

La cultura popular: resistencias y evasiones corporales

Gustavo José González Tocci¹

Resumen

En la presente ponencia realizaremos un análisis y comprensión de las diferentes concepciones del cuerpo y percepción del mismo, influyendo en los conflictos y contradicciones de la cultura popular. Es decir, como la cultura popular se reapropia de los diferentes medios, para poder construir sus propias subjetividades. Especialmente, como la cultura popular a través de sus prácticas corporales (interviene en la reproducción de la cultura) resiste la dominación creando nuevas construcciones de sentido. Como mencionan De Certeau y Fiske los consumos populares permiten lograr una representación alternativa que invoca estilos y lecturas diversas posibilitando la construcción de la realidad desde una subalternidad.

Desde, la posición de autores como Merleau Ponty, Bourdieu, Fiske y otros estableceremos las relaciones que las practicas proyectan una desviación de las visiones legitimistas, tanto de lo corporal como de la moral. Partiremos de concepciones del cuerpo diferentes desde los autores para tratar de ver que la lucha de clases no solo es una abstracción sino que se inscribe en las prácticas culturales actuales.

La metodología que se utilizará será una hermenéutica de los conceptos planteados por los autores: Merleau Ponty, Maurice, Bourdieu, Pierre, Fiske, Ford, Aníbal.

Palabras clave: percepción – cuerpo–hegemonía – ideología – Resistencia y evasión – cultura – cultura popular – legitimación / deslegitimación.

¹ Estudiante de Ciencias de la comunicación, Facultad de Ciencias Sociales UBA.

La cultura popular: resistencias y evasiones corporales

El cuerpo y la percepción (dos concepciones)

En Merleau Ponty el cuerpo propio es el sujeto de la práctica, el instituidor y el lugar donde se realiza el sentido.

Traductor universal, e equivalente universal del mundo que posibilita la unidad del cuerpo y el mundo, hay percepción y motricidad. Por esto, el cuerpo fenoménico que plantea Merleau Ponty, es diferente al cuerpo objetivo de la ciencia² (separación entre cuerpo y alma), es presencia, trascendencia, habita en el espacio y tiempo, no los habita. No se produce alteridad en el cuerpo, es un cuerpo activo, a diferencia de Bourdieu, tiene intencionalidad propia: objetividad y subjetividad, singularidad y generalidad al mismo tiempo.

En cambio, el cuerpo para Bourdieu es una superficie de inscripción de los contenidos sociales de las condiciones sociales de existencia. Observamos un cuerpo pasivo que no tiene intencionalidad propia, es decir no fija la intencionalidad en el acto. El sujeto no se prolonga en las cosas, sino que es agente de la práctica. Por lo tanto, está sujeto a un habitus³, las condiciones sociales de existencia.

Desde la óptica de Bourdieu hay determinaciones sociales en el nivel social pero en Merleau Ponty las determinaciones sociales no son desde afuera sino que el sujeto es quien va hacia la determinación, ya que son instituciones de sentido. Por lo tanto, Merleau Ponty dirá que la existencia humana se define por el sentido, estamos condenados al sentido. Es lo que Cornelius Castoriadis llama las significaciones imaginarias sociales que son siempre una institución de la subjetividad, el sentido no es una propiedad de las cosas, sino se revelaría igual para todos, lo cual no sucede. Merleau Ponty dirá que la constitución de la espacialidad del cuerpo es el mundo y que la condición para la constitución de la espacialidad del mundo es el cuerpo. Situando, la problemática de la espacialidad en esta relación entre el cuerpo y el mundo, la cual es la práctica. Entonces, en el nivel del lenguaje Merleau Ponty habla de la imagen acústica (pero de un modo diferente a Saussure) como articulación, a la cual no se le asocia un concepto sino que la palabra es una fisonomía. Lo que tengo de la palabra, no es un concepto de la misma, es su fisonomía en un orden de sentido indeterminado. La fisonomía de la palabra es la que realiza el sentido de eso que quiero decir. Por ejemplo, cuando hablamos, no construimos lo que decimos con conceptos, lo hacemos con fisonomías lingüísticas, las que son disponibilidades y de la misma manera

² El sujeto cartesiano es el yo pienso y el sujeto en Kant es el yo trascendental garantizando la unidad de las operaciones pero en Merleau Ponty el sujeto, no es el yo pienso o el ego cogito sino el cuerpo.

³ Bourdieu dirá que son “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructurantes predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, como principios de generadores y organizadores de prácticas y representaciones...” Bourdieu, Pierre, El sentido práctico, Taurus Humanidades

también tenemos disponibilidades corporales en el orden de la práctica. Disponemos, así, de nuestro cuerpo para obrar en el espacio, en sí de lo que disponemos es de fisonomías. El cuerpo en Merleau Ponty será el que encarna el sentido y las significaciones. Hay una relación entre el mundo, el sujeto y el otro, y en esta relación el sentido fluye. A su vez, Merleau Ponty distinguirá dos tipos de prácticas: la concreta o útil es aquella que tiene que ver con los objetos concretos, los cuales uno tiene que manipular, en cambio la práctica abstracta no tiene objeto real. Dicha práctica, es la práctica de lo posible en tanto posibilidad y la concreta la actual. Lo que plantea Merleau Ponty es que entre estos dos tipos de prácticas y el problema de qué condiciones patológicas se presenta la disponibilidad que el cuerpo tiene del espacio en su práctica concreta no se pierde, pero sí se pierde la disponibilidad que el cuerpo tiene en las prácticas abstractas. En realidad, lo que marca con esto Merleau Ponty es que la práctica prescinde de la representación para poder ser tal. El sujeto no se representa los que hace en la práctica, como tampoco el sujeto que habla nos se representa las palabras que empleará. El sujeto no recurre a una colección (como plantea el estructuralismo) de recursos lingüísticos o disponibilidades, en el caso de Merleau Ponty, sino que cuenta con las disponibilidades pero estas no son una sustancia, ni entidad, no son una materia dada a la que se puede recurrir, se trata de una latencia. En sí podemos decir, se trata de un contenido en el mismo sentido que el habitus de Bourdieu, supone que expresa los contenidos de las condiciones sociales de existencia en las cuales se genera. Si el habitus es una interiorización de una exteriorización pero para que se produzca una interiorización tiene que haber un contenido que no lo puedo encontrar en ningún lado. Es una disponibilidad que es al mismo tiempo un contenido pero indeterminado, por tanto las disponibilidades son algo vivo que se actualiza permanentemente. Comparando a Merleau Ponty y Bourdieu se puede decir que el primero trabaja las disponibilidades de una constitución a nivel individual y en cambio, Bourdieu las trabaja desde el orden social. Así se puede plantear que tenemos dos concepciones una subjetiva y otra objetiva, pero esto no es así porque lo que hay entre estos dos autores son diferencias en el planteo de lo social. Ambos se preocupan por la dimensión social. Bourdieu plantea al habitus como una fuente entre condiciones sociales y prácticas individuales, las cuales son individuales en el sentido que se manifiestan individualmente ya que su producción es siempre individual y colectiva al unísono. Otra diferencia entre estos autores es la noción de intersubjetividad. En Bourdieu esta dimensión de intersubjetiva no es tal, porque la noción que maneja Bourdieu (tributaria de Husserl) es una yuxtaposición o sumatoria de actos de pensamiento o de sentido solipsista. Es decir, un sujeto constituiría un sentido para él y otro lo constituiría para sí y después lo intercambiarían en una intersubjetividad social. Pero en Merleau Ponty la noción de intersubjetividad es la de intercorporalidades y de copresencia. Esta dimensión es constitutiva de lo social para Merleau Ponty y la cual es una diferencia fundamental con Bourdieu. Con la noción de intersubjetividad nunca se plantea una constitución individual, es decir no hay un sentido solipsista sino que la institución de sentido es siempre común y no del solipsismo cartesiano. En cuanto, a la dimensión del lenguaje la relación transcurre en el uso de los actos exteriores visibles en el cuerpo visible del otro. Si tenemos en cuenta que el lenguaje es un acto visible en donde encuentro el cuerpo del otro, el cuerpo del otro me habla, y a diferencia del modelo cartesiano no es un espíritu o un alma sino lo que tengo delante de mí es el cuerpo del otro que me habla y es con el cual aprendo a hablar. Además, el lenguaje transcurre en la exterioridad y así se puede hacer interior. Hay interiorización de una exterioridad en ambos autores pero la diferencia se hace evidente en la esquematización entre lo vertical y lo horizontal. Donde en Bourdieu lo social baja

contenidos ya hechos a cada individuo, en cambio en Merleau Ponty la relación horizontal con el otro es más importante y es posible. En sí, la diferencia entre estos autores se evidencia en la noción de cuerpo cuando Bourdieu plantea un sujeto más pasivo porque no tiene intencionalidad propia como en Merleau Ponty, donde el sujeto primero tiene una experiencia y luego van las disposiciones. Porque para Bourdieu las disposiciones generan y organizan las prácticas marcando un efecto y una causa de la práctica. En cambio, en Merleau Ponty hay posibilidad de práctica que abren un cuerpo de posibles prácticas, es decir toda experiencia se consolida como disponibilidad y abre un campo de posibilidades para una práctica no determinada. Por lo tanto, a diferencia de Bourdieu, el habitus para Merleau Ponty no es una determinación. En Bourdieu existe la posibilidad pero siempre el sujeto se ve condicionado por las condiciones sociales, al contrario en Ponty primero se da la experiencia y luego vienen las disposiciones.

En el prefacio de “La Fenomenología de la percepción”, Ponty dirá: “Todo lo que sé del mundo, aún científicamente, lo sé a partir de una perspectiva mía, o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar la ciencia misma con rigor, y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester, ante todo, despertar de esta experiencia del mundo de la que la ciencia es la segunda expresión. La ciencia no tiene y no tendrá jamás, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la simple razón de que es una explicación o determinación del mismo. No soy “un ser vivo” o siquiera un hombre o incluso una “conciencia” con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva reconocen a estos productos de la naturaleza o de la historia. No soy esto que la ciencia objetiva, soy la fuente absoluta. Mi existencia no proviene de mis antecedentes, ni de mi ambiente físico y social. Sino que va hacia ellos.” (Merleau Ponty; 1957).

Cuerpo, consumos y cultura popular

En De Certeau y Fiske los consumos populares representan una alternativa de liberación del oprimido, invocando estilos, lecturas que en su vida cotidiana les permiten hacer una construcción de la realidad desde una subalternidad evidenciando a su vez una parte corporal que permite tal liberación. En cambio, para Bourdieu las clases populares son sólo fragmentos de una cultura erudita. Por otra parte, desde una mirada metodológica Grignon y Passeron, y especialmente crítica hacia Bourdieu, realizan una lectura de las miradas del investigador entre un relativismo y un legitimismo cultural.

¿Qué entendemos por popular?, ¿Lo popular y lo masivo son sinónimos?, ¿Cómo podemos mostrar y demostrar lo popular en los estilos, lectura de la cotidianeidad?

Las costumbres eran populares por su tradicionalidad, la literatura porque era oral, las artesanías porque se hacían manualmente, desde un punto de vista folklorista, es decir; tradicional, oral y manual. O desde una posición de subalternidad, enmarcado desde lo étnico (lo indio), desde las relaciones de producción (obrero), o por lo geográfico (campesino, urbano).

Al respecto Aníbal Ford explicaba: “Poner a la(s) cultura(s) de las clases populares en contacto con los medios de comunicación es relacionarla(s) consigo misma(s). Esto se debe a que la cultura de los medios “populares y baratos” nace, en gran medida, marcada y arraigada en las tradiciones, los géneros, los saberes y las necesidades cognoscitivas existentes en las clases populares. Conjunto ese que obviamente tiene sus correlatos en formaciones culturales no populares ni hegemónicas.”(Ford, 1994:149)

Lo popular no corresponde con precisión a un referente empírico, a sujetos o a situaciones nítidamente identificables en la realidad. Lo popular es más un campo de trabajo que un objeto de estudio científicamente delimitado.

¿Es posible entender a la cultura como un campo de lucha que busca la apropiación del sentido? Para ampliar esta noción gramsciana, es necesario marcar las diferentes posturas que sostienen Bourdieu, Grignon y Passeron respecto a las caracterizaciones y relaciones entre cultura popular y cultura legítima. Si bien sostienen posiciones contrapuestas, es importante describir la problematización que hacen del objeto de estudio: la cultura como esfera donde se manifiestan usos, valores, gustos, estilos y lecturas por parte de las clases. Concepto trabajado largamente en Marx, introduce básicamente la idea de la diferencia entre otras categorizaciones más complejas. Concepto que es retomado por Bourdieu para analizar los gustos en el terreno del consumo. La oposición que prevalece es la de gusto de lujo frente a gusto de necesidad. Como lo plantea Bourdieu, en “la elección de lo necesario”: “...el habitus se define como una necesidad hecha virtud que es experimentado con mayor intensidad por la clases populares...” (Parafraseando a Bourdieu: 1979).

A su vez define el estilo de vida que estas clases llevan adelante en relación a otros estilos de vida (clase burguesa) por la relación de privación que los identifica a los primeros con el estilo de vida de los segundos.

Puede esto verse reflejado en relación al consumo alimenticio de las clases populares. Pero aquí debemos marcar como lo menciona Archetti, en “Hibridación, pertenencia y localidad en la construcción de una cocina nacional”, que las culturas no son lugares estancos donde se cristalizan para siempre determinadas costumbre, como la comidas autóctonas, sino que la cultura está siempre en proceso de resimbolización y son híbridas. Toman prestado otras concepciones de otras culturas y, en relación con De Certeau, producen desviaciones. (Archetti, 2000)

La alimentación se correspondería al “polo doméstico de la cultura popular” frente a la cultura del trabajo. Los gustos populares, “reflejan una simbólica corporal ligada al esfuerzo y a los oficios manuales (trabajo obrero y campesino) frente a los consumos de la clase media que se percibe como reparador”. (Grignon y Passeron, 1991)

En cambio, Bourdieu introduce para comprender su idea sobre la idiosincrasia de lo popular, el concepto habitus que se refiere a la idea de sistematizar la cultura de grupos sociales concretos. Los diferentes habitus que define el autor francés se caracterizan por ser un sistema de signos distintivos que se cristalizan en prácticas y juicios de valor que enclasan a las personas en sus grupos sociales. Para Bourdieu las “*condiciones de existencia diferentes producen unos hábitos diferentes*”... “*se suele olvidar que toda la*

lógica de la dominación cultural... incita a pensar que la clase obrera (Bourdieu, 1998, pp. 170).

Aquí está presente la concepción materialista del autor, puesto que lo material condiciona la ideología de los grupos sociales en general. Dichas variaciones se cristalizan en estilos de vida diferentes. La identidad social se define y se afirma en la diferencia. El sociólogo francés tiene una mirada legitimista de la cultura. Esta se rige por un solo capital cultural, el cual es legítimo y pertenece a la cultura letrada. Y la distinción cultural se produce en el grado de apropiación de ese único patrimonio cultural. Es en función de todo este razonamiento que él sostiene que: “*las practicas populares tienen como principio la elección de lo necesario (“esto no es para nosotros”), en el sentido, al mismo tiempo, de lo que es técnicamente necesario “práctico”. El ajuste de las posibilidades objetivas, que está inscrito en las disposiciones constitutivas del habitus, se encuentra en la base de todas las elecciones realistas que, fundadas en la renuncia a unos beneficios simbólicos de cualquier manera inaccesibles, reducen las prácticas o los objetos a su función técnica*”. (Bourdieu, 1998)

Esta conceptualización pormenorizada acerca de las elecciones de las clases populares según Bourdieu, le costó las críticas por parte de sus discípulos (Grignon Passeron) al considerarlo su postura como una visión miserabilista de la cultura. Ellos proponen establecer dos enfoques a la hora de estudiar las culturas populares, el relativista y el legitimista, cada uno con sus ventajas e inconvenientes. El enfoque relativista tiene como trasfondo la idea de que las culturas han de ser descritas y no jerarquizadas. Por ello, los enfoques relativistas tratan de forma autónoma las culturas populares, es decir, estudian su organización, sus prácticas... pero sin tener en cuenta que éstas pueden estar influidas por algún tipo de dominación. Así, pasan por alto que el pueblo puede jerarquizar las culturas poniendo la suya propia en último lugar, por considerarla vulgar en referencia a una cultura culta o exquisita. El sociólogo relativista, en su deseo de elevar a la cultura popular rompiendo la dominación existente, puede caer en la deriva o perversión producida por este enfoque: el populismo. De esta forma, Grignon y Passeron afirman que el populismo es una postura muy peligrosa, pues lleva consigo un sesgo importante en toda investigación.

Ellos proponen reconvertir aquellas privaciones que se mencionan más arriba en haberes de las clases populares, para captar la heteronomía de estas y así pasar del dominocentrismo (referido a la no posesión del capital legítimo) al dominoformismo como primera instancia de distanciamiento de las posiciones dominocéntricas.

Un ejemplo de populismo, como lo plantean estos autores podemos verlo en De Certeau, cuando llama “operaciones de los usuarios” a estas operaciones de apropiarse de los productos, “usuarios de quienes se oculta, bajo el sustantivo púdico de consumidores, la condición de dominados (lo que no quiere decir, pasivos o dóciles). Lo cotidiano se inventa con mil maneras de *cazar furtivamente*”, sostiene De Certeau.

El autor ejemplifica esta forma de apropiarse de lo producido, como una manera de “*fabricar algo nuevo*”, es decir, lo que hace el usuario frente a las imágenes de la televisión (representaciones) y el tiempo que pasa frente a ellas (comportamiento), de esta combinación hay un producto nuevo que “*fabrica*” el consumidor, lo mismo ocurre con los

productos adquiridos en el mercado o con lo que lee en un periódico. De las formas o maneras de leer del usuario o consumidor popular, va a dar cuenta Guillermo Sunkel en su libro; Razón y pasión en la prensa popular.

El autor, va a usar dos palabras claves para dar cuenta de su teoría: Estrategias y Tácticas. Las estrategias son un lugar propio (que ocupan las clases dominantes), donde tienen el tiempo y la economía como para planear, trazar, elaborar, una racionalidad política, económica o científica que son impuestas a las otras clases como legítimas o dominantes, es decir, es un pensamiento de dominación. Las tácticas no tienen lugar más que del otro, es decir, del dominante, no tiene una base donde capitalizar, no es acumulable, el dominado (clases populares) tiene que jugar con el tiempo, las “jugarretas, lo que fabrica, sus maneras de hacer, su forma de consumir”, lo tiene que hacer en el momento oportuno, es como una reacción intuitiva frente a lo dado, frente a lo impuesto, en esta reacción, en esta manera de consumir es donde subvierte el sentido de lo dado por las clases dominantes. En suma la táctica es un arte del débil.

Volviendo al ejemplo de la televisión De Certeau sostiene que: *“A una producción racionalizada, expansionista, centralizada, espectacular y ruidosa, hace frente una producción de tipo totalmente diferente, calificada de consumo, que tiene como características sus ardidés,...sus cacerías furtivas, su clandestinidad,...en suma una especie de invisibilidad, pues no se distingue casi nada por productos propios (¿dónde tendría su lugar?), sino por el arte de utilizar los que le son impuestos. (De Certeau, 1996)*

En un menor grado, sostiene De Certeau, el mismo proceso se encuentra en el uso que los “medios populares” hacen de las culturas difundidas por las “elites” productoras de lenguaje. El sentido impuesto a través de la prensa gráfica, es resignificado, subvertido, modificado, y en momentos hasta resistido por las clases populares (que no son consumidores pasivos ni dóciles).

En “Modos de leer en sectores populares”, Guillermo Sunkel que hizo trabajos de investigación sobre la “prensa sensacionalista”, dice: *“El propósito central de este artículo es explorar el sentido que tiene la práctica de la lectura en los sectores populares, en su particular relación con la llamada prensa sensacionalista”.*

Al igual que De Certeau, parte de que el aparato de dominación no garantiza una lectura homogénea, sostiene que los sectores populares en su enfrentamiento con la prensa gráfica no son pasivos, ellos activan un núcleo de memoria, (prácticas, maneras de hacer) que se activan en momentos de conflictos, es lo que podemos decir, cuando algo les “hace ruido”, apelan inmediatamente a esta memoria para ordenar su visión de mundo, para darle sentido.

Respecto a las diferencias que hay entre la lectura ilustrada y los sectores populares, podemos decir que esta prensa para el lector popular es relevante porque lo conecta con su realidad, es decir, con la cotidianeidad que ellos viven todos los días. A diferencia de la lectura que hacen los sectores dominantes para informarse sobre la actualidad nacional e internacional, los sectores populares lo hacen para informarse sobre lo local-popular, es decir, sobre ellos. Lo que las clases dominantes intentan hacer es rotular esta prensa “sensacionalista” con una fuerte connotación negativa, prensa de “bajo nivel”, pero los

sectores populares en sus prácticas cotidianas y en sus maneras de consumir esta prensa, subvierten el sentido, otorgándole un sentido de pertenencia.

Retomando a De Certeau, más especialmente su planteamiento en relación al desvío, vinculadas a la noción de poder foucaultiana. Se relaciona con el trabajo de dos autoras, Silba Malvina y Spataro Carolina quienes escriben sobre las prácticas de las jóvenes consumidoras de cumbia y su relación con las letras de las canciones que pertenecen a ese género. Más precisamente a la cumbia villera que tuvo su auge en los comienzos de los años 2000 y supo instalar una cruda manifestación de la realidad y las demandas de los sectores más humildes. Con letras que giran en torno a la droga, el robo y el sexo, estos referentes musicales adoptan una perspectiva machista, cosificadora y reduccionista de la mujer. Mediante un trabajo de campo realizado por las investigadoras, se introduce al lector en el particular mundo de las giras, los recitales y las bailantas. La idea central del texto marca la reconfiguración que estas mujeres hacen del lugar que se les adjudica, a través de las canciones, en la sociedad. Las fanáticas de la cumbia desvían el sentido que pretenden imponer las letras, es a través del baile que se revierte la calidad de objeto que se les adjudica y ellas se colocan en un lugar de deseo. El poder que ellas manejan al ser “admiradas” por los hombres desde las tarimas, es la herramienta con la que consiguen revertir el posicionamiento original. Pero desde la visión de Grignon y Passeron, dicho proceso que mencionan las autoras solamente se quedaría en un populismo, debido a que no se produce una construcción de desvío. Más estrictamente desde la concepción de desvío de De Certeau tal proceso estaría falto de autonomía, o mejor dicho se produciría un relativismo desde donde se mira tal construcción de sentido. Aunque, desde una visión de resistencia podríamos relacionarlo con la visión de Fiske en cuanto que la cultura popular se inscribe dentro de estructuras de constante oposición. Produciendo alianzas relativamente estables tanto en lo económico, social, etc., pero en constante conflicto por las resistencias que oponen hacia la clase hegemónica. (Fiske, 1989:4).

El cuerpo como blanco de poder

En “Vigilar y castigar”, Foucault explicita como los modos de disciplinar permiten un control meticuloso de las operaciones corporales. Garantizando la sujeción de las fuerzas del cuerpo e imponiendo una relación de docilidad – utilidad. La disciplina actúa como forma de dominar el cuerpo y lograr su obediencia, transformándolo en útil por medio de políticas coercitivas que integran una mecánica del poder. La relación cuerpo-poder se torna intrínseco, sumergiéndolo en el campo político, donde interactúa con otros cuerpos a partir de relaciones de poder (microfísica del poder),... que “operan sobre él (cuerpo) una presa inmediata; lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. El cuerpo, en la sociedad disciplinaria, es utilizado como objeto y blanco de poder, es valorado como un instrumento productivo y al estar inmerso en un campo político se ve rodeado por las relaciones de dominio y sumisión. Pero, el cuerpo se encuentra en una sociedad que organiza los lugares, limita los espacios para desarrollarse, trazando fronteras en su territorio que le permiten controlarlo, localizarlo y vigilarlo manteniendo así la estructura de la sociedad disciplinaria.

El panoptismo, al que alude Foucault, que se aplicaba en las unidades carcelarias también opera como sistema de control social no solo en la fábrica sino en los compartimientos y cuadrículas de los espacios públicos. El objetivo de la disciplina es lograr una distribución de los individuos en el espacio, empleando varias técnicas: *la clausura*, para obtener de las fuerzas de producción, el máximo de control y de ventajas (como lo explica Coriat con el control de los tiempos y la cadena de montaje, Taylorismo y Fordismo). *El principio de localización y división de zonas* organizando los espacios de los cuerpos. *Las reglas de los emplazamientos funcionales*, fijando lugares para poder ser vigilados creando un espacio medicamente útil (urbanismo).

Las técnicas políticas de singularización e individualización, que posibilita la disciplina, permiten la constitución de cuadros vivos que transforman las masas de cuerpos inútiles y peligrosas en cuerpos ordenados, útiles y dóciles. Dando lugar, a la configuración de un sujeto encerrado, sujetado que, a través de las disciplinas, vigilancias se lo modela como una parte instrumental de la máquina, salvando las diferencias hay una similitud con lo que Mumford planteaba con la preparación cultural que posibilitaba el pasaje a la civilización y control social de los tiempos y se borra el cuerpo social del carnaval.

Con la técnica de sujeción, se conforma un nuevo objeto, dando lugar a un cuerpo mecánico disciplinándolo para lograr una individualidad natural y orgánica que está dotada de cuatro características: es celular, genética y combinatoria. Construye cuadros, maniobras, impone ejercicios y tácticas de desenvolvimiento en los espacios sociales. Donde el sujeto deja de ser miembro de la comunidad, del cuerpo social, volviéndose un cuerpo para él solo y el mercado como ha sucedido a partir de los años 80 en adelante el sujeto como dato se refuerza en la actualidad. A partir de las crisis de los lugares de encierro, como la prisión, el hospital, la fábrica, etc. Deleuze postula que a pesar de las reformas de la industria y el sistema hospitalario se sabe que las instituciones están en crisis. Esas sociedades disciplinarias, que mencionara Foucault, ya no son lo que fueron y están siendo reemplazadas por las sociedades de control.

Deleuze utiliza la figura de control, inspirado en *El almuerzo desnudo*, de William Burroughs. El control para ejercer la vigilancia no necesita la modalidad del encierro, como en la disciplina. Porque la vigilancia está relacionada con las tecnologías y en menor medida con las instituciones. Un ejemplo de las sociedades de control lo menciona David Lyon, en *El ojo electrónico: el auge de la sociedad de la vigilancia*, donde los ordenadores registran nuestras transacciones de tarjetas de crédito y por ende nuestros datos con bases de datos. También las noticias publicadas en diversos medios sobre la edición de células y genes remarcan un control de la población y la higiene pública dentro de los parámetros “normales”, aunque los peligros de manipulación están latentes. O la noticia, sobre como en un futuro los trabajadores serán reemplazados por la tecnología, que desde los años 80 se viene vaticinando.

Todas estas menciones hacen referencia a la sociedad de control en el sentido de que la vigilancia y la tecnología se aúnan para llevar un control que se parece a la sociedad descrita en el libro 1984 de George Orwell donde las pantallas televisivas supervisan constantemente las actividades, donde se amenaza la intimidad, dignidad, libertad y responsabilidad humana de los que están dominados por las fuerzas burocráticas que sustentan el monopolio de la información. Vemos aquí, las variaciones de control que conforman un sistema de geometría cuyo lenguaje es numérico. Se pasa de los moldes a las modulaciones que tienen la capacidad de cambiar constantemente. “En las sociedades

disciplinarias siempre se estaba comenzando de nuevo, mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada...”.

Como dice Deleuze, lo esencial en las sociedades de control son las cifras mientras que en las disciplinarias los reglamentos. En las noticias sobre el mapa genético y la posibilidad de las modificaciones de los genes, lo importante es controlar y autocontrolar el cuerpo como en el caso de que las innovaciones genéticas pueden posibilitar un control del peso y de lo que se ingiere. Dicho lenguaje numérico ha marcado el pasaje de los individuos a “dividuos” y de las masas a muestras, datos estadísticos. Que se ven sujetos a variables controladas, donde el azar no es una norma, sino que se busca la excepción de ella. Como la película *Divergente*⁴ donde se crea una sociedad compuesta por cinco facciones, donde los jóvenes deben pasar por un proceso de iniciación en cada facción: el que no lo supere se quedará sin facción, convertido en un paria. “...Las conquistas del mercado se hacen por temas de control... El marketing es ahora el instrumento de control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos. El control es a corto plazo... El hombre ya no es encerrado, el hombre endeudado...”, consumista y se produce una disipación de las fronteras. Por ello, a los jóvenes, dirá Deleuze, les “...corresponde descubrir para qué se los usa, como sus mayores descubrieron no sin esfuerzo la finalidad de las disciplinas...”

Conclusión

A modo de conclusión, debemos demarcar que desde las posturas de Grignon y Passeron se plantea una visión diferente de la investigación sobre los consumos populares. A su vez es necesario plantearse que el consumo no sólo establecería una necesidad preestablecida por el habitus sino principalmente un conflicto latente en la sociedad, dependiendo el contexto a analizar. Por otra parte, en relación a las resistencias lo popular puede resignificar y simbolizar a partir de lo corporal como lugar de una libertad relativa ilegítima. Por ello, lo popular está transformándose y se coloca en un lugar de heteronomía, especialmente porque su sentido existe en su circulación incansable y su función material – corporal. Pero creemos que para todo estudio de los consumos populares es necesario pasar por las rupturas legitimistas y relativistas para poder hacer una alternancia que posibilite una visión no sesgada de lo popular. Como dice Rodríguez en “la pisada, la huella y el pie”: “...Hablar de cultura popular es poner de relieve de relieve la dimensión significativa de los fenómenos culturales sin recortarlos de sus condiciones materiales de producción ni retirarlos de la esfera de la sociedad ‘mayor’. Pero sí dando cuenta de la textura de distintos momentos en la permanente batalla por el sentido, batalla en la cual ninguna expresión cultural tiene existencia autónoma. La trama cultural se alimenta de negociaciones, rechazos y apropiaciones; de símbolos que se hacen circular privada y públicamente; de una pluralidad de prácticas y de experiencias; de eventos vividos y significados; de textos que abarcan y exceden las experiencias.”(Rodríguez, 2008:334).

⁴ Película basada en la de Verónica Roth, dirigida por Neil Burger y con guion de Evan Daugherty y Vanessa Taylor. Se estrenó el [21 de marzo](#) de [2014](#)

Pero, Savransky, en “El sujeto poietico en la traducción” planteará que hay que recuperar el rol del cuerpo, al sujeto poietico, al de la creación para poder superar la dicotomía y el pasaje de lo verbal a lo visual. El cuerpo, la praxis, no darán esas respuestas. Por lo tanto, la correspondencia entre lo verbal y lo visual no puede ser convencional, objetiva sino una correspondencia de sentido que es instituida por el sujeto. Restituyendo el lugar del sujeto, su experimentación se abrirá el debate en torno al cuerpo. Pero antes hay que realizar una crítica al pensamiento moderno: hacer de la conciencia el único sujeto posible y que el sentido sea constituido por una conciencia. Posibilitando una visión de lo corporal como lugar de lucha por la apropiación del sentido, de cómo se lo caracteriza el cuerpo del otro en una sociedad mediatizada, donde el dato es el orden y la realidad una construcción desde una visión, muchas veces sesgada por los prejuicios y lugares comunes. Es desde donde la lucha popular debe resistir constantemente contra todo y en especial con las estigmatizaciones residuales que siempre se recodifican.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre, El sentido práctico, Taurus Humanidades
- Bourdieu, Pierre: “La elección de lo necesario”, en La distinción, Madrid: Taurus, 1979.
- Castoriadis, Cornelius, “La institución imaginaria de la sociedad”, Buenos Aires, Tusquets, 1993.
- Coriat, Benjamín. “La norma y el cronómetro” y “La cadena”, en El taller y el cronómetro. México, Siglo XXI Editores, 1992.
- Deleuze, Gilles. “Posdata sobre las sociedades de control”, en El lenguaje libertario. Buenos Aires, Editorial Terramar, 2004.
- De Certeau, Michel: “Introducción” y “Valerse de: usos y prácticas”, en la Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer, Méjico: Universidad Iberoamericana, 1996.
- De Certeau, Michel y Giard, Luce: “Envío” (pp. 257-269), en Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol: La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar, Méjico: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Fiske, John: “Comprendiendo la Cultura Popular”, en Reading the Popular, Londres y Nueva York: Routledge, 1995 [1989].
- Ford, Aníbal: “Los medios. Tráfico y accidentes transdisciplinarios”, “Culturas populares y (medios de) comunicación”, en Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis, Buenos Aires: Amorrortu, 1994.
- Foucault, Michel. “Conferencias cuarta y quinta”, en La verdad y las formas jurídicas. Barcelona, Editorial Gedisa, 1980.

- Foucault, Michel. “Los cuerpos dóciles”, en Vigilar y castigar. México, Siglo XXI Editores, VVEE.
- Foucault, Michel. “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en Historia de la sexualidad. Volumen I. Siglo XXI Editores, México, 1977.
- Foucault, Michel. “El panoptismo”, en Vigilar y castigar. México, Siglo XXI Editores, VVEE.
- Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude: “Dominomorfismo y dominocentrismo”, en Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura, Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- Merleau Ponty, Maurice, Signos, Barcelona, Seix Barral, 1964. “Sobre la fenomenología del lenguaje”.
- Merleau Ponty, Maurice, Fenomenología de la percepción, México, F. C. E., 1957. “El cuerpo como expresión y la palabra” y “La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad”.
- Rodríguez, María Graciela (2008): “La pisada, la Huella y el pie” en Alabarces y Rodríguez (coords), Resistencias y Mediaciones. Estudios sobre Cultura Popular, Buenos Aires, Paidós (pp. 307-335).
- Savransky, Carlos, Para una teoría de la práctica, “Los dilemas de la práctica”, “El cuerpo y la poiesis”, “El habla como práctica”.
- Silba, Malvina y Spataro, Carolina: “Cumbia Nena. Jóvenes bailanteras: entre las líricas, los relatos y el baile”, en Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez (comps.) Resistencias y mediaciones. La cultura popular en la Argentina contemporánea, Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Sunkel, Guillermo: “Las matrices culturales y la representación de lo popular en los diarios populares de masas: aspectos teóricos y fundamentos históricos”, en Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política, Santiago de Chile: ILET, 1986.