

Buenos Aires y los jóvenes: las tribus urbanas

*Mario Margulis y
Marcelo Urresti*

Ocurre con las ciudades lo que en los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un temor. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconde otra.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*, p. 58

La juventud en nuestro tiempo

HABLAR DE LOS “JÓVENES” EN BUENOS AIRES, hoy, suscita una serie de cuestiones que tienen que ver con el sujeto de la frase: la juventud, concepto inquietante, que nos habla de un presunto colectivo, siempre nuevo, siempre cambiante. También nos remite al espacio y al tiempo, a nuestra ciudad en este momento social e histórico, este presente contradictorio e incierto, que sirve de contexto y, por tanto, imprime significación e inteligibilidad a todo cuanto podemos predicar acerca de los jóvenes.

La noción de “juventud” conlleva diferentes significados, ya que en esa condición influyen variados aspectos. El concepto no reposa estrictamente en un enclasmiento de edades, es más que una mera categoría estadística. Al hablar de jóvenes sí estamos hablando del tiempo, pero de uno social, construido por la historia y la cultura, como fenómenos colectivos y, también, por la historia cercana, la de la familia, el barrio y la clase.

Hay muchas formas de ser joven, distintas juventudes, atendiendo a la diferenciación social, al género y a la generación. También a otras variaciones que en cada tiempo y lugar son tributarias de la cultura local: por ejemplo, las tribus que derivan, en el Buenos Aires de hoy, de la estallante socialidad urbana.

Ser joven en Buenos Aires hoy, implica una variedad de posibilidades, dependiendo de que se pertenezca a una familia acomodada de Belgrano o a un hogar con carencias de la Villa 31; de la condición de género: hombre o mujer; de la tradición cultural, origen migratorio, educación propia y familiar; que se tenga un lugar medianamente previsible en el mundo del estudio o del trabajo o que se asome a la vida desde un horizonte de precariedad y carencia.

La generación alude a la época en que cada individuo se socializa, y con ello a los cambios culturales acelerados que caracterizan nuestro tiempo. Cada generación puede ser considerada, hasta cierto punto, como parte de una cultura diferente, en la medida en que incorpora en su socialización nuevos códigos y destrezas, lenguajes y formas de percibir, de apreciar, clasificar y distinguir. Virilio habla de “generaciones de realidad”;¹ se refiere a los cambios en las formas de percibir y apreciar, al cambio en el tiempo social, en la velocidad, en la sensibilidad, en los ritmos y en los gustos. Cada época tiene su *episteme*, y las variaciones epistémicas son percibidas y apropiadas con toda intensidad, durante el proceso de socialización, por los nuevos miembros que va incorporando la sociedad. Por lo tanto, las generaciones comparten códigos, pero también se diferencian de otras generaciones, y al coexistir en el interior de un mismo grupo social —por ejemplo una familia— las diferencias generacionales se expresan, frecuentemente, bajo la forma de dificultades y ruidos que alteran la comunicación y, a veces, en abismos de desencuentro que, en gran parte, tienen que ver con que no se comparten los códigos.

Ser integrante de una generación distinta —por ejemplo, una generación más joven— implica diferencias en el plano de la memoria. No se comparte la memoria de la generación anterior, ni se han vivido sus experiencias. Para el joven el mundo se presenta nuevo, abierto a las propias experiencias, aligerado de recuerdos que poseen las generaciones anteriores, despojado de inseguridades o de certezas que no provienen de la propia vida.

Quienes fueron jóvenes hace 30 años se enfrentaron con un contexto social, histórico, tecnológico y cultural diferente, de allí que sea posible observar en sus testimonios diferencias significativas respecto de los jóvenes de hoy: comportamientos, compromisos y expectativas no-

¹ Paul Virilio, “Velocidad y fragmentación de las imágenes”, entrevista realizada por Jerome Sanz en *Fahrenheit 450*, año 2, núm. 4, Buenos Aires, 1989. También hay sugerencias sobre el tema en *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1988.

tablemente distintas, otros lenguajes, otros discursos social y cultural, otra forma de estar en el mundo. Parte de estas diferencias pueden apreciarse en los comportamientos, las formas de actuar y de divertirse; pero estas diferencias visibles son tributarias de códigos distintos, *habitus* culturales dispares y disímiles estructuras del sentir. Por ejemplo, la juventud argentina, entre 1965 y 1970, vivía una época que se abría hacia la revolución sexual; la televisión y el mundo de la imagen comenzaban a cobrar importancia, aunque estaban todavía lejos de alcanzar la difusión y trascendencia que hoy tienen. La sociedad ofrecía más empleos, la clase media era más numerosa y menos amenazada por la crisis y el desempleo, las clases populares no carecían de oportunidades de trabajo, los migrantes afluían aún del interior y si bien hallaban marginalidad y mala vivienda, también conseguían ocupación e ingresos, alimentación y acceso a un mundo más moderno que el vigente en su sociedad de origen. La educación era valorada, ya que aparecía como base posible del ascenso social. Una nueva distancia comenzaba a surgir en los jóvenes de entonces respecto de sus padres o abuelos inmigrantes y se reflejaba en nuevas formas de identidad social y de participación política. En un mundo en que la juventud adquiría un protagonismo creciente en la contestación cultural y política, los jóvenes argentinos recibían las brisas provenientes de las revoluciones culturales que se iniciaban en otras partes del planeta: el movimiento hippie, la revolución del rock y la música progresiva, el mayo francés, la Revolución cubana, la primavera de Praga, la guerra de Vietnam. En ámbitos universitarios se leía a Sartre, Fannon, Marx, Mao, Gramsci, Althusser, Marcuse, y también se descubría a los novelistas del muy cercano boom latinoamericano: Fuentes, García Márquez, Cortázar, Vargas Llosa y Rulfo. Se asistía a recitales de canciones de protesta, se participaba de un clima que excedía las fronteras; se homenajeaba al Che, a Ángela Davis, a Stokely Carmichael; había un compromiso creciente con las causas públicas y la defensa de los derechos; el rock nacional se iniciaba tímidamente con Manal, Los Gatos y Almendra. En el ámbito de las juventudes universitarias politizadas soplaban vientos de afirmación nacional que se combinaban con reivindicaciones latinoamericanas: la teoría de la dependencia, la denuncia del imperialismo y la formación de la conciencia nacional. Circulaban el mito mesiánico de Perón volviendo del exilio y la denuncia del totalitarismo y de los gobiernos militares autoritarios. La juventud se radicalizaba en el mundo entero, y en esos años ello se significaba con la denuncia del imperialismo y la dependencia, la afiliación a agrupamientos sociales y políticos de liberación, la simpatía por la Revolución cubana y otros movimientos y expresiones políticas que expresaban horizontes de emancipación.

Las últimas tres o cuatro generaciones exhiben cambios bruscos en las costumbres y en la permisividad sexual: pocas esferas de la vida social y cultural han atravesado por alternativas tan cambiantes en tiempos tan cortos. Desde el sexo pacato y reprimido de los cuarenta, ejemplificado por las películas de Hollywood que culminaban en un casto beso que prometía la felicidad sin límites, vía matrimonio legal para toda la vida, hasta el estallido de liberación en los sesenta: la generación de las flores —sexo, droga y rocanrol— cuya culminación emblemática perdura en el mundo de los símbolos con el festival de Woodstock —la fiesta interminable del verano de 1969 ha quedado marcada como punto de inflexión entre dos generaciones con su propuesta de goce ligero y apacible, “If you can’t be with the one you love, love the one you’re with”—,² para arribar, por último, a la maldición bíblica del sida que oscurece nuestra época y condiciona a la juventud a una sexualidad enmarcada por la cautela, la amenaza de enfermedades terribles, a cierta languidez libidinal, flanqueados entre una inflación de sexo virtual ofrecido en la publicidad y en los *mass media* y una etapa social que privilegia el narcisismo, el cuerpo para ser mirado, los consumos simbólicos del erotismo.

La nueva libertad sexual, recién conquistada y apenas instalada en la cultura, topa con obstáculos que ya no son erigidos por la moral y la gazonería —en última instancia, barreras construidas desde el poder y las formas culturales hegemónicas—; ahora tropieza con un azote que parece extraído de las epidemias medievales, un peligro cierto, biológicamente certificado, mas no por ello menos cargado de potencia simbólica: el sida. Un terror que parece asomar desde los abismos de la historia se instala en nuestro tiempo que apenas comienza a apreciar su nueva libertad.

La sociedad ha instalado en todo su aparato cultural los nuevos códigos de la liberación sexual; por supuesto la ha comercializado erotizando sus productos, abandonando tabúes obsoletos. El signo juventud es asociado con el sexo con el objetivo último de vender productos de creciente diversidad. El *eros* se instala en refrigeradores y chocolates, acompaña a cervezas y automóviles. Este *eros* que nos devuelve el mercado, es uno de los elementos que contribuyen a la socialización de la juventud en un mundo sexualmente más permisivo, que ha avanzado hacia una mayor libertad en este plano, consecuentemente con cambios

² “Si no puedes estar con quien amas, ama a aquel con quien estás”, cantado por el cuarteto Crosby, Stills, Nash and Young en Woodstock y constituido en profesión de fe, en versículo de la Biblia *underground*. Véase Uwe Schmitt, “Una nación por tres días. Sonido y delirio en Woodstock”, en Uwe Schultz (comp.), *La fiesta*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

de orden técnico, cultural y social: nuevos métodos anticonceptivos, nuevos papeles sociales para la mujer, cambios en el interior de la vida familiar, en la producción, en la fuerza de trabajo, en los imaginarios demográficos inscritos en los proyectos hegemónicos. La juventud socializada en esta nueva permisividad se enfrenta con un oscuro terror. ¿Hacia dónde se orienta la cultura sexual de los jóvenes, que se han diferenciado en breve tiempo de sus padres y de sus abuelos, y se forman en un mundo menos prohibitivo y estimulado por la erotización publicitaria, amenazados por el miedo y la muerte que avanzan desde la biología?

La ciudad múltiple

El ojo no ve cosas, sino figuras de cosas que significan otras cosas.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*, p. 28

Buenos Aires es hoy una ciudad múltiple, atravesada por diferentes líneas de cambio. Se advierte —y no solamente en el plano local— un protagonismo menor en el espacio público, acaso vinculado con los procesos sociales, económicos y culturales que predominan en las postrimerías de este siglo corto que culmina con la caída del muro de Berlín: principalmente el auge neoliberal con su secuela de exclusión, crisis del empleo y pobreza. Un siglo con dos grandes guerras, el desmoronamiento de gigantescos imperios, transformaciones tecnológicas inéditas y, apenas hace poco más de 25 años, el protagonismo esperanzado de generaciones de jóvenes seguras de su poder y de su lugar en la sociedad y sobre todo de la inminencia de un futuro en el que las utopías serían realizables: “seamos realistas, pidamos lo imposible”. Ese siglo corto desemboca en un fin de milenio desesperanzado y apático, en una calma escéptica en que ya nada es creíble, la historia no es portadora de rumbo o de sentido y no hay ya utopías que alumbrén el camino o enciendan las ilusiones. Los jóvenes, y también los adultos, asisten a este fin de siglo mass-mediático, convocados más como espectadores que como actores, en una sociedad a la que, día tras día, los medios convierten en espectáculo. Al carecer de una distancia histórica suficiente, insertos en los rápidos cambios y el consiguiente desconcierto, preferimos cierta prudencia: habría que matizar esa condición de espectador, no reduciéndola a la pura pasividad. En lugar de referirnos a “consumos” optamos por la noción de prácticas que insinúa mayor actividad, alude a la *participación*, concepto que contiene

en su significado no solamente el *hacer*; también indica el *ser parte*. En ese sentido, participamos en este fin de siglo mass-mediático, y si bien se han reducido nuestros espacios como actores —una nostalgia del ágora cada vez más lejana—, queda el *ser parte* que insinúa la posibilidad de aperturas imprevisibles en el ejercicio de las nuevas prácticas, en los nuevos juegos de la comunicación, en las novedosas modalidades de recepción y de apropiación.

La ciudad cambia y expresa ese cambio, no solamente en sus escenarios, ritmos y movimientos; también en sus habitantes que la perciben, aprecian y recrean desde el lugar social, de género o de generación en que están situados. La ciudad se multiplica también en las miradas y formas de percibir, que son históricas y cambiantes y recortan a veces espacios y tiempos: por ejemplo, la noche tardía, colonizada recientemente por sectores de la juventud. Y, a veces, actores de distintas generaciones o sectores sociales comparten el mismo tiempo y espacio y transitan por una ciudad que se vuelve subjetivamente múltiple: modos de la realidad que se superponen sin tocarse, en mundos de vida que responden a historias, ritmos, memorias y futuros diferentes. La velocidad del cambio social, político y tecnológico, incide en la institución de códigos culturales distintos, portados por grupos sociales y generacionales que articulan modalidades diferentes para percibir, clasificar y apreciar la experiencia; comparten otras memorias, configuran dispositivos epistémicos que se expresan en los modos diversos y a veces intangibles de vivir y de usar nuestra ciudad y nuestro tiempo.

Enfatizaremos en esta aproximación a Buenos Aires la insinuación de uno de sus mundos: el ámbito de las nuevas tribus juveniles. Nuestra aproximación es etnográfica, atenta a las señales de identidad: observamos a estos nativos contemporáneos, con quienes compartimos el tiempo y el espacio, el pan y la sal, y tratamos de narrar sus costumbres, comprender sus mensajes y descifrar su habla.

Las tribus urbanas: sus rituales y símbolos

El neotribalismo no entra en ningún proyecto político, no tiene objetivos ni finalidades, sólo se preocupa por un presente vivido colectivamente.

Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, p. 138

En la dimensión de las duraciones, la ciudad actual expresa una trama que se hace cada vez más compleja: una composición polirrítmica en la que las temporalidades se superponen sin adición, donde conviven lo

muy antiguo con lo muy nuevo en diferentes combinaciones y se advierte el encuentro de lo novedoso con lo que perdura a partir de diferentes estratos del pasado, en una especie de espacio urbano híbrido, paleofuturista. El futuro parecería haber llegado, pero de una manera en que nadie lo esperaba.

Los escenarios que componen el espacio de la cotidianeidad urbana, los lugares del diario trajinar, se enhebran en una multiplicación constante de contextos variables y efímeros que promueven la aventura y la deriva, donde paso a paso se ofrece la explosión de lo aleatorio, el salvaje acontecer de lo contingente. En este paisaje azaroso y yuxtapuesto se anuncia la socialidad que signa nuestro presente, un modo actual de expresión del lazo social, la relación inmediata y nerviosa entre los jóvenes actores que protagonizan el drama.

No es casual que en este periodo los vínculos sean cada vez más inestables y pasajeros, una especie de sociabilidad de lo provisorio, una cultura de lo inestable en la que impera el corto plazo y la ausencia de futuro. Esta sociabilidad inestable produce inseguridad personal y colectiva, la sensación de incompletud, una modernidad frenética y triunfante en la que pesa sobre todo grupo constituido la amenaza de la disolución. En esta vorágine parecen retornar viejas figuras: la vuelta de los contactos cara a cara, la necesidad de afiliación a grupos cálidos, la cada vez más frecuente aparición de las identificaciones no mediadas, el cuerpo a cuerpo y el imperio del contacto en las grandes ceremonias de masas donde se congregan multitudes en ebullición.

Ante la tendencia a la disolución de las masas, los actores se recuestan en las tribus, que son organizaciones fugaces, inmediatas y calientes, en las que prevalece la proximidad y el contacto, la necesidad de juntarse sin tarea ni objetivo, por el único hecho de estar; como si se tratara de un refugio antes que de una empresa, de una estación en la que se reposa antes que de un camino que conduce hacia una meta. Los agrupamientos juveniles urbanos siguen hoy este patrón, en ellos predomina el “estar juntos sin más”, privan los microclimas grupales y no las grandes tareas sociales, las atmósferas estéticas antes que los imperativos éticos, prevalece la sensibilidad antes que la capacidad operativa, compartir estados de ánimo antes que el desarrollo de estrategias instrumentales e impera, sobre todo, lo afectivo no-lógico. De allí la ausencia de fines, el peso de las motivaciones inmediatas, la vocación finita de no trascender ni expandirse, la urgencia autoprotectora del mutuo cuidarse.

Estos conglomerados toman la forma de redes, sean extensas o puntuales, y ello puede ser advertido en la conformación de los grupos: primero, en la presencia viva, corporal e inmediata que instituye la pertinencia efectiva y, luego, en la prolongación imaginaria de los límites

del grupo hacia localidades lejanas o virtuales, en las que se comparten las pautas de valoración, las motivaciones, los gustos, la consonancia estética, la retícula de las preferencias, de los amores y los rechazos y que constituye la contención externa en la cual se inscribe el grupo presente: una comunidad espiritual global de la que se es parte. Estas redes de referencias carecen de centro o de instituciones reguladoras, hay sólo información que circula globalmente: páginas en Internet que se consultan para ponerse al día y a las que se puede aportar libremente; sistemas de correo donde se hace contacto con otros cercanos o lejanos y que propician la circulación de mensajes, bienes y servicios de todo tipo. Así, las tribus de *punks* o de *skinheads*, cultores del *funk*, *skaters*, amantes de juegos de computadoras, coleccionistas de historietas o los productores caseros de grabaciones, se interconectan entre sí estableciendo circuitos acentrados, activos, inorgánicos en la medida en que no se burocratizan: son redes sin polos.

En esta lógica general orbitan los agrupamientos juveniles: los clubes de *fans*, las pequeñas manadas de simpatizantes de fútbol (no barras bravas), los editores de *fanzines*, los jóvenes que siguen a sus grupos musicales favoritos, los *gangs* o “pandillas” que espontáneamente constituyen sus pequeños territorios en los más diversos escenarios de la ciudad: grupos que emiten extrañas coreografías y disposiciones proxémicas que se ponen de manifiesto en la forma de andar, de recostarse, de sostener el peso del cuerpo cuando están parados, de balancearse mientras conversan con los pares o gesticulan ante la mirada de los demás, desarrollando estilos particulares de presentación del *sí mismo* ante los otros. Son portadores de estandartes que los identifican: en las remeras, en las consignas escritas en su ropa, en prendedores o en la propia piel tatuada. La indumentaria elegida, sus colores, texturas y combinaciones, son mensajes que se emiten para expresar de otra manera, a la distancia y con un gesto desafiante: “somos esto que está aquí”.

Sin embargo, en ese gesto comunicativo hay también una barrera: el *look*, es una visibilidad que oculta. Esa disposición estética, por la que se afirma una presencia grupal, es al mismo tiempo un guiño codificado emitido hacia los pares, una señal de alejamiento, de código secreto en el que se refugia el “nosotros” frente a la mirada de los no iniciados. Afirma y niega, ofrece pero sustrae de la mirada. “En esta superficie somos lo que parecemos”. Por detrás del *look*, el narcisismo del grupo se renueva en el reto, en la ostentación estoica de su diferencia, que en el fondo no es indumentaria sino vital. Una rareza superficial en la que anida la conspiración, la pequeña sociedad secreta que resiste, no de manera ofensiva, sino en el mínimo juego de sus rituales de clandestini-

dad. Allí sus jergas, sus códigos “gestuales”, sus maneras de mirarse, la postura o el modo de dejarse andar, esas esquelitas definitivas y pseudopúblicas que son los *graffiti* o las ceremonias íntimas que se exponen ante la mirada ajena.

El *graffiti* es sintomático en el conjunto de condiciones que venimos exponiendo. Es un anuncio fugaz y pasajero que se posa en cualquier lugar y soporte: atrás del asiento del colectivo, en los zócalos de las estatuas o en las paredes de los edificios, sin respetar los interdictos, las imposiciones que pretenden regular a los lugares como aptos o no aptos para la comunicación. El *graffiti* —anónimo, impersonal, poesía popular espontánea— saquea el espacio de la comunicación y lo inscribe de manera clandestina en un ámbito de extralegalidad comunicativa, donde sólo se ve el efecto, sobreexpuesto por el silencio del proceso de su producción. ¿Quiénes fueron, cómo lo hicieron, en qué momento, con qué objetivo? El *graffiti* conquista superficies y las apropia por medio de gestos que, aun cuando no dicen nada, en ese no decir recuerdan: “aquí estamos, no nos fuimos todavía”. Un ritual de permanencia en el que se afirma la conspiración. Por su intermedio las tribus, esos predadores colectivos, se inscriben en el espacio urbano dejando sus huellas y sus trazas, sus expresiones subterráneas, crípticas, hiper-codificadas, esotéricas e intraspasables para los no iniciados, como resaltando: “en este espacio no se puede entrar, ahora éste es *mi* territorio y no sabes cómo salir de él”. Y, en forma similar, operan otros dispositivos de la *circulación restringida* como el *fanzine*, la papeleta, o las ferias de intercambios de bienes usados.

En sentido amplio es manifestación de un *look*. Un modo de banalizar la presencia. Pero esa superficialidad es manantial de profundidad, como lo muestran las liturgias contingentes que se desarrollan en el día a día, los actos en los que se incorpora al espíritu del cuerpo grupal, la mística de la proximidad, que para ojos veloces no es más que apariencia: una ronda en la vereda en la que un pequeño grupo comparte una cerveza contiene ceremonias de regreso al consumo ritual. Es el puro símbolo que se oficia como eucaristía, como comunión en la que se sellan los lazos de pertenencia y de obligación mutua.

Lo mismo sucede con otras ceremonias, como peregrinar, que en nativo se llama “hacer el aguante” y consiste en autoconvocarse en un centro simbólico, que para la tribu suburbana es, por lo general, una estación de trenes muy distante en relación con el santuario de llegada (habitualmente un recital de música), del cual, en su momento, se inicia la trayectoria del retorno. En estas ceremonias existe un eco subyacente del predador colectivo que regresa, a paso lento, desde y hacia el fondo de los tiempos. El rito del peregrinar, normalmente en silencio,

con la mirada al frente, las cabezas levemente inclinadas hacia adelante, las narices respirando el aire de la selva urbana, las manos en los bolsillos, mochilas en la espalda con los pocos pertrechos necesarios: son lacónicos, se mira y se consume con la mirada que es apta para tomar y devorar; ojos ávidos de revuelta simbólica. La caminata puede durar una hora, abarcar tres o cuatro kilómetros: allí se refunda el grupo, toma vida nuevamente, se afirma en la intimidad recóndita de los peregrinos que en su corazón comparten la emoción del que va al lado, ese alguien que también resiste, que también procura, que también espera.

Lo mismo ocurre en los recitales: cultos de posesión en los que el sonido, tremendo, brutal, sagrado, electrifica los cuerpos en danzas frenéticas. Los cuerpos, reducto íntimo de la orgía de Dionisio, se entrecocan en movimientos *brownianos*, caprichosos, en una combustión que libera la energía del grupo. En nativo, el "pogo": contacto total, se salta, se empuja, se choca, se invita a los que miran, se ingresa en dueños personales. Una masa amorfa de cuerpos que urgen, tiemblan y vibran, con la presión del sonido, con la proximidad del pariente, con la violencia del ritmo; como entre los polinesios, cuando caminan sobre las brasas, son los dioses los que evitan las quemaduras. La tribu es el ámbito de sistemas de referencias íntimas, encarnadas en ceremonias colectivas que preservan a sus miembros en sus identificaciones, en ritualizaciones en las que cada uno expresa para el *ad later* y siente de él la consonancia de la endopatía, la coincidencia metafísica del tiempo compartido, la emoción común que no se verbaliza, ese "él también" que retorna en la jungla neoliberal del mercado. Esta socialidad que es fundamentalmente intimista, hecha de complicidades menores pero insistentes, transida de momentos fundantes, retorna a la *religio* que se creía terminada; actos primarios como el comer, incorporar, peregrinar, los cenáculos a cielo abierto en las veredas, las procesiones urbanas del tren al recital, la orientación por olfato de los cazadores, el destino del culto; son los rituales de la afirmación, del pasaje, de la posesión, y muestran su denominador común: la importancia del afecto.

Esas nebulosas afectivas van describiendo sus cultos, y con ellos, las nuevas cartografías: sexuales, de género, laborales, de tiempo libre, con sus redes de solidaridad, sus conductas, sus preferencias y consumos, su mundo de referencias simbólicas, de oposiciones significativas mediante las cuales constituyen su sentido de la realidad. Los agrupamientos de jóvenes urbanos conforman su *mundo de vida* en el entrecruzamiento complejo de tendencias pasadas y presentes, locales y globales. Su ambiente imaginario está al mismo tiempo aquí y en otra parte: las fuentes de la autoridad y la socialización ya no están encarnadas en la institución familiar, la escuela estatal o la información brinda-

da por los medios locales. Los nuevos medios técnicos abren una brecha en este mapa. La sintonía estética y los canales afectivos con los que se construye lo cotidiano, esos *quanta* de afecto que recubren las huellas mnémicas que se depositan en la memoria y la van forjando como programa activo —capaz de readaptación, aprendizaje y deuteroprendizaje—, escapa de las mediaciones tradicionales recién señaladas para ir tomando progresivamente la impronta de un nuevo canal, de una nueva fuente de sugestión e inculcación de valores, datos, información, criterios de selección, formas de clasificación. Las nuevas fuentes de autoridad y de socialización son los medios audiovisuales transnacionales, las pistas informáticas, los consumos cotidianos de bienes y servicios que circulan globalmente. Este mundo de referencias sitúa a los jóvenes frente a un universo de propuestas, un menú de posibilidades en el que las combinaciones posibles se multiplican. A este proceso tecnoeconómico que estalla en diversidad, se asocia la variabilidad y rareza que marca el proceso de la constitución de las tribus.

En la enmarañada madeja de mediadores simbólicos, como en los clanes con su tótem, los grupos se conforman en sus más idiosincráticas particularidades, caprichos colectivos, la cuota de extrañamiento que los hace irreductibles frente a los demás; constituyen alianzas, filiaciones y lazos de hermandad, en los que encuentra su lugar esta novedosa manera de relacionarse y de construir el vínculo social: la que caracteriza a las diversas tribus, protagonistas de la efervescente socialidad urbana que se manifiesta en esta década final del siglo xx.

Recibido y revisado en enero de 1997

Correspondencia: Ayacucho 890-3° B/Buenos Aires (1111)/Argentina/fax 962 25 31

