que la presunta homogeneidad de los grupos de jóvenes determinados por condiciones macro-sociales o estructurales (dígase por ejemplo: jóvenes pobres, jóvenes migrantes, jóvenes urbanos, jóvenes trabajadores, etc.), forman parte de una invisibilización de las formas diferenciales desde las que se construyen las identidades.

Las identidades juveniles, en su operación del consumo diferenciado de bienes simbólicos, crean otras diferencias que no necesariamente separan. En ocasiones, estas diferencias en cuanto a las preferencias del consumo construyen también puentes. Son expresiones que permiten el diálogo interesado en reconocer los puntos para hablar de sí mismos.

---

39 El texto al que se hace referencia es *El tiempo de las tribus* del sociólogo francés Michel Maffesoli. En este texto Maffesoli pone para el debate la contradicción de la sociedad moderna que encuentra en la proliferación de los micro-grupos (micro-sociedades o tribus) un correlato al auge de la masificación. Esta situación de contradicción alberga procesos de neotribalización de ciertos colectivos culturales como respuesta a los procesos de desindividualización de “la masa” carente de identidad. Ver Maffesoli, M. (2004) *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI. Sobre nuestra posición ante el concepto de “tribus urbanas” véase la nota 14 en este mismo trabajo.



Hablar de la música con la cual “se identificaban” era una puerta para hablar de sí mismos y para referirse a la manera particular de ser jóvenes. Aquellos a los que les gustaba el reguetón se definían como alegres y “jóvenes con ritmo” mientras que aquellos que prefirieron el rock expresaban cierta infravaloración de los demás géneros musicales. Cuando le pregunté a Juan Carlos y a Jessica por qué eran tan pocos los que habían preferido el rock, Juan Carlos, de veinte años, contestó: “Es que si ellos supieran lo que es el rock, de donde viene, lo que expresa, no preferirían esa música sin sentido”. (Diario de campo, taller del 12 de febrero de 2011).

A partir de esto se constata que la música, al interior de los grupos de jóvenes, opera como un elemento diferenciador. Sin embargo, es una diferenciación construida (resulta de la voluntad) pues es parte de la constitución de la subjetividad de las personas jóvenes en cuanto permiten el surgimiento de la adscripción identitaria; es decir, la diferencia, como recurso identitario, se construye.

La diferenciación pierde su sentido si “los demás” no conocen el valor sociocultural de determinados bienes simbólicos pues requiere acentuar el valor de una adscripción identitaria; es decir, diferencia es más que diversidad. En palabras de Catherine Walsh (2009, p. 202):

“La diversidad simplemente reconoce una gama de formas distintas de comportamiento, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos, mientras que la diferencia sugiere una relación donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas”.

Las palabras de Walsh se mencionan dentro de un contexto teórico que articula una reflexión sobre la interculturalidad crítica, sin embargo, el postulado es pertinente en tanto permite dar cuenta de que la diferencia no es algo dado, sino algo construido o por construir, y cuyo potencial político está precisamente en ser reivindicatoria ante los órdenes homogéneos. Entendiendo la diferencia en este

sentido, la identificación con ciertos géneros musicales expresa la forma privilegiada de constitución de la subjetividad en los procesos socioculturales juveniles pues, al establecer la diferencia con “los demás” participamos de un proceso en el que exigimos “igualdad” en el respeto a los símbolos que escogemos para configurar nuestra diferencia y a la vez la afirmamos como legítima forma de identificación. La cuestión de la diferenciación es establecida en la interacción cara-a-cara (que señalamos en el capítulo II, segunda sección) pues en el encuentro co-presencial se trata de exigir el reconocimiento del otro a través del conocimiento de valor socio-cultural de los bienes simbólicos que los sujetos otorgan a determinadas cosas para establecer diferencias. Así, las identidades juveniles son reconocidas en la medida que ejercen un proceso comunicativo por el cual colocan en el escenario de interacción los sentidos que les confieren identidad desde la apropiación de determinados bienes simbólicos.

Entonces, cuando decimos que el fenómeno de lo juvenil (las identidades y culturas juveniles) es expresión de una forma de racionalidad que busca escaparse de los determinismos de la matriz colonial de poder adultocéntrico (capítulo II, primera sección), nos referimos a una racionalidad integrativa y comunicativa que da cuenta de un impacto en la cultura que, desde formas cotemporáneas de socialidad (la sociedad comunicándose) transforma maneras tradicionales de sociabilidad (la sociedad estructurándose).

En el caso particular de La Carpio, la pertenencia o no a alguna de las iglesias cristianas de la comunidad constituye un elemento diferenciador que atraviesa las diferencias más específicas como las que señalamos en relación a las preferencias musicales. La participación de los y las jóvenes en las iglesias luteranas constituye adscripciones identitarias que consolidan igualdades a la vez que instituyen diferencias que atraviesan otras formas de agregación juvenil.

Se pidió a los jóvenes que formaran un grupo musical de acuerdo al género de su preferencia, que formularan una historia y todo lo que ellos y ellas crean que se les puede preguntar en un programa de televisión o en una rueda de prensa.

Los nombres que los y las jóvenes concedieron a sus grupos fueron los siguientes: Gueto star, Robapop y Metalgroup.

Gueto Star fue el grupo que se conformó en relación al reguetón [...] Se definieron como un grupo que inició su carrera artística en los barrios a partir de 1998. El grupo está conformado por aquellos jóvenes de menor edad [...] En el tiempo libre que se les asignó para preparar su presentación decidieron organizar un baile [...] Presentan el baile al mismo estilo de un video musical de reguetón [...].

Robapop fue el grupo de los y las jóvenes que se identificaron con la bachata, aunque aclararon en su presentación que el nombre surge de la fusión entre románticas-pop-bachata. Este grupo decidió escribir la letra de una canción: “No importa de donde vengas, siempre estaremos juntos aunque la gente nos critica... Nos vamos pa chepe y armamos la fiesta ahí nos ponemos todos a cantar... somos los más cool”. En la canción los y las jóvenes de este grupo integran elementos de lo que consideran el espacio en el que comunican la identidad que se atribuyen. Constantemente se refieren al género de la bachata como una música “con mensaje”. Dicen que ellos lo que hacen es poner su vida en las canciones. En los orígenes de la bachata, en el sentido más popular, éste remite a representar problemas de lo que se podría llamar una “descomposición social” con cierta carga moral. Esto es lo que hace que, en los grupos de jóvenes con mayor poder adquisitivo, la bachata sea considerada como música para “pachucos”.

Metalgroup es el grupo que se conformó en relación a la música rock. Está formado por los de mayor edad dentro de todo el grupo de jóvenes participantes en el taller (entre 18 y 22 años). Este grupo se dedicó a construir una historia del grupo. Se podría decir que buscó “inventar una memoria de grupo”. Afirman que son la continuación del famoso grupo Metálica y en cierta manera tratan de darle continuidad al género musical, pues su propósito es dar a conocer “lo que significa el rock”. Esto coincide con muchos trabajos que se han hecho en relación a la música rock en relación a este género como un fuerte elemento articulador de subjetividades. Estudiar el rock era precisamente estudiar “un mundo”, aún cuando en los inicios de estudios

sobre culturas juveniles se les atribuía el nominativo de “subculturas”, concepto que actualmente, a mi entender, resulta insuficiente y anacrónico.

Luego de la presentación de los grupos retomamos el diálogo en pleno ya con todos juntos. Al introducir la pregunta: ¿Qué tal les pareció el trabajo? Hubo respuestas de satisfacción entre los y las jóvenes. Las intervenciones más interesantes fueron aquellas que operaban como “juicios” hacia los que habían preferido presentarse a través del baile y no argumentando algún “contenido social” a las canciones. Así, los jóvenes que escogieron el reguetón fueron cuestionados por los otros con frases como: “Es que el reguetón no tiene ningún mensaje”, “Esa música es mala porque incita a cosas”, “Es una música que sólo dice cosas vulgares”. Los y las jóvenes que hablaban en contra del reguetón forman parte de grupos de algunas iglesias [...] La descalificación tiene una carga moral.

(Diario de Campo, taller del 12 de febrero de 2011)

La “carga moral” que se señala en estos apuntes de diario de campo hace referencia a la reproducción matizada del discurso dicotómico que se explicita en algunas de las predicaciones de los pastores de las iglesias cristianas en relación con las manifestaciones corporales en general. En este punto del análisis queremos señalar que la cuestión de las adscripciones en relación a “la música” –y todos los bienes simbólicos que se le pueden referir: ritmos, imágenes, personajes, bailes, composiciones, soportes, etc., forman parte de un proceso por el cual, en las interacciones se construyen “sistemas de conocimiento práctico” que permiten desarrollar un proceso de “orientación en la elección” (ver capítulo II) de las preferencias musicales y las formas de expresar tales opciones. Sin embargo, al introducirnos en un contexto en el que, por las condiciones de segregación social (y desatendencia del Estado), las iglesias representan los principales escenarios para la constitución de relaciones sociales en los que, el tema de los consumos culturales es abordado directamente, esta “orientación” en la elección de las formas de expresión se realizan desde la carga moral

constituida por el poder pastoral con el que éstas instituciones “instituyen” representaciones acerca de la comunidad.

El caso de la representación que los y las jóvenes que están plenamente vinculados con las iglesias, la representación de la comunidad (y de las personas jóvenes) pasa también por la diferenciación entre el espacio que habitan. Esto significa que, tanto la iglesia como la calle son un lugar en el sentido que se configura en ellos con una serie de significaciones que confieren identidad a las personas jóvenes que los habitan.

E.- ¿Hace cuánto tiempo existe el grupo? ¿cuál es el sentido del grupo?

D: El grupo existe hace cuatro meses y existe porque los jóvenes de La Carpio tenemos la misión de ser luz en medio de las tinieblas, sobre todo en esta comunidad de la que se ha hablado tanto.

F: Nuestra misión es trabajar en La Carpio para guerrear por los jóvenes y dejar de andar en las drogas y balaceras. Hay que luchar contra esos espíritus del mal.

[...]

E.- ¿Qué es lo que más valoran del grupo?

D: Yo valoro a los jóvenes porque me llevo muy bien con ellos. Me ha gustado las actividades que se han hecho y valoro todo lo que he vivido. Ahora, como decía Fredy, nuestro propósito es que los jóvenes dejen todo lo que se trata “calle”.

F: Mire aquí en La Carpio no hay acción comunal para jóvenes de nada. Esta es una forma de estar con más jóvenes.

La valoración que hacen los y las jóvenes de su experiencia de participar en las distintas iglesias tiene un efecto positivo sobre ellos y ellas en cuanto a la posibilidad de abrirse espacios para ejercer protagonismo entre jóvenes y autogestionar actividades. Además es el espacio donde se cultivan valores estéticos que, dentro de la institucionalidad religiosa son experiencias de encuentro gratificantes para los y las jóvenes que participan.

Al menos una vez por mes, se hace una “compra de talentos”. La actividad consiste en que cada familia que participa de la iglesia prepara un número artístico que lo presenta esta noche a la comunidad y las personas que desean hacen una ofrenda voluntaria por “el talento” de alguna de las familias o grupos que se presentan [...]. Cuando llegó el día de la “compra de talentos” el culto se extendió hasta pasadas las ocho de la noche (por lo que duró más de tres horas). Lo que en la iglesia “Restauradores de Vida” (en la segunda parada) y “Casa de Oración” (en la terminal) se denomina “compra de talentos” se realiza en todas las iglesias cristianas evangélicas [...].

Cada dos meses la “compra de talentos” le corresponde a los y las jóvenes. Ellos y ellas preparan bailes y canciones que ensayan a lo largo de la semana con equipos de música que se adquieren con el dinero que se recolecta a lo largo del culto. El día es esperado con mucha expectativa pues, además de ser una expresión de la fe religiosa que se profesa en estas iglesias es un espacio para la expresión artística, el cultivo estético y visibilizar protagonismos diferentes a los que tradicionalmente recaen sobre el pastor o su esposa [...] Llamarse “hermano” o “hermana” es una forma de saludar y acoger.

Durante la compra de talentos, los y las jóvenes ganan protagonismo. Son principalmente, pero no exclusivamente, los y las jóvenes de estas iglesias quienes se han preparado para su presentación e incluso han diseñado atuendos de colores cuando se trata de danzar.

(Diario de Campo, 11 de Diciembre de 2010)

Los y las jóvenes de las iglesias tienen una manera particular de diseñar experiencias juveniles; es decir, las vivencias de los y las jóvenes en los espacios que la iglesia les ofrece, permite que se configuren formas de vida juveniles que traducen experiencias grafiticantes a nivel subjetivo y que, para quienes participan en estos grupos, se impregne de sentido la vida cotidiana.

La participación de los y las jóvenes en los grupos de las iglesias puede ser leída también como formas de “producción de sí mismos” que se hacen a través de un ritual que involucra además el cuidado sobre el cuerpo individual

(vestirse y “arreglarse” es parte del hecho de ir a la iglesia los sábados, especialmente). El ritual religioso, desde la experiencia de los y las jóvenes, no inicia ni finaliza con el rito (el “culto” en el templo), pues se extiende a otros niveles: preparar las palabras a decir, preparar los atuendos, encontrarse para llegar juntos, etc. De tal modo que la participación en la iglesia constituye una forma particular de habitar la comunidad y para los jóvenes participantes esta constituye una forma de vida juvenil legítima y válida.

Hay que mencionar también que esta experiencia juvenil no está exenta de los conflictos con la institucionalidad<sup>40</sup>. Eso hace que el protagonismo que ganan los y las jóvenes a través de la participación en los grupos de las iglesias sea asumido como una experiencia positiva dentro del horizonte de una tecnología de poder que corresponde a lo que Foucault denominó “poder pastoral”. Para Foucault (2005b, p. 38) el poder pastoral se define a partir del propósito final de asegurar la salvación individual en el otro mundo, de la preparación a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño, además de que implica un conocimiento de la conciencia de los individuos y de una habilidad para dirigirla. Siguiendo a Foucault, este poder pastoral que estuvo ligado por milenios a las instituciones religiosas se trasladó al cuerpo social en la producción de instituciones. De ahí que corresponda a una serie de mecanismos ejercidos desde el disciplinamiento de las formas cómo los sujetos se “producen a sí mismos” mediante el gobierno ejercido desde el objetivo de la salvación hacia otro mundo que implica “la renuncia a uno mismo” y añadiríamos, la renuncia a “este mundo”. A este respecto podemos mencionar dos elementos que permiten comprender la lógica de las experiencias juveniles desde la reproducción del adultocentrismo.

---

40 Durante el trabajo de campo se pudo presenciar el retorno de una joven al grupo juvenil de una de las iglesias que visitamos. Ella, por instrucciones del pastor, había tenido que abandonar el grupo una vez que se encontraba en estado de embarazo. El retorno a la iglesia se da una vez que la joven contrajo matrimonio.

En un primer sentido tenemos la centralidad que ocupa la figura del pastor en una estructura religiosa en la cual los roles asignados en términos de liderazgo al interior de las iglesias están definidos por la lógica adultocéntrica (materializada en la autoridad normativa y elocutiva del pastor) que hace que los grupos juveniles que participan de la iglesia sean vistos como grupos de relevo. Es decir, la participación de los grupos de jóvenes son fomentadas en términos de procurar la reproducción de la lógica adultocéntrica pues, el liderazgo al interior de los grupos busca reproducir un pastorado que requiere, en palabras de Foucault (1990, p. 118) “un cierto nivel de cultura por parte del pastor como por parte del rebaño”. Por lo que podemos afirmar que desde la particularidad de los grupos juveniles cuya agregación identitaria tiene como referente la vinculación a la iglesia, la serie de experiencias vividas se entienden en una perspectiva de “un micro-grupo de idénticos” que no re-significa (a partir de la condición de ser joven en un contexto de segregación) los bienes simbólicos en torno a los cuales se agregan colectivamente.

A esto se añade que en la experiencia de los y las jóvenes de La Carpio la idea de “el mundo” es construida desde el poder pastoral que exige “la renuncia”. “El mundo” al que se renuncia es precisamente “la calle” (como lugar de perdición y de todos los males), connotación que no se limita a las instituciones religiosas sino que se mantiene en el discurso institucional a otros niveles (mediático, policial, etc.), como veremos más adelante.

En otro orden, la participación en las iglesias nos permitió conocer de qué manera las distintas formas de agregación juvenil conviven y se cruzan. Así se expresa en las notas de campo del día 19 de marzo de 2011 en el que se realizó una “compra de talentos” en la iglesia Casa de Oración y que recogimos desde una lectura sobre el cruce de los cuerpos juveniles:



Al interior de la iglesia se construye el escenario (luces, música, trajes, etc.). Es una experiencia que se da en lo corporal. Los cuerpos juveniles, al interior de la iglesia, son cuerpos descritos: bailan, se iluminan, se pintan, actúan. Mientras al interior se da la compra de talentos, allá afuera, en el pequeño patio de la iglesia Casa de Oración, transcurren otros encuentros. Los y las jóvenes en el pequeño patio de la iglesia están ensayando sus presentaciones. Ahí está el encuentro espontáneo, fuera del escenario, son sólo los cuerpos que bailan y se adscriben: son “de otra parte” pero del mismo lugar. En este patio está presente la alabanza del encuentro, de la risa, de la expectativa del otro, la atención a la joven o al joven que viene de “más lejos”. En este espacio se vislumbra el motivo que los convoca: verse con otros y otras.

La puerta de la iglesia marca la frontera del lugar. En la calle, “ahí afuera” están los cuerpos escritos: el cuerpo marcado por la tinta o por una estética particular. Los de la iglesia también tienen su estética, una estética inofensiva. No es la estética de ese cuerpo adscrito que recibe el nombre de “los de la cuarta”. El lugar está delimitado por los cuerpos de los otros. Los cuerpos que transgreden. Los cuerpos adscritos atemorizan los cuerpos de los y las jóvenes de las iglesias de “más allá” que tienen que regresar caminando desde la cuarta parada hasta la segunda. Caminamos de regreso a la segunda parada y el joven líder del grupo pide a los suyos que se mantengan unidos, que tengan cuidado, que aceleren el paso [...].<sup>41</sup>

Los grupos de las iglesias podrían ser interpretados como aquello que Valenzuela (2009, p. 30) denomina *grupos fomentados* mientras que aquellos que están en la calle conforman las *identidades proscritas*. Valenzuela explica que los primeros se refieren a las agrupaciones estimuladas y apoyadas por los grupos dominantes, mientras que los segundos son aquellas formas de identificación rechazadas por los sectores dominantes, donde los miembros de los grupos son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias. En La Carpio, el lugar de las identidades

---

41 Para la caracterización de los cuerpos juveniles véase los planteamientos de Cerbino (2001).

proscritas es la calle como tiempo/espacio de la vida en segregación que veremos a continuación.

### **El tiempo/espacio de la vida en segregación: referentes para la construcción de identidades**

En la reflexión de Pierre Bourdieu (1999) el tiempo y el espacio son analizados desde varias posibilidades de relación cuando intentamos explicar los asuntos de la voluntad, el deseo y el poder sin desprenderlos de las expectativas por que suceda lo que se espera (*ilussio*) y de las probabilidades del porvenir (*lusiones*) en determinados contextos. De aquí que el tiempo no puede ser cosificado como algo que queda por fuera de la práctica sino que es reinsertado en la práctica y hace presencia como una cualidad en las cosas si consideramos que, incluso en los hechos, está presente un futuro por-venir. La experiencia del tiempo se engendra en la relación entre el habitus y el mundo social pero es en las discontinuidades que tomamos conciencia del tiempo. Sin embargo, el habitus es aquello que genera una capacidad de anticipar las cosas, no por un ejercicio consciente de memoria sino porque las formas de vida incluyen esta perspectiva del futuro. Esto es importante para comprender las expectativas de futuro de los jóvenes de La Carpio que, desde nuestro análisis involucra, por lo menos, dos cosas: 1) El terreno de las aspiraciones que ubica a los sujetos más allá de los determinismos geográficos en parte debido a la desterritorialización de los proyectos personales, y 2) La construcción de posibilidades para la concreción de determinados proyectos que se convierten en formas de resistencia a través de las formas de vida y permiten dar cuenta de una subjetividad juvenil constituyéndose como algo más que una etapa de tránsito. La discontinuidad entre lo primero (la *illusio*) y lo segundo (las *lusiones*) señalan una forma particular de leer las formas de vida en perspectiva

temporal, esto debido a que: “El tiempo (o por lo menos, lo que llamamos así) sólo se percibe realmente cuando quiebra la coincidencia casi automática entre las esperanzas y las posibilidades, la *illusio* y las *lusiones*, las expectativas y el mundo que las cumple: se experimenta entonces directamente la ruptura de la colusión tácita entre el curso del mundo [...] y los movimientos internos que se refieren a ellos (*illusio*)” (Bourdieu, 1999, p. 278).

La cuestión de la *illusio* y las *lusiones* vienen a colación puesto que en el trabajo de campo se revela precisamente la discontinuidad a la que hace referencia Bourdieu.

Al responder a las preguntas sobre “cómo me ven los demás” surgen visiones a futuro que fueron acompañadas de la risa de otros y otras jóvenes participantes: “ser abogada”, “trabajar en un banco”, “cuidar niños en una guardería” [...] Al hablar de cómo son los jóvenes de La Carpio (pregunta que los sitúa en el momento presente) se identifican características que en el taller se agruparon de diferentes maneras: 1) Cualidades (estudiar, seguir adelante, inteligentes, alegres, participación en todo, sinceridad); 2) Defectos (Abandonan estudio, son odiosos, vagos, aburridos, callejeros); 3) Pasatiempos (Oír música, jugar, ir a cine, hacer deporte, ver televisión); 4) Ocupaciones (trabajar en las plazas en ventas ambulantes, en obras de construcción, en tareas de seguridad). (Diario de campo, taller del 19 de marzo, 2011)

El tema de la identidad de los jóvenes o identidad juvenil está ubicado claramente en una perspectiva temporal que se expresa además en la indiferenciación entre las cualidades y defectos atribuidos y los usos del tiempo. Sin embargo, a la hora de traducir en un producto cultural lo que “significa ser joven” aparecen elementos que hacen referencia a la cuestión del espacio con las características que permiten calificarlo de espacio en segregación y a la experiencia de habitarlo.

En este punto haremos especial referencia al tema de los que suelen ser denominados como “vaguillos” o

simplemente “vagos”. “Vago” es una forma de nombrar todo lo rechazable en la comunidad de La Carpio.

“Yo hablaría con los vagos pero me da miedo” (Marieth, 19 años)  
 “Los pocos policías le tienen miedo a los vagos que asaltan, se les corren” (Gloria, 20 años)

La incorporación del estigma se asume en la medida que, al responder a las preguntas sobre el significado de ser joven, las respuestas pasan por intentar salirse del estigma del que se es consciente y del cual precisamente, una forma de afirmarse, es establecer distancias. La distancia está marcada por el miedo que responde a un miedo generalizado cuando se da el par joven/calle.

E.- ¿Cómo crees que son los jóvenes de la Carpio?

- No los puedo juzgar porque son humanos y pueden fallar pero como se tienen catalogados son jóvenes que pasan de vagos, vendiendo drogas o asaltando o pidiendo plata. (Henry, 16 años)

E.-¿Y la vida de los jóvenes, cómo es?

- Aquí un joven es parte de un mundo del que uno no quiere ni tener que participar en él, porque aquí es un mundo muy inseguro. [...]. Por ejemplo, aquí en el día se ven jóvenes estudiantes y trabajadores, en la noche es diferente, jóvenes vagos que están en las esquinas de las calles tratando de ver que hacen porque son gentes desocupadas. (Gloria, 20 años)

En el discurso sobre La Carpio, la calle es el lugar interno de la estigmatización. La calle es “aprovechar mal el tiempo”, “no hacer nada”, “andar por ahí”. El problema no radica en “el hacer” (la ocupación) puesto que, cuando se les pregunta a los mismos jóvenes que descalifican a los que están en la calle por “no hacer nada” y “estar perdiendo el tiempo”, tienen una impresión similar sobre ellos mismos<sup>42</sup>. De aquí que, no sea la cuestión del uso tiempo sino el lugar

42 Cuando se interroga a aquellos y aquellas jóvenes que critican a los otros por estar en la calle perdiendo el tiempo sobre lo que ellos hacen las respuestas más frecuentes suelen ser: “Yo en mi casa sin hacer nada”, “¿Qué hago en la tarde? Nada, ver la tele, nada.”

que determinados sujetos ocupan dentro de la configuración interna de la comunidad de La Carpio. “Estar en la calle” es la justificación que marca fronteras simbólicas entre aquellos jóvenes sobre los cuales, las y los jóvenes de la comunidad (y demás pobladores) hacen recaer un estigma que, como hemos explicado antes (capítulo I, segunda sección) se da también a nivel del discurso mediático e incluso político.

Al interior de la comunidad se reproduce la estigmatización que se hace desde el “panoptismo” de los medios de comunicación que representa a las personas jóvenes (sobre todo a los hombres) como sujetos que ponen en peligro a toda la comunidad, pues estos al estar en las calles son responsables de la inseguridad de todos y todas. Esto se explica cuando consideramos riesgo y peligro como pares relacionados. En palabras de Berian (2007, pp. 17-18):

“En el caso de una autoatribución de los daños hablamos de *riesgo*, cuando los daños se producen como consecuencia de la propia decisión y afectan sólo a la toma de la decisión; en el caso de una atribución de los datos ‘a terceros’ hablamos de *peligro*, cuando los daños se atribuyen a causas fuera del propio control y afectan a otros que no son los que han tomado la decisión, cuando los daños son ocasionados externamente a la decisión y afectan al entorno (humano o material)”.

De lo anterior se deduce que lo que para un determinado sujeto es *riesgo* para el otro es *peligro*. Esto permite interpretar la representación de las personas jóvenes que están en la calle en la comunidad de La Carpio. Si el peligro es aquello que experimenta la víctima (como posibilidad de sufrir las consecuencias de un acontecimiento ajeno a sus decisiones), aquel sujeto joven que “asume” el riesgo de estar en la calle es el responsable de la fractura en el orden social (siembra el caos, el desorden, la inestabilidad, y así nos pone en peligro). En parte, la legitimación de esta operación por la cual se deja fuera del orden social al sujeto de riesgo, se da en los medios de comunicación a través de sus representaciones, pues, en el sentido segundo que hemos señalado,

se podría afirmar que el riesgo que los jóvenes asumen al estar en la calle, constituye un peligro para todas las demás personas.

Los jóvenes que están en la calle son considerados en un “tiempo muerto”. Se entendería que estos jóvenes (sobre todo hombres) no pueden ser sujetos y no pueden formar parte de la historia como proyecto de futuro. El no-trabajo (“estar en la calle sin hacer nada”), es el no-tiempo y el no-lugar<sup>43</sup>. Desde el discurso de la estigmatización se hace evidente que la relación entre tiempo-lugar está situada en las posibilidades que se le confiere al sujeto joven que está en la calle. El estigma hace parecer que este poder también actúa sobre el tiempo en cuanto establece demoras por la consecución de las aspiraciones que implica la participación de la víctima en el juego.

El problema de las agrupaciones juveniles que están en la calle cambia desde la percepción de quienes han tenido la experiencia de participar de las llamadas “pandillas”. Así lo afirma Wilson de 17 años quien conoce la vida de las agrupaciones callejeras:

“Si tú estás en la calle todos son peligrosos. Ahí la gente se mata. No hay amigos. Cualquiera puede ser tu amigo pero te puede matar [...]. En Los Ángeles lo que hay es un motón de maricones porque sólo se te acercan cuando están con armas. ¿Por qué no se vienen así sin armas a ver? Mire, yo vengo desde

---

43 Utilizo el término “no-lugar” para enfatizar una situación existencial en la que el sujeto es negado en su capacidad de significar el espacio a través de prácticas de adscripción identitaria. Por lo tanto, no seguimos la generalizada noción de no-lugar propuesta por Marc Augé (1998) que refiere a un lugar sin historia, sin identidad y sin relaciones sociales (por ejemplo: aeropuertos, autopistas, etc.) y que dan cuenta de series idénticas reproducidas en todo el mundo. Aquí una digresión para señalar que nos parece interesante la crítica de Alejandro Grimson (2011, p. 38) en la que señala que nociones como “no-lugar” (en el sentido de Augé) o “nomadismo” conllevan el riesgo de un “etnocentrismo interpretativo” puesto que, pensando en la condición de sujetos particulares y su experiencia de desplazamiento, estas nociones pierden su supuesta desvinculación con la territorialidad y peculiaridades locales. El ejemplo de Grimson es muy claro: “Para un latinoamericano, arribar a un aeropuerto de los Estados Unidos o España [...] nunca podría equivaler a llegar a un espacio sin historia, sin identidad y sin relaciones sociales. Por el contrario, equivale llegar a un lugar tan notable como cualquier puesto de frontera [...] un espacio que genera el temor de la desigualdad del poder”.

la cuarta (*parada*) pero siempre que no me tope con ninguno de la segunda (*parada*) porque ahí sí se arma”

Un asunto importante es que al interior de las agrupaciones callejeras la configuración del espacio pasa por la apropiación que se haga de los distintos sectores en los que está dividida La Carpio (por “paradas”). Esta apropiación es lo que se denomina “territorio”. En el lenguaje de los jóvenes que participan de pandillas “el territorio” hace referencia a una demarcación espacial sobre la cuál se posee poder. La configuración del territorio genera identidades (por ejemplo cuando los y las jóvenes dicen “yo soy de la cuarta” o “yo soy de la segunda”). Esta identidad en ocasiones es expuesta como una forma de “ganarse el respeto”. El hecho de actuar violentamente ante “el otro que cruza” por el territorio de la otra pandilla es entendido como “defender” el territorio. Algo de esto se puede ver en la conversación con William:

E.- ¿Cómo se defiende el territorio?

- A balazos. A veces a pedradas. Por ejemplo, los de la primera tenemos que bajarnos del bus antes de llegar a Los Ángeles porque apedrean el bus. El otro día hicieron eso [...]. Tienes que hacer que los demás respeten tu territorio. Pero ahora la cosas han cambiado un poco porque antes los de la cuarta no se llevaban con los de la tercera, entonces se enfrentaban. Ahora ya se llevan y no hay tanto balazo entre ellos, pero si se encuentran con los de la segunda ahí si se enfrentan.

E.- ¿Quiénes tienen el poder en tu territorio?

- En todos lados los que tienen el poder son los que venden drogas. Esos se ganan más plata que usted o que cualquier profesor. A diario venden unos cien paquetitos y ni siquiera salen de la casa. Usted no los conoce pero sabe que ellos tienen el poder [...] Las pandillas pelean por las drogas.

E.- ¿Y la policía?

- Mire la policía da lástima. Ellos cogen a cualquiera que anda por la calle pero saben bien quiénes son los de los bunkers. Solamente cuando viene los del Grupo de operaciones espaciales, ahí sí usted ve esto desierto pero lo otros, esos dicen “¡Mae no

anda mota!” porque te la quitan y ellos mismos se la fuman. [...] Hace seis años todas las pandillas se unieron contra la policía y les quemaron la estación. Eso sí fue muy bueno.

Las experiencias de jóvenes en relación a las agrupaciones callejeras (ellos las llaman “pandillas”), permite analizar la situación en otro orden. Precisamente porque los análisis sobre las agrupaciones violentas tienden a dar cuenta de una subjetivación que realizan los jóvenes de las condiciones de segregación de los sectores marginalizados. La visión de la subjetivación se puede recoger en afirmaciones que resultan de investigaciones sobre la violencia juvenil en Centroamérica:

“En el ámbito comunitario marginal ocurren procesos que abren la puerta a la emergencia de grupos juveniles que evolucionan fuera del alcance de la supervisión adulta y del control de las autoridades. Además, indica ciertos caminos que pueden llevar a la creencia que el uso de la violencia es justificable y a situaciones en que surgen inclinaciones agresivas. En sentido metafórico se podría decir que eso evidencia la existencia de una tierra fértil en interacción, con lo cual las agrupaciones callejeras pueden evolucionar y desarrollar dinámicas violentas alrededor del código de la calle y la obtención de reconocimiento.” (Savenije, 2009, p. 91)

Esta afirmación resulta reducida para la explicación en sentido más abarcativo del conjunto de factores que se entrecruzan en la configuración de las identidades de los y las jóvenes que participan de agrupaciones de la calle puesto que invisibiliza una serie de factores. En primer lugar, la condición de “ámbito comunitario marginal” invisibiliza la conformación histórica de los sectores segregados y si, como explicamos anteriormente, las condiciones de segregación que experimenta La Carpio son tanto simbólicas como espaciales, habría que hablar de comunidades “marginalizadas”, puesto que la condición de marginalidad se reproduce a través de los discursos institucionales tanto



como desde la visión reduccionista que pretende explicar la “violencia juvenil” por la “apropiación” sin más que hacen las personas jóvenes. En segundo lugar, impide pensar que, con las formas de vida juveniles (como las agrupaciones de la calle) se puede dar cuenta de las reconfiguraciones sociales de la Costa Rica actual. Si bien las condiciones del entorno y sus configuraciones simbólicas son parte de la apropiación que operan las personas jóvenes en la producción de su identidad, éstas no son determinantes pues precisamente, el hecho de compartir la identidad determinada permite que los factores del entorno sean condiciones que se incorporan en la apropiación de otros bienes simbólicos generando formas de vida que escapan al reduccionismo.

Puesto que el motivo de nuestro análisis no es establecer vías para la resolución de los conflictos que protagonizan las agregaciones juveniles de la calle, un estudio de las formas de vida permite ver la manera cómo el tejido social está fragmentado por la segregación que se invisibiliza y reproduce desde la estigmatización.

Por eso, las agregaciones juveniles callejeras se pueden comprender como máquinas de guerra (*aorganizadas*) que encuentran en la configuración de la calle como territorio la posibilidad de “fugarse”, en el sentido de habitar el intervalo desde el cual se fragmenta la línea segmentada del Estado (familia-escuela-trabajo-jubilación) que, ante los problemas que acarrear los actos delictivos, pretende reforzar su máquina binaria (atribuir los actos delictivos a una “naturaleza joven” o a las condiciones de “la comunidad marginal”). Comprender que el sentido de la agregación juvenil de la calle radica en diseñar una “línea de fuga” a la máquina adultocéntrica, llevaría a pensar en soluciones que no recaigan en el fortalecimiento de la máquina de Estado, pues no se trata de hacer de esos sujetos inapropiables una causa para reforzar un adultocentrismo operante.

## Vías de politicidad: narrativas menores e identidades juveniles

La experiencia de conformación del grupo participante de los talleres de diálogo fue en sí misma una forma de agregación juvenil pues se conformó a través de la comunicación e invitación que los jóvenes hicieron a sus familiares y vecinos. La invitación fue abierta y realizada a través de redes de información (mediante el uso de mensajes de texto de celular) que se fueron construyendo a lo largo del tiempo de la investigación.

La reflexión sobre los caminos de politicidad juvenil parte de la experiencia concreta de los y las jóvenes que participaron de los talleres de diálogo y del entendimiento de la politicidad como vías de expresión de lo político como potencia. Entendemos la politicidad como la capacidad de dar forma a la socialidad humana, una forma que siempre es pasajera y que implica su constante reinención a la vez que, en esta operación de reinención, permite a los seres humanos entrar en el horizonte de lo histórico y hacerse sujetos. Los caminos para la politicidad juvenil están en la reinención de las maneras de concebir la realidad sin desligarla de las formas de vivir en sociedad. El proceso de producción de una subjetividad en resistencia implica la reflexividad que se genera en el diálogo, puesto que las luchas de identidad no están ganadas de antemano sino que se reiventan también en la medida que son luchas dialógicas. El trabajo que se realizó en los talleres de diálogo estaba orientado en este sentido.

El trabajo consistía en hacer una canción con la cual pudieran expresar la vida de los y las jóvenes de La Carpio. Cuando les pregunté de dónde sacarían las ideas para hacer la canción respondieron: “De lo que vemos, de lo que vivimos” (Noemí, 19 años). Graciela, joven de 16 años, se refirió a todo el grupo en voz alta: “Yo considero que no es tan cierto lo que se habla de La Carpio porque es un lugar bueno para vivir. Sí es cierto que estamos aislados pero es por lo que se dice del lugar”. En su contexto la frase era una invitación a decir, a través de la canción algo diferente a

lo que todos saben que es una forma generalizada de referirse a la comunidad [...]”. (Diario de campo, taller 5 de marzo de 2011).

Anteriormente hemos planteado la relación de los sujetos con sus narraciones (II capítulo, sección 2). Los talleres de diálogo de saberes fueron también un espacio para la producción de *narrativas menores*, entendiendo por esto una serie de narrativas microsociales que contribuyen a la construcción de un sentido de sujeto. Estas narrativas son los testimonios desde los cuales los y las jóvenes recogieron su experiencia de vida en La Carpio y las plasmaron en canciones, imágenes, historias breves. Son narrativas fugaces pero que logran significar la forma cómo las subjetividades juveniles no están enmarcadas exclusivamente en una individualidad de la experiencia propia sino que integran elementos del escenario en el cual tales subjetividades se conforman en tensión con (y en resistencia) a la microinscripción de las visiones adultocéntricas (estigmatizadoras, homogeneizadoras, hegemónicas, etc.). Las narrativas menores permitieron registrar simbólicamente aquellas experiencias que dan forma a la continuidad de la existencia de las y los jóvenes de la comunidad de La Carpio.

Zarzuri y Ganter<sup>44</sup> (2002) señalan que “la narración es una estrategia a través de la cual el sujeto se da una manera de mantenerse idéntico a sí mismo para no perder el yo como referencia fundamental en la gestión de su vida” (p. 136); es decir, los sujetos construyen narraciones que dan sentido a su existencia individual y colectiva y “precisamente porque el sujeto no es el origen sino el producto de una narración, es que esta última puede tener valor político en sí mismo” (p.137).

En las producciones elaboradas (las letras de las canciones de tres grupos) se puede dar cuenta cómo los sujetos

---

44 Coincido con estos autores al ubicar la emergencia de la narrativa en el horizonte de la exposición de Lyotard (2006) desde la cual el concepto de narrativa se opone al de relato y metarelato. En este sentido se hace un señalamiento importante en establecer que no es lo mismo celebrar el fin de los metarelatos que el fin de las ideologías. Los metarelatos son una parte de la historia descrita por ideas tales como el cristianismo, el marxismo o la propia ciencia moderna (Zarzuri & Ganter, 2002, p. 139).

se disponen en el espacio en la medida que temporalizan su experiencia en la práctica a la vez que están condicionados por los elementos desfavorables de su entorno. Colocamos a continuación algunos fragmentos:

Ser joven es ser valiente, insistente, inteligente,  
jamás indiferente, transparente, aunque a veces lo critique la gente  
(Grupo 1, taller del 5 de marzo de 2011)

Me levanto bien temprano y la gente va pa' su trabajo,  
Alrededor del callejón drogadictos y pandillas.  
Se vende la droga en bunker's y a veces callecillas.  
Es una gran lucha el estar con mi familia.  
Aunque a veces hay peleas me alegro de la vida.  
Ser joven es luchar,  
Ser joven es vivir,  
Ser joven es crear,  
Y esforzarme por crecer,  
Porque somos el futuro  
Y vivimos en apuros  
Pero tengo grandes deseos  
De ser mejor en el futuro  
(Grupo 2, taller del 5 de marzo de 2011)

La idea de futuro aparece con fuerza (caso de la canción del Grupo 2), pero es importante mencionar que no remite al idealismo atribuido a los jóvenes desde el discurso adultocéntrico (“los jóvenes son el futuro de la patria”) sino a la cuestión de ir más allá de las características del entorno y dan cuenta de una conciencia de los factores condicionantes y a la vez de la posibilidad de autonomía que se expresa en la conciencia de un sujeto que no está determinado por la segregación que experimenta sino por las posibilidades de concretar en el tiempo un proyecto del que se es consciente. La resistencia aparece como una primera reacción ante las condiciones del entorno (del cual forman parte los discursos estigmatizadores) pero que, en tanto existe, no se agota en el puro momento,

sino que se abre a la articulación de estrategias de potencialización del sujeto.

La ceguera del discurso adultocéntrico radica en su imposibilidad de leer la condición de juventud como un referente que opera como lugar de enunciación de la resistencia al orden establecido. Por eso, en el discurso adultocéntrico “el futuro” es una forma de postergar la potencialización del sujeto joven en miras a la adaptación a un sistema determinado por los ideales de la sobremodernidad adultocentrada; mientras que en el discurso de los y las jóvenes el futuro aparece como signifiante del reconocimiento de la capacidad de ser sujeto.

Si bien en La Carpio se debe hablar de distintas formas de agrupación, la posibilidad está precisamente en generar un espacio que permita hacer del estigma un emblema. “Ser de La Carpio” refiere a un estigma instaurado socialmente, por lo que el camino para la conformación de subjetividades en resistencia a estas condiciones siempre es una vía para asumir, de una forma diferente a la institucionalizada, lo que significa *habitar el lugar*. La cuestión pasa por asumir que los espacios de encuentro con jóvenes permitan resignificar los lugares de la comunidad. La estrategia tiene que ser no sólo de intervención en el sentido de mejoras físicas para la comunidad, sino en potencializar a los sujetos (en este caso los y las jóvenes) desde lo que se podría considerar una lucha dialógica que permita que las máquinas de resistencia se articulen enfrentando estratégicamente las limitaciones del entorno y las limitaciones impuestas desde la lógica adultocentrada de las instituciones de política tradicional. Si bien no se puede afirmar que en La Carpio existan grupos que, desde manifestaciones culturales (propias o híbridas) denuncien al Estado su inoperancia (denunciar lo abstracto de las máquinas abstractas) o denuncien el rol que juega en la invisibilización de los sujetos que se encuentran en triple condición de exclusión: ser joven-pobre-migrante (o pertenecer a una comunidad catalogada como tal), existe la voluntad de diferenciarse (afirmar unos

determinados valores) como elemento potencial. Si interpretamos esto en sentido deleuzeano, la politicidad juvenil se encuentra en las líneas de fuga que los y las jóvenes encuentran cuando desarrollan otra mirada sobre su entorno. El ejercicio de la reflexividad llevado a cabo en los talleres es uno de los espacios que han permitido la producción de significantes que articulan discursos de resistencia. El tema es que el paso de los discursos de resistencia a la configuración de máquinas de guerra precisa de mediaciones que las condiciones de exclusión social dificultan. Al haber poca promoción de la juventud de parte de las instituciones estatales y al estigmatizar al interior a las personas jóvenes que habitan el espacio público, el discurso de la seguridad (en su vertiente de *securitización* – entiéndase reducir la seguridad a un asunto de protección individualista/individualizada) favorece la aceptación de los roles adultos por parte de los y las jóvenes. El punto de quiebre está precisamente ubicado en la mediación: poder ver que los espacios de encuentro con los y las jóvenes son oportunidades para la lucha dialógica y colectiva, que tal cosa implica colocarse en la posición de atención (como tensión hacia el otro) para que los encuentros no se conviertan en mecanismos de reproducción de la lógica adultocéntrica.

Esto permite ver que las identidades juveniles, en las condiciones de segregación de una comunidad como La Capiro, se construye en la medida que los sujetos son capaces de operar la inversión de las probabilidades de definirse a partir de la reiteración del discurso estigmatizador. De ahí que el carácter contrahegemónico se objetiva en el desarrollo de prácticas en las que “los problemas” de la comunidad sean aquello “en relación a lo cual” y “en oposición a lo cual” se generan las resistencias desde el diálogo y el encuentro.

Los y las jóvenes han hecho del espacio de los talleres de diálogo una táctica que resiste al adultocentrismo que opera desde la “tendencia criminal” que el discurso mediático atribuye a los y las jóvenes de la comunidad. Desde un contexto

de segregación como La Carpio, en la cual la relación entre las esperanzas y las posibilidades presentan un conflicto significativo, la resistencia al orden hegemónico está en impedir, desde cualquier espacio, que quienes manejan el discurso estigmatizador terminen ejerciendo el control de las expectativas. Los y las jóvenes asumen que participar de los espacios de diálogo, así como conseguir un trabajo, regresar o continuar los estudios, son formas de diferenciarse. La diferencia a este nivel es construida en oposición a la homogenización que se genera desde las miradas estigmatizadoras.

Lo anterior expresa el valor de realizar en conjunto una producción cultural y abrir el espacio para elaborar otras formas de nombrarse, pues “estamos aislados pero es por *lo que se dice* del lugar”. A partir de la valoración que los y las jóvenes hacen de la experiencia de integrar los elementos de su entorno en una producción cultural a modo de ejercicio identitario (“decir qué significa ser joven”) manifiestan la potencialidad a nivel subjetivo.

De donde vengo yo  
Todos nos superamos y queremos  
/Vivimos en violencia más yo  
Trato de acoplarme pero sin temor  
Hago cosas buenas y no se dónde voy/  
¿Y tú de dónde vienes?  
(Grupo 3, taller 5 de marzo de 2011)

Lo que en el feminismo post-colonial se denomina *capitalismo heteropatriarcal racialmente estructurado* (Eskalera Karakola, 2004) es también descalificador de la diferencia construida desde lo juvenil. Esto lo señalamos anteriormente al referirnos al capitalismo globalizado como dimensión integrada al devenir del sistema-mundo/moderno/colonial fundamentado en una matriz colonial de poder que opera a partir de la subalternización de las subjetividades periféricas al occidente franco-anglo-germano parlante.

Si bien desde posiciones relativistas posmodernas se disuelven categorías identitarias acusándolas de esencialistas, es cierto también que no es difícil encontrar estudios sobre subjetividades juveniles que se fundamentan en el hecho del consumo de bienes simbólicos y su resignificación, pero no llegan a cuestionar los horizontes desde los cuales las prácticas que configuran estas subjetividades reproducen o entran en conflicto con una matriz adultocéntrica de producción de saberes en torno a lo juvenil.

Es preciso apelar a que las resistencias juveniles refieren a formas más universales de constitución de las subjetividades desde la resignificación de los discursos estigmatizados sin posponer o excluir otras opresiones (aquellas fronteras simbólicas al interior de los espacios segregados y estigmatizados por su conformación a partir de la migración).

La letra de la última canción mencionada (Grupo 3, taller del 5 de marzo de 2010) podría condensarse de la siguiente manera: “No sé dónde voy [pero] de dónde yo vengo todos nos superamos y [nos] queremos [aunque] vivimos en violencia. ¿Y tú de dónde vienes?”. Hablar del lugar, encontrar que en la comunidad se manifiestan elementos que permiten que esta “idea de superación” esté presente y oriente los discursos que los y las jóvenes construyen sobre su comunidad es una forma de resistir a las diversas formas de estigmatización sobre las personas jóvenes. En este sentido, no se trata de diseñar talleres para que los y las jóvenes “definan” qué significa ser joven pues eso nos devolvería a los debates sobre los esencialismos, idealismos y demás discursos que conducen a los sujetos juveniles a expresar y asumir criterios adultocéntricos para autodefinirse. Hacer que sean los y las jóvenes quienes definan “qué significa ser joven” tiene que ser una tarea que se realiza precisamente con el propósito de analizar cuánto han sido asimilados los enunciados que sostiene el discurso adultocéntrico por parte de las mismas personas jóvenes. Por lo tanto, un espacio que pretende ser juvenil debe



estar orientado a que los y las jóvenes construyan a partir de su experiencia del lugar una perspectiva que vaya desde una crítica a lo que genera malestares culturales hacia los factores que determinan la emergencia (simbólica y social) de formas de resistencia con respecto a las formas de reproducción de las condiciones de exclusión.

La frase que acompaña frecuentemente las narraciones menores del grupo de jóvenes: “*Ser joven es ser diferente e independiente / ser joven es vivir mi presente*” no aparece como forma de “definir” lo que significa ser joven pues, contraria a las delimitaciones que corresponden a miradas institucionalizadoras y moralistas de la máquina abstracta, esta frase está ubicada en lo se puede denominar “un plano menor de significación”; es decir, en un plan en la que “la diferencia” de los y las jóvenes se ubica en la ruptura con la cadena de acontecimientos que se tienen por repetidos y que se reconstruyen desde lo que denominamos “las líneas fuertes” del adultocentrismo. Por eso, la mención de la diferencia que los y las jóvenes reconocen y aspiran es precisamente “vivir el presente” en el sentido que esto ahonda la tensión entre el retomar las tareas que las sociedad de sus predecesores consideran (aún) movilizadoras en el plano de lo político y la *potencia* de intervención de los y las jóvenes, con la novedad de su propia máquina identitaria, en ese mundo que los predecesores les heredan. Las vías de politicidad emergen al profundizar esta tensión en la cual la lucha identitaria adquiere un contenido emancipatorio desde la resistencia a las formas operantes de la máquina adultocéntrica.

## CONCLUSIONES

A modo de cierre de este trabajo se realizan algunas consideraciones finales que permitan establecer criterios para la utilización del concepto de “adultocentrismo” puesto que es sustancial al trabajo pero que puede servir de base para siguientes reflexiones en torno a la problemática de las formas de vida juveniles. Un segundo aspecto se refiere a la manera de construir un saber que permita poner la teoría a la altura de la realidad. Finalmente, se presentan algunas ideas específicas sobre la condición de los y las jóvenes en la comunidad de La Carpio desde la reflexión que se ha elaborado a lo largo de este trabajo.

Cuando hablamos de adultocentrismo hay que considerar que, si bien éste se trata de una “inferiorización” de las personas jóvenes por el hecho de serlo (acto que hemos emparejado como “naturalización” o “esencialización”), se debe considerar que una forma de reproducir la dinámica de exclusión sería “naturalizar” a las personas adultas atribuyéndoles individualmente un cierto carácter “adultocéntrico”; es decir, se trata de plantear el problema más allá de la posibilidad de explicaciones de orden psicológico tanto para jóvenes como para adultos. No se puede atribuir el carácter “inferiorizador” del adultocentrismo como un asunto de “la personalidad” de las personas adultas. Atribuir las actitudes adultocéntricas en términos psicológicos

a las personas adultas supondría descartar que la subjetividad adultocéntrica no es el resultado de condiciones que se reproducen mediante prácticas construidas social y culturalmente desde un horizonte de poder en las que todos, quienes participamos de este sistema de relaciones, nos posicionamos desde la confrontación o la búsqueda de adaptación, pues tanto estamos en pugna contra un conjunto de estrategias de inferiorización o las asimilamos a la vez que desaparecemos como sujetos.

Las personas adultas al igual que las personas jóvenes no constituyen ninguna “especie” desde la cual argumentar la existencia de un cierto “rechazo natural”, una proyección del recelo instintivo que todas las especies experimentan hacia “el extraño”. Se trata precisamente de desarticular la mirada y las estrategias que permiten la configuración “del extraño” porque éstas, de ninguna manera, son naturales, sino que son, por el contrario, históricas.

Una lectura subjetivista considera que el otro rechazado representa una proyección de los elementos inconscientes que no queremos aceptar de nosotros mismos. En este sentido hemos intentado plantear la articulación significativa desde la cual se construyen los sujetos en su diferencia desde un discurso adultocéntrico (capítulo II). Sin embargo, no se pretende que esto sea una forma de situar el problema en el terreno de la abstracción. En La Carpio, como en muchos contextos de las más diversas características, la diversidad en las relaciones cotidianas no es un asunto abstracto. El desafío en este sentido es cómo pensar la diversidad juvenil más allá del adultocentrismo sin dejar que en el proceso ese pensamiento sea “reducido” a abstracciones. En este sentido, es importante comprender la lucha contra el adultocentrismo como una lucha política en contra de los sistemas de dominación que operan sobre las subjetividades.

En el plano metodológico, consideramos que recurrir a teorías provenientes de los estudios de diversas disciplinas,

incluso la filosofía, es un aporte al análisis de las configuraciones culturales contemporáneas. La reflexión sobre la cultura contemporánea, en lo que le corresponde como “momento teórico” de un proceso de transformación social, lleva al pensamiento crítico más allá de la importancia que tiene como parte conceptual y abstracta; puesto que si bien la reflexión sobre la cultura implica la construcción de una teoría significativa, su carácter de novedad no radica en “el eterno retorno de lo nuevo” sino en la confrontación entre la dimensión teórica y una realidad que es siempre dinámica como la realidad de los sujetos desde los cuales se pretende constituir.

Por lo tanto, un análisis de las configuraciones culturales contemporáneas, en el sentido que hemos trabajado, pone las teorías y teorizaciones en confrontación con la realidad que se construye desde los sujetos de investigación para, a partir de ese lugar, demostrar la relevancia y pertinencia de estas teorías. Así queda claro que no se trata de convertir la filosofía en una socio-antropología, sino volver a una filosofía que no se enreda en los puros conceptos, sino que, por el contrario, emplea los conceptos para develar la realidad. En este sentido la filosofía ha de ser pertinente. El ejercicio intelectual está en situarse en la realidad que se construye desde los sujetos para poder construir.

En La Carpio, el problema de la articulación de resistencias radica en la posibilidad de construir expresiones y prácticas culturales juveniles cuyos análisis funcionen como “mapas” de la comunidad y que esta misma práctica genere posibilidades para trazar líneas de fuga. De ahí la necesidad de espacios que se constituyan en una resistencia con respecto al adultocentrismo y sus manifestaciones institucionales que funcionan como barreras entre la conexión que los sujetos establecen entre sí tanto desde sus diferencias como de sus similitudes. Esto no implica desconocer que la participación, incluso la autoridad, de las personas adultas

sea algo necesario, sino que, indiferentemente del rol que las personas adultas ocupen dentro de la configuración de esos espacios, éstos roles deben construirse como parte de la configuración de discursos y prácticas contrahegemónicos con respecto a la matriz adultocéntrica. Esto quiere decir que el análisis de la descalificación de lo juvenil es un procedimiento que debe ser incorporado dentro del estudio sobre las diversas estrategias que desde las formas violentas de legitimación del sujeto varón-blanco-heterosexual ante otras formas de ser sujeto hacen de *la diferencia una desigualdad*. También implica proceder con respecto a la producción de líneas de fuga que permita a los sujetos escapar de las representaciones adultocéntricas, muchas veces reproducidas por los y las jóvenes que amplían los alcances del poder pastoral incorporándolos a sus auto-representaciones. A partir del trabajo en La Carpio se pueden perfilar formas para la teorización de la diferencia adultocéntrica (en un sentido que podría considerarse en una perspectiva decolonial<sup>45</sup> -que vaya más allá de lo poscolonial<sup>46</sup>) que hace del joven migrante pobre un *otro/a inapropiable/ado*, pero que a su vez da cuenta de mediaciones que, desde el diálogo, performan resistencias a estas representaciones del orden hegemónico.

La lectura de estas mediaciones en clave política nos permite afirmar que las configuraciones de subjetividades juveniles, de modo general, cuestionan la significación del sujeto-ciudadano-legítimo (que consume y paga

45 La decolonialidad o “giro decolonial” incluye la entrada definitiva de las subjetividades colonizadas en la construcción de pensamiento crítico (incluso a niveles institucionales). En palabras de Nelson Maldonado Torres (2008, p. 8): “The decolonial turn [...] introduces questions about the effects of colonization in modern subjectivities and modern forms of life as well as contributions of racialized and colonized subjectivities to the production of knowledge and critical thinking”.

46 Poscolonial no hace tanto referencia a una temporalidad donde la colonización ha terminado, cuanto a relaciones locales de dominación que reproducen colonialidades en el aquí y el ahora, no sólo en los antiguos países colonizados –mediante los ya conocidos efectos de la descentralización productiva-, sino en los países colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de antiguas colonias.

sus impuestos). Sin embargo, la situación de segregación de los jóvenes en La Carpio obliga a pensar desde una *política de localización*, es decir desde la especificidad necesaria de nuestros conocimientos y posiciones (Brah, 2004). Esta política de localización implica hablar desde un antiesencialismo que permita ver las opresiones en su conjunto (no compartimentalizarlas) para poder desafiarlas sobre la base de cómo se conectan y articulan. Así, una política de localización implica no ver el adultocentrismo apenas como la reproducción de un discurso de esencialización, sino su articulación dentro de las intersecciones entre el colonialismo y la colonialidad, el imperialismo y el nacionalismo que complejizan las opresiones del capitalismo globalizado que nos negamos a aceptar como único mundo posible.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, G., & Olivares, E. (2000). *La población nicaragüense en Costa Rica: realidades y respuestas*. San José: Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano.
- Abad, G. (2005). *El monstruo es el otro. Narrativa social del miedo en Quito*. Quito: Abya Yala.
- Augé, M. (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (1998). *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, M. (2000). *Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana*. Recuperado el 14 de Marzo de 2011, de [www.memoria.com](http://www.memoria.com): [www.memoria.com.mx/129/auge.htm](http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm)
- Ávila, V. (2010). Apuntes en Investigación Cualitativa. En V. Ávila, *Trazas metodológicas. De lo cualitativo a las sabidurías en otredad* (pp. 9-56). Bogotá: Doctrina y Ley.
- Bauman, Z. (2007). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- Benadiba, L., & Plotinsky, D. (2001). *Historia Oral. Construcción del archivo escolar. Una herramienta para la enseñanza de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Noveidades Educativas.
- Beriain, J. (2007). El Doble "sentido" de las consecuencias perversas de la modernidad. En J. Beriain, *Las*

- consecuencias perversas de la modernidad* (pp. 7-29). Barcelona: Anthropos.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Brah, A. (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En b. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 107-136). Madrid: Traficantes de sueños.
- Brenes, M. (2009). *Las identidades nacionales en negociación. Análisis de la construcción de referentes espaciales, simbólicos y afectivos que realizan los niños y las niñas nicaragüenses que viven en Las Gradadas, La Carpio, San José*. San José: Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Psicología en la Universidad de Costa Rica.
- Brenes, M., Vásquez, J. D., & Ventura, T. (2012). *Miradas que marcan: Análisis crítico de las narrativas y representaciones mediáticas de los y las jóvenes en la prensa*. San José: FLACSO-ULASALLE.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerbino, M. (2006). *Jóvenes en la calle: Cultura y conflicto*. Barcelona: Anthropos.
- Cerbino, M. (2001). Por una antropología del cuerpo juvenil. En M. Cerbino, C. Chiriboga, & C. Tutivén (eds.) *Culturas juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad y género* (pp. 57-76). Quito: Convenio Andrés Bello.
- Comisión Económica para América Latina. (2006). *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.



- Deleuze, G., & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1997). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Delgado, M., Horta, G., & López, A. (2009). ¿Quiénes son los humillados? En M. Delgado, *La humillación. Técnicas y discursos para la exclusión social* (pp. 7-14). Barcelona: Bellaterra.
- Duarte, K. (2006). *Discursos de resistencias juveniles en sociedades adultocéntricas*. San José: Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.
- Duarte, K., & Tobar, B. (2003). *Rotundos invisibles. Ser jóvenes en sociedades adultocéntricas*. La Habana: Editorial Caminos.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: FCE-ITACA.
- Escobar, M. R. (2007). Jóvenes contemporáneos: ¿singularidades nominadas, diferencias incluidas y resistencias emergentes? En M. Zuleta, H. Cubides, & M. R. Escobar, *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas* (pp. 145-162). Bogotá: Siglo del Hombre/IESCO-UC.
- Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. (2003). *Informe Final: Carpio 2. Una comunidad urbano-marginal en el Cantón Central de San José con mayoría migrante*. San José.
- Eskalera Karakola. (2004). Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. En b. hooks, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (págs. 9-32). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández, A. M. (2008). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.
- Fleming, J. (2008). NICA/ragüense. La producción del documental. En C. Sandoval, *El mito roto. Inmigración y emigración en Costa Rica* (pp. 357-372). San José: UCR.
- Fonseca, K., & Sandoval, C. (2006). Medios de comunicación e (in)seguridad ciudadana en Costa Rica. En

- Cuadernos del Desarrollo Humano*. San José, Costa Rica: PNUD.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Segunda ed.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2005a). *Hermenéutica del sujeto*. Barcelona: Ediciones Akal.
- Foucault, M. (2005b). El sujeto y el poder. En J. Toro (Ed.), *Pensamiento y experimentación* (págs. 31-52). Bogotá: Carpe Diem
- Foucault, M. (2008) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (2 ed.). México: Siglo XXI.
- Galeano, M. E. (2005). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada*. Bogotá: Ediciones La Carreta.
- García Canclini, N. (2009). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Debolsillo.
- Ghiso, A. (1999). Acercamientos: el taller en procesos de investigación interactivos. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V (009), 141-153.
- Ghiso, A. (Febrero de 2000). *Potenciando la diversidad (diálogo de saberes como hermenéutica colectiva)*. Recuperado el 18 de Junio de 2010, de Biblioteca digital Conveyt: [www.bibliotecadigital.conveyt.org.mx](http://www.bibliotecadigital.conveyt.org.mx)
- Ghiso, A. (2006). Rescatar, descubrir, recrear: Metodologías participativas en investigación social comunitaria. En M. Canales, *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios* (págs. 349-377). Santiago de Chile: LOM.
- Ghiso, A., & García, B. (2007). *Estrategias para promover cultura de investigación*. Medellín: FIUC-FUNLAM.
- Goldade, K. (2008). Reproducción transnacional: la salud reproductiva, las limitaciones y las contradicciones para las migrantes laborales nicaragüenses en Costa

- Rica. En C. Sandoval, *El mito roto: inmigración y emigración en Costa Rica* (pp. 233-259). San José: UCR.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Guerrero, P. (2007). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Asunción: Fondec.
- Gutiérrez, D. (2004). La textura de lo social. *Revista Mexicana de Sociología*, 2, 311-343.
- Gutiérrez, M. (2008). Jóvenes: Consumos y producciones culturales. En E. d. Lenguajes, *Reconociéndo(nos)* (p 33-43). San José: UCR.
- Hall, S. (1997). The spectacle of the "other". En S. Hall, *Representation. Cultural Representations and Sygnifying Practices* (pp. 223-290). London: Sage.
- Jiménez, A. (2009). *La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica*. San José: Arlekin.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Lash, S. (2005). *Crítica de la información*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Loría, R. (2002). *De Nicaragua a Costa Rica a Nicaragua... la ruta crítica de las mujeres migrantes nicaragüenses: una mirada desde la zona norte fronteriza*. San José: Alforja.
- Loría, R. (2008). Vulnerabilidad a la violencia en la inmigración: mujeres nicaragüenses y panameñas en el tránsito migratorio hacia Costa Rica. En C. Sandoval, *El mito roto: inmigración y emigración en Costa Rica* (pp. 221-231). San José: UCR.
- Lipovetsky, G. (1999). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lull, J. (s.f.). *Supercultura para la era de la comunicación*. Recuperado el 14 de Marzo de 2011, de [www.jameslull.com](http://www.jameslull.com): <http://www.jameslull.com/supercultura.html>

- Lyotard, J. F. (2006). *La condición posmoderna* (9 ed.). Madrid: Cátedra
- Marcial, M. (2000). *Psicología Juvenil. El mundo del adolescente y del joven*. Cuenca: Universidad Católica de Cuenca.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. México: Siglo XXI.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War. Views from the underside of modernity*. Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
- Margulis, M. (2009). *Sociología de la Cultura. Conceptos y Problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Margulis, M., & Urresti, M. (1998). La construcción social de la condición de juventud. En H. Cubides, M. C. Laverde, & C. E. Valderrama, "*Viviendo a toda*". *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades* (pp. 3-21). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martín-Barbero, J. (1998). Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En H. Cubides, M. C. Laverde, & C. E. Valderrama, (Eds), "*Viviendo a toda*". *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades* (pp. 22-37). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Merienda y Zapatos. (2004). *Voces de La Carpio*. Recuperado el 20 de septiembre de 2010 de <http://www.lacarpioenlinea.ucr.ac.cr/index.php/component/content/article/1/19-publicaciones>
- Ministerio de Seguridad Pública de Costa Rica. (2007). *Grupos Juveniles Delictivos*. Recuperado el 11 de agosto

- de 2010, de [www.policia.gob.ni/cedoc/sector/RIN-SEN07/CostRic.pdf](http://www.policia.gob.ni/cedoc/sector/RIN-SEN07/CostRic.pdf)
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mora, M. (2007). *Los monstruos y la alteridad. Hacia un interpretación crítica del mito del monstruo*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- Observatorio de Medios de Comunicación para la población migrante y refugiada. (2009). *Prensa escrita costarricense y población migrante y refugiada*. San José.
- Padawer, A. (2004). Nuevos esencialismos para la antropología: las bandas y tribus juveniles, o la vigencia del culturalismo. *Kairós, Revista de Temas Sociales*, 8 (14).
- Paniagua, L. (2008). Palmeando la vida: mujeres nicaragüenses productoras de tortillas en La Carpio. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 4 (1), 145-173.
- Piña, Y. (2007). Construcción de identidades (identificaciones) juveniles urbanas: Movimiento cultural underground. En D. Mato, & A. Maldonado, *Cultura y Transformaciones Sociales en tiempos de Globalización. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 163-181). Buenos Aires: CLACSO.
- Primera Encuesta Nacional de Juventud. Costa Rica 2008. Informe Integrado. (2009). San José: Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven/Viceministerio de Juventud/Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Reguillo, R. (2000a). *Emergencia de las culturas juveniles*. Bogotá: Norma.
- Reguillo, R. (2000b). La construcción social del miedo. En S. Rotker, (Ed) *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Richard, N. (2009). *Campos cruzados. Crítica cultural, latinoamericanismo y saberes al borde*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

- Rodríguez, O. (2008). Un acercamiento a la construcción de un colectivo juvenil inscrito en el marco del fútbol-nacional: La Ultra Morada. En C. d. 136, *Culturas Juveniles. Teoría, Historia y Casos* (pp. 41-59). San José: FLACSO.
- Sandoval, C. (2005). *La Carpio. La experiencia de segregación urbana y estigmatización social*. Recuperado el 10 de agosto de 2010, de [www.iis.ucr.ac.cr](http://www.iis.ucr.ac.cr).
- Sandoval, C. (2007). *Nuestras vidas en Carpio*. San José: UCR.
- Sandoval, C. (2008). Algunos retos de la investigación en Migraciones. Reflexiones a partir de Costa Rica. En C. Sandoval, *El mito roto. Inmigración y emigración en Costa Rica*. (pp. 373-383). San José: UCR.
- Sandoval, C., Brenes, M., Paniagua, L., & Masís, K. (2010). *Un país fragmentado. La Carpio: comunidad, cultura y política*. San José: UCR.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., & Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Savenije, W. (2009). *Maras y barras. Pandillas y violencia juvenil en los barrios marginales de Centroamérica*. San Salvador: FLACSO.
- Solano, L. (2008). *La juventud costarricense en la prensa escrita y las percepciones de la juventud sobre el tratamiento informativo del diario Extra y La Nación en el 2007*. San José: Colectivo Latinoamericano de Jóvenes/FLACSO/W.K. Kellogg Foundation.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Valenzuela, J. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

- Valverde, J., & Padilla, C. (2009). Proyectos de Vida, Simbólica Juvenil y Educación Intercultural. En M. González, *Educación e Interculturalidad: Lo propio, lo nuestro, lo de todos* (pp. 241-321). San José: Ministerio de Educación Pública de Costa Rica.
- Vásquez, J. D. (2011). Jóvenes en la sociedad del miedo: Miradas sobre medios, miedos y jóvenes en el Ecuador. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 22(2), 171-184.
- Vásquez, J.D. (2010) Variaciones de la utopía tecnológica contemporánea: tecnoracionalidades, tecnoculturas y tecnomística. *Praxis. Revista de Filosofía*, 66, 129-144.
- Vásquez, J. D. (2010). Subjetividades juveniles y discurso del éxito. Entre la emancipación y la institucionalización de las prácticas. *Disertaciones*, 3 (1), Artículo 3.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.
- Zarzuri, R. & Ganter, R. (2002). *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH
- Zizek, S. (2000) Más allá del análisis del discurso. En B. Ardití (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*, (pp. 169-180). Caracas: Nueva Sociedad.
- Zuñiga, M. (2005). La brújula en Babilonia: resistencia y plegaria en los discursos del reggae costarricense. En: M. Zuñiga (comp.), *Culturas juveniles. Teoría, historia y casos*, (pp. 61-80). San José: FLACSO.
- Zuñiga, M. (2006). *Cartografía de otros mundos posibles. El rock y reggae costarricense según sus metáforas*. Heredia: EUNA.
- Zuñiga, M. (2010). *Pensar a las personas jóvenes: Más allá de modelos o monstruos*. San José: DEI.



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones  
de la Universidad Nacional.

La edición consta de 200 ejemplares, en papel bond y cartulina barnizable.

529-14—P.UNA