

Año 1
Número 2
Invierno 2015

Revista de Políticas Sociales

Las culturas juveniles y la escuela

Gabriel Galliano
 Docente del Ciclo
 de Licenciatura en
 Educación Secundaria
 UNM
 gabriel.galliano@hotmail.com

La ciencia antropológica surgió a fines del siglo XIX, como el estudio de los otros, determinada por el concepto de cultura. Cada sociedad tenía su cultura y como tal era estudiada. Las diversas corrientes antropológicas intentaron explicar las otredades de distintas maneras, pero siempre basadas en el concepto antropológico de cultura. En los últimos veinte años, la cultura y el concepto que la define han sido puestos en duda por las nuevas teorías antropológicas. En sentido contrario, la noción de culturas juveniles ha sido resaltada, en particular por los medios de comunicación y por el sistema escolar. Sin embargo, no parecen existir culturas o grupos juveniles cerrados –al menos entre las clases pobres– que impidan su interacción y su comunicación con la escuela y con otros grupos sociales.

El concepto de cultura

Uno de los aportes más significativos –probablemente el más importante– de la Antropología al conjunto de las ciencias sociales y al conjunto del conocimiento de los hechos sociales –incluyendo el que perciben y difunden los medios y el que manipula y enseña el sistema educativo– es el concepto de cultura.

El concepto antropológico de cultura, enunciado por Tylor en 1871, es considerado el punto de partida de la ciencia antropológica y ha determinado en gran medida la visión de los “otros” que particularmente el mundo europeo –y luego el norteamericano– utilizó a partir de allí. Según Tylor, cultura es “el conjunto complejo de creencias, hábitos y conocimientos que el hombre adquiere en tanto miembro de una sociedad”. Esta definición no sólo supera el concepto clásico –cultura como erudición, o bien como conocimiento de las artes clásicas–, sino que además acota pertenencias: una cultura se corresponde con una

sociedad. Para Tylor cada sociedad tenía una cultura, y las diferencias entre las distintas sociedades se debían a respuestas que obedecían a dos leyes: la unidad psicológica de la especie humana y la ley de respuestas uniformes a causas uniformes. Las sociedades no occidentales respondían de modo diverso debido a que no habían alcanzado el desarrollo evolutivo europeo. De tal modo, el evolucionismo justificaba la dominación y el colonialismo inglés. Las sociedades no europeas eran primitivas y atrasadas, y debían ser llevadas al progreso y la civilización.

Teorías antropológicas posteriores pretendieron superar el evolucionismo propio del siglo XIX. El funcionalismo y el relativismo cultural se propusieron refutar la noción de atraso y la visión unívoca de cultura, entendida como refinamiento o conocimiento. Cada sociedad, por el contrario, tiene su cultura, que por ser propia y acotada es independiente de las otras, e inconmensurable. De ese modo no se puede ni se debe comparar culturas, porque sus modos, sus hábitos o sus costumbres son propios y definen a cada sociedad. Cada cultura entonces debe ser respetada y defendida. El relativismo cultural y –sobre todo– el funcionalismo de Malinowski remarcaron la noción de “aldea” (Wright, 2007). Cada sociedad tenía un lugar, los nativos que los antropólogos investigaban estaban localizados y eran propios de allí. Sus culturas, además, se correspondían con su lugar.

Las visiones funcionalista y culturalista llegaron a considerar a la cultura como un hecho determinante e inevitable. Cada sociedad tiene su cultura y cada cultura es como la sociedad: no se modifica ni varía con el tiempo. Para el culturalismo, el cambio es visto como amenaza o como transculturación, y por consiguiente como pérdida. No se conciben las transformaciones históricas ni los contextos políticos o sociales. La cultura es una cosa, un dato, una esencia, y como tal inalterable. De este modo, invariante e invariable, debe ser cuidada y mantenida. La noción de cultura oponía a la naturaleza el valor de la diversidad. Cada sociedad era distinta de las otras porque tenía su propia cultura.



Por otra parte, la oposición entre naturaleza y cultura, planteada por Levi-Strauss, permite superar el racismo de la antropología evolucionista. Según él, el “pecado original” de la Antropología fue confundir lo social con lo biológico, la raza con las producciones mentales y materiales de cada sociedad. Por el contrario, en la concepción levistrausiana no existe correspondencia entre raza y cultura. Lo social se explica por lo social y la raza –si es que puede sostenerse aun desde lo biológico tal concepto– no tiene relación con la cultura. De ese modo, el concepto antropológico de cultura refuta el racismo y el etnocentrismo de la sociedad europea con respecto a los pueblos “primitivos”.

Por su parte, Mead cuestiona la existencia biológica de etapas de la vida consideradas naturales, como la adolescencia.

La antropología entonces, a partir de criterios funcionalistas y culturalistas, permite superar el evolucionismo, el racismo y el etnocentrismo. Sin embargo, deja de lado los contextos históricos y plantea un nuevo determinismo. La cultura pasa a ser una esencia, y como tal, tan irrefutable como antes la raza.

Para la ciencia antropológica y para la difusión que de ella se ha hecho, tanto en otras ciencias sociales como en los medios de comunicación y en la educación, el concepto de cultura ha sido básico durante décadas y sigue siéndolo en muchos casos. No se conciben sociedades sin una cultura propia.

Grimson propone la metáfora del archipiélago cultural: “si en la forma de imaginar la población mundial del siglo xix, los colores de la piel parecían ocupar un papel central, la idea de que el globo es un archipiélago de culturas diversas resulta muy potente en la actualidad”. Pero esa imagen se resquebrajó, señala Grimson, por motivos muy diversos: los primeros antropólogos crearon una ficción de homogeneidad que no existía. Los procesos de expansión colonial difundieron la heterogeneidad y la desigualdad. Además, las migraciones eran corrientes ya a principios del siglo xx,: “si alguna vez hubo islas culturales, las personas, no obstante, se mueven desde hace tiempo de una isla a otra” (Grimson, 2011).

Clifford (1999) sostiene que las culturas siempre fueron “viajeras”. Los antropólogos como Malinowski, empeñados en sostener la noción de aldea acotada, no percibieron o no pudieron ver los viajes, las contradicciones y los intercambios. Para Clifford, la cultura es más una creación de los antropólogos que una realidad concreta. Es muy probable que nunca hayan existido culturas puras sin contacto con otras.

Muchos antropólogos, señala Grimson (2011), proponen abandonar el concepto de cultura porque no resulta ya operativo. Juliano (1998), por su parte, plantea que la antropología ha refutado al racismo, pero ha terminado por establecer un determinismo culturalista que en algunos casos puede tener consecuencias extremas: “la ciencia en general y la antropología, en particular, construyen parte de los argumentos que la gente considera válidos, que la gente utiliza”. [...] “Una parte importante del arsenal ideológico de los maestros con respecto a las minorías étnicas, está formado por una especie de esencialismo culturalista mal interpretado, es decir, pensar que la gente es irreductiblemente diferente aunque no por características raciales, sino porque tienen culturas distintas que condicionan definitivamente sus conductas”. La cultura, como antes la raza, justifica diferencias e incluso enfrentamientos y etnocentrismo. Si en el plano biológico la Antropología refutó la desigualdad y la diferencia, ¿por qué en el plano social las legitima? Las consecuencias pueden ser graves. No se debe favorecer, ni estimular, ni defender supuestas diferencias en función de la existencia de supuestas diversidades culturales.

La cultura y sus transformaciones

Tanto la imagen del archipiélago, como la vida de los pueblos y las sociedades tradicionales que eran objeto de estudio de la Antropología, se modificaron drásticamente a partir de la segunda mitad del siglo xx. Luego de la Segunda Guerra Mundial se pusieron en marcha procesos novedosos en la historia mundial y se agudizaron otros que ya eran conocidos. La descolonización, las luchas por la liberación y la emergencia del Tercer Mundo fueron también correlato de la Guerra Fría. Paralelamente, la expansión de los medios de comunicación y la difusión de las ideas y los valores de la sociedad norteamericana globalizaron el mundo en lo económico y lo social. Las migraciones tomaron una dimensión mundial pero adquirieron nuevos sentidos: desde Asia y África hacia Europa, y desde América Latina hacia Estados Unidos. Los procesos de urbanización, consecuencia de las migraciones, se aceleraron notablemente. En pocas décadas, la población mundial pasó a ser mayoritariamente urbana.

En Argentina, la crisis del treinta, y con ella las crisis de las economías regionales acompañadas de la mecanización agrícola, provocaron la migración de centenares de miles de pobladores rurales hacia las grandes ciudades, proceso que tuvo decisivas consecuencias sociales y políticas. Para la Antropología, tales cambios se correspondieron con cambios teóricos y metodológicos. Los “primitivos” se convertían en proletarios rurales. Luego migraban a las ciudades y eran obreros o pobres urbanos. Los estudios antropológicos se desplazaban entonces de las sociedades “tribales” a las comunidades “folk”, y luego a los barrios pobres de las ciudades.

Sin embargo, el concepto de cultura siguió estando en el fundamento de las teorías. El enfoque culturalista persistió más tiempo que la velocidad de los cambios. Fuera de la Antropología, en los medios de educación y el sistema educativo se mantiene una noción esencialista de la cultura. La televisión, la radio y los diarios reproducen la idea de cultura como un todo esencial, inalterado e inalterable. En muchos textos escolares, incluso, se sostiene la imagen de grupos indígenas como “buenos salvajes”, puros, atados a la tierra y con lengua, religión y costumbres propias e intocadas.

La construcción de otredades en definitiva se hace en base a diferencias culturales (Boivin, 2007; Rockwell, 1980). Diferentes grupos se definen por diferentes culturas. Esas culturas son siempre, por otra parte, localizadas: aldeas, tribus, barrios.

Cultura: posibilidades y límites

La ciencia antropológica ha revisado, en las últimas décadas, sus teorías y sus prácticas. Desde los años ochenta, y a partir de la crisis de los grandes sistemas teóricos, se repensaron muchos de los conceptos que parecían inalterables. En un contexto posmoderno, muchos autores, en particular Clifford (1991), Taussig (1995) y Geertz (1989; 1991), pusieron en duda la autoridad antropológica, el lugar antropológico y el concepto mismo de cultura. La cultura, sobre todo a partir de la revisión de textos fundantes como los de Malinowski, no puede ser ya vista como totalidad, ni implica unidades sociales, incompatibles con otras.

García Canclini (1990; 1995; 2004), por su parte, plantea la hibridación y la transnacionalización de las culturas. Para este autor, además, la multiculturalidad es un proceso no sólo social sino individual: todas las sociedades son multiculturales, pero también las personas concretas interactúan cotidianamente en distintos contextos culturales.

Para Augé (1996; 1998), la idea de cultura como esencia inamovible es impensable. La cultura es, por definición, creación, y –como tal– dinámica: una cultura que no cambia es un “cáncer sociológico”. Las culturas cambian y cambian también las identidades y las alteridades. El “otro” ya no es unívoco y localizado, no existen las culturas de guetos ni los espacios segregados: “el otro en su lugar, el de las postales y de los viajes turísticos, (...) ese otro aún existe pero se mueve, se diversifica, se multiplica”.

El otro localizado, acotado y con una cultura definida, es el otro exótico y culturalista. Para Geertz (1996), “aquellos buenos viejos tiempos del canibalismo y de la quema de las viudas, se nos fueron para siempre”. Plantea una antropología sin exotismo, en que las diferencias son más sutiles y las diversidades menos espectaculares pero más agudas. En el contexto actual se trata mucho más de desigualdades entre clases sociales que de diversidades culturales.

El otro exótico, sin embargo, es expresado y difundido por los medios de comunicación y por las concepciones culturalistas. Cuando los nativos, los otros exóticos, pasaron a ser campesinos y luego pobres urbanos, surgió la noción de “cultura de la pobreza” (Lewis, 1961). Los pobres son pobres porque viven en barrios pobres, y reproducen, en cualquier lugar, pautas propias de los pobres. Pero tal concepto no da cuenta de las interacciones, de los “no lugares”, los intercambios y los desplazamientos que los pobres urbanos realizan. De este modo, el concepto de cultura ha pasado a ser difuso y confuso, no se sabe bien qué define ni a qué grupos se refiere.

Los jóvenes: pobreza y cultura

En el mundo contemporáneo, los otros ya no son los aborígenes ni los mundos extraños y lejanos. Los otros se sitúan dentro de las mismas sociedades europeas, norteamericanas o latinoamericanas. Hoy los grandes “otros” son los marginales, los pueblos originarios y los pobres

de las ciudades. El concepto de cultura de la pobreza aludía a una visión culturalista de los pobres, donde se trataba no de desigualdad social, sino de diversidad cultural.

En el contexto actual, los jóvenes en general son vistos como “otros” notorios. La visión culturalista enfatiza la existencia de culturas juveniles que, en el caso de los jóvenes pobres, plantea una doble diversidad: por ser jóvenes y por ser pobres. Al proceso de surgimiento de tales culturas, algunos lo denominan neotribalismo (Maffesoli, citado por Padawer, 2008). Los jóvenes se agrupan y se segregan de otros de acuerdo a intereses y gustos específicos. A la discusión acerca de las tribus y el concepto de cultura relacionado con los jóvenes se suma la consideración de las circunstancias en que surgió la propia idea de juventud y de adolescencia. Mead (1993) señala la inexistencia, entre los samoanos, de las características psicológicas y las actitudes propias de los adolescentes norteamericanos: rebelión a las normas, desafío a los padres y a la autoridad, formación de ideales elevados, etcétera. Ninguna de tales cualidades aparece en los jóvenes samoanos. En Samoa se pasa, a través de un ritual de iniciación, de la niñez a la adultez. La adolescencia es entonces una construcción social y no un hecho natural. Tal como señala Maldonado (2000), “la idea de adolescencia fue creada, construida, inventada en la modernidad y a partir justamente de los procesos escolares”.

En las visiones culturalistas acerca de los jóvenes se enfatizan algunos aspectos propios de las tribus urbanas y de las bandas juveniles. En el primer caso se vincula con el ocio de la clase media (Padawer, 2008) y en el segundo se hace referencia a los jóvenes de clase baja. El prejuicio parece sugerir que los burgueses se divierten y los pobres roban. Los estereotipos acerca de los jóvenes son reproducidos y estimulados por los medios de comunicación: los wachiturros, los pibes chorros o los guachichorros, que no sólo expresan modas y refieren a grupos musicales, sino que sugieren conjuntos de valores que supuestamente interpretan a los jóvenes y luego son ponderados diferencialmente. Los medios exageran una visión culturalista y suponen que todos los jóvenes, particularmente los pobres, se adscriben a algún grupo, localizado y homogéneo, con pautas determinadas y de difícil comunicación. La “portación de rostro”, las modas en la vestimenta y la música, parecen abarcar toda la existencia de los jóvenes. La existencia de tales grupos es, en general, corta. Las modas se sustituyen unas a otras y el consumo rápidamente las elimina. En pocos años, algunos grupos que parecían muy difundidos y se suponían conflictivos, prácticamente desaparecieron: emmos, darks, floggers.

Los medios –sobre todo la TeVe– desde hace unos años han pretendido mostrar, en repetidos programas, los aspectos más espectaculares y dramáticos de la vida urbana. Los suburbios de las grandes ciudades argentinas (Rosario, Bahía Blanca, pero sobre todo Buenos Aires) son lugares donde la vida es extraña, ajena y violenta. El Gran Buenos Aires es un ámbito peligroso donde la violencia es cotidiana. La televisión muestra a los jóvenes de las localidades pobres del Gran Buenos Aires como desprovistos de todo proyecto de vida y desinteresados por la participación política o social. Los jóvenes pobres son excluidos o marginales y sólo se dedican a la violencia, la delincuencia, el alcohol y las drogas. Pertenecen a bandas suburbanas donde sólo se escucha cumbia villera o reggaetón, tienen sus propios códigos y los códigos de la “sociedad” global les son ajenos e incommunicables.

La escuela y las culturas juveniles

El sistema educativo en general y la escuela en particular han adoptado en los últimos años el paradigma culturalista. Según Rockwell (1980), se pretende que la educación supere las deficiencias de los grupos menos favorecidos con respecto al desempeño en la escuela. Las explicaciones culturalistas acerca del fracaso escolar sostienen que la deficiencia es debida a la diferencia cultural. Los pobres tienen códigos diferentes y no alcanzan a comprender los códigos de la escuela. De tal modo, las víctimas son culpables de su propio fracaso. La solución al fracaso, señala Rockwell, es, según la visión culturalista, adaptar la escuela a los educandos. Los educandos son portadores de una cultura que es una totalidad, una unidad social, con códigos y pautas propios e incommensurables. En la práctica escolar cotidiana no se observan tales diferencias. Los alumnos no mantienen un código único y cerrado. Si bien los lenguajes de muchos jóvenes utilizan términos variables y a veces incomprensibles, no son incommunicables ni imposibles de entender. Por otra parte, no tienen mucha duración y cambian rápidamente. Los alumnos, por lo demás, interactúan cotidianamente con otros contextos y otros lenguajes, y no existen términos que caractericen a un grupo o a otro.

No parece suficiente utilizar modas juveniles tales como peinado, vestimenta, lenguaje o música para definir a una etnia o un grupo aislado, como una cultura juvenil. Los jóvenes de los barrios pobres participan



todos los días en contextos multiculturales: con pares, con la familia, con la escuela, con los medios de comunicación. Un alumno de una escuela secundaria, en un barrio de Moreno, afirma: “cuando tenga hijos, van a ser hinchas de Boca, van a tomar mate y escuchar chamamé. (...) Si usted va a Corrientes, todos escuchan chamamé, ahí nadie escucha cumbia”. El alumno en cuestión no es, sin embargo, un prístino folclorista, nostálgico de la tierra de sus abuelos. En otra oportunidad “invitaba” a un compañero: “eh, guacho, ¿vamos a robar hoy? Eh, amigo, ¿te creés delincuente? ¿vas a salir de caño?”. Ante un conflicto entre compañeros, otros sostenían: “no se preocupe, profe, los problemas entre nosotros los resolvemos afuera de la escuela, a tiros”. Las referencias a la marginalidad y a la delincuencia no necesariamente son ciertas, muchas veces son meros desafíos sin consecuencia, otras afirman identidades: “ubicate, acá es barrio X”.

La interacción en contextos diversos es cotidiana: no hay pautas ni grupos cerrados que condicionen las relaciones entre alumnos. No se observa, tampoco, una actitud marcadamente xenófoba con respecto a extranjeros, al menos al punto que impidan la relación. No hay guetos ni segregación de paraguayos o bolivianos. Por el contrario, se llega a ver, por ejemplo, a alumnos de familias correntinas o misioneras intercambiar palabras en lengua guaraní con compañeros paraguayos.

En los ámbitos de la institución escolar, los jóvenes participan, en muchos casos, activamente. Así, por ejemplo, en el espacio Jóvenes y Memoria, los alumnos de distintas escuelas confeccionaron afiches, elaboraron videos y reflexionaron acerca de la historia argentina de las últimas décadas, en particular de la dictadura militar de 1976.

Existe otro factor que hace más fluida aún la relación de los jóvenes con contextos diversos, y es el uso de nuevas tecnologías. Es un hecho muy conocido y discutido el uso de teléfonos celulares en clase. Mucho más reciente, en cambio, es el uso de *netbooks* provistas por el Estado en las escuelas públicas. Los alumnos no sólo las usan para el trabajo escolar, sino también para el juego, incluso en el aula. Su uso permite la manipulación de códigos que supuestamente no son propios de los jóvenes. Los alumnos, por el contrario, interactúan con conocimientos y actividades que en principio parecen ajenos –por ejemplo: los contenidos de las materias–, pero acceden fácilmente a ellos a través de las *netbooks* y las utilizan sin mayor problema. El uso de las computadoras, por otra parte, es familiar para los jóvenes, independientemente de las clases sociales y las supuestas diferencias culturales.

Consideraciones finales

El concepto de cultura ha perdido su importancia central en la teoría antropológica. Los hechos culturales, sin embargo, existen y expresan, al menos, parte de la experiencia humana. Pero no determinan la existencia de grupos cerrados que no se comunican entre sí. Tales grupos cerrados (tribus, aldeas, comunidades), probablemente no hayan existido nunca. Siempre hubo intercambios, migraciones y desplazamientos.

La existencia de culturas juveniles y de tribus urbanas puede, como mínimo, ser cuestionada y relativizada. En cualquier caso, no determina ni condiciona las interacciones de los jóvenes entre sí, ni con la institución escolar. Las diferencias no son debidas a cuestiones culturales, sino a desigualdades sociales. Será necesario indagar, en función de una mayor inclusión, acerca de la influencia de tales procesos en el mejor acceso de los jóvenes a la escuela.

Bibliografía

- Augé, Marc (1996): *El sentido de los otros*. Barcelona, Paidós.
- (1998): *La Guerra de los sueños*. Barcelona, Gedisa.
- Boivin, M., A. Rosato y B. Arribas (2007): *Constructores de otredad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Clifford, James (1991): “Sobre la autoridad etnográfica”. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.
- (1999): *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas*. México, Grijalbo.
- (1995): *Consumidores y ciudadanos*. México, Grijalbo.
- (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona, Gedisa.
- Geertz, Clifford (1989): *El Antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.
- (1991): “Géneros confusos”. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, obra citada.
- (1996): *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.
- Grimson, Alejandro (2011): *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Juliano, Dolores (1998): “Universal/Particular. Un falso dilema”. En *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires, Ciccus.
- Levi-Strauss, Claude (1984): “Raza e Historia”. En *Antropología Estructural II*, México, Siglo XXI.
- (1993): *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Maldonado, Mónica (2000): *Una escuela dentro de una escuela*. Buenos Aires, Eudeba.
- Mead, Margaret (1993): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- Padawer, Ana (2008): *Cuando los grados hablan de desigualdad*. Buenos Aires, Teseo.
- Rockwell, Elsie (1980): *Antropología y educación: problemas del concepto de cultura*. México, DIE.
- Taussing, Michael (1995): *Un gigante en convulsiones*. Barcelona, Gedisa.
- Tylor, Edward (1994): *Primitive Culture*. Nueva York, Brentano's.
- Wright, Susan (2007): “La politización de la ‘cultura’”. En *Constructores de otredad*, Buenos Aires, Antropofagia.