

Cultura de consumo, juventud, delincuencia

(Acerca de los Pibes Chorros y otros fantasmas)

Sergio Tonkonoff

Universidad de Buenos Aires

Lo que sigue es una relectura de “Tres movimientos para explicar por qué los Pibes Chorros visten ropas deportivas” tal como puedo realizarla hoy, y en diálogo con el texto que Mariana Chaves ha tenido la generosidad de escribir a propósito de ese mismo ensayo. Un diálogo que sólo se hará explícito luego de exponer algunos presupuestos fundamentales, pero que atraviesa este escrito de parte a parte, puesto que lo ha inspirado¹. He intentado además desplegar algunas de las ideas implícitas en “Tres movimientos”, y me he permitido agregar algunos desarrollos nuevos que pueden complementarlas. Sobre todo me he ocupado de proponer una caracterización de la sociedad de consumo y espectáculo—es decir, de aquello que creo es el modo de estructuración dominante de la vida social contemporánea. Y he procurado hacerlo en relación con la mito-lógica que rige la cuestión criminal. Tal es el marco, entiendo, en el que es posible situar las prácticas delictivas de los jóvenes populares urbanos y las formaciones (sub)culturales a las que dan lugar.

Un comienzo

He aquí las hipótesis generales: en nuestras sociedades los objetos se estructuran como mensajes de un sistema que merece el nombre de cultura del consumo y el espectáculo; cultura en la cual la juventud y el delincuente son mitos mayores. De allí las hipótesis específicas: los comportamientos delictivos de los jóvenes populares urbanos adquieren su sentido preciso en el marco de estas hipótesis generales. También adquiere sentido la vestimenta que muchos de esos jóvenes portan, dado que ella manifiesta el surgimiento y desarrollo de la subcultura juvenil delictiva que, durante un tiempo, llevó el nombre de Pibes Chorros.

¿Qué es vestirse?

Para desarrollar estas hipótesis comencemos (otra vez) por un tipo de objeto particular, la ropa. Preguntémosnos qué significa vestirse. La respuesta nos mostrará cuán penetrante resulta la intuición de Barthes, según la cual vestirse es “un acto profundamente social instalado en el corazón mismo de la dialéctica de las sociedades”. Sucede que a la pregunta qué significa vestirse, debemos responder que vestirse significa. Es decir, que a la lista de funciones de la ropa reconocidas tradicionalmente—

¹ Agradezco sinceramente a Mariana Chaves por su texto y por la posibilidad de este diálogo. Agradezco también la iniciativa de la revista *Cuestiones Criminales*, poco común en el medio científico y académico argentino. No es una práctica habitual el establecimiento de intercambios escritos en torno a nuestras propias producciones, a pesar de lo evidentemente enriquecedor del caso. Esperamos que ejercicios como éste se diseminen, y las conversaciones, las polémicas, las críticas y los reconocimientos se multipliquen entre nosotros.

protección de la intemperie, ocultación de partes pudendas y adorno—es preciso agregarle todavía otra función, acaso la más fundamental: dar y obtener sentido. Vestirse es una actividad significativa, porque depende de un código socialmente normativo. Ese código es la moda (en tanto sistema de la vestimenta).

Este código se organiza, como todos los demás, según dos ejes: uno de oposiciones y otro de asociaciones. El sentido de la vestimenta, aquello que cada quien entienda y transmita en relación a lo que lleva puesto, y aquello que los demás decodifiquen o lean al respecto, depende de la articulación de ambos ejes—operación que los sujetos del código realizan espontáneamente. Qué prendas uno vista y cómo las combine (asociación), sumado a cuáles son las que uno no vista (oposición), permite decir quién uno es o quiere ser. Habría entonces un “habla vestimentaria” que depende del sistema de la moda tal como se encuentra vigente en determinado tiempo y lugar. Este sistema o código se muestra socialmente normativo toda vez que sanciona lo que cada quien debe usar para significar una identidad (niño, joven o adulto, hetero u homo sexual, por ejemplo), un rol (policía, maestro, empleado, etc.) y una ocasión (formal/informal, habitual/excepcional, etc.). Normativo también puesto que sanciona aquello que no respeta sus dictados como anómalo o anacrónico, demodé.

Lo que se ha dicho del sistema de la vestimenta, puede generalizarse y plantearse para otros sistemas de objetos (los celulares, los autos, las casas), tanto como para la cultura de consumo global que los articula a todos en un horizonte de sentido y de deseo.

Consumo y espectáculo

Los fantasmas de la libertad, la flexibilidad y la diversidad constituyen fundamentos mayores del discurso consumista. Un discurso que insiste en desdeñar las definiciones precisas y las determinaciones estables, que recela de cualquier institución teniéndola por anquilosada y anquilosante, vieja aún antes de nacer. Se dice aquí: cada quien es un mundo, indeterminado, sutil, dinámico, y como tal debe expresarse, sin trabas y sin dilación. ¿Qué proveería esa posibilidad de auténtica expresión y libertad? El mundo del consumo, por supuesto: sus tiempos, sus espacios, sus espectáculos y, sobre todo, sus objetos.

Al mismo tiempo sucede que las prácticas sociales consumistas que estructuran las sociedades y las subjetividades contemporáneas, producen sistemáticamente determinaciones institucionalizadas muy poco flexibles. Definiciones positivas y negativas cuyo carácter taxativo se revela tan pronto se intente contradecirlas o evitarlas. Ellas no se juegan, por supuesto, al nivel de este o aquel objeto, espacio, tiempo disponible en el mercado—a ese nivel todo es una cuestión de elección individual (y de presupuesto). No se juegan incluso en el nivel de los comportamientos sexuales o religiosos, por diversos que sean, puesto que el punto es si permanecen inscriptos y cuánto en el (sobre) código del consumo. El consumo no es tanto la actividad habitual de adquisición mercantil de lo que sea (shopping), como un sistema de creencias y deseos que otorgan un significado general a las cosas del mundo. Sistema

que, en tanto hegemónico, estructura una forma de vida que se presenta como la única digna de ser vivida.

De manera que el consumo no es sólo una práctica específica—la de adquirir y utilizar objetos caracterizados por su obsolescencia programada. Es sobre todo un ordenamiento clasificatorio que teje transversalmente la diversidad del campo social, homogeneizándolo en cierto nivel y en cierto sentido. Es decir, generando modos transversales de intelección, jerarquización e interacción precisas—sentidos comunes. El consumo es, también y al mismo tiempo, una economía de los afectos individuales y colectivos. Es decir, un dispositivo libidinal inter o mejor trans-individual. Dispositivo organizador de las atracciones y los rechazos que rigen la sensibilidad, los gustos, los estados de ánimo de las mayorías a las que constituye como sujetos de sus valores.

Se trata pues de un modo general de valorización hecho carne (subjetivado) y hecho prácticas (ritualizado en la acción y la interacción social). Comporta una lógica, una estética y una moral a partir de las cuales todas las cosas y los seres son entendidos, juzgados y sentidos. El consumo es entonces el nombre de una cultura, la cultura contemporánea.

Esta cultura, como cualquier otra, se sostiene en un conjunto de tesis. Sólo que, en este caso, no se presentan explícitamente como mandamientos y prohibiciones—una diferencia de formaciones culturales anteriores, las teocéntricas por ejemplo. En cambio, nos encontramos con formulaciones seductoras y persuasivas al nivel del mensaje (libertad, flexibilidad, variedad), que tienden a ocultar las conminaciones prescriptivas del meta-mensaje (libertad, flexibilidad, variedad son sólo lo que la cultura de consumo determina como tales). El meta-mensaje más general y decisivo afirmaría esto: consume lo que quiera y como quiera, pero consume. Es decir, ingrese en el registro de las sobre-codificaciones significantes y afectivas hegemónicas, y manténgase dentro de sus parámetros.

Respecto del sentido de estas sobre-codificaciones, no hay forma de perderse. Todo aquí es signo, todo está señalizado. Y ciertamente, no todo da lo mismo. La indeterminación y la libertad se acaban a la hora de señalar estrictamente que es lo verdaderamente bueno, bello y justo para la sociedad del consumo y espectáculo. Propiedad privada y libre-mercado, sin dudas. Pero también extrema desigualdad en la distribución de los bienes materiales y simbólicos, y ostentación de esa desigualdad extrema. De allí la formación de una elite y su preponderante función social en el derroche ostensible y esplendoroso. Esta elite compuesta por ricos y famosos provenientes de diversos orígenes (los negocios, pero también la política, los deportes y los massmedia), obra además como una vanguardia ética y estética de la sociedad de consumo, encarnado sus tendencias y estereotipos positivos.

El lujo y el derroche espectacular en la cima es representado por actividades, actitudes y, sobre todo, por objetos exhibidos. Objetos extremadamente caros y perfectamente inútiles—o si se quiere, netamente irracionales: vestidos millonarios que se usan sólo un día, relojes de oro para quienes no tienen que cumplir horarios, autos híper veloces para ciudades embotelladas. Objetos arquetípicos que funcionan como el vértice del catálogo estratificado de los demás objetos. Esto es, aquellos objetos

accesibles a las mayorías, copias crecientemente degradadas, según se descienda de estrato, del original magnífico de la cumbre. Ese catálogo es también un mapa de las actividades, actitudes y sensibilidades—notablemente restringidas—que caben en la paleta de ofertas vitales disponibles en la cultura del consumo.

Los enemigos

Correlativamente esta cultura, proclamándose inédita por cuanto sería ilimitada e ilimitante, se delimita, como cualquier otra, a través de sus antítesis. Esto es, se define mediante lo que rechaza declarándolo su alteridad radical, su enemigo jurado. Ante todo la pobreza. La sociedad de consumo tolera bastante bien las diferencias sexuales, étnicas y aún las religiosas (aunque esto no es tan claro). Lo que detesta es la pobreza. La pobreza resulta su límite insalvable.

No es que la producción y distribución de objetos de consumo no se haya diversificado penetrando con éxito hasta los nervios más finos de los sectores populares. No es que estos sectores no vean el mundo con los ojos del consumo—aún cuando dispongan de menos recursos que el resto para disfrutarlo. Es que la sociedad de consumo, en tanto sistema de valoraciones encarnadas, (re)produce permanentemente la estigmatización de la pobreza. El consumidor establecido teme y desprecia a los pobres. De hecho, los odia como a una maldición. Aquellos que viven en la pobreza, por su parte, suelen avergonzarse de sí mismos, al tiempo que temen, desprecian y maldicen a otros pobres. En lo alto las elites—paradigma del consumo y encargadas de su espectáculo—brillan derramando luz sobre todo el conjunto, subordinándolo, y hermanándolo en sus desigualdades.

El mito del delincuente

En este contexto el mito del delincuente es un formidable dispositivo de estructuración societal. Y lo es por su capacidad de cohesionar un campo social disperso, de convertirlo en un conjunto estructurado en torno a valores comunes, precisamente mediante la designación de ciertos individuos y/o grupos como delincuentes (anatemas de esos valores). Delincuente es el nombre de aquello que se manda rechazar taxativa y violentamente, por cuanto se lo propone como la suma del mal. Es decir, como aquello que debe ser combatido so pena de desintegración caótica del conjunto social. Delincuente es pues el nombre de una alteridad radical, y designa a aquellos esencialmente distintos a nosotros: otros extremos, a los que es preciso combatir—a muerte. Esto vale para el delincuente tanto como para cualquiera de sus equivalentes funcionales (criminal, violento, terrorista, etc.), y para sus versiones específicas locales (chorro, transa, punga, etc.).

Las operaciones del mito como máquina formadora de lazos comunitarios es bien conocida. Se enarbola tácitamente un valor como sagrado (la propiedad privada, por ejemplo), se postula explícitamente como prohibido su ataque o desacato (no robarás), y se califica como criminal (es decir, absoluta, esencialmente malvado) al transgresor de esa prohibición. Esta estructura permite una dinámica que es propia y característica del mito: siendo que se tiene a la acción prohibida como la manifestación de una esencia

anómala y repudiable, entonces da igual una trasgresión que otra. Quien roba podrá matar y/o violar indistintamente, puesto que todo su ser vive por completo fuera de las leyes del derecho y la moral. Para el mito se "es" criminal o delincuente: antes, durante y después de la acción delictiva—desde siempre y para siempre. De allí la frase pronunciada con naturalidad por una vecina, cuando detuvieron a un adolescente de 14 años por vender marihuana en su barrio: "tan chiquito y ya era narcotraficante".

Desmistificación

¿En qué sentido puede afirmarse que esta representación mítica de la realidad es falsa? Decir que el delincuente es un mito ¿quiere decir que el delito no existe? ¿Significa que no existen individuos que, solos o en grupo, llevan a cabo acciones transgresoras de prohibiciones morales y jurídicas? Ciertamente no puede ser ese el sentido de la desmistificación. Se trata más bien de mostrar, en primer lugar, que nadie es el delincuente del mito. Se trata también de exponer las funciones políticas que el mito del delincuente cumple en las sociedades contemporáneas.

Sucede que a poco que se ponga uno a investigar descubre que son falsos los encadenamientos mito-lógicos que dominan los medios masivos de comunicación y los discursos políticos hegemónicos. Encadenamientos del tipo "si te roban, te matan", "el que vende drogas ilegales es narcotraficante", "el que las consume es adicto", revelan su falsedad y mala fe tan pronto consigamos abordar conceptualmente la cuestión criminal—sobre todo si se trata de conceptos que permiten la crítica de lo dado.

Pero aun sin el apoyo riguroso de esos conceptos, el mito comienza a desdibujarse, si nos acercamos sin tanto miedo a lo que podemos considerar como datos. Veremos entonces que, contrariamente a los postulados del mito, no hay una unidad global de todas las transgresiones existentes en el campo social, y que éstas no se concentran todas en un tipo de actor específico (el joven pobre, por ejemplo). Hay más bien distintos tipos de transgresiones penales y distintos tipos de transgresores que se distribuyen de un modo no homogéneo a través de todas las clases sociales. Y de los individuos que delinquen veremos que, en todas las clases sociales, hay quienes transgreden de modo más bien excepcional alguna ley penal, quienes lo hacen de manera intermitente, y quienes han hecho del delito una actividad sistemática.

Otro rasgo relativamente fácil de constatar, una vez que se han puesto entre paréntesis las compulsiones del mito, es que la mayoría de las personas que cometen delitos—asiduamente o de vez en cuando—responden a atributos que pueden caracterizarse de normales. Es decir, tienen familia, amigos, vecinos, quieren y son queridos, odian y son odiados, trabajaron o trabajan en actividades legales, no suelen padecer desequilibrios mentales, no consumen más alcohol o más drogas que el resto. Descubre uno, en definitiva, que prácticamente nadie es delincuente como el mito lo imagina.

De modo que desde el punto de una primera aproximación desmistificante podríamos afirmar, con razón, que los pibes chorros no existen. Al menos no como nos los han presentado los discursos mediáticos, políticos y penales dominantes desde

comienzos de los años 2000 hasta nuestros días. Es decir, como una actualización y particularización del mito del delincuente: jóvenes pobres, desmesurada y constantemente peligrosos, irremediablemente comprometidos con la violencia y las drogas prohibidas, esencialmente dispuestos de lo que sea—sobre todo a robar y a matar.

Interrogantes

Ahora bien si tal cosa no existe, al menos tres tipos de interrogantes se presentan: 1) cómo dar cuenta de la persistencia del mito del delincuente en sus diversas formas (los pibes chorros han sido sólo una de ellas); si no hay nada cómo esos delincuentes fantásticos que diariamente presentan los discursos dominantes, porqué inmensas mayorías insisten en verlos, sentirlos y temerles; cuál es valor sociológico y político de esa ficción amenazante que gobierna la imaginación y la sensibilidad colectivas; 2) y qué decir de los delitos y las violencias que efectivamente existen? cómo dar cuenta de los diversos comportamientos delictivos que se producen a lo largo del campo social; cómo dar cuenta específicamente de los delitos de los jóvenes populares urbanos—aún cuando éstos no sucedan con la frecuencia y ni el modo que los discursos dominantes anuncian; 3) qué decir de las identidades colectivas e individuales que periódicamente surgen estructuralmente vinculadas a esos comportamientos delictivos (la de los pibes chorros, por ejemplo).

La productividad del mito

Cualquier intento de respuesta a estas preguntas ya no puede apoyarse en simples datos (si hubiera algo así), sino que precisa necesariamente de conceptos. De acuerdo a la perspectiva que intentamos elaborar en ese campo, los dos últimos grupos de interrogantes no pueden comenzar a contestarse sin responder al primero. Y ello porque, en nuestra hipótesis, que el delincuente del mito no exista no quiere decir que el mito mismo carezca de realidad y de eficacia. Que esa realidad y eficacia sean simbólicas no las hace menos reales y eficientes, sobre todo tratándose de realidades que sólo existen simbólicamente. A saber, lo prohibido, lo permitido, lo justo, lo injusto, lo deseable, lo aborrecible, nosotros, ellos, etc. Tales son las realidades que configuran una cultura.

Ahora bien, esas realidades colectivas inmateriales necesitan encarnarse para vivir. Están imposibilitadas para sostenerse (existir) sólo como creencias, deseos y representaciones. Deben materializarse en rituales y prácticas comunes que les den cuerpo visible y palpable. Pero hay algo más. Tampoco pueden existir sin adquirir sentido al interior de un sistema de valores que se define mediante sus opuestos. Por eso una de las principales actividades de cualquier cultura es instituir sus límites decisivos por medio de la (re) producción encarnada de aquello que rechaza.

Se trata sin dudas de una actividad política. Sobre todo en dos de sus instancias principales: la lucha por definición de cuáles serán los valores centrales y, por lo tanto, las jerarquías y las exclusiones del nosotros que así se constituye (momento de la institución); y la lucha por la definición de aquellas acciones y relaciones, tiempos,

espacios, objetos, individuos y grupos que encarnarán tanto esos valores centrales como sus opuestos (momento de la re-producción).

Las prácticas penales son el campo donde se disputa y se lleva a cabo, sobre todo el segundo momento: cumplen en (re) afirmar ciertos valores como buenos, bellos y justos, condenando y castigando públicamente aquello que los vectores culturales que las movilizan postulan como malo, lo aborrecible e injusto. ¿De qué manera lo hacen? De manera ejemplar y selectiva.

Prácticas penales

Una vez postulado lo que se tendrá como prioritariamente repudiable (atentados contra la propiedad privada y la vida individual, por ejemplo), las practicas penales persiguen sobre todo ciertas transgresiones a esos valores (micro-robos callejeros y asesinatos en ocasión de robo), mientras que otras son dejadas sistemáticamente impunes (macro-robos como la evasión fiscal, y muertes por contaminación industrial o minera). Al mismo tiempo, esas acciones se persiguen sobre todo en cierto tipo de actores (jóvenes pobres, en primer lugar) y no en otros (todos los demás). Luego, se castiga fundamentalmente a la población que resulta de ese tamiz. Y se lo hace de manera ejemplar, exhibiéndola públicamente mediante el concurso del sistema de administración de justicia, los medios de comunicación y otras fuerzas sociales.

Las prácticas penales logran con esto un doble cometido: dejar fuera de la visibilidad social una amplia gama de comportamientos conflictivos, y provocar un tipo de encarnación del mito del delincuente en una figura específica. Será esa figura la que orientará los miedos, los odios y las fascinaciones colectivas; la que permitirá la re-afirmación de determinado tipo de valores comunes y el repudio de otros.

En verdad el mito del delincuente presenta en cada coyuntura histórica distintas figuras específicas: el joven delincuente, el narcotraficante, el político corrupto gobiernan, simultánea o sucesivamente, la imaginación contemporánea.

Las prácticas penales en cuestión no deben ser vistas como privativas de las agencias del sistema estatal de administración de justicia (jueces, fiscales, policías, prisiones), sino que incluyen, además y necesariamente, el concurso de las creencias y las pasiones colectivas y sus distintos medios de producción y comunicación. La televisión, los periódicos, las radios, el cine, los sitios de internet, los partidos políticos, las organizaciones religiosas, los sindicatos, las cámaras empresariales, las asambleas vecinales, las multitudes y los públicos, pueden formar, y habitualmente forman, parte de las prácticas penales en las sociedades contemporáneas. De allí su descomunal potencia performativa. Tales prácticas no solo producen versiones específicas del mito del delincuente para la cultura a la que de este modo colaboran en configurar. También las encarnan en individuos y grupos que, identificados con ese guión espectral, se esmeran por representarlo a cabalidad.

Si esto es correcto las prácticas penales son siempre mítico-penales, y los delincuentes son siempre mito-históricos.

A esta categoría pertenecen los pibes chorros, pero también las maras centroamericanas, los narcos mexicanos y brasileños, las gangs estadounidenses. Se

trata de formaciones (sub)culturales que pueden calificarse como mito-históricas en el sentido en que en ellas resulta indiscernible la acción performativa de las prácticas penales (que incluyen siempre al mito del delincuente) y la acción identificatoria de los actores de las transgresiones (en las que asimismo interviene ese mito). Y es que el mito del delincuente vive también en las subculturas delictivas, que lo elaboran a su manera.

Jóvenes populares urbanos

Detengámonos, por fin, en el caso de los jóvenes populares urbanos. Es bastante claro que desde hace muchos años el temor, el odio y la crueldad de las mayorías establecidas los tienen por objetos privilegiados. También es claro que las prácticas penales responden con bastante eficacia a esas preferencias. Mientras los discursos mediáticos y políticos mayoritarios los envuelven en imágenes totalizantes de caos, violencia y peligro absolutos, el sistema de administración de justicia los persigue y encarcela buscando sellar su destino social y personal, procurando ajustarlos a ese ropaje mítico. Estos jóvenes, por su parte, no reciben pasivamente semejante vestido.

Y esto vale tanto para los jóvenes de los sectores populares que llevan adelante prácticas ilegales, como para los que no lo hacen. La sospecha y la estigmatización recaen sobre todos por igual, forman parte estructural de su vida cotidiana. Por ello, todo joven en esa situación se ve obligado a elaborar estrategias para lidiar con los rechazos sociales. De la amplia gama de estrategias posibles interesan los extremos: intentar evadir la estigmatización procurando asimilarse lo mejor posible a la figura de lo joven hegemónico/asumir el estigma y convertirlo en un signo positivo de identidad individual y colectiva.

Esta última estrategia se ha mostrado productiva de diversos comportamientos, estilos de vestimenta, música, formas de hablar y hasta santos. Se trata en cada caso de la cristalización simbólica de imágenes, sentidos, valores y prácticas con los que un movimiento espontáneo de resistencia popular-juvenil ha ido resignificando los estigmas que los denigran. Resignificación que consistió en invertir el signo negativo de la discriminación en un signo positivo de identidad: transformar la vergüenza en orgullo negro—para decirlo con Sartre. En la forma de usar y combinar la ropa, en las palabras y las imágenes inventadas, en las letras de las canciones, se manifiesta esa actividad resistente de inversión del estigma. Tatuarse en el pecho: 100% negro villero (por ejemplo).

Una subcultura juvenil delictiva

En nuestra hipótesis, una parte de este movimiento de resistencia y creatividad popular juvenil llegó a cristalizarse de modo particular en la formación subcultural que durante un tiempo fue llamada Pibes Chorros. Su particularidad reside en encontrarse vinculada a un tipo de micro-delito específico: el robo a mano armada. Afirmar esto no implica suscribir necesariamente a los imperativos estigmatizantes del mito. Ignorarlo implica, en cambio, perder de vista por completo aquello de lo que se pretende dar cuenta. A saber: qué son los pibes chorros, si es que son algo, y cómo explicar los

comportamientos micro-delictivos de los jóvenes populares urbanos que los llevan adelante—no los imaginados, sino los ocurridos.

Ser y no ser: el fantasma como forma de vida de la (sub) cultura

Respecto de la primera cuestión, afirmamos entonces que Pibes Chorros es el nombre provisorio de una subcultura popular juvenil y urbana efectivamente existente. Subcultura nacida probablemente durante la década de 1990 y activa hasta hoy—más allá del nombre que se le asigne, si se le asigna alguno. Se trata de una subcultura hecha, como cualquier otra, con retazos o partes de sistemas culturales diversos. Retazos recompuestos y resignificados que dan lugar a configuraciones originales: nuevos valores, códigos, comportamientos y estilos—nuevas identidades—que constituyen el ser de esa subcultura.

Ese ser es ciertamente fantasmal: existe y no existe a la vez. Pero esto no un rasgo privativo de esta formación específica, sino una característica general de cualquier cultura—sea dominante o subalterna. El modo de existencia de los Pibes Chorros es virtual, como el de cualquier artefacto cultural identitario. La argentinidad, la globalización, el peronismo, el neoliberalismo, son fantasmas en el sentido que su modo de existencia es inmaterial y elusivo. Sus efectos, sin embargo, resultan materiales y ciertamente definidos. Se trata en cada caso de formaciones culturales que, ritualizadas en las prácticas sociales, producen grupos (identidades colectivas) y subjetivan individuos (configuraciones identitarias singulares).

De allí que nadie, ningún individuo empírico sea "pibe chorro". Pero de la misma manera que ningún individuo empírico es "argentino" o "cristiano". En el sentido en que la nacionalidad, la religión y las (sub)culturas son formaciones colectivas, no atributos individuales. De allí que nadie sea sólo pibe chorro y nadie lo es de la misma manera—y lo mismo pasa con el cristianismo y la argentinidad. Pibe chorro es, dicho sea de nuevo, el nombre de una subcultura y no la propiedad esencial de una persona. Por eso es falso lo que el mito se empeña en afirmar. A saber, que los fantasmas no existen, que los delincuentes "son" delincuentes (pibes chorros, narcos, etc.). Pero una vez despejada la bruma mítica, tampoco sirve de mucho decir que los jóvenes que delinquen, además de hacer eso hacen otras cosas. Sobre todo cuando lo que se trata es de intentar explicar porqué hacen eso específicamente, aunque no sea lo único que hagan.

Una respuesta posible al respecto es que una subcultura juvenil delictiva—esto es, un modo de hacer, sentir y pensar colectivo, con sus símbolos y sus prácticas distintivas—se encuentra disponible en el espacio-sociocultural que habitan. Subcultura que se propone como modelo de identificación (representacional y afectiva) orientando algunos de los comportamientos y produciendo algunos de los rasgos identitarios de quienes, en efecto, se identifican con ella. Esta constelación subcultural ha sido producida por la actividad juvenil de resignificación de los diversos afluentes culturales que les sirven de material y de sustrato. Pero también por el concurso de los medios de comunicación, los partidos políticos, los jueces, los fiscales, los policías y las prisiones.

Se ha fabricado de este modo una nueva identidad colectiva, con la que los jóvenes de los sectores populares (y de otros sectores) pueden identificarse en mayor o menor medida. Y efectivamente así sucede: habrá quienes sólo vistan la ropa de esa moda subcultural, quienes además porten sus tatuajes, y quienes también ejerciten el robo a mano armada—y entre estos, quienes lo hagan de vez en cuando y quienes lo practiquen sistemáticamente. También seguramente habrá quienes delincan sin ser interpelados significativamente por esta referencia subcultural.

De lo que se ha tratado en el ensayo reseñado no es de identificar a este o aquel joven o grupo de jóvenes con el robo como su actividad excluyente y su identidad totalizante—ese es el trabajo de las prácticas penales. El objetivo de aquel texto, y de éste, es ante todo caracterizar una formación subcultural que orienta prácticas concretas en quienes delinquen (pero también en quienes no lo hacen). Y de hacerlo en el entendimiento de que no hace falta abandonar los criterios básicos de las ciencias sociales—la generalización es uno, la abstracción es otro—para tener una posición políticamente crítica. Más bien lo contrario.

Tres movimientos

En ese intento hemos postulado que esa subcultura juvenil se encuentra ubicada en la intersección entre la cultura global de consumo (sobre todo a través de su figura de lo joven hegemónico), la cultura popular urbana (que para los jóvenes pobres es la cultura parental), y la cultura de los delincuentes profesionales (los chorros). O más bien, postulamos que se trata de una subcultura productiva de esa intersección. Hemos intentado mostrar cómo algunos de los sentidos principales de esos tres vectores culturales han sido reconfigurados de modo singular en y por esta subcultura, y cómo estas reconfiguraciones se expresan, por ejemplo, en un modo de vestir. Estilo singular compuesto como un bricolaje, no de materiales, sino de representaciones, creencias y deseos. Bricolaje de sentidos heterogéneos en algunos aspectos, y concordantes en otros, cuya articulación ha generado entre otras cosas un atuendo hiperbólico: ropa deportiva holgada, gorra con visera y zapatillas costosas usadas con los cordones desatados.

Sucede que del mismo modo que el pachuco, el hipismo y el punk, esta subcultura juvenil tiene sus rasgos vestimentales distintivos. Y los tiene porque, si Barthes está en lo cierto, vestirse significa—especialmente en nuestras sociedades de consumo y espectáculo, donde vestirse significa mucho. Hay pues un “uniforme” de pibe chorro, creado por el movimiento subcultural en cuestión. Por supuesto, una vez creado cualquiera puede vestirlo. El estilo pibe chorro se convirtió efectivamente en una moda, y se difundió ampliamente entre los jóvenes, fueran o no pobres, estuvieran ligados a actividades micro-delictivas o no. Es posible decir, como sostiene Mariana Chaves, que “ni la ropa les dejaron”. La moda Pibe Chorro se convirtió también un objeto de consumo. Ello no quita que esa forma de vestir haya sido producida por una subcultura que se distingue no sólo por su condición juvenil y popular, sino también por su carácter delictivo. Desconocer o minimizar eso sería como querer dejarla también sin el “caño”. Es decir, aquello que constituye la suma de su orgullo negro.

Rebelión y Moral del amo

Como sabemos al menos desde Hobbes hasta Weber, uno de los rasgos principales de los Estados modernos radica en su aspiración al monopolio de la violencia. Las fuerzas públicas estatales reivindican exclusivamente para sí el ejercicio legítimo de la fuerza física con el objeto de defender el ordenamiento social vigente—en nuestro caso, la sociedad de consumo y espectáculo, sus elites y sus mayorías de consumidores legítimos. Por eso vale la pena intentar reconstruir el *dictum* fantasmático que organiza esta sociedad, y que sus agencias de seguridad (y algunos vecinos) defienden con las armas. Al parecer resulta como sigue: consumir es ser; cuanto más prestigioso el consumo, más real el ser; quien no consume no es. Ahora bien, sólo pueden consumir quienes tengan medios legítimos para hacerlo (esto incluye medios ilegales, siempre que estén legitimados: evasión fiscal, fuga de divisas, sobrefacturación en contratos con el Estado, etc.).

Ante este estado de cosas, la práctica popular juvenil de robo a mano armada resulta un conato de rebeldía. Una práctica que parece no admitir que el valor más alto compartido (el consumo) se proponga como universalmente accesible y que, al mismo tiempo, sea negado a algunos por su condición social. Una que no acepta pacíficamente la exclusión redoblada de oprobio que la pobreza comporta en nuestras sociedades del derroche. Por eso puede ser vista como una reacción violenta a las violencias simbólicas y físicas padecidas cotidiana y estructuralmente por quienes la llevan adelante.

Es digno de notar que son estas acciones prohibidas (el micro-robo de los jóvenes pobres) y no otras (los macro-fraudes empresariales), las que producen un efecto de dislocación relevante en la estructuración societal y cultural actual. Sucede que a estos jóvenes se les había otorgado un lugar preciso. Sea como trabajadores precarizados y mal remunerados, sea como desempleados, debían permanecer en su localidad. Una localidad que no sólo es geográfica (los márgenes de los conglomerados urbanos), sino ante todo simbólica. Su lugar asignado es la pobreza subordinada y obediente, respetuosa de las jerarquías sociales que los desprecian. Por eso puede afirmarse que, en tanto transgresores de la ley, estos jóvenes son pobres des-localizados. No es que no tengan lugar, sino que están fuera de lugar, y se buscará castigarlos por eso. Ellos sin duda lo saben, pero sin embargo se arrojan al vértigo de la insubordinación delictiva. Visten ahora, a su manera, las ropas míticas del delincuente, y se colocan a sí mismos en otro lugar—o, si se quiere, en un no-lugar. Aquel que los aleja de las mayorías mansamente respetuosas y los acerca la rebelión.

La moral que proyecta este gesto puede llamarse moral del amo. El amo en cuestión es un amo hobbesiano (el de la soberanía por adquisición) o hegeliano (el de la lucha a muerte por el puro prestigio). Pero no se trata sólo un artefacto filosófico. Se trata de un mitologema que atraviesa los registros culturales más diversos. Miles de leyendas, cuentos, canciones, poemas y películas cantan la gesta de aquellos que se presentan como dueños a cualquier precio de su destino. Héroe y heroínas que se proponen como condiciones incondicionadas, arriesgando su vida (y la de otros) en ese ejercicio. Los principios de esta moral heroica envisten con centralidad cualquier cultura o

subcultura directamente vinculada con la violencia: desde las bandas de ladrones profesionales y los carteles de narcotráfico a las pandillas juveniles callejeras, pero también desde las fuerzas policiales hasta las tropas militares, y desde las guerrillas revolucionarias hasta los escuadrones paramilitares.

Amo es quien posee o quien recupera el derecho soberano a todas las cosas—incluida la violencia física—para perseverar en su ser. O, en el caso de los jóvenes populares que nos ocupan, para ser como dice la cultura del consumo y el espectáculo que hay que ser. He allí lo trágico de las practicas populares juveniles del robo a mano armada, y de las formaciones subculturales relacionadas con ella. Porque, si rebelde es quien rechaza no sólo la exclusión a la que se ve sometido, sino también los valores que promueven esa exclusión, entonces allí termina la proximidad de los delitos juveniles (y adultos) con la rebelión. Y también esto es visible en la ropa.

Estos jóvenes no visten uniformes guerrilleros, sino zapatillas importadas. Con todo, no las visten como todo el mundo. Las acompañan de prendas deportivas (afines al juego y a la velocidad) pero muy holgadas (afines a la portación disimulada y a la vez ostensible de armas de fuego). Las usan, además, con los cordones desatados (no son para trabajar, ni para hacer deportes). El resultado es un atuendo paradójico que en lugar de ocultar la actividad delictiva, la exhibe. Tal vez porque aquí, como en todas partes, se trata de ser más que de robar.

Las trampas del consumo

Una sospecha es la idea que uno se hace de alguna cosa, basándose en indicios. Se leen ciertas señales, ambiguas, no muy claras —puesto que si fueran claras se tendría una certeza. Y se las lee, necesariamente, dentro de un marco de intelección que es el propio (o que se hace propio). De manera que la sospecha puede decir algo acertado de la realidad de la que desconfía, o equivocarse. Lo que seguro es que habla de los presupuestos de quien se entrega a ese ejercicio de la conjetura.

Mariana Chaves sospecha que el texto “Tres Movimientos...” está próximo a—o es ambiguo respecto de—la condena del consumo de los sectores populares. Llama con toda precisión “moralismo meritocrático” a esta modalidad discurso dominante. Ese moralismo se escandaliza de los gastos de quienes, poseyendo escasos recursos, no se limitan a lo estrictamente necesario para su reproducción biológica. Afirma que quien poco tiene debería gastar poco, y si le sobrara algo debería ahorrarlo. Cualquier otro comportamiento sería irracional. Sólo quien tiene de sobra, puede gastar en consumos superfluos respecto de la supervivencia inmediata. Y quien tiene de más, nos dice, lo tiene porque ha acumulado, racional y precavidamente, el producto de su trabajo.

Luego de parafrasear este discurso, Mariana Chaves propone abandonar el par acumulación/gasto para pensar los problemas que quiere pensar el texto reseñado. Dice amablemente: “puede tal vez servirnos más no oponer acumulación a gasto”, y agrega con hermosa exactitud, “ese siempre ha sido el caballito de batalla de los que ya habían acumulado”.

Esta moral meritocrática, ampliamente difundida en las clases medias, es legitimante de la desigualdad por cuanto afirma que quien es pobre lo es por su conducta irracional,

más ligada al gasto que al trabajo. Y sugiere, por contraste, que quien no es pobre lo debe a su comportamiento racional y laborioso exclusivamente. Promueve, al mismo tiempo, la estigmatización de la pobreza como cede del despilfarro y la pereza. También del peligro. Alega, por eso, que cualquier consumo popular es ilegítimo y probablemente ilegal.

Ahora bien, resulta necesario completar esta descripción de aquello que la moralina meritocrática afirma, con aquello que oculta. A saber, que toda la sociedad de consumo se sostiene sobre la base del gasto irracional generalizado. Esto implica, por supuesto, que el gasto irracional es mucho mayor conforme se avanza de la base de la pirámide social hacia su vértice. Pero implica además que ese tipo de gasto funciona como una fuerza transversal (esto es, trans-clase) de doble efecto: al mismo tiempo que asocia a los diversos sectores sociales en el consumo, los diferencia—no sólo por estilos, sino también por estratos.

El gasto irracional—que actualmente pone en juego la supervivencia de la especie humana completa—no es patrimonio de un sector social (los sectores populares). Pero tampoco es un defecto a corregir en los comportamientos del consumo. El lujo, el derroche, el despilfarro son el corazón de la cultura dominante contemporánea. Todos gastamos lo que no tenemos en lo que no nos hace falta, y además lo exhibimos: tal es uno de los principios organizadores de la sociedad actual. Esta sociedad no es sin sus gastos superfluos, ostentatorios y demenciales. Tales gastos se registran, según su debida escala, a lo largo de todo el conjunto.

Pero además, el discurso meritocrático oculta que la sociedad de consumo y espectáculo actual no es sin sus pobres. La exclusión social no sólo resulta una condición estructural del capitalismo mundial integrado, también pertenece a la lógica intrínseca del consumo como cultura. Aquí la pobreza es necesaria como valorizador negativo: concurre a construir, por oposición, identidades sociales prestigiosas. Es necesaria también como amenaza: su presencia angustiante y rechazada conmina a los consumidores legítimos a obedecer las reglas vigentes. Es útil, finalmente, como estimulante cruel: el consumo se goza más y mejor ante la vista de los que se encuentran, en mayor o menor medida, privados de él.

Por todo esto el consumo de la sociedad de consumo es una trampa sociológica y una trampa política a la vez. Se propone como de acceso universal, al tiempo que su economía simbólica y libidinal sólo puede funcionar sobre la base de exclusiones estructurales—y estructurantes.

En consecuencia promover la equidad general y la integración social de los sectores desfavorecidos a través del consumo es promover aquello que se quiere combatir (la desigualdad y la estigmatización). Es cierto que, como quiere entre otros Canclini, el consumo integra y diferencia a la vez. Allí reside su enorme fuerza, su formidable capacidad de hacer sociedad—al punto, agregaría, de haberse convertido en un modo dominante de producción de conjuntos societales. Es cierto también que los distintos sectores sociales establecen pujas tanto distributivas como de sentido e identitarias en el campo del consumo. La subcultura de los pibes chorros es sólo un ejemplo más en ese respecto.

Con todo, si la caracterización anterior es correcta, no serían dos sino tres los movimientos estructurales del consumo como lógica social: la integración y la diferenciación son tan constituyentes aquí como la exclusión. De modo que las luchas que en efecto se producen en el interior del campo del consumo (o para entrar a él), más que luchas por el sentido, son luchas en su sentido. Podrán, sin dudas, modificaciones y re-significaciones de los contenidos coyunturalmente hegemónicos, podrán negociar los significados producidos en este marco, pero sólo hasta cierto punto. Quién acepta las reglas de un juego puede permutar sus posiciones, puede variar los contenidos y los aspectos de sus elementos, pero mantiene las reglas. Y esto, para quienes quisieran disminuir las desigualdades económicas, evitar las humillaciones sociales y enriquecer las diferencias culturales, es haber perdido antes de empezar a jugar.

La subcultura de los pibes chorros, y las prácticas micro-delictivas de los jóvenes populares que la acompañan, son expresión casi perfecta de la trampa del consumo. Sus rasgos mayores están marcados por un paradójico conformismo rebelde o una rebelión para la conformidad.

Ciertamente, como señala Mariana Chaves, el dinero conseguido en la práctica del robo puede ser usado para muchas cosas y significado de muchos modos. Menciona, por ejemplo, el dinero “donado, el militado, el cuidado, el sacrificado, el prestado y todas las otras formas que pudiéramos encontrar si se investigara el tema”. Es difícil no estar de acuerdo con esto. Sólo resta señalar que aquí, como en todos lados, una porción fundamental del dinero se gasta en la construcción de la propia identidad social e individual en los marcos del consumo. También entre los jóvenes populares urbanos la mayor parte del dinero obtenido—sea del modo que fuera: incursiones delictivas, trabajos precarios, donaciones familiares, prestamos, etc.—es gastado, sobre todo, en consumir lo que hay que consumir. En ese sentido, y en casi todos los demás, no se distinguen del consumidor medio. Su dinero lleva la marca que atraviesa a la sociedad actual de cabo a rabo. Una que dice: compre (ahora) cualquier cosa que los medios de producción y distribución dominantes hayan puesto a su alcance, no son tantos después de todo. Y haciéndolo intégrese a la cultura hegemónica con la alegría y el vértigo que dan ser parte de las mayorías excluyentes.

Tal vez lo verdaderamente diferencial de los Pibes Chorros sea la parábola trágica que su comportamiento delictivo describe. Una que consiste en cuestionar violentamente los medios de la sociedad dominante y en amar no menos violentamente sus fines. Si lo trágico de esta contradicción se consuma es porque, en este caso, no es posible que vuelva por la ventana lo que ha salido por la puerta. Las prácticas penales cumplen con re-asegurar la expulsión primera. Y haciéndolo descubren cabalmente el modo de re-producción de la sociedad de consumo: el ingreso cultural, ideológico y fantasmático está abierto a todos, pero una parte del todo será excluida necesariamente. Esa parte querrá regresar (puesto que comparte los valores que la han excluido), pero se la criminalizará por ello—es decir, se redoblará la exclusión. Y de paso se obtendrán de esa manera unos enemigos fantásticos para combatir convenientemente. Porque la sociedad de consumo tampoco es sin sus delincuentes. Éstos le resultan

imprescindibles para reafirmar sus valores y reproducir sus cohesiones jerárquicas, sus temores y sus esperanzas. De allí que aún cuando los excluidos no regresen se los saldrá a buscar para mitologizarlos.

¿Más allá del consumo?

Es esa dinámica necesariamente excluyente y criminalizante del consumo lo que, a veces, no se tiene suficientemente en cuenta en la polémica con la moral meritocrática. Desconociendo o subestimando esa dinámica se comparte el punto ciego de la moral que se critica. Y con esto no sólo se producen descripciones sociológicamente incompletas, también se corre el riesgo de promover posiciones funcionales a la reproducción de lo que se dice rechazar. Lo mismo puede afirmarse de las perspectivas neo-keynesianas cuyas políticas sin duda consiguen, cuando imperan, sensibles mejorías en la vida de los sectores populares. Con todo, no logran prosperar tal vez debido tanto a la fuerza de los poderes neoliberales que las combaten, como al peso de las propias aporías económicas (capitalismo estatista) y culturales (consumo para todxs).

En cualquier caso, cuando una posición no cuadra en el marco de ninguna de estas valoraciones, tal vez podamos otorgarle el beneficio de la duda en lugar del castigo de la sospecha.

No sabemos qué formas de vida podrá haber más allá del consumo—así de hegemónica es esta cultura. Pero los gestos de rechazo son bienvenidos. Sobre todo si no caben en la economía del sentido y del deseo que nos subyuga a todos por igual. Sobre todo si rechaza el consumismo en todas sus versiones (neoliberal, keynesiano o progresista). Bienvenidos aún cuando no sepan todavía qué forma tendrán las alternativas. Un poco al modo de la mujer del poema "Voy a tratar de ser preciso" de Walter Lezcano. Esa que, atrapada en las alternativas de su cotidianidad patriarcal con escasos recursos económicos, decidió, súbitamente, romper el marco².

² Es posible escuchar el poema aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=OJ8chAjzOVw>

Aquí la transcripción:

"Voy a tratar de ser preciso/ porque es importante para este poema /y para la vida también.

Mi vieja estaba cocinando pastel de papa. / Me acuerdo del olor de la cebolla dorándose en una sartén / y de que en otra olla tenía las papas hirviendo. / Sobre la mesada había una bolsa con carne picada / y media docenas de huevos colorados envueltos /en una hoja de diario.

Todo eso lo habíamos comprado en un mercadito /de la esquina de casa. / Lo atendía don Alfonso / que era una de las personas más buenas y gordas /que conocí en mi vida.

Eso fue cuando vivíamos en Morón / en la casa del papá de mi hermana. / Vivíamos ocho personas en esa casa / pero en ese momento estábamos solo mi mamá y yo. / Ella era la única con la que me llevaba bien. / Fue un martes a la tarde, / cerca de las 8 de la noche.

Cocinaba siempre a esa hora / porque a las 9 venía el papá de mi hermana y quería la comida

/lista y servida. / Sino pintaba BARDO.

La vi poner la carne picada y morrón /y condimentos en el sartén/ agarrar la cuchara de madera y revolver. / Después agarró el colador y lo puso en la piletita de la mesada. / Agarró los huevos, me dijo. / Le hice caso, / puse los huevos en la mesa. / Mamá mientras tanto agarró el pisa papa

/y se puso a hacer puré. / El humo le daba en la cara. / Y como yo no tenía nada más que hacer

/que mirar los huevos envueltos / los saqué de su envoltorio para leer la página del diario. / Era una hoja de la sección Cultura del Clarín.

¿Qué año era? / Yo tenía 7, / Así que era el '86. / Fue después del mundial.

Me detuve en un pequeño recuadro debajo de todo, / chiquito, / unos siete u ocho renglones.

Hablaba de un tal Raskolnicov / el protagonista de una tal Crimen y castigo / que lo había escrito un tal Dostoievski / y de que el chabón separaba a la gente en dos clases: Ordinaria y Extraordinaria.

Me quedé pensando en eso. / Y de golpe me dieron ganas de leer ese libro. / Era la primera vez que me sucedía algo por el estilo. / Ya nunca más me abandonaría ese deseo de leer, / esa novela o cualquier cosa. / Pero leer.

La cosa no terminó ahí: / mientras yo releía esos siete u ocho renglones / los huevos empezaron a caerse de a uno al piso. / Tuve miedo por la reacción de mi mamá. / Era tarde, el mercadito de don Alfonso ya estaba cerrado, / dentro de poco vendría el papá de mi hermana / /con ganas de comer. / La palabra BARDO se me aparecía /por todas las paredes sin revocar.

Mamá se dio vuelta, / miró ese arroyo amarillo, / después me miró a mí y dijo:

Walter, nos tenemos que ir de acá, / me quiero separar".