

LAS INDIVIDUALIDADES POPULARES

Análisis de sectores urbanos en Chile

Kathya Araujo

Universidad Academia Humanismo Cristiano

Danilo Martuccelli

Université Paris Descartes, USPC, IUF, CERLIS-CNRS

Resumen: Las ciencias sociales por lo general han propuesto lecturas de las clases populares y de lo popular que han tendido a minimizar la existencia de formas de individualidad en su seno, dando lugar a visiones altamente colectivistas de sus miembros. Sobre la base de dos investigaciones empíricas de tipo cualitativo para el caso de Chile, realizadas mediante entrevistas semidirectivas y técnicas grupales, este artículo discute que, sin desconocer la comunidad de experiencias observable entre sus miembros, es posible dar cuenta de ciertos procesos individualizadores específicos en este grupo social. Frente a las numerosas adversidades de su existencia en un contexto de alta inestabilidad posicional y exigencia de hiperactuación, los miembros de los sectores populares urbanos tienden a afirmar su individualidad a partir de tres dimensiones: la fortaleza de carácter; la habilidad y el sentido de oportunidad; y el goce y la irreverencia humorística.

Las ciencias sociales han producido lecturas de las clases populares y de lo popular, en las cuales, por lo general, ha tendido a minimizarse la existencia de formas de individualidad en su seno, dando lugar a visiones altamente colectivistas y homogéneas de todos sus miembros.¹ Una actitud que, curiosamente, asume con escasa discusión, uno de los grandes prejuicios de clase a propósito de los sujetos populares. En el presente artículo, basándonos en los resultados de dos investigaciones empíricas,² propondremos, por el contrario, acercarnos a estos sectores poniendo el acento en el carácter común de las experiencias sociales de

1. Agradecemos los comentarios de los evaluadores anónimos de *LARR* de la primera versión de este artículo.

2. La primera es un estudio sobre el proceso de individuación en la sociedad chilena, basado en la realización de noventa y seis entrevistas semidirectivas en las ciudades de Santiago, Concepción y Valparaíso (Proyecto FONDECYT N° 1085006). Las entrevistas estuvieron destinadas a identificar, a partir de las experiencias de los individuos, los desafíos sociales que enfrentan, la jerarquización que hacen de ellos y las modalidades de individuación al que son impulsados al enfrentarlas. Este texto se basa en el análisis de las cuarenta entrevistas correspondientes a hombres y mujeres de entre treinta y cincuenta y cinco años de sectores populares urbanos de la región metropolitana. La segunda es un estudio destinado a identificar las formas de ejercicio de la autoridad y las razones para la obediencia tanto en el trabajo como en la familia en el contexto de la democratización social en Chile (Proyecto FONDECYT N° 1110733). Se realizaron entrevistas semidirectivas y grupos de conversación dramatización a hombres y mujeres entre treinta y cinco y cincuenta y cinco años. Para este artículo se ha utilizado el análisis de las entrevistas (dieciséis) y grupos (seis) correspondientes a los sectores populares. Todos los entrevistados, en ambas investigaciones, pertenecen esencialmente al llamado sector D, pero también a las fronteras de C3. Para caracterizar la posición social de los entrevistados se tuvo en cuenta profesión, barrio de residencia, trayectoria escolar y autopercepción de los entrevistados.

sus miembros y las orientaciones hondamente individualistas que estas mismas situaciones engendran.

Desarrollaremos el argumento en varias etapas. En un primer momento evocaremos brevemente los principales escollos sociológicos presentes en el estudio de lo popular, y sus consecuencias en el estudio de los individuos de este grupo social, con el exclusivo fin de delinear una noción que permita superarlos y que denominaremos la individualidad popular. Dado que la plena comprensión de ésta solo es posible en relación con un conjunto de grandes transformaciones estructurales, en un segundo momento nos detendremos brevemente a presentar el caso de Chile en esta perspectiva. Las tres secciones siguientes estarán consagradas a discutir tres dimensiones a partir de las cuales se afirma y se expresa esta individualidad popular en la sociedad chilena: la fortaleza de carácter; la habilidad y el sentido de oportunidad; y el goce y la irreverencia humorística.

DIFICULTADES EN EL ESTUDIO DE LO POPULAR

El estudio de lo popular se sitúa de cara a un conjunto reiterativo de tres dificultades teóricas y metodológicas. La primera concierne a la definición misma de lo que se entiende por “clases populares”, una caracterización que es, a todas luces, más lúbil que otras designaciones de clase como obreros o empleados, asalariados o trabajadores independientes, puesto que tiende muchas veces a asociar bajo una designación común a miembros de estos diferentes grupos sociales (Schwartz 2011). En América Latina, esta dificultad es incluso más aguda puesto que se han añadido discusiones y diferenciaciones suplementarias alrededor de los “marginales”, los trabajadores “informales”, las “clases subalternas”, o de manera especialmente aguda en el último tiempo, los “pobres”, cada una de ellas subrayando la heterogeneidad interna de las clases populares. Sin embargo, y más allá de lo anterior, algo es constante y central en el uso del término *clases populares*: a pesar de sus diferencias, se trata siempre de establecer un vínculo entre una posición socioeconómica y una actitud sociocultural, una articulación cuya vigencia resiste, en el caso chileno, tanto a la generalización de categorías sociales propias a las técnicas de mercadeo como a la extensión del sentimiento de ser miembros de las clases medias (Barozet y Espinoza 2009). En efecto, como muchos estudios cualitativos lo muestran, los actores tienden a autopositionarse como miembros de las clases populares en función de su profesión, ingresos, barrio de residencia, trayectoria escolar, pero también rasgos fenotípicos o actitudes culturales (Araujo 2009, 2010).

La segunda dificultad concierne a la naturaleza misma de la “cultura popular”, ya sea que se la interprete como una cultura dominada (definida por la coerción y el déficit), ya sea, por el contrario, que el “pueblo” sea definido desde sus virtudes culturales de resistencia y alteridad. Se trata de un tema particularmente activo tanto en la sociología francesa, en mucho a causa de la herencia controvertida del trabajo de Pierre Bourdieu (1979), como en la sociología británica a causa de la fuerte impronta en su seno de la tradición clasista. En ambos casos, por vías distintas, aparece una fuerte dicotomía entre una lectura “miserabilista” y una interpretación “populista” (Grignon y Passeron 1989); entre aquellos que

solo consideran la cultura popular desde su déficit de legitimidad con respecto a la cultura de las clases superiores, incluso a nivel de sus códigos lingüísticos (Bernstein 1975), y los que, y en reacción, se esfuerzan en leer la cultura popular de manera autónoma, negando, para seguir con el mismo ejemplo, que el lenguaje popular, a pesar de su especificidad oral, suponga por ello diferencias a nivel cognitivo o intelectual (Labov 1976). En América Latina, también la noción de cultura popular ha sido particularmente debatida por el carácter esencialista que ha tendido a cobrar en una lectura que sostiene la autonomía y la resistencia como atributos indiscutibles de la clase popular (García Canclini 1990). Ella, aunque presente en los estudios de consumo cultural (Catalán y Torche 2005), ha tomado principalmente una expresión más bien política, ya sea a través de su asociación explícita con los regímenes nacional-populares, sobre todo en el marco del peronismo (Germani 1962; James 1990; Martuccelli y Svampa 1997; Laclau 2005), ya sea bajo la forma de un elogio de la iniciativa propiamente popular (Soto 1986; Franco 1991; Lavín 1987).

La tercera gran dificultad en el estudio de lo popular concierne a los estereotipos populares, algo muy presente, por ejemplo, en los estudios de Oscar Lewis ([1961] 1982) sobre la "cultura de la pobreza". En estos trabajos la tentación es encerrar a los miembros de las clases populares en estereotipos colectivos: un aspecto observable en estudios que centrándose, por ejemplo, en la cultura, en la identidad, en las tradiciones ideológicas e incluso en los rasgos idiosincráticos, identifican tipos de individualidad popular bajo la forma de grandes caracteres nacionales o morales. En Chile pueden encontrarse ecos de este tipo de análisis en los estudios que la tradición costumbrista hizo de los miembros de los sectores populares en términos de "psicología nacional" o de "caracteres" (Gutiérrez 2010), e incluso en las remanencias de algunos de sus rasgos en la denominada "cultura de la decencia" (Martínez y Palacios 1996). Estudios, en particular los primeros, en los que, por lo general, se propusieron representaciones en las que no solamente se desdibuja todo rasgo individual en beneficio de arquetipos colectivos sino que también se quita curiosamente toda variación histórica a estos modelos. Para este caso, Larraín (2001) ha mostrado cómo se fueron forjando los estereotipos de lo popular que, una vez consolidados, han terminado por cristalizar la idea de un "alma popular" (ensimismamiento, tristeza, presentismo) cuyas raíces inmemoriales la volverían extrañamente insensible a la historia presente.

Las tres grandes dificultades analíticas que venimos de evocar en el estudio de lo popular no conciernen específicamente al estudio de los individuos de este grupo social. Pero cada una de ellas se caracteriza sino por negar, sí por dificultar el estudio de la individualidad de sus miembros.

¿CÓMO APREHENDER LAS INDIVIDUALIDADES POPULARES?

Habiendo evocado estas tres grandes dificultades resta preguntarse, ¿es posible proponer una interpretación de lo popular que logre evitarlas y que logre, sobre todo, dar cuenta analíticamente de las especificidades de sus miembros? Para esbozar una respuesta positiva a esta pregunta, propondremos la noción de individualidad popular. La noción, construida inductivamente a partir de un im-

portante material cualitativo, busca proponer una articulación entre las estructuras y las experiencias, en lo que puede denominarse un nivel mesosociológico de análisis. En este sentido, la noción se diferencia, por un lado, de aquellos trabajos que estudian lo popular desde las grandes figuras macrosociales del sujeto o de la identidad popular (subrayando usualmente en exceso las homogeneidades intragrupalas); y por el otro lado, de trabajos que intentan dar cuenta de la singularidad de los actores populares únicamente como una consecuencia idiosincrática de una serie altamente personalizada de eventos biográficos (o disposiciones).

Para perfilar la noción de individualidad popular a este nivel meso-sociológico, nos apoyaremos —recreándolos— en un conjunto dispar de estudios que, desde hace décadas, han intentado romper con las tres grandes dificultades que venimos de mencionar (el estricto posicionamiento de clase de los sectores populares; la dicotomía entre cultura legítima y dominada; el encierro de todos sus miembros en una cultura común estereotipada y homogénea).

En primer lugar, este estudio de las individualidades populares se inserta en la familia de trabajos que subrayan la autonomía cultural relativa de los sectores populares, y por ende, la existencia de actitudes específicas entre sus miembros en lo relativo a la construcción de un sentido “propio” del mundo. Hace ya más de cincuenta años, los *cultural studies* de la escuela de Birmingham, —y en particular, el trabajo pionero de Richard Hoggart (1957, 1988)— impusieron la visión de una cultura popular con una fuerte autonomía simbólica. Si bien Hoggart ni negó ni descuidó la referencia a la “otra” cultura —los burgueses—, no hizo de esta relación la clave interpretativa de la cultura popular. Es el reconocimiento de esta autonomía cultural relativa lo que permite el estudio de las prácticas culturales populares en sí mismas, privilegiando, por ejemplo, la valorización de las formas sensibles de la vida social de la “gente de poco” para retomar la expresión de Pierre Sansot (1991), la valorización específica que los sectores populares hacen del hogar y de ciertos bienes de consumo (Schwartz 1990) o de pasatiempos u ocupaciones específicas (p. ej. jardinería, construcción) que efectúan fuera del lugar de trabajo pero en relación con él (Weber 1989). En breve, desde esta dimensión se trata sobre todo de subrayar lo que de específico con respecto a otros grupos sociales tiene la individualidad *popular*.

En segundo lugar, y en este punto acentuando lo afirmado por ciertas perspectivas, el estudio de las individualidades populares hace eco de la necesidad de rechazar toda reificación de “la” cultura de los sectores populares en beneficio de orientaciones normativas indisociables de la experiencia social e histórica de sus miembros. Todo rasgo de “la” cultura popular debe pasar por el tamiz de las experiencias sociales, lo que le otorga una fuerte historicidad. Es así cómo, por ejemplo, pero central para nuestro argumento, es preciso relativizar la observación hecha en el seno de las clases obreras y populares europeas de los años sesenta y setenta en las que se observó un predominio en “la” cultura popular del valor de lo colectivo sobre lo individual. Esto no es un rasgo atemporal de las clases populares: fue una orientación cultural fruto de una experiencia política y social particular (conciencia de clase, partidos políticos de clase, fuerte comunidad de estilos de vida). En el caso inglés, así, esta orientación normativa se construyó y mantuvo durante décadas al calor de la conciencia histórica que en esta sociedad

forjó la clase obrera (Thompson [1963] 1988); en otros países esta misma orientación se apoyó más bien en un “obrerismo” identitario (Verret y Creusen 1995). En este segundo registro, dar cuenta de las individualidades populares supone, sin menoscabo de lo que le corresponde a la noción de cultura popular, comprender sus rasgos desde la fuerte porosidad observable de las orientaciones normativas hacia las experiencias sociales (Araujo 2009).

En tercer lugar, el reconocimiento de las individualidades populares invita a subrayar y radicalizar la existencia de iniciativas y actitudes alternativas que no pueden asociarse enteramente ni con la resistencia ni con el conformismo (Martuccelli 2001). En este sentido, el estudio de las individualidades populares requiere prolongar la reflexión que, por lo general desde trabajos etnográficos, subrayan, como lo ha hecho Michel de Certeau (1980), el claroscuro de las tácticas populares para “resistir” desde la cotidianidad a la imposición de modelos culturales dominantes, o el claroscuro de las maneras sesgadas y distintivas por las que los miembros de los sectores populares hablan de la política en claro contraste —pero no siempre conscientemente— a como lo hacen otros grupos sociales (Eliasoph 1998). Una actitud políticamente inclasificable y también visible en la atracción que tienen los miembros de los sectores populares por los hechos diversos (*faits divers*), los “accidentes”, el “azar”, incluso por lo sórdido y lo macabro, abundantes en la denominada “prensa amarilla”, la que denota sin duda una posición ambivalente y en homología con la fragilidad de sus experiencias de vida (Dubied y Lits 1999; Goulat 2010). En muchas, pero no en todas sus prácticas, las individualidades populares, y es una de sus características a la vez colectiva y singular, se oponen sin conciencia expresa a otros modos culturales.

En resumen: el estudio de las individualidades populares, y su característica mesosociológica, se desprende de estos tres factores: (1) su autonomía cultural *relativa* permite comprender que si sus miembros comparten orientaciones culturales de más o menos fuerte especificidad grupal, esto no les impide compartir, al mismo tiempo, elementos de la cultura *mainstream*; (2) la autonomía cultural relativa de las orientaciones normativas de este grupo social deben ser siempre interpretadas desde su naturaleza *histórica*, esto es, es preciso interrogarse por la experiencia social efectiva, colectiva e individual, que las producen, mantienen o transforman; (3) finalmente, los dos factores anteriores, deben entenderse como elementos de una actitud que proporciona a sus miembros claves singulares de comprensión tanto de situaciones como de personas y que es, por extraño que parezca, todo a la vez: una actitud de resignación, de conformismo, de toma de distancia y de resistencia.

La noción de individualidad popular apunta, pues, a describir la existencia de una experiencia social y posicional común entre sus miembros; remite, dentro de una evidente continuidad, a la acentuación histórica de ciertas tendencias hacia la individualización en este grupo social en las últimas décadas; y, por último, se interesa por las variaciones intragrupal e interpersonales de sus miembros. Vale decir que las individualidades en cuestión, sin que en ningún momento se deniegue su aspecto colectivo, permiten declinaciones singulares puesto que están constantemente abiertas al cambio y a la revisión histórica y experiencial.

En el caso de Chile, la individualidad popular en la actualidad se caracteriza por tres rasgos no únicos pero sí especialmente salientes: una valorización particular de la fuerza personal, un elogio afirmado de la habilidad y el uso de las oportunidades y una actitud gozadora ante la existencia. Cada uno de ellos, como veremos, supone una autonomía cultural relativa, es el fruto de experiencias sociales e históricas específicas, delata una iniciativa práctica ante el mundo a la vez de adaptación y rechazo, y permite dar cuenta de la modalidad dual de las individualidades populares —afirmando su doble carácter de experiencias comunes e individuales.

Pero antes de entrar a discutir en detalle las formas específicas de la individualidad en los sectores populares urbanos, nos detendremos a dar cuenta brevemente, a partir de nuestros resultados de investigación, de un conjunto de importantes transformaciones estructurales que los individuos perciben como impulsos activos a la afirmación de sus individualidades en la sociedad chilena.

EMPUJES ESTRUCTURALES A LA INDIVIDUALIDAD

Según nuestros resultados, los individuos consideran que en las últimas décadas, la sociedad chilena ha sido el teatro de dos grandes revoluciones.³ Por un lado, un conjunto de transformaciones asociadas con el giro hacia el neoliberalismo efectuado en los años setenta, tanto en un plano político como económico. Con la transformación de los principios de la protección social, la privatización de la educación, la previsión social y de la salud, y el consumo y el crédito convertidos en elementos estructurantes de las relaciones sociales y de la vida personal, se difunde la imagen de una sociedad perfectamente móvil y competitiva, la valorización de la ambición personal, de la confianza en el esfuerzo propio, la importancia del “empuje”, de las “ganas” de tener éxito. Por el otro, un conjunto de reivindicaciones asociadas con la democratización del lazo social: aspiraciones de horizontalidad relacional que entran en choque con una variedad de funcionamientos institucionales e interpersonales que las contradicen, particularmente condensadas en las experiencias de abuso cuya denuncia es expandida. La pérdida de legitimidad de lógicas sistémicas que ordenaban las relaciones sociales obliga a la búsqueda de formas, muchas veces solitarias y no siempre exitosas, de gestionar las relaciones sociales tanto simétricas como asimétricas. La interpenetración de estos dos procesos describe una condición histórica particular que se declina de manera muy variada a nivel de las experiencias, según los distintos ámbitos de la vida social. Algunos de ellos, en función de su relevancia para la argumentación, los detallamos a continuación.

Para empezar, se encuentra una generalización del sentimiento de desasosiego entre los individuos, derivado de la percepción que los emplazamientos que ocupan son porosos e inestables. La inconsistencia posicional encontrada se define por el sentimiento de que todas las posiciones sociales pueden sufrir procesos activos de desestabilización, lo que implica una “transferencia” hacia los individuos de la

3. Una presentación exhaustiva de estos resultados ha sido realizada en Araujo y Martuccelli (2012).

problemática de su nivel y tipo de integración social. Este rasgo está fuertemente vinculado con factores ligados a transformaciones económicas (flexibilidad en el ámbito laboral, endeudamiento) pero, también, con factores políticos, urbanos y de contingencias vitales, y constituye un fertilizante importante del “trabajo sin fin”, mandato y coerción que es el sustrato central de las experiencias en el mundo laboral. La flexibilidad laboral, la competencia generalizada entre asalariados y las transformaciones del sentido del trabajo, consecuencias del giro neoliberal, ponen marco a este ámbito, el que está caracterizado por sobrerrequerimientos temporales, trayectorias profesionales inestables, culturas y ambientes laborales signados por el conflicto y la irritación, frustraciones salariales y exigencias altamente individualizadas de producción de sentido. En un contexto en el que el trabajo sin fin se instala de facto como imperativo social, los individuos están obligados, además, a producir una articulación temporal de las diferentes esferas de vida (familia, asociatividad, tiempo libre). Como a propósito de las posiciones sociales o el trabajo, con respecto a la temporalidad les toca a ellos lograr —o no— articular estas tensiones.

La justicia, por su parte, se especifica en torno al reconocimiento diferencial del mérito. Alrededor de él se constituye una tensión entre el imperio creciente del ideal de la competencia y un conjunto de experiencias sociales que ponen en cuestión la realidad de este principio (p. ej. tráfico de influencias, importancia de adscripciones). La prueba del mérito somete, así, a los individuos a una presión individualista de nuevo tipo, a una exigencia de justicia más personal que colectiva: a un sentimiento de frustración que enhebra sin solución de continuidad experiencias individuales y juicios críticos hacia el colectivo. Por otro lado, y finalmente en este recuento, las expectativas de horizontalidad del lazo social, las lógicas de competencia y de usura que impone el modelo económico y productivo, los nuevos contenidos de la concepción de justicia, complejizan los códigos y la legitimidad de las lógicas interactivas.

En este contexto, caracterizado por el escaso sostén de las instituciones, los miembros de la sociedad son compelidos a hacerse cargo de sí mismos, a sostenerse en su individualidad. Los individuos son empujados a ser actores en el sentido más fuerte del término. Cada cual está impelido a producir la consistencia de la posición social que ocupa como, también, las jerarquías para el uso del tiempo o las fronteras o los límites legítimos para el consumo. Está llamado a rendimientos tan diversos como la autolimitación, el autocuidado, la sobrevivencia material o la producción de sentido, esto es, tiene que producirse como híper actor.

Los desafíos estructurales evocados son comunes a la sociedad chilena, pero toman un cariz particular entre los miembros de los sectores populares. Para enfrentarlos, apoyándose en tradiciones históricas culturales y sociales ya existentes, pero resignificándolas, los actores se ven compelidos en un contexto de acendramiento ideológico de la individualidad, en el que la referencia a lo colectivo se debilita, a construir perfiles grupales y personales desde estrategias altamente individualizadas. El perfil de la individualidad popular puede leerse desde tres grandes factores, que, sin ser los únicos, aparecen como especialmente relevantes según lo encontrado.

LA INDIVIDUALIDAD POPULAR Y LA FUERZA PERSONAL

El primer rasgo de la individualidad popular es una forma heroica de presentación de sí mismo. Una modalidad de individualidad de clase que se construye asumiendo el carácter estructural de soledad y desprotección presentes en la sociedad chilena, realidades ante las cuales es preciso tener y desarrollar un “carácter” fuerte. Frente a la profunda inconsistencia de las posiciones sociales, frente a todos los embates cotidianos de la vida social es preciso encontrar en sí mismo la fuerza necesaria para sobreponerse a ellos. Esta experiencia, indisociable de una posición común de clase, da paso a una expresión altamente individualizada de la capacidad de sus miembros.

Temple personal y respuestas individuales

Entre nuestros entrevistados, una expresión sintetiza mejor que cualquier otra esta dimensión: “tengo un carácter bien fuerte”. O sea, frente a los desafíos de la vida, y la miríada de abusos cotidianos que ésta implica, es preciso poder afirmarse en ella y para ello, el arma principal es el carácter. “Yo me considero como un monito porfiado”, nos dijo una educadora social, “si quiero algo yo lo consigo”. A través de la afirmación que se posee un carácter bien templado se trata de testimoniar una forma de consistencia personal en medio de una vida social que está permanentemente zarandeada por inconsistencias, transgresiones e irresponsabilidades cotidianas.

Frente a las dificultades a las que confronta la sociedad, el carácter —o sea el hecho de tener un temperamento fuerte—, aparece como un recurso importante para poder asumir una actitud moral ante la vida, y para poder defenderse en ella. Para explicar, por ejemplo, por qué ella, en tanto que empleada doméstica, no se deja intimidar por sus patronas, una de las entrevistadas evocó —como tantos otros— su carácter: “es que igual yo tengo mi carácter . . . Tengo mi carácter especial, entonces, cuando a mí algo no me gusta, me voy”. Una confeccionadora de ropa nos hizo una declaración similar: “tengo carácter, si algo no me parece, no me parece . . . Para mí la justicia es muy importante, el respeto por las personas, por el ser humano” lo que hace que ella —según dice— no se resigna a la presencia de maltratos o abusos a su alrededor.

Por supuesto, muchas de estas aseveraciones no son probablemente enteramente ciertas. Como James C. Scott ([1990] 2000) lo ha mostrado con contundencia, los actores dominados tienden a edulcorar la realidad de sus actitudes de resistencia pública en ausencia de sus superiores. Es muy probable que nuestros entrevistados sean, en la vida cotidiana, menos heroicos que lo que quisieron dejarnos entrever, pero lo que interesa subrayar es el lenguaje empleado. La afirmación igualitaria de sí mismo en y por medio de las interacciones se presenta como un asunto moral. Se trata a la vez de una exigencia política de respeto y una cuestión de temperamento personal. O mejor dicho, para las personas entrevistadas es también un asunto de temple porque se requiere tener un carácter fuerte para lograr salir airoso de los retos que pone la vida cotidiana.

Carácter, abusos y autoridad

Especialmente visible es el uso del recurso al carácter en las relaciones con la autoridad.⁴ La gestión de las relaciones asimétricas resulta particularmente conflictiva debido a dos factores que entran en colisión. Por un lado, la permanencia de modalidades de ejercicio de poder desreguladas. Por el otro, crecientes expectativas igualitarias, y de buen trato, visibles hoy en Chile (Politzer 2006), al punto que, según un estudio de fines de la década del 2000, un grupo de trabajadores encuestados en la zona central del país, indicó como elemento mayor de satisfacción laboral, después de la remuneración, el buen trato (39 por ciento) (PNUD 2009, 129).

Lo importante es que el pedido de buen trato y la resistencia al abuso se presentan como un asunto de moral, y en el fondo de temperamento. He aprendido, nos dijo un empleado, militante político, “a no quedarme callado. Me ha traído muchos problemas pero me deja tranquilo, o sea cuando siento una cosa así [una injusticia], la digo, y no me la aguanto”. El carácter en tanto que temperamento es movilizado como soporte de una actitud moral que, en su ausencia, y dada la rigidez de los vínculos verticales, tendría, según los entrevistados, dificultades en poder expresarse. La lectura y la denuncia y la resistencia a los abusos son inseparables de una interpretación en términos de carácter. Los individuos de los sectores populares tienen el sentimiento que deben hacerse respetar personalmente por doquier en universos sociales que no los respetan institucionalmente.

Durante mucho tiempo, el hecho que los asalariados compartan un mismo universo de sumisión laboral, fue interpretado como un factor importante de producción de una conciencia de resistencia colectiva. La transformación de las condiciones laborales, la generalización de las prácticas de externalidad, la fuerza de la competencia entre asalariados en una misma empresa, han modificado en profundidad esta situación (Soto 2008; Ramos 2009). Sin desaparecer del todo, el reclamo colectivo, da lugar a actitudes de resistencia o de adaptación más individualistas. Los conflictos de intereses entre categorías sociales, sin desaparecer, dan paso a rencillas intersubjetivas personalizadas. Como lo comentó un obrero de construcción: “mira el problema es que los tipos (los jefes) se hacen una cuestión de piel, si les caes bien te tratan bien, dejan pasar ciertas cosas, si al tiempo le reclamaste algo y que el tipo considera injusto eso que le reclamaste, entonces como que va a tirar para el lado y empieza el roce de piel y ahí te empieza a mosquear”.

La fuerza personal aparece como un recurso indispensable para sortear el doble escollo de la verticalidad jerárquica presente en el lazo social y la horizontalidad anhelada. La diferencia estatutaria entre unos y otros, entre los que mandan y los que obedecen, se desdibuja en un sentimiento a la vez de no respeto personal y de un exceso estructural del otro. El carácter fuerte como elemento de nivelación de las relaciones no es solo arma de defensa, es un estilo relacional e instrumento de compensación emocional, como lo muestra el hecho que en los trabajos de los grupos de conversación dramatización, en los cuales se les solicitó realizar

4. Este apartado se basa especialmente en el estudio *Autoridad y procesos de democratización social en Chile*; ver nota 2.

teatralmente escenas de la vida cotidiana, muchos actores de sectores populares expresaron el “placer” que sintieron al ubicarse, y durante el tiempo acotado que duró la representación, en el lugar del poder y de la autoridad. La fuerza personal “de los de abajo” es cara y sello: factor de abuso y recurso de resistencia.

Por supuesto, este elogio de la fortaleza de carácter personal no los lleva nunca a desconocer totalmente la necesidad de soportes y ayudas diversas (Robles 2000). En este sentido, el elogio del temperamento presente en la individualidad popular en Chile, es muy distinto al del *self-made man* de la tradición norteamericana (Fischer 2010), puesto que está por lo general asociado menos a la obligación de participación en un colectivo, que a la valorización de los recursos relacionales que pueden ser movilizados en aras y en beneficio de esta voluntad (Lechner 2006). Se trata de apoyos que, cualquiera que sea su realidad, los miembros de los sectores populares dicen encontrar menos a nivel de las instituciones que en sus entornos sociales y familiares (Valenzuela, Tironi y Scully 2006). Sin embargo, incluso cuando se reconoce la importancia de las relaciones, y dado el costo humano que implica recurrir a ellas (juicios morales, deudas), lo que prima es una fuerte valorización del carácter y de una postura de solipsismo pragmático. El primer rasgo de la individualidad popular, parcialmente compartido con otros sectores sociales en Chile, pero aquí en proporciones extremas, es que, en la medida en que hay que arreglárselas solo, una alta dotación energética como sostén de la firmeza personal resguarda la posibilidad de resistir los embates del mundo. Si bien esta actitud no estuvo probablemente ausente en el pasado, a causa de los cambios estructurales producidos en las últimas décadas, la firmeza de carácter de la individualidad popular ya no tiende más a expresarse en términos de conciencia de clase sino como un atributo personal.

LA HABILIDAD Y LA OPORTUNIDAD

A este primer factor se le añade otro, solo en parte semejante: el elogio de la habilidad y la capacidad para aprovechar oportunidades (Martuccelli 2010). En una sociedad como la chilena en donde, según los entrevistados, se tiene muchas veces la doble experiencia, por un lado, que todo está bloqueado y, por el otro, que todo es inconsistente, el saber aprovechar la oportunidad es un imperativo pragmático. Para aprovechar la oportunidad es preciso poseer una forma de inteligencia que combina la sagacidad, la prudencia, la osadía, el “olfato”, la actitud alerta, la desenvoltura, el amague. Lo importante es saber sortear obstáculos. Una actitud tradicional resignificada y valorizada en las últimas décadas en la medida que el modelo neoliberal impuso el mérito y el anhelo de la movilidad social como horizontes colectivos. Si este rasgo idiosincrático está presente en casi todas las categorías sociales, es particularmente activo entre los hombres de sectores populares.

El elogio de la habilidad

Verdadera filosofía de vida, saber aprovechar la oportunidad es una habilidad, contrariamente a lo que muchas veces se indica, profundamente optimista e indi-

vidualista. La manera por la cual, desde la inconsistencia y la adversidad, muchos terminan tomando su destino en las manos. Un comerciante cuenta, por ejemplo, cómo va adaptándose cotidianamente al mercado, cambiando sus productos (frutas, textil, zapatos), desarrollando un estado de permanente alerta. El día que fue entrevistado, por ejemplo, llovía, y lamentó no haber llevado paraguas con él para vendérselos a los entrevistadores. Una postura que no es exclusiva del comercio: muchos trabajadores cultivan la actitud de estar siempre disponibles a las oportunidades laborales que podrían presentárseles (Díaz, Godoy y Stecher 2006).

En medio de una sociedad en donde la disimetría del poder es aguda (Araujo 2009), estas habilidades son una manera de introducir la contingencia en la necesidad, de dejar abierto el horizonte del intercambio, de abrir una ventana desde la cual las cosas pueden darse de otra manera. Los efectos de este rasgo de la individualidad son muchas veces efímeros, dado que las “estructuras” terminan por lo general por primar sobre los “agentes”. Sin embargo, lo importante no está en la inevitable restauración del orden jerárquico sino en la permanente abertura de las situaciones a las cuales la oportunidad da una filosofía de vida. Para ello, hay que ser vivo, rápido, astuto, estar alerta, pero también, y sobre todo, dado el conjunto de asimetrías existentes, tener flexibilidad para navegar entre todos estos escollos. “Hay que ser chispa, hay que ser como muy vivo, estamos viviendo en el mundo de los vivos, hoy en día no te puedes quedar, hoy en día no puedes confiar, hoy en día hay que ser muy despierto, no tener dos ojos, tener cuatro, no dos oídos, tener cuatro, estar atento y que las oportunidades hay que tomarlas, todas, porque no se vuelven a repetir”, nos explicó una empleada municipal resumiendo de manera precisa esta postura vital.

Vale la pena subrayarlo: en esta valorización del oportunismo late un imaginario igualitario. Allí donde todo parece cerrado emerge, aunque mal no sea por un instante, la capacidad de alterar el curso de las cosas. La regla es simple: hay que saber aprovechar las oportunidades y para ello hay que estar pendiente de ellas, pues son signos que hay que saber descifrar, y aprovechar. Este rasgo de la individualidad popular es indisociable de una particular posición de clase, pero, como en el caso anterior, también se traduce en una postura altamente individual.

La moralidad del oportunismo

En el oportunismo, incluso cuando éste pasa por una trasgresión, lo importante es poder sacarle provecho a un “golpe de suerte”. Lo importante es saber interpretar los signos de la vida social, entrever las oportunidades para afirmarse como individuo. Lo importante es, así, el estado de alerta en el mundo, las señales del mundo externo y no la introspección. El golpe de suerte, la viveza, es un momento, no una esencia. El individuo se juega y se vuelve a jugar en cada uno de estos momentos. De allí la fe (no existe mejor término) que se tiene en la “suerte”. Verdadero culto popular, esta modalidad de la “fe” permite comprender cómo es posible sostener el sentimiento que, en contra de toda evidencia, todo puede cambiar de golpe. El azar es un horizonte permanente de vida. Algunos, como un estafeta, lo han palpado efectivamente cuando, por ejemplo, años atrás salió favorecido en un sorteo inmobiliario, “yo tuve esa suerte, me ahorré cinco años

de pago, eso fue un regalo". El culto de la suerte es una esperanza que no requiere de ninguna prueba tangible para sobrevivir. Al contrario. La denegación de la realidad estimula su fuerza imaginaria.

Pero, la suerte no es el oportunismo. Si este último presupone por lo general la primera, para poder aprovechar la oportunidad se requiere además otra cosa que la mera suerte. Hay que tener genio. Habilidad. La suerte es la suerte pero hacer uso de la oportunidad es un mérito. El oportunismo, cuya realización es por lo general exclusivamente individual, es, y aquí reside su especificidad, un auténtico valor colectivo, aunque sin duda ambivalente. La astucia individual es profundamente celebratoria y una fuente de admiración tanto para sí mismo como para los otros, incluso cuando se sospecha de su ineficacia a mediano plazo. En la oportunidad atrapada hay un sentido particular de intensidad temporal. No es que la acción oportunista se desinterese del futuro, pero el júbilo del presente y del gesto obtenido es un valor en sí mismo. Un obrero de construcción nos contó cómo la oportunidad se dio años atrás cuando un amigo cartero le cedió un pedazo de su territorio. "Me hice amigo del cartero que me cedió un pedazo del territorio de él porque son cuadrantes los que tienen y me dio una villa que tenía, siempre me acuerdo, doscientas ochenta y nueve casas, iba las repartía (las cartas) dos o tres veces por semana y mensualmente me hacía entre cuatrocientos cincuenta y cuatrocientos mil pesos en ese tiempo, y yo más que cobrar la carta, cobraba el servicio que entregaba". Un buen "negocio" que requiere empero su "técnica". El negocio, nos explicó, es "un asunto de piel", razón por la cual a veces se quedaba hablando más tiempo que lo necesario con alguien, un tiempo que después se hacía pagar a fin de mes: "Los carteros tienen mañas. Por ejemplo, hay un paquete que a ti te molesta, no lo llevan. Llevan un aviso para que lo vayan a buscar al correo. Yo esos paquetes los llevaba . . . y por ejemplo lo traía donde la vieja, me venía hasta tres veces, pero las tres veces le cobraba porque le dejaba el aviso. Son una serie de servicios que el usuario te paga".

Vale la pena subrayar que el imperativo de saber aprovechar la oportunidad no puede ejercerse a cualquier precio. Aquí se traza, por sinuosa que sea, la línea de división con la transgresión. A diferencia de la transgresión de la ley que puede a veces ser percibida como una manifestación de poderío personal y de impotencia colectiva, pero que, inseparable del abuso, genera tarde o temprano rechazo, el oportunismo puede ser objeto de una franca admiración. La distinción es sutil pero tiene sentido para muchos entrevistados. La primera suscita en todo caso condena: "Hay maestros que se quieren ganar lo que usted gana en un mes se lo quieren ganar en una semana, en tres días, no yo, yo soy de los que a poquito hago bien el trabajo" (plomero); mientras que el segundo, incluso cuando puede ser considerado como un vicio colectivo, es siempre una virtud personal.

El elogio del oportunismo como elemento de la individualidad popular opera, pues, dentro de una gradiente moral. Una forma particular de excelencia personal se revela al actor a partir de una versión particular de la voluntad, en donde la "astucia" prima. Un hombre de treinta y seis años, encarnación estereotipada del "vivo", lo expresa al evocar jocosamente un período de su vida en el que trabajó haciendo mudanzas. "En las zonas de Las Condes, Lo Barnechea, Providencia . . . ahí viven casi puras personas mayores de edad y son . . . como más abiertas, le

llevábamos un colchón a veces y nos daban propinas de cinco lucas”.⁵ Pero otras veces, dice, “nosotros íbamos a los departamentos, subíamos veinte pisos, y ni un vaso de agua nos daban”. Mal negocio. Para controlar esta contingencia desarrollaron una “técnica”: alargaban el asunto, y allí él, que era “el cerebro del asunto, empezaba a chicharrear una propina . . . Y a veces nos hacíamos harto, sí, un día viernes, un día sábado nos hacíamos como veinte lucas”. Lo importante no es el monto: es el golpe de mano.

La característica que venimos de evocar, el saber aprovechar la oportunidad en todas las circunstancias, es un rasgo mayor de la individualidad popular en Chile: un rasgo distintivo de la frontera moral propia a este grupo social y que si lo diferencia, solo en parte de miembros de las capas medias, los distingue sobre todo fuertemente de miembros de sectores populares de otras sociedades (Lamont 2002). En él, por supuesto, son visibles rasgos de lo que puede denominarse un presentismo popular, una actitud que, no hay que olvidarlo fue —y es— muchas veces estigmatizada como una tara moral (Lewis [1961] 1982). Sin embargo, leído en otra clave, el oportunismo revela un individuo que hace un ejercicio particular de la voluntad en medio de un contexto social percibido como hostil. El oportunismo es un mérito.

GOCES E IRREVERENCIAS VITALES

El tercer gran rasgo de la individualidad popular es una actitud jocosa, un tanto despreocupada, incluso festiva ante la vida. En verdad, se trata de una postura irreverente y burlona hacia las formas sociales instituidas, una actitud bien analizada por las ciencias sociales desde que Bajtin ([1941] 1974) destacó el rol de la risa, y, aún más, del humor, como rasgos centrales de la peculiar manera de enfrentar la vida de los sectores populares. Un aspecto que, sin embargo, tiene en Chile, y por extensión en América Latina, rasgos particulares no siempre, a pesar de las excepciones (Salinas 1998, 2010), suficientemente subrayados. Un descuido tanto más sorprendente que esta actitud está claramente presente en muchos grandes personajes del humor popular latinoamericano: Cantinflas, El Chavo del Ocho o el Chapulín Colorado en México; Pepe Biondi y la lógica de los “barrios” en Argentina; Tulio Loza el migrante andino avisado en el Perú; el humor inconfundible de Condorito en Chile. Una frescura vital que se expresa de diferentes maneras y en distintos ámbitos. Pero una frescura vital que más que en el ritual compartido (del carnaval o la fiesta religiosa) se asienta en una actitud propia e individual —un modo singular de enfrentar el mundo social. La capacidad de disfrutar “el momento” es percibida y valorizada como virtud personal.

La picaresca espiritual

En primer lugar, este rasgo de la individualidad popular se expresa en el dominio religioso. Sin que sea necesario estar de acuerdo, como Larraín (1996) lo ha

5. Una *luca* es equivalente a mil pesos chilenos.

subrayado con razón, con los aspectos más esencialistas de la tesis del sustrato católico de la identidad chilena, es preciso reconocer la fuerza decisiva de esta matriz cultural en la espiritualidad de los miembros de los sectores populares. La existencia de una cultura popular de contenido religioso es una realidad activa en Chile, muchas veces asociada a una visión maternal, holística, barroca (Morandé 1984; Parker 1993; Véliz 1994). Si la espiritualidad de los sectores populares comparte muchos aspectos con aquella activa en otros grupos sociales, posee empero una característica distintiva: se presenta como una variante ingeniosa de la picaresca. En ella, se mezclan críticas irónicas a la Iglesia, con creencias altamente personalizadas de la Virgen o Jesucristo.

Esta espiritualidad picaresca se expresó muchas veces, por ejemplo, a través de anécdotas más o menos jocosas. Una aparadora de calzado, quien nos declaró que “rezaba todas las noches”, confesó por qué hace unos años terminó alejándose de la Iglesia. Fue, nos dice, cuando el padre Manolo, “bien guapo por eso me quedé grabao, me dijo ‘pues mira que se van los feligreses y pasa . . .’ ¿Pa’ qué pase? y yo entonces me dije un poco negocio esto”. El tono jocosos puede dar paso a relatos incluso abiertamente irreverentes: “No voy a la iglesia”, nos dice una empleada doméstica, “porque lo que pasa es que cuando he ido me da ataque de risa [se ríe]. Como que aparte que digo, no me merezco ir a la iglesia a persignarme todos los domingos, porque uno . . . uno es pecadora, y como me da risa, prefiero no ir”. En otras la adscripción a la fe, y a los mandamientos divinos, no está exenta de cierta coquetería moral. “Yo soy una de las personas que le tengo mucho respeto a Dios, a la vez son valores muy fuertes, porque trato de hacer cosas que no son condenables, y por ejemplo ahora que estoy sola [su marido está en el extranjero], me paso orando, que me niegue toda tentación carnal, porque humano soy”, nos contó riendo otra empleada doméstica.

Esta picaresca aparece en otros relatos, como en el de una educadora popular de niños que cuenta que “yo iba a ser monja según yo, pero me gustaban más los hombres [se ríe] . . . y no era compatible”. Un empleado de supermercado evocó cómo de joven participó, sobre todo por razones de amistad, en actividades de “una iglesia, los mormones”, y nos relató cómo progresivamente el trago hizo que dejara “de lado la iglesia”. Una experiencia a partir de la cual guardó una visión socarrona de los creyentes. Para convencernos nos cuenta, “Hay una señora que es evangélica, y cuando hicimos una fiesta en mi casa, hicimos una cuota de tres lucas, y dijo ‘oh, pero si yo no como carne, no como esto y lo otro’. Ya le dijimos, ‘vaya no más, pa’ que se va a amargar’. Pero igual ella comió, bailó, todo eso . . . [ríe]. Ella le decía a mi mamá ‘oiga pero es que soy evangélica, ¿podré bailar?’ Parecía pirinola ahí . . . [ríe]”. Incluso cuando la fe ha producido cambios importantes en la vida personal, la experiencia se narra en un tono alegre y desenvuelto.

Por supuesto, esta característica de la individualidad popular no elimina otros aspectos de la religiosidad popular, tanto en Chile como en América Latina, como, por ejemplo, la importancia de las imágenes, de los objetos o de los talismanes en la recreación de la creencia; como las formas peculiares de participación en las asociaciones religiosas y su recurso en tanto que red de sociabilidad o apoyo informal; como el fuerte y plurisecular sincretismo espiritual y religioso (Parker 2005). Todo esto es profundamente cierto. Pero incluso en ellos, y en parte a causa

de ellos, es posible comprender este rasgo particular y jocoso, un tanto irreverente incluso, de la picaresca religiosa popular.

La valoración del goce vital

Este rasgo se manifiesta sobre todo como una filosofía fresca y gozadora ante la vida. Una modalidad de individualidad que en nuestras entrevistas fue masivamente evocada, principalmente, por las mujeres de los sectores populares. La distinción es lo suficientemente significativa como para que nos sea posible distinguir entre, por un lado, un *ethos* popular individual femenino articulado preferentemente alrededor del sentimiento fresco de la vida y, por el otro, como lo venimos de ver en el párrafo anterior, de un *ethos* popular individual masculino que se organiza más bien alrededor del oportunismo.

Por supuesto, la sociabilidad masculina popular es también el teatro de situaciones de diversión socarrona, de burla mutua, de chistes —por supuesto y sobre todo, eróticos—, de convivialidad y de trago; universos en los que se expresa la intimidad, la confesión, en los que se recibe el reconforte de una frase brusca pero llena de hombría y coraje —una sociabilidad cuyas raíces históricas se encuentran en la experiencia de mineros y rotos (Salazar y Pinto 2002, 48 y 67). Sin embargo, esta sociabilidad masculina, en mucho organizada alrededor del alcohol, no posee por lo general la misma frescura ligera que la que se advierte en los testimonios femeninos.

Esta actitud vital, notémoslo, ha sido una postura mucho tiempo denostada por su irresponsabilidad e incluso por su inmoralidad. Sin embargo, este juicio apenas encubierto de clase, no permite entender la consistencia vital particular con la que se vincula esta actitud: frente a las innumerales adversidades de la existencia, el imperativo de gozar la vida es todo menos un relajó. Es un ejercicio espiritual permanente: aquel que valora no el presente, sino lo que se le roba en el presente a la vida, a la muerte; aquél que no se deja agobiar o abatir por el infortunio, porque siempre se puede ir a un baile; aquel que cuando todo es oscuro, encuentra, sino necesariamente la luz, al menos el otro lado de las cosas. Se trata de un elemento moral alegre de la individualidad popular. El de la vida fresca.

¿Cómo dar cuenta de esta faceta entre los sectores populares? A primera vista, es posible ver en esta afirmación una variante vernácula del individualismo romántico-identitario moderno, de la importancia acordada en el seno de la cultura del modernismo a la autorrealización personal (Bell 1982) o más ampliamente a la consolidación de lo que puede denominarse un consumismo vital. Esta interpretación debe empero ser descartada puesto que la ausencia casi total de esta temática entre las capas sociales más permeables a este proceso (las capas medias) debe ser subrayada.

Aquí también, lo que esta actitud señala es la presencia entre los sectores populares de un talante indisociable de una experiencia social común del mundo y que se traduce por una fuerte valorización de la vida y del disfrute personal. La vida hay que gozarla. Frente a la evidencia de la dureza de la vida, lo importante es aprender a gozar los momentos esporádicos y pasajeros de alegría. Tomar

la vida por el buen lado. Tomar, sobre todo, lo que la vida da, cuando viene y como viene. Una posición muchísimo menos presente en los sectores medios y medios-altos.

Nada de sorprendente por eso que la risa haya aflorado con tanta naturalidad en las entrevistas realizadas. “Yo creo que la risa es lo mejor para mejorar el espíritu”, aconsejó —riéndose— una trabajadora de la salud. Los proverbios jalonan este tipo de sabiduría vital, aquí como en otros casos (Hoggart 1957). Una empleada doméstica trató de darnos la fórmula. “Trato de ser alegre y no andar amarga, porque igual uno se tiene que alegrar la vida . . . Cuando uno tiene un problema tratar de tirar pa’ arriba, no sé, es que yo soy buena para reírme, entonces cuando tengo problemas trato de reírme de mis problemas, igual a veces ando enojá, pero es muy rara vez . . . Como dice mi hija, andar triste envenena el alma”. La vida social, la verdadera, la que se busca con ahínco, es inseparable de un buen momento, y saber reír es un necesario recurso personal. “¿Qué me gusta? Salir, tener amigos, conversar con mis amigas, reunirnos con sus maridos . . . Me encanta reunirme con todo tipo de gente”, cuenta una encargada de ventas, quien, poco antes y poco después, nos contó los maltratos que sufrió durante años de parte de su marido. “Tengo un grupo acá, mis amigas van a la capilla, ellas son educaditas para hablar, regias, pero tengo un montón de viejas que no te las aconsejo, son zafás, toman copete, son buenas para echar garabato, y me siento cómoda en los dos lados, yo le digo ¡oh qué horror y yo me vine a meter aquí, qué atroz!, porque yo no soy grosera, no me gusta echar garabato, claro, de repente igual los echo, pero en general no echo mucho garabato . . . ¡pero yo me mato de la risa!”

El hedonismo como recurso individual

Esta actitud indisociablemente existencial y moral se sostiene desde una certidumbre vital: “nadie le quita a uno lo bailado”. “Ponte tú”, confió una confeccionadora de ropa, “nadie me va a borrar mi viaje a Chiloé, el Valle del Elqui, al de la Luna”. Una actitud que se transparenta en la indulgencia que los sectores populares tienen hacia sus hijos, la permisividad que a veces otorgan a la adolescencia y a la juventud, puesto que todos saben que, después, la vida, será dura. La reproblación moral invierte incluso el juicio de valor dominante. Algunos dicen, nos comentó una empleada de comercio, “qué bueno es madurar (joven), no, nada . . . si uno tiene que disfrutar las etapas que corresponden”, antes de defender a la juventud como una etapa legítima de diversión. Una convicción transmitida incluso como sorprendentes consejos morales a sus hijos. Una auxiliar de salud comenta que les dice a sus hijas que no se casen muy pronto, “no, les digo yo, ‘disfruten la vida’, les digo yo, disfrútenla. Sí, salgan con amigos, y conozcan amigos”. Una empleada doméstica fue aún más explícita. “Yo le he dicho [a mi hija] muy claro [se ríe] ‘no seais tonta, no te vayas a enamorar, primero estudia, conoce a hartos hombres pero no te vayas a enamorar, o si en cualquier momento me avisas a mí, ya, le converso de todo, y ella me dice ‘sí, mamá, si yo entiendo”.

Detrás de esta frescura vital es preciso ver en el hedonismo del *ethos* popular

individual femenino un acto político: la voluntad de inscribir una acción fuera del dominio de la imposibilidad, transformando el sentido de una situación. Este hedonismo popular no es ni la desesperanza de los pobres, ni la evasión de los marginales. Es, más bien, una actitud activa frente al mundo. Una postura que busca la vida plena en los momentos pasajeros. Una conciencia que sabe que la vida de todas maneras es y será dura, que las coerciones serán y son feroces, y que frente a ellas no hay lugar ni para visiones inútilmente heroicas ni tampoco para representaciones exageradamente trágicas. Una actitud que no es solamente una evasión, sino, al contrario, una manera de dotarse de un suplemento de placer para poder soportar la existencia. Los individuos no hablaron en las entrevistas ni de evasión ni de compensación. Relataron, por el contrario, cómo hacía cada cual para extraer activa y sostenidos en sí mismos goce de la vida como se puede, mientras se puede, y desde donde se está. “Es que yo trato de hacer las cosas fácil, no me complico, es que ya he vivido una vida complicada entonces ¿para qué seguir complicándome la existencia?” afirma esta ama de casa. Algo con lo cual concuerda una feriante: “No trato de aproblemarme tanto, trato de hacer liviana la vida, si la vida es corta, hay que tratar de vivirla lo más liviana posible”, y también una funcionaria pública quien lo resume con simplicidad “hay que tratar de vivir la vida placentemente”.

El hedonismo es una gravidez fresca que las capas medias, atrapadas en su proyecto de movilidad social, tienden a juzgar y condenar. Es esta actitud vital que hace que esta mujer luego de su larga jornada de trabajo, encuentre las energías en algún lugar secreto, para salir a divertirse, “porque igual me tengo que dar un tiempo pa’ mi, poh’ [ríe], no puede ser todo trabajo . . . Me arreglo un poco y salgo no más, total al otro día [domingo] trato de dormir otro poco más”. La razón es simple, sonrío: “me gusta bailar, me encanta”.

Para entender la especificidad existencial de la individualidad popular es preciso ir más allá de todo estereotipo de clase: aquel que condena desde siempre la irresponsabilidad derrochadora de las capas populares, pero, también, desde aquel que ensalza la vida de los sectores populares que se divierten más y mejor que las capas medias. En nuestras entrevistas esta actitud apareció más bien como un recurso individual fundado en un saber: que si la vida es dura hay que poder también gozarla. Una manera de vivir —con intensidad y con humor— la vida. Una actitud que, aquí también, re-significa desde un horizonte social particular, pero en clave individual, los imperativos de la cultura del consumo impuesta por el modelo neoliberal (Moulian 1997).

CONCLUSIÓN

Durante mucho tiempo, las ciencias sociales movilizaron una representación fuertemente idealizada del sujeto popular, cuestionando incluso la existencia, sino necesariamente de individualidades, por lo menos de un apego a valores individualistas entre los sectores populares. En mucho, se trató de una extrapolación generalizada, tanto en el tiempo como en el espacio, de una forma histórica y socialmente circunscrita de experiencia popular —la de la clase obrera organizada y segmentada de Europa, o de ciertos trabajadores, como los mineros. Una

generalización tanto menos justificada cuanto que tendió, incluso en ese período y en esas sociedades, a minimizar factores de división interna, como lo fueron el racismo u otras formas de heterogeneidad y pugnas de poder en el seno de los sectores populares (Noiriel 1988; Merton [1968] 1987; Elias y Scotson 1965), así como su porosidad a las experiencias sociales históricamente definidas. La noción de individualidad popular propone una interpretación de ciertas orientaciones de acción de los miembros de los sectores populares que subraya, en el marco de una experiencia común del mundo social actual, la afirmación creciente y progresiva de rasgos de individualidad entre ellos. Sin desconocer la permanencia de otros elementos culturales, e incluso de la vigencia de una cierta identidad popular, comunitaria o de clase en Chile, la noción de individualidad popular destaca la especificidad del proceso de afirmación individualizadora que se observa hoy entre sus miembros.

Desde un punto de vista epistemológico, es lo propio de esta noción que se emplaça a un nivel mesosociológico rompiendo por un lado, con las grandes figuras macrosociales del sujeto o de la identidad popular (y sus supuestas homogeneidades grupales), y por el otro, con la galería interminable de retratos sociológicos o de biografías (y la suposición de una singularización meramente idiosincrática). La individualidad popular permite dar cuenta de la manera en que la conciencia de compartir experiencias comunes “difíciles” y muchas veces subalternas, da paso, en el marco de recientes cambios societales, a tomas de conciencia en las que, rompiendo con antiguos estereotipos culturalistas, se consolidan tendencias individualizadoras en términos de fuerza personal, de habilidad y sentido de oportunidad o de goce subjetivo.

REFERENCIAS

- Araujo, Kathya
 2009 *Habitar lo social: Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. Santiago: LOM Ediciones.
 2010 “Experiencia social y metáforas espaciales”. En *Trans*Chile: Cultura-historia-itinerarios-literatura-educación: Un acercamiento transareal*, compilado por Ottmar Ette y Horst Nitschack, 38–58. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert.
- Araujo, Kathya, y Danilo Martuccelli
 2012 *Desafíos comunes: Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*. Santiago: LOM Ediciones.
- Bajtín, Mijaíl
 (1941) 1974 *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Traducción de Julio Forcat y César Conroy. Barcelona: Barral.
- Barozet, Emmanuelle, y Vicente Espinoza
 2009 “¿De qué hablamos cuando decimos clase media? Perspectivas sobre el caso chileno”. En *El arte de clasificar a los chilenos: Enfoques sobre los modelos de estratificación en Chile*, editado por Alfredo Joignant y Pedro Güell, 103–130. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Bell, Daniel
 1982 *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Traducción de Néstor Míguez. Madrid: Alianza.
- Bernstein, Basil
 1975 *Langage et classes sociales*. París: Minuit.
- Bourdieu, Pierre
 1979 *La distinction*. París: Minuit.

- Catalán, Carlos, y Pablo Torche
 2005 *Consumo cultural en Chile, miradas y perspectivas*. Santiago: Instituto Nacional de Estadística y Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- Certeau, Michel de
 1980 *L'invention du quotidien*. Tomo 1, *Arts de faire*. París: L'Union Générale d'Édition.
- Díaz, Ximena, Lorena Godoy y Antonio Stecher
 2006 "Significados del trabajo en un contexto de flexibilización laboral: la experiencia de hombres y mujeres en Santiago de Chile". En *Trabajo, identidad y vínculo social*, editado por Ximena Díaz et al. (coord.), 29–60. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, Universidad Diego Portales.
- Dubied, Annick, y Marc Lits
 1999 *Le fait divers*. París: Presses Universitaires de France.
- Elias, Norbert, y John Scotson
 1965 *The Established and the Outsiders*. Londres: Sage.
- Eliasoph, Nina
 1998 *Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, Claude S.
 2010 *Made in America: A Social History of American Culture and Character*. Chicago: University of Chicago Press.
- Franco, Carlos
 1991 *Imágenes de la sociedad peruana: La "otra" modernidad*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- García Canclini, Néstor
 1990 *Culturas híbridas*. México, DF: Grijalbo.
- Germani, Gino
 1962 *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Goulat, Vincent
 2010 *Médias et classes populaires: Les usages ordinaires des informations*. París: INA Editions.
- Grignon, Claude, y Jean-Claude Passeron
 1989 *Le savant et le populaire: Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. París: Editions EHESS, Gallimard y Seuil.
- Gutiérrez, Horacio
 2010 "Exaltación del mestizo: La invención del roto chileno". *Revista Universum* (Universidad de Talca) 25 (1): 122–139.
- Hoggart, Richard
 1957 *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments*. Londres: Chatto and Windus.
 1988 *A Local Habitation: Life and Times, 1918–1940*. Londres: Chatto and Windus.
- James, Daniel
 1990 *Resistencia e integración: El peronismo y la clase trabajadora argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Labov, William
 1976 *Sociolinguistique*. Traducción de Alain Kihm. París: Minuit.
- Laclau, Ernesto
 2005 *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lamont, Michèle
 2002 *La dignité des travailleurs: Exclusion, race, classe et immigration en France et aux États-Unis*. París: Presses de Sciences Po.
- Larraín, Jorge
 1996 *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
 2001 *Identidad chilena*. Santiago: LOM Ediciones.
- Lavín, Joaquín
 1987 *Chile: La revolución silenciosa*. Santiago: Zig-Zag.

- Lechner, Norbert
2006 *Obras escogidas*. Tomo 1. Santiago: LOM Ediciones.
- Lewis, Oscar
1961 (1982) *Los hijos de Sánchez*. México, DF: Grijalbo.
- Martínez, Javier, y Margarita Palacios
1996 *Informe sobre la decencia: La diferenciación estamental de la pobreza y los subsidios públicos*. Santiago: SUR.
- Martuccelli, Danilo
2001 *Dominations ordinaires: Explorations de la condition moderne*. París: Balland.
2010 *¿Existen individuos en el Sur?* Santiago: LOM Ediciones.
- Martuccelli, Danilo, y Maristella Svampa
1997 *La plaza vacía: Las transformaciones del peronismo*. Buenos Aires: Losada.
- Merton, Robert K.
(1968) 1987 *Teoría y estructuras sociales*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Morandé, Pedro
1984 *Cultura y modernización en América Latina: Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Moulian, Tomás
1997 *Chile actual: Anatomía de un mito*. Santiago: LOM Ediciones.
- Noiriel, Gérard
1988 *Le creuset français: Histoire de l'immigration, XIX^e-XX^e siècles*. París: Seuil.
- Parker, Cristián
1993 *Otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
2005 "¿América latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente". *América Latina Hoy* 41 (diciembre): 35-56.
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo)
2009 *Desarrollo humano en Chile: La manera de hacer las cosas*. Santiago: PNUD.
- Politzer, Patricia
2006 *Chile: ¿De qué estamos hablando? Retrato de una transformación asombrosa*. Santiago: Sudamericana.
- Ramos, Claudio
2009 *La transformación de la empresa chilena: Una modernización desbalanceada*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Robles, Fernando
2000 *El desaliento inesperado de la modernidad: Molestias, irritaciones y frutos amargos de la sociedad del riesgo*. Santiago: RIL Editores.
- Salazar, Gabriel, y Julio Pinto
2002 *Historia contemporánea de Chile*. Tomo 2, *Hombria y feminidad*. Santiago: LOM Ediciones.
- Salinas, Maximiliano
1998 *En el chileno el humor vive con uno: El lenguaje festivo y el sentido del humor en la cultura oral popular de Chile*. Santiago: LOM Ediciones.
2010 *La risa de Gabriela Mistral: Una historia cultural del humor en Chile e Iberoamérica*. Santiago: LOM Ediciones.
- Sansot, Pierre
1991 *Les Gens de peu*. París: Presses Universitaires de France.
- Schwartz, Olivier
1990 *Le monde privé des ouvriers: Hommes et femmes du Nord*. París: Presses Universitaires de France.
2011 "Peut-on parler des classes populaires?" *La vie des idées*, 13 septembre. http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20110913_schwartz.pdf.
- Scott, James C.
(1990) 2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, DF: Era.
- Soto, Álvaro, comp.
2008 *Flexibilidad laboral y subjetividades: Hacia una comprensión psicosocial del empleo contemporáneo*. Santiago: LOM Ediciones.

Soto, Hernando de

1986 *El otro sendero: La revolución informal*. Lima: El Barranco.

Thompson, Edward P.

(1963) 1988 *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris: Éditions de Maison des Sciences de l'Homme.

Valenzuela, Samuel J., Eugenio Tironi y Timothy R. Scully, comps.

2006 *El eslabón perdido: Familia, modernización y bienestar en Chile*. Santiago: Aguilar.

Véliz, Claudio

1994 *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America*. Berkeley: University of California Press.

Verret, Michel, y J. Creusen

1995 *La culture ouvrière*. Paris: L'Harmattan.

Weber, Florence

1989 *Le travail à-côté: Étude d'ethnographie ouvrière*. Paris: Institut National de la Recherche Agronomique, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.