



Jóvenes de otros mundos: ¿Tribus urbanas? ¿Culturas juveniles? Aportaciones desde contextos no occidentales

José Sánchez García*

RESUMEN

A partir de una experiencia de campo en cuatro barrios de la ciudad de El Cairo, el autor traza una reflexión y hace un replanteamiento de las metodologías tradicionales instituidas para la investigación entre grupos generacionales en contextos occidentales. Aunque se defiende el carácter básicamente urbano de estas asociaciones, se discute la pertinencia de la aplicación de los conceptos de “tribu urbana” y “cultura juvenil” en escenarios culturales como los representados en sociedades que han sufrido una transición rápida a una modernidad impuesta por las redes transnacionales. En este sentido, el objetivo es la afinación de esas herramientas conceptuales ofreciendo una nueva perspectiva de las mismas que tenga en cuenta las peculiaridades históricas y sociales de la construcción de la categoría social “joven” en otros lugares. Por último, el texto intenta reivindicar a la antropología como una disciplina empírica y no apriorística.

Palabras clave: Cultura juvenil, Tribu urbana, El Cairo, Globalización, Metodología

YOUNG PEOPLE OF OTHER WORLDS: URBAN TRIBES? YOUTH CULTURES? CONTRIBUTIONS FROM NONWESTERN CONTEXTS.

ABSTRACT

From an experience of field in four districts of the city of Cairo, the author raises a reflection and a reframing of the instituted traditional methodologies for the investigation between generational groups in western contexts. Although the basically urban character of these associations is defended, it discusses to the relevance of the application of the concepts of “urban tribe” and “youth culture” in cultural scenes like the represented ones in societies that have undergone a fast transition to a modernity imposed by the transnational networks. In this sense, the objective is the refining of those conceptual tools offering a new perspective

* Doctor en Antropología Social y Cultural. Profesor-Tutor del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Dirección electrónica: jsanchezg@terrassa.uned.es. Fecha de recepción: 1 de diciembre de 2009. Fecha de aprobación: 4 de abril de 2010.

of which it considers the historical and social peculiarities of the construction of “young” the social category in other places. Finally, the text tries to vindicate the Anthropology like an empirical and non a priori discipline.

Key words: Youth culture, Urban tribes, Cairo, Globalization, Methodology

“Los antropólogos somos como los astrónomos ptolomeicos medievales; empleamos nuestro tiempo en tratar de ajustar los hechos del mundo objetivo dentro de un marco conceptual creado a priori, en lugar de a partir de la observación.”

(E. Leach, 1971: 48)

Reflexionar sobre lo que se ha denominado “culturas juveniles” y “tribus urbanas” en la literatura antropológica, ha de estimularnos hacia la interrogación de ciertos lugares comunes de las envolturas metodológicas construidas alrededor de ambos conceptos a partir de investigaciones empíricas que, en su gran mayoría, se han realizado en escenarios socioculturales occidentales. Dado que el antropólogo dirige su razonamiento en términos de casos particulares en vez de modelos generalizados, se ve siempre tentado a dar una importancia excesiva a aquellos rasgos de la organización social dominantes en las sociedades que conoce de primera mano. En cierto sentido, mi propuesta de interrogación no se salva de esta tentación pero, al mismo tiempo, puede abrir nuevos enfoques para la afinación matizada de la universalización de esos lugares comunes de la Antropología de la Juventud. A partir de una experiencia de campo con grupos juveniles de los barrios del Bulaq Abu al Ala, un barrio histórico habitado principalmente por clases populares, la mayoría nubios inmigrados; el Muhandisin, suburbio de comunidades acomodadas y modernizadas; Zuq el Had, un sector del vecindario de Darb al Ahmar; y, por último, una *shela*¹ del asentamiento informal de Dar As Salaam de la ciudad de El Cairo, llevada a cabo en años sucesivos desde el año dos mil, se pretende mostrar nuevas maneras de acercarse a lo juvenil.²

HISTORIA DE UN DESENGAÑO

Desde el último tercio del siglo pasado la población de países como Marruecos, Argelia y, sobre todo, Egipto se concentra en grandes conurbaciones de tendencias metropolitanas gigantescas como la formada por El Cairo-Gizeh. En esta gran área urbana, los residentes entre los quince y los treinta años

suponen más de la mitad del total. Esta característica de la población urbana me motivó a iniciar una investigación para dotar de contenido y visibilizar las posibles culturas juveniles de la ciudad. Además, es en estas aglomeraciones donde la cultura posfigurativa deja paso a una prefigurativa, si atendemos a la diferenciación definida por Margaret Mead (1997).³ Los chicos árabes recibirán unos modelos de y para “lo joven”, transformándolos según sus experiencias generacionales, ofreciendo como resultado nuevos prototipos de “lo joven” y de las relaciones, acordes con sus expectativas y con las condiciones determinadas por los nuevos estándares sociales.

La definición de los grupos juveniles como fenómenos típicamente urbanos a partir de los años veinte con los primeros estudios de bandas callejeras de Chicago y las aportaciones teóricas suscitadas, serían convertidas en orientaciones metodológicas de la investigación.⁴ De esta manera pretendía, entre otros objetivos, una aportación singular al debate, dominado, tradicionalmente, por las aproximaciones a la juventud masculina occidental urbana (Amit-Talai y Wulf 1995). La línea abierta por investigaciones en contextos no occidentales como las emprendidas por Susan Schefar y Douglas Davis (1988), Ikyo Sato (1991) o las más recientes de Mark Liechty (1995), Paul Nilan (2003) y Hansen (2008), legitimaban, en cierta medida, ese objetivo propuesto. En estas aproximaciones, hay, sobre todo, una preocupación teórica constante para demostrar cómo la gente joven es un agente activo –en maneras diferentes y con fuerza diversa– en la construcción de los significados y de las formas simbólicas, las cuales componen sus manifestaciones culturales.

En principio, la hipótesis central intentaba visualizar y analizar el proceso de construcción de los límites sociales en sujetos entre los quince y los treinta años de la ciudad de El Cairo, a partir de las diversas formas musicales que delimitarían diferentes culturas juveniles y tribus urbanas. Desde esa perspectiva, se abordaba la recolección de datos esperando, a partir de un fenómeno recurrente en las sociedades occidentales –el sentido de pertenencia a partir de comunidades construidas en torno a prácticas musicales–, reconstruir las “culturas juveniles” y “tribus urbanas” de la red sociocultural cairota. Para ello, debíamos concebir el fenómeno musical como un dominio esencial de adscripción comunitaria y valorización juvenil, tal y como determinaban, desde los años setenta, las clásicas monografías de Simon Firth (1977), Dick Hebdige (1979) y, más adelante, Francisco Cruces (1995), Silvia Martínez (1999) y Silvia Citro (2000) en lengua castellana, revelando al fenómeno musical como

un catalizador adscriptivo esencial entre los jóvenes urbanos occidentales.⁵ De esta forma, la música se convertiría en el eje principal para la construcción de las escenas etnográficas, entendiéndola como un “hecho social total”.

Todo parecía bien encaminado. Durante una estancia preparatoria en El Cairo, el alto nivel de contaminación acústica de la ciudad otorgaba a la metrópoli una de sus peculiaridades. Los ruidos de motores de coches del caótico tráfico cairota, conductores haciendo sonar sus cláxones, vendedores de menta, almuédanos llamando a la oración, ruidos de la construcción, la llegada de los músicos anunciando una boda en la barriada, el *imam* divulgando la muerte de un vecino y, por todos lados, la música sonando en aparatos de radio. Por la mañana, las emisoras de radio ofrecen su programación de música actual, siendo interrumpida por la llamada a la oración, confundiendo con los sonidos del tráfico rodado. Con la llegada de la oración de la tarde, justo cuando el sol se está poniendo, vuelven los cantantes de moda a ocupar su lugar prominente en las ondas, los vendedores ambulantes atraen a los compradores y en los cafés, repletos, los parroquianos pican con las fichas de dominó en las mesas, y los dados del backgammon resuenan en los tableros.

Para aliviarse de la contaminación acústica y, al mismo tiempo, contribuir a ella, los chicos siempre tienen a mano un radiocasete y unas cintas para escuchar su música favorita. En cualquier furgoneta que suple la carencia de los transportes públicos en El Cairo por ejemplo, podemos admirar un buen sistema de sonido que desde primeras horas de la mañana deja escapar música —sólo interrumpida en los momentos de la llamada a la oración por las plegarias de los almuédanos—, si el conductor es un sujeto clasificable en la categoría juvenil según los parámetros mayoritarios. La música estaba presente en todos los rincones de la ciudad y momentos de la vida cotidiana, por lo cual podría representar la misma función que entre los occidentales. Además aparecían estilos diferenciados: los cantantes de los años cincuenta, sesenta y setenta bajo la égida de Umm Khalsoum, los intérpretes de *shabi* o el *Al Jil*,⁶ música producida con la ayuda de programas de tonos, introduciendo la tecnología en los ritmos árabes. Canciones de amor para ganar el gran mercado juvenil para la producción nacional,⁷ impuesta desde la cultura dominante con la garantía del Ministerio de Asuntos Religiosos, introduciendo esa individualización homogeneizante, asignadora de biografías de la que habla Ulrich Beck (1998).

Durante las primeras semanas de la investigación, realicé observaciones flotantes en los lugares de reunión de los jóvenes cairotas: lugares de ocio, formas

de diversión, estilos de vestir, establecimientos de grabaciones y varias prácticas musicales a las cuales pude asistir.⁸ Además, en mis primeros contactos con informantes intentaba que la conversación girara en torno al ámbito musical. Sirva de ejemplo uno de mis primeros encuentros con Mahmoud, un chaval nubio del Bulaq Abu al Ala, acompañado por Tawfiq, también nubio. Intenté indagar su taxonomía musical: diferenciaban la música clásica árabe, el *shabi* y la etiquetada como para jóvenes *Al Jil*. Este mismo ejercicio lo realicé con varios de los jóvenes que luego se convertirían en mis informantes principales. En definitiva, las diferencias musicales no marcaban filiaciones diferenciadas entre grupos juveniles. Todos aceptaban como música propia de su generación la catalogada desde instancias gubernamentales como “para jóvenes”, con variaciones en los cantantes favoritos. Al mismo tiempo, como corroboré más adelante, aquellos informantes con una especial atención al modelo de vida musulmán sentían predilección por los cantantes del golfo Pérsico o iraqués, cuyas letras afianzan el sentimiento de pertenencia a una comunidad más allá de los Estados, la Umma. En resumen, las diferencias musicales apreciadas se debían más a avatares personales, con frecuencia incluso biográficos, que a una categorización de los individuos construida colectivamente en torno a las prácticas musicales. Sólo los chicos de clases altas, por su mayor acceso a las producciones occidentales, presentaban unos gustos más próximos a la juventud occidental que los exteriorizados por miembros de clases medias y bajas, pero sin ser esenciales en la construcción de su identidad. Como vemos, pronto esta hipótesis de trabajo apareció poco acertada, así que cambié la orientación y decidí observar la cotidianeidad de los grupos con que trabajaba y esperar que revelaran sus diferencias en ella. Sería entre las categorías construidas en las relaciones de los informantes donde debería encontrar los diferenciadores culturales juveniles que construirían las “bandas juveniles” y las “tribus urbanas”, esa alteridad disidente y creadora de estilos que aparecía en la literatura académica. Pero ¿dónde estaban? A partir de esta toma de conciencia, mi trabajo consistiría en apreciar comparativamente estas diferencias, considerando los límites significativos basándome en temas cotidianos relevantes, por lo que decidí no dejarme influenciar demasiado por las cuestiones comunes de la antropología de la juventud, y permitir que hablaran los informantes y construyeran ellos mismos sus categorías diferenciadoras.

CULTURAS JUVENILES, BANDAS Y TRIBUS URBANAS: CONSIDERACIONES DESDE LA PERIFERIA

La construcción teórica de la juventud como categoría social durante el siglo XX ha modificado el propio objeto de estudio. Desde los intentos de diagnóstico de las conductas diferenciadas del modelo dominante, hasta las metodologías críticas actuales, la juventud ha sido etiquetada, estigmatizada, producida idealmente desde instancias dominantes o, simplemente, visibilizada, convirtiéndose en objeto de debate científico o político. Estas elaboraciones permiten el establecimiento de formulismos taxonómicos presuntamente basados en estudios culturales que persiguen “producir la juventud” obviando su diversidad de opiniones, de valores, de actitudes y, por qué no, de estilos de consumo. Los conflictos de clase se diluyen, entonces, en presuntos conflictos generacionales, marginando todas aquellas formas de ser joven opuestas a los intentos homogeneizantes de la tipificación de edades. Dos conceptos metodológicos han colaborado, conscientemente o no, a dicha homogeneización, a pesar del carácter crítico y revisionista de los estudios sobre jóvenes en los últimos años. Estas descripciones más complejas forman parte de los cuestionamientos al esencialismo en los estudios sobre juventud, buscando las razones históricas y sociales, así como el carácter relacional de esta identidad construida activamente por los sujetos, recurriendo a las edades de la vida como método de clasificación. Esto implica definir la juventud, no como un grupo social continuo y ahistórico, sino dinámico y discontinuo, en el que sus integrantes constituyen una categoría heterogénea diacrónica y sincrónicamente (Reguillo, 2001).

En primer lugar, el concepto de culturas juveniles puede ser utilizado para describir las formas de vida y visiones del mundo características y distintas de aquellos grupos identificados fundamentalmente por la posición dentro del ciclo vital y la generación social de su componente. Estilos de vida y valores elaborados históricamente por diversos grupos juveniles en respuesta a sus condiciones de existencia social y material, con grados significativos de autonomía respecto de las instituciones adultas, localizados formalmente en el área del ocio o en espacios intersticiales de la vida institucional (Hall, 1983; Feixa, 1993 y 1998). Los interrogantes se dirigen a aquellas agrupaciones que llaman la atención por su forma de vestir y por las actividades que realizan, casi siempre, a contracorriente de lo convencionalmente aceptado. Estos grupos

siguen hábitos comunes, apropiándose de lugares y espacios de la ciudad para realizar sus rituales y prácticas. Con esta significación del término cultura, se despoja de esa condición humana a todos aquellos jóvenes alejados de los modelos sociológicos apriorísticos: los conformistas, examinados a través de prácticas escolares, religiosas, laborales o culturales y los disidentes, visibilizados a partir de prácticas culturales de crítica calificadas como subculturales o contraculturales a partir de distinciones discriminatorias de clase. La conceptualización de los jóvenes como sujetos derivada de estas posiciones teóricas dicotómicas y fijas –sin subjetividad ni historia– confunde el escenario situacional marginal o contestatario con las representaciones de los jóvenes, estableciendo relaciones mecánicas entre práctica y representación. De esta manera, señala Reguillo (2001), la calle es antagonista de la escuela o la familia, y los muchachos allí son ajenos a cualquier normatividad; esto ha limitado el análisis de los valores de la cultura tradicional vigente en muchos colectivos juveniles como en el caso egipcio. Las prácticas del lenguaje, los rituales de consumo cultural, la vestimenta, al presentarse como diferentes y en principio críticas, han sido mostradas como evidencias del contenido liberador de las culturas juveniles, sin ubicarlas en contexto histórico y cultural, donde otras consideraciones pueden ser más apropiadas.

En este sentido, la intención de situar al elemento religioso en el contexto cairota como un diferenciador no más determinante que otros, evitando caracterizaciones estereotipadas de las sociedades árabes, se presentó difícil de sostener. Continuamente aparecían formas de entender lo religioso diferenciadas entre los informantes que les permitían justificar sus acciones, siendo esenciales para la negociación estratégica cotidiana y la creación de fronteras culturales. Si bien el Islam que cada uno de ellos practicaba y manipulaba según sus intereses era diferente, esa apelación a lo religioso aparecía continuamente, incluso en los informantes más occidentalizados, concretando las apreciaciones de autores como Talal Asad (2003) sobre la facilidad ostentada por el Islam para convertirse en un mecanismo de legitimidad relevante para las relaciones sociales desde los ámbitos formales a los informales. Las relaciones establecidas entre jóvenes eran influenciadas por las categorías construidas en base a una diferenciación religiosa entre los *muslimin*, aquellos que son creyentes pero no practicantes, y los *muminum*, aquellos que son creyentes y practicantes. Estos modelos no pertenecen enteramente ni a los discursos dominantes ni a los parentales en su totalidad y son construidos conjuntamente por todos los

grupos sociales en la práctica cotidiana, no se trata de una cultura juvenil, ni de una cultura parental ni dominante. En muchos sentidos, una gran mayoría de los llamados islamistas o salafistas, son individuos considerados como jóvenes. Éstos crean formas prefigurativas que rompen con la tradición académica que indica que las culturas juveniles “se caracterizan por su precaria integración en la cultura hegemónica, más que por una voluntad de oposición explícita” (Feixa, 1998: 85). El joven sociológico presente en esta construcción de lo islámico tiene una gran capacidad para adaptarse a los nuevos registros y necesidades sociales que se le revelan, mostrándose más receptivo a todo tipo de innovaciones; llevando a admitir al resto del grupo una nueva forma de ver la vida y unas expresiones culturales, irrumpidas en la tensión dialéctica con las imposiciones de los modelos de generaciones anteriores.

Los procesos de enculturación recibidos por los jóvenes en el seno del hogar, en su relación con los vecinos, en la escuela o en sus relaciones de amistad, son los que sirven de desarrollo a las formas de relación que constituyen grupos diferenciados en una determinada totalidad social. Esta socialización permite la interiorización de los elementos básicos para poder conducirse en las relaciones, basados, sin embargo, en un estilo de vida propio. En el caso caiota, esta socialización determina un modelo de relaciones patriarcales muy difícil de quebrantar, por eso el objetivo de una gran mayoría de jóvenes es el matrimonio, finalizando su situación transitoria. El ciclo vital, en este caso, está dominado por la dicotomía entre *futuwa/muruwa*,⁹ estableciendo los límites de lo permitido para los no-casados y los adultos y entendida como un proceso en la vida del individuo cuyo fin es la consecución, en el caso masculino, de la racionalidad representada por el modelo de virtudes de la *muruwa*. Un objetivo, que no se puede olvidar, está determinado por elementos ideológicos trascendentes de la tradición islámica. Esa puede ser una de las razones de la ausencia de estilos juveniles espectaculares en las calles de El Cairo que permitirían una taxonomización de estos grupos, más que una comprensión de sus culturas. Sin la comprensión de esta dicotomía cultural local, se hace difícil la comprensión de las formas adquiridas por las relaciones juveniles en este contexto.

Según Hall (1983), lo que distingue a las distintas culturas juveniles es su forma de tratar con la cotidianeidad, no aquellos aspectos más espectaculares de una forma de vida exagerados en las descripciones etnográficas en contextos occidentales, difíciles de encontrar en otros escenarios culturales. Por eso, un tratamiento adecuado de las formas de relación social creados por los jóvenes

debe contemplarlos como los adultos, con un conocimiento encajado, en cada momento, dentro de una gama de posibilidades culturales. Para la juventud, ese conocimiento es amplificado por el despliegue de los cambios del ciclo vital, designados por Allison James (1995) como la experiencia y la estructuración cultural del paso de la niñez a la juventud y la inminencia de otras transiciones. Así pues, lejos de ser solamente juventudes parcialmente culturales, como se les supone con los estigmas subculturales o contraculturales, pueden tener un conocimiento especialmente agudo del carácter contingente de cualquier experiencia cultural, tratar con ella en la forma más adecuada estratégicamente y situarse más allá de las etiquetas sociales.

En segundo lugar, las explicaciones antropológicas sobre las bandas juveniles –localizadas básicamente en contextos de exclusión, con adscripciones más permanentes de la vida cotidiana de los sujetos– y las tribus urbanas –como proceso generalmente vinculado al ocio de las clases medias, de existencia más efímera y pertenencia parcial en la vida cotidiana– refieren a la dimensión simbólica de la vida social y, en particular, son tributarias del concepto de culturas subalternas y de contraculturas. Con ellas se quiere hacer alusión a las dimensiones expresivas de la experiencia social de los jóvenes, a partir de la construcción de estilos de vida distintivos, localizados básicamente en el tiempo libre, con conceptos como el lenguaje en que se expresan, la música como forma adscriptiva –incluyente y excluyente–, la estética, las producciones culturales y las actividades focales como maneras de diferenciarse de otros grupos.

El término de “tribus urbanas” acuñado por Maffesoli (1988) orienta la mirada hacia reagrupamientos de jóvenes surgidos en los grandes centros urbanos. Son nuevas formas de relaciones socioculturales calificadas por el autor de “neotribalismo”, caracterizado por la fluidez, la asociación puntual, la dispersión y la fragmentación. A las tribus y a estas nuevas formas de nomadismo las define su carácter de comunidad emocional, aunque sea efímera o de inscripción local, con o sin organización. El fenómeno que designa a las nuevas tribus urbanas es el reagrupamiento de los jóvenes en el escenario de la ciudad y de la metrópolis. El autor evoca lo contrario a la idea tradicional de tribus. En todo caso, para Maffesoli, el término es una metáfora. Piénsese en pequeños grupos bien delimitados con reglas y hábitos particulares, en contraste. Su consecuencia para Maffesoli es la reestructuración de una nueva sociabilidad desafiante al individualismo de la modernidad. Los ejes principales del concepto son lo primitivo, la emotividad, la simplicidad, la estabilidad. Estos atributos,

cuestionables desde la aproximación antropológica al concepto de cultura, son, paradójicamente, los que atraen para describir un proceso de clara visibilidad empírica, ya que proviene de la esfera expresiva de la vida social.

De nuevo, es posible que se produzca un decisivo intento de explicación de un fenómeno de las ciudades occidentales que, tras pasado a contextos de reciente modernización, han de ser explicitados según las tradiciones culturales donde se desarrollan. La situación en los barrios populares cairotas como el de Dar as Salaam, Zuq el Had o el Bulaq Abu al Ala, a vista de pájaro, parece cumplir los requisitos para la aparición de estos nuevos reagrupamientos sociales. Sin embargo, tomada en su debida perspectiva, esta “nueva” forma de adscripción adquiere dimensiones novedosas si la observamos bajo la óptica proporcionada por sus miembros. En estas localizaciones, la pertenencia a un grupo de jóvenes es una tradición que podemos remontar a la época fatimí. Estas organizaciones estaban basadas en la vida en común, en la solidaridad, la abnegación y la camaradería. Ni los orígenes étnicos, confesionales o familiares significaban algo dentro de ellas, desarrollándose rápidamente a partir del siglo IX en ámbitos urbanos, aunque aparezcan con distintas designaciones dependiendo de la región en que se localicen. En Egipto eran conocidos como los *ajdat*, cuyos miembros deben presentar, como característica principal para ser aceptados, el carecer de ataduras parentales, permitiéndoles ocupar el papel de defensores de la ciudad o el barrio de enemigos externos e internos. Incluso en ellas podemos reconocer la distinción estigmatizada de las clases bajas, los *ayaran*—los fuera de la ley—, pobres sin ocupación fija o en los oficios más despreciables ejerciendo en las zonas elegantes, en los momentos de debilidad del poder, una violencia basada en robos a la propiedad y extorsiones frente a las *futuwat*, representantes del modelo ideal de joven. La distinción entre bandas y tribus subyace en esta distinción categórica medieval. Es interesante señalar como algunos rasgos mitificados de las *futuwat* que reaparecerán en el siglo XX para caracterizar a grandes líderes del mundo árabe. Pero también se utiliza para nombrar a los jóvenes sin filiación que rastrean los vecindarios cairotas, mimetizados entre militantes islamistas, notables vecinales y delincuentes. De esta manera, estos grupos se relacionan históricamente con los ámbitos sociales de los grupos juveniles contemporáneos de los *baladiyat* cairotas. Por lo tanto, es interesante resaltar la continuidad de las *futuwas* históricas en la expresión actual de los grupos de jóvenes de los suburbios cairotas, las *shilas*. Entre los diferentes grupos de *shilas*, descubrimos una identificación esencial con el

territorio donde se sitúa su lugar de residencia. Un área sacralizada en la cual cualquier presencia ajena ha de ser controlada, una función esperada por la sociedad adulta. Más allá de esta identificación comunitaria con el territorio, emocional y recíproca con el grupo, no se aprecian distinciones en el estilo, en las actividades focales o en la música que escuchan como ya se ha señalado. Las precarias situaciones económicas impiden en estos grupos el consumo cultural para la creación de estilos diferenciados entre ellos; sin embargo, la rivalidad conflictiva también está presente a través de formas de identificación como la mediación producida con los distintos modos de entender la religiosidad. Aparecen más como una reacción frente al individualismo, como una continuación del comunalismo del mundo tradicional, permitiéndoles mediante esta “*communitas*” enfrentarse con la modernización que se intenta imponer. En este caso, más allá del primitivismo que les caracteriza según Maffesoli en los ámbitos occidentales, estos grupos componen complejas formas de organización social, incluyendo formas de solidaridad económica y de organización política mediante el establecimiento de redes informales entre sus miembros, que no acabarán con la llegada de la vida adulta. Los vínculos establecidos serán lazos para el resto del ciclo vital.

Si bien compartimos la tesis de que estos grupos parecen oponerse abiertamente al paradigma individualista, el cual ha sido, de algún modo, el modelo dominante durante toda la modernidad, no lo apreciamos en este contexto como un fenómeno nuevo sino, en cierta manera, una resistencia arraigada en su propia historia al cambio que se les impone. Pero, al mismo tiempo, el comunitarismo subyugando las relaciones de las barriadas tradicionales y populares es un obstáculo que los jóvenes cairotas se ven obligados a salvar para establecer vínculos en formas de solidaridad alejadas de las propuestas por los modelos posfigurativos. Por eso, el centro de la ciudad se convierte durante el fin de semana musulmán, desde la oración del *magrib* del jueves hasta la vuelta a la actividad el domingo por la mañana, en una de las franjas de la ciudad preferidas para pasar el tiempo libre en búsqueda de un anonimato imposible.

JÓVENES EN EL CAIRO

A pesar de todo, estas consideraciones no nos permiten disociar la existencia de la categoría social juvenil en El Cairo de la modernidad, aunque construida a partir de categorías simbólicas propias de las culturas árabes, como

las *shilas*.¹⁰ En forma similar a lo descrito por Gillis para el mundo occidental, si bien con una diferencia diacrónica, en Egipto:

el descubrimiento de la adolescencia perteneció a las clases medias, que lo monopolizaron hasta comienzos del siglo XX (...) Entonces, de manera simultánea en cada país occidental, el concepto de adolescencia se democratizó, ofreciéndose, o mejor exigiéndose, a todos los adolescentes (Gillis, 1981: 165).

Aparece también la necesidad de enculturación y homogeneización de la población orientada a extender el periodo juvenil hasta los treinta años. Además de la prolongación del periodo de socialización para las clases acomodadas, cuyos miembros asisten a los centros académicos para completar su adiestramiento para la vida profesional, la dificultad para contraer matrimonio obliga a una situación liminar a la mayoría de jóvenes cairotas.¹¹ El estado de soltería se considera una eventualidad que debe ser modificada, siendo la condición de casado “el estado normal deseable, y ‘todavía no casado’ un estado de preparación y anticipación de un estatus todavía no realizado” (Rugh, 1987: 130), aceptado tácitamente por la mayoría de jóvenes, que de otro modo serían estigmatizados socialmente. De esa manera, el periodo juvenil es una etapa iniciada después de la circuncisión, con la llegada de la primera menstruación de las niñas, y cuando el niño se siente lo suficientemente fuerte como para seguir los preceptos coránicos (Sánchez García, 2009a). La reintegración al grupo se produce con el matrimonio, definitivamente completada con el nacimiento del primer hijo. Durante este periodo, los chicos, segregados –una de las formas de explicitación simbólica de esta nueva etapa–, adquieren un conocimiento de lo esperable de su rol de género. Se trata de un proceso gradual de educación, el cual les deja separados del conjunto social durante varios años.

La liminalidad en la que son situados por los discursos dominantes les impide, entre otras cosas, participar directamente de las decisiones sobre su propia vida si se oponen a los intereses del grupo familiar. Esta fase vital deja a los muchachos con obligaciones de adulto, pero sin sus derechos. Si a este largo período educativo, le añadimos una esperanza de vida más larga o las dificultades económicas que impiden la emancipación, entre otras variables, tenemos entonces un grupo de edad muy heterogéneo categorizado como *fityan* –jóvenes–, a los cuales se les asocian comportamientos propios de ella. De esa manera, es válido para el contexto cairota la consideración de Enrique Martín Criado, para quien:

la juventud no forma un grupo social. Bajo la identidad del nombre “juventud” –bajo la presunta identidad social de todos los incluidos en un arco de edades–, se agrupan sujetos y situaciones que sólo tienen en común la edad (Martín Criado, 1998: 15).

Esta etiquetación supone un intento de “producir la juventud”, obviando su diversidad de opiniones, de valores, actitudes y consumos, para acabar diluyendo los conflictos de clase en conflictos generacionales, marginando todas aquellas formas de ser joven, opuestas a los intentos homogeneizantes de la tipificación de edades. La juventud aparece, entonces, como una condición social afectada por la edad como imagen cultural, a la que se le atribuyen unos valores, estereotipos y significados, aparecida como fenómeno social diferenciado como consecuencia del proceso de modernización. En este sentido, son considerados como “jóvenes” aquellos individuos que, según los valores designados a las diferentes edades en contextos particulares, todavía no son apreciados como iguales por los adultos. En estas situaciones, es útil una aproximación relacional y situacional a la construcción de la categoría “juventud”, como tarea en la que están implicados todos los agentes sociales.

Esta situación de estado transitorio no busca, como se ha señalado para la sociabilidad de las *shilas*, su diferenciación en la importancia del consumo para la construcción de lo juvenil. En este caso, ese factor no aparece tan estratégico. Sólo los miembros de clases acomodadas, modernizados casi completamente, mantienen gastos elevados en productos destinados a consumidores juveniles: ropa, salidas nocturnas. Por eso no se le puede negar cierto influjo, sobre todo en el caso de este tipo de grupos mucho más influenciados por la cultura occidental, pero, generalmente, los modelos parentales ejercen una mayor influencia. Este predominio, posiblemente originado por la jerarquización social egipcia, se manifiesta de diferentes maneras en cada grupo: motivaciones económicas, laborales, religiosas, étnicas y, también, etarias. Dichos modelos son los que, unidos a los religiosos y económicos, restringen las posibilidades a la ampliación y desarrollo de las formas sociales generacionales cairotas. Sirva de ejemplo lo ocurrido cuando más de cien adolescentes de clase alta fueron detenidos por las brigadas antiterroristas en sus domicilios y enviados a la cárcel. La opinión pública había tomado su afición a los pintalabios negros, a las camisetas con tibias y calaveras, a los bailes delirantes y a la música heavy metal por signos evidentes de adoración a Satán. La intolerancia social, acaso coadyuvada por una cierta envidia de clase y guiada por las autoridades religiosas, desencadenó una auténtica caza de brujas en medio de una oleada de histeria. Y aunque

resultó que los chavales nunca habían participado en las orgías denunciadas por la prensa sensacionalista, según la opinión extendida merecían una buena reprimenda por desviarse tan hacia el oeste de la corriente mayoritaria cairota.¹² Este es un ejemplo extremo, pero en mayor o menor medida los jóvenes aparecen encorsetados entre la fallida del Estado, el tradicionalismo de la pro genie, las dificultades económicas y la falta de libertades individuales.

Siendo así, hemos podido apreciar situaciones en las cuales el individualismo —propio de las sociedades del riesgo— es más exacerbado, aunque controlado por lo colectivo, en el sentido de convertirlo en un mecanismo de homogeneización de las poblaciones juveniles, influenciadas por la moda y el consumo, como ocurre entre las clases altas de los barrios modernizados cairotas. En este sentido, los jóvenes, cuyo modelo de construcción personal es cercano a lo tradicional, es decir a lo posfigurativo, no se sienten tan afectados por el riesgo de un futuro incierto como aquellos jóvenes que lo hacen con modelos referentes prefigurativos. Por esa razón, el individualismo, como paradigma de la modernización, cuya reacción en Occidente ha favorecido la aparición de los fenómenos problematizados por las ciencias sociales, formaría parte de las influencias occidentales que permiten sustituir las formas de solidaridad tradicionales por otras burocratizadas fracasadas en su intento de solucionar los problemas de las capas bajas de la población. Es esa una de las causas de la continuidad en los barrios populares y tradicionales de formas económicas, políticas o sociales comunales, basadas en la creación de redes sociales en condiciones de solucionar o al menos aliviar sus necesidades, como las *shilas* y las *futuwat*.¹³ Por lo tanto, según el modelo etnográfico escogido y estudiado, los jóvenes varones cairotas prefieren la huida al enfrentamiento, tanto con sus modelos tradicionales como con los occidentalizantes. Saben que un combate por cambiar las formas fuertemente arraigadas de uno y otro estará abocado al fracaso o a la estigmatización. Los jóvenes egipcios no son ni delincuentes ni resistentes. Adaptan sus formas culturales a su entorno y estructura cuya finalidad impuesta es tratar de llegar a ser adulto completo: matrimonio, hijo, trabajo, significan independencia. De ahí su importancia como agentes culturales, porque crean las condiciones para llegar a ese objetivo en formas nuevas.

De esta manera, con todas las reservas, me inclino a hipotizar que en este tipo de sociedades tiene una mayor influencia en las construcciones juveniles lo posfigurativo y lo figurativo que lo prefigurativo, porque el espacio permitido para los mundos por venir en las relaciones sociales es pequeño. Además, es

remarcable la escasa determinación para la construcción identitaria juvenil del consumo, tal y como aparece en las investigaciones llevadas a cabo en contextos occidentales.

JUVENTUD GLOBAL EN LAS SOCIEDADES PERIFÉRICAS

Aún así, a pesar de sus diferencias generacionales basadas no en el consumo, el estilo o el lenguaje, sino en diferencias de clase económicas y religiosas, mantienen ciertas características comunes propias de su contexto generacional. Los jóvenes, como grupo social heterogéneo emergen, en estos contextos, en formas sociales y culturales particulares y específicas. Sin embargo, al mismo tiempo, también están conectados, en cierta medida, a una red generacional mundial mediante el uso, en una forma particularizada, de las nuevas tecnologías, el gusto por el espectáculo deportivo de masas y una reacción política al riesgo impuesto por la modernización, aunque evidentemente se construyan con los elementos provistos por las culturas locales. A pesar de las diferencias producidas por las culturas locales a partir de la recepción de estas formas mundializadas, la base material es similar a la que tiene a mano cualquier grupo social juvenil de otros lugares, por eso la juventud, en el modelo presentado, puede ser explícitamente contemplada como agente potencial de cambio y para el cambio.

Los jóvenes cairotas son afectados por la influencia de las culturas globales que los enfrentan a formas de socialización totalmente nuevas, para las que no encuentran prototipos en generaciones anteriores. Uno de los efectos de la globalización es que los gobiernos y las burocracias intentan distribuir (Beck, 1998) y delegar responsabilidades para la gestión social del “riesgo” a los ciudadanos y pequeños grupos. Por lo tanto, el riesgo se convierte en la experiencia común de las personas que viven las vastas transformaciones de un orden mundial, en el cual las naciones hegemónicas posindustriales se unen estratégicamente. Por su parte, los Estados poscoloniales que se están industrializando rápidamente compiten por las inversiones de las empresas transnacionales. Así, los cambios económicos conocidos en las postrimerías del siglo XX han modificado la trayectoria vital de los categorizados como jóvenes en la mayoría de los países. En el mundo laboral, puesto que los cambios reconocidos como efecto de la globalización han transformado en todas partes la mano de obra, disminuyen sus posibilidades de empleo (Sennet, 1995). Respecto de esta última dimen-

sión, si bien ciertos procesos de homogeneización asociados a la globalización parecen producir identidades juveniles a nivel supranacional al mismo tiempo, el contenido específico de la categoría a partir de las realidades locales, afianza también las diferencias.

Estas creaciones permiten establecer formas de relación similares en zonas muy distantes del planeta, afectadas por el flujo cultural global, incidiendo en la morfología y en la dinámica de los procesos locales. No obstante, a pesar de que los medios de comunicación de masas y la comercialización transnacional hayan contribuido con entusiasmo a la imagen de una cultura juvenil global, como antes había pretendido la existencia de una cultura juvenil homogénea –sin conflictos de clase en el grupo biologicizado– que lleva ropa vaquera, zapatillas deportivas y mochila, se trataría de semejanzas relativamente superficiales. ¿Estos estilos implican la adscripción identitaria a un grupo juvenil global? Al respecto, los jóvenes de los países no occidentales pueden aparecer con un aspecto similar al de cualquier muchacho europeo, pero puede que no sea más que apariencia, ya que sus marcos referenciales son muy diferentes. Por ejemplo, una investigación en Indonesia demuestra que los jóvenes musulmanes hablaban como defensores de la cultura y la tradición a pesar de su aspecto (Nilan, 2003). Mientras articulaban dicho discurso, también llevaban ropa y artículos que indicaban que seguían activamente las tendencias juveniles de la llamada cultura global. Eran habitantes urbanos, llevaban ropa y zapatos de moda, incluso en el caso de las chicas con velo participantes. De los relatos presentados en esa investigación, se desprende que todos los jóvenes del estudio iban de compras al centro comercial, comían comida rápida de estilo occidental y usaban teléfonos móviles y reproductores musicales portátiles. A pesar de todo ello, su primera forma de adscripción en sus narraciones les presentaba como musulmanes no occidentales y se mostraban muy orgullosos de su herencia cultural indonesia. De esta manera, las identidades locales se forman mediante hábitos, como constituciones propias autodefinidoras, aunque no significa que la juventud de los países en desarrollo presente una falta de conocimiento de lo occidental (Robinson, 2002). De la misma manera que los jóvenes europeos critican muchas veces la hegemonía estadounidense, pero consumen los productos culturales norteamericanos, tales como la moda y la música, lo hacen los muchachos de los países en desarrollo. ¿Debemos concluir que las culturas juveniles son siempre locales?

Sin tener en cuenta el modelo dominante en que se enmarque, los jóvenes construyen su identidad como grupos locales con tradiciones concretas diferenciadas de las occidentales, como se plantea entre los jóvenes cairotas. Es en estos contextos, donde aparecen las formas mixtas de la cultura juvenil. Pieterse (1995) describe dicha hibridación como la “criollización” de la cultura global, y los jóvenes están a la vanguardia de su producción creativa. Sin embargo, estas expresiones no sólo representan una especie de mezcla. Además producen nuevas formas que podríamos designar como prefigurativas. Sirva como ejemplo la música de baile *Mulid* categorizada como no occidental, pero tampoco como árabe (Sánchez García, 2009b). Utiliza tradiciones musicales de ambos modelos y las recrea para dar como resultado este género. La potencialidad del trabajo mestizo de los símbolos creados por las culturas juveniles, aparece en la yuxtaposición de las formas locales con las formas y los discursos de la cultura popular, impulsados globalmente. Se trata de dos sentidos de la subjetividad en la cual los individuos en sus narraciones identitarias utilizan elementos reales. Por una parte, los marcos referenciales locales; por la otra, los construidos a partir de los materiales de la cultura popular global, negociando entonces en su contexto la adecuación de un marco u otro según los objetivos perseguidos. La diversidad de los elementos globales ofrece numerosos puntos de encuentro y rechazo de las culturas locales. La definición en uno u otro sentido está determinada en la forma y el contenido de ambas tradiciones, locales y globales, logrando destacar determinadas formas por encima de otras, reificándolas, con un significativo poder creativo. Entre las culturas juveniles, este proceso se produce habitualmente durante la actividad grupal (Willis, 1990), suscitando la aparición de nuevas formas y permitiendo tanto afirmar lo local como oponerse. En algunos casos, la apropiación de los materiales de la supuesta cultura juvenil global puede crear nuevos elementos y adscripciones identitarias a nivel local, llegando a adquirir un sentido de oposición política y rechazo al modelo dominante. De nuevo, es el empirismo propio de la antropología el que puede aportar razones para un debate abierto en torno a la supuesta aparición de una cultura juvenil global, o de culturas generacionales locales construidas con artefactos culturales globales.

CODA

Con esta reflexión en torno a ciertos lugares comunes en la aproximación desde las ciencias sociales, no he pretendido sino presentar el abismo lógico entre ambas sociedades, occidental y árabe. Las culturas juveniles no sólo consisten en resistencia y delincuencia de parte de los adolescentes blancos en ciudades occidentales. La cultura de juventud es lo que concierne a la gente joven, produciendo más agencia que la propuesta por la mayoría de los estudios. Tal vez dicha fractura se salvaría con un cambio de orientación hacia el estudio de los procesos, más que a una taxonomización categorial de los grupos juveniles y sus prácticas. La propuesta metodológica pasa por intentar reconstruir la trama relacional de los informantes, de forma que aparezcan en toda su complejidad, incluyendo sus formas culturales históricamente establecidas alrededor de lo que entienden como juventud, en relación dialéctica con el resto de grupos etarios, sin construir un inventario, ya que las redes no son entidades fijas, sino un fenómeno dinámico, tratándolas como potencialidades. En ese sentido entiendo la necesidad de presentarlas, no aisladamente, sino imbricadas en la totalidad de la cual se nutren y a la cual transforman, porque los estatus personales y las diferencias generacionales que constituyen la construcción social del ciclo vital humano, están basadas en oposiciones generales del tipo casado/soltero, completo/incompleto, joven/adulto, sinónimas en este campo semántico. Eso permitiría atribuir una categorización desde los diferentes modelos dominantes a los juveniles, influyendo en la presentación de la persona en la vida pública a través de elementos que lo distinguen de otros estatus personales. Esta identidad tácita, como marco referencial primario e información básica, es utilizada para la comunicación. La producción de esta comunicación cultural de la juventud acontece en la escuela, en el trabajo, en el juego, en la calle, con los amigos, los profesores, los padres, los hermanos y los jefes, a partir tanto de elementos propios como de influencias transnacionales, entrelazándose con la clase, el género, la pertenencia étnica y lo local, con toda la diversidad cultural que tal multiplicidad de circunstancias obliga.

NOTAS

¹ Todo el léxico recogido en el texto responde a la lengua hablada de uso coloquial conocida como *ammiyya* en la que se realizó el trabajo de campo. Esta forma hablada se distingue significativamente del árabe estándar moderno hablado únicamente por las clases altas egipcias.

² El resultado de la investigación puede consultarse en: <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0610109-115345/index.html>.

³ Para la norteamericana, las culturas posfigurativas florecerían en situaciones en las cuales los jóvenes aprenden primordialmente de sus mayores; las cofigurativas aparecerían en contextos donde las generaciones descendientes son culturizadas por sus iguales; y, por último, la prefiguración emergería en aquellas situaciones sociales en las que los adultos aprenden de los jóvenes. En el primer caso, se proponen unas formas culturales vinculadas al territorio, al hábitat; donde la afiliación “implica un compromiso total y despojado de toda reserva” (Mead, 1997: 39), donde la percepción de lo nuevo es apropiada por el estilo de lo viejo. En las culturas cofigurativas, el modelo predominante se asienta en la conducta de sus contemporáneos, en un modelo que siempre coexiste con otras formas culturales. Es en estos contextos donde los sujetos se convierten en modelo para sus semejantes, aunque pueden establecerse formas dominantes que impongan un estilo y un comportamiento para los jóvenes acorde a nuevas condiciones sociales, facilitando una ruptura con las condiciones de generaciones anteriores e incluso consagrando la rebeldía para una etapa concreta del ciclo vital. Por último, las culturas prefigurativas aparecerían como resultado de fenómenos mundiales que provocan rupturas con las generaciones anteriores; viéndose obligadas las generaciones más jóvenes, a imaginar nuevas formas de enfrentarse a estos cambios. Sin embargo, esta construcción no supone una ruptura radical con la sociedad en la cual se inserta.

⁴ Como reacción a una naturalización de la adolescencia como problema biológico a principios del siglo XX por Stanley Hall (1904), aparecerá en las ciencias sociales un grupo cultural autónomo al que se denominará juventud. Este interés se produce, como en muchos otros casos, en aquellos momentos en los cuales el Estado intenta extender su control hacia aquellas zonas de la vida social, tradicionalmente apartadas de su dominio, contempladas como un problema. Las bandas callejeras de Chicago, que reinventaban nuevas formas de solidaridad, los problemas psicológicos de la adolescencia norteamericana de posguerra, así como la generación rebelde de los sesenta, facilitaron el aumento de estudios dedicados a la juventud. Como sostiene el profesor Delgado (2001), los estudios urbanos, y entre ellos los dedicados a los jóvenes, se inician con intentos de detección y saneamiento de estos grupos estigmatizados como problema social, asimilándose ciertas conductas a la inmadurez, entendida como una supuesta falta de responsabilidades de sus protagonistas.

⁵ Para una panorámica de la antropología de la juventud en el mundo académico español, puede consultarse Carles Feixa y Laura Porzio (2004). En Latinoamérica pueden consultarse las aportaciones de Martín Barbero (1998) y diversos estudios y compilaciones: Valenzuela (1988); Margulis (1996); Padilla (1998); Cubides et al. (1998); Medina (2000); Reguillo (2001); Marín y Muñoz (2002).

⁶ Se trata de una producción cultural oficialista para la población juvenil con formas “occidentalizantes” que permite la sacralización de cierto prototipo de joven.

⁷ Es interesante señalar que este tipo de canciones tienen una importancia metafórica de primer orden en las relaciones de género de los jóvenes. Existen numerosos programas de radio y televisión en los cuales se dedican estos repertorios para expresar sus sentimientos hacia el otro género, en una sociedad en la que este tipo de relaciones están reprimidas por las cuestiones del honor, siendo siempre tuteladas por las generaciones adultas.

⁸ Esta técnica es la utilizada por Petonnet (1982) en una investigación realizada en el cementerio de Père Lachaise en París. Se trata de no enfocar la atención en un objeto preciso del espacio público, dejándola “flotar” para que no haya filtro, que no haya a priori, hasta que aparezcan algunos puntos de convergencia que permitan aflorar elementos referenciales, descubriendo relaciones genéricas. Posteriormente, hay que posicionarse como los usuarios de esos espacios analizando la acción a partir de esa posición. Por otra parte, es imprescindible conocer el contexto y su historia.

⁹ La *futuwwa*, una valorización moral ostentada únicamente por los *al-fityan*—literalmente los jóvenes—, se presenta siempre frente a la característica moral esencial de la vida adulta, la *muruwwa* (Jacob, 2007). Los *al-fityan* para poder ser reconocidos como tales deben poseer ciertas virtudes exclusivas de este grupo de edad: un conjunto de valores para caracterizar al muchacho en proceso civilizatorio como valentía, gallardía, generosidad, galantería, locuacidad, ingenio... La *muruwwa* es el conjunto de valores que debe cultivar el varón adulto con responsabilidades sociales: racionalidad, integridad, responsabilidad. De esta manera, al joven cairota se le permiten ciertas actitudes y comportamientos por pertenecer a un determinado grupo de edad social.

¹⁰ Adecuadamente y de utilidad para el contexto egipcio, Mark Liechty considera la modernidad como una experiencia: “Hablaré de la experiencia de la modernidad como la experiencia vivida por los grupos de gente como el punto en el cual, el modernismo del Estado y la modernidad del consumo, se imbrican con los viejos y nuevos patrones de la organización social y sus oportunidades por un lado, y con realidades de recursos limitados y poderes desiguales, por otro” (Liechty, 1995: 169).

¹¹ Las dificultades económicas para hacer frente a la forma habitual del matrimonio, en la que el novio debe buscar una residencia adecuada para la unión y la ofrenda de una cantidad de joyas para la petición de la mano de la novia, impide que la mayoría de jóvenes contraigan matrimonio hasta después de un buen número de años ahorrando para conseguir el dinero necesario (Singerman, 1995).

¹² Se puede seguir la noticia en diferentes números del diario Al Ahram del mes de septiembre de 2001.

¹³ La diferenciación entre *shela* y *futuwat*, dos tipos de asociaciones juveniles informales, hay que buscarla en la adscripción basada en el territorio de las primeras y la identificación con movimientos religiosos de las segundas.

BIBLIOGRAFÍA

- AMIT-TALAI, Vered y WULF, Helena (eds.). 1995. *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*. London: Routledge.
- ASAD, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BECK, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- BENNET, Andy. 2000. *Popular Music and Youth Culture*. London: Basingstoke.
- CITRO, Silvia. 2000. "El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del *pogo*". *Cuadernos de Antropología Social*, Nro. 12: 225-242.
- CUBIDES Humberto, LAVERDE María Cristina y VALDERRAMA Carlos Eduardo (comp.) 1998. *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: Fundación Universidad Central.
- CRUCES, Francisco. 1995. *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- DELGADO, Manuel. 2001. "Estética e infamia. De la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes". En: C. Feixa, C. Costa y J. Pallarés (eds.) *Movimientos juveniles en la Península Ibérica: Graffitis, Grifotas, Ocupas*. Barcelona: Ariel. pp 115-143.
- FEIXA, Carles. 1993. *La joventut com a metàfora. Sobre les cultures juvenils*, Barcelona: Secretaria General de Joventut, Generalitat de Catalunya.
- FEIXA, Carles. 1998. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- FEIXA, Carles y PORZIO, Laura. 2004. "Los estudios sobre culturas juveniles en España (1960-2003)". *Revista de estudios sobre juventud*, Nro. 64: 9-28.
- FIRTH, Simon. 1977. *Sociology of Rock*. Londres: Routledge.
- GILLIS, John Randall. 1981. *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations, 1770-Present*. Nueva York: Academic Press.
- HALL, Stanley. 1904. *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*. New York: Appleton.
- HALL, Stuart. 1983. *Resistance through rituals*. London: Routledge.

- HANSEN, Karen. 2008. *Youth and the City in the Global South (Tracking Globalization)*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEBDIGE, Dick. 1979. *Subculture. The Meaning of Style*. Londres: Open University Book.
- JAMES, Allison. 1995. "Talking of Children and Youth: Language, Socialization and Culture". En: V. Amit-Talai y H. Wulf (eds.) *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*. London: Routledge. pp 43-63.
- JACOB, Chacko. 2007. "Eventful transformations: Al Futuwwa between history and the everyday". *Comparative Studies in Society and History*. Nro 49: 589-712.
- LEACH, Edmund. 1971. *Replanteamiento de la Antropología*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- LIECHTY, Mark. 1995. "Modernization, Media and Markets: Youth Identities and the Experience of Modernity in Kathmandu, Nepal," En: V. Amit-Talai y H. Wulff (eds.) *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*. London: Routledge. pp. 166-201.
- MAFFESOLI, Michel. 1988. *Le temps des tribus. Le déc» de l'individualisme dans les sociétés de masse*. París: Méridiens Klincksieck.
- MARÍN, Marta y MUÑOZ, Germán. 2002. *Secretos de Mutantes. Música y creación en las culturas juveniles*. Bogotá: Universidad Central y Siglo del Hombre Editores.
- MARGULIS, Mario. 1996. *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos.
- MARTÍN BARBERO, Jesús. 1998. "Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad". En: H. Cubides; M.C. Laverde y C. Valderrama (eds.) *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santa Fé de Bogotá: Fundación Universidad Central. pp. 22-37.
- MARTÍN CRIADO, Enrique. 1998. *Producir la juventud*. Madrid: Istmo.
- MARTÍNEZ, Silvia. 1999. *Enganxats al heavy*. Lleida: Pagés Editors.
- MEAD, Margaret. 1997. *Cultura y compromiso*. Barcelona: Gedisa. (Edición original de 1970).
- MEDINA, Gabriel. (comp.) 2000. *Aproximaciones a la diversidad de lo juvenil*. México: El Colegio de México.
- NILAN, Pam. 2003. *Global youth?: Hybrid Identities, Plural Worlds*. London: Routledge.
- PADILLA, Jaime Arturo (comp.). 1998 *La construcción de lo juvenil: reunión de investigadores sobre la juventud*. México: Causa Joven.
- PETONNET, Colette. 1982. "L'observation flottante. El exemple d'un cimetiere parisién". *L'Homme*, Vol. XXII, (4): 37-47.
- PIETERSE, Jan Nederveen 1995. "Globalization as Hybridation". En S. L. Featherstone y R. Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: Sage. pp 45-68.
- REGUILLO, Rosa. 2001. *Emergencia de culturas juveniles*. Buenos Aires: Norma.

- ROBINSON, Kathryn. 2002. "Inter-ethnic Violence: The Bugis and the Problem of Explanation". En: M. Sakai (ed.) *Beyond Jakarta: Regional Autonomy and Local Society in Indonesia*. Adelaide: Crawford House Publishing, pp 145-172.
- RUGH, Andrea. 1987. *Reveal and conceal. Dress in contemporary Egypt*. El Cairo: American University Press.
- SÁNCHEZ GARCÍA, José. 2009a. *Juventud en sociedades árabes. ¿Cómo construyen su identidad? Un ejemplo etnográfico: El Cairo*. Tesis de Doctorado, Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Antropología Social y Cultural. Universidad de Barcelona.
- SÁNCHEZ GARCÍA, José. 2009b. "De las celebraciones para los santos a la Mulid Music Dance: utopía, identidad y juventud en Egipto". Ponencia presentada en el Seminario Permanente del Institut Català d'Antropologia, Barcelona 15 de octubre.
- SATO, Ikya. 1991. *Kamikaze Biker*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHEFAR, Susan y DAVIS, Douglas. 1988. *Adolescence in a Moroccan Town*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- SENNET, Richard. 1995. "Growth and Failure: The New Political Economy and its Culture". En: S. L. Featherstone y R. Robertson (eds.): *Global Modernities*. London: Sage. pp 69-98.
- SINGERMAN, Diane. 1995. *Avenues of participation: Family, politics and networks in urban quarters of Cairo*. Princeton: Princeton University Press.
- VALENZUELA, José Manuel. 1988. *¡A la brava ése! Cholos, punks, chavos banda*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- WILLIS, Paul. 1990. *Common Cultures. Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*. Boulder: Westview Press.