
ritos sociales y liturgias juveniles de espera

ángela lópez

Creencias, mitos, ritos y ceremonias

Al filo del segundo milenio, cuando las sociedades tecnológicamente avanzadas exhiben con orgullo en ferias y congresos los avances de la ciencia, la economía y la gestión política encontramos indicios cada vez más claros, de que, contra lo que creía Nietzsche, dios no ha muerto, y de que la religión rebrota entre los intersticios de la razón secularizada.

Los dioses, decía Durkheim ya en 1912, en referencia a las sociedades primitivas, sirven para contar la marcha habitual del universo y las religiones para conservar el curso normal de la vida (Durkheim 1982: 26). No es poca cosa, cuando el curso normal de la vida es constantemente alterado por la acción humana y tan mutante el universo en el que aquella acción se desarrolla. Decía también Simmel en 1908 que la religión es un estado personal de disponibilidad hacia el misterio (Simmel 1964) y éste crece a nuestros ojos a medida que descubrimos que la ciencia avanza, que conocemos cada vez más de cada cosa, pero que vivir sigue siendo azaroso y la vida un enigma que brota a veces sin explicación alguna, mientras que otras languidece y muere, a pesar del cuidado con el que tratamos de prolongarla.

¿Por qué el ser humano hoy, como ayer, sigue siendo religioso? Para responder a esta pregunta habrá que comprender la necesidad humana de alcanzar una explicación última del significado de la vida

que nunca encuentra. La razón no descansa ni desmaya en la búsqueda, dirá Gurméndez (1985: 9-16), por eso no es nunca razonable, prudente ni comedida. Porque sufre al darse cuenta de sus límites es pasión; como su búsqueda es incondicionada, es pasión pura. Y la pasión es el disparadero desde el que la razón se lanza hacia lo desconocido. El laberinto mítico del que nunca se sale es la potente metáfora con la que el imaginario popular expresa su desasosiego ante lo inalcanzable. La esperanza de felicidad que lograrlo proporcionaría ha dado cuerpo a los mitos del eterno retorno a los orígenes de la vida, de la existencia oculta de un manantial de la eterna juventud o de un paraíso perdido que los peregrinos de todas las épocas han buscado en viajes o en ensoñaciones de su propio espíritu.

Y así se va encendiendo la hoguera de la pasión de conocer, de juzgar, de comprender, de crear el mundo a la medida de los deseos y los sueños, de vivir en armonía con los demás. Y con la puesta en común de las aspiraciones y las voluntades todas, se va articulando la profesión colectiva de fe «en la bondad de una comunidad terrenal» (Giner 1993: 16), es decir, secular, perfectamente libre y armónica, probablemente la alternativa más cercana a la inalcanzable inmortalidad.

El fenómeno religioso, decía Durkheim, es producto de sentimientos colectivos. La religión es un sistema solidario de creencias y de modos de acción generados por aquellas, es decir, un estado de opinión conformado por un conjunto de mitos, de cultos, de ritos, de ceremonias. Lo religioso se imbrica en lo secular, en un proceso dialéctico de mutuas fecundaciones y negociaciones en las que se perfilan los ámbitos y se defienden los contenidos. Los ámbitos y contenidos más preciados gozarán de consideración extrema. Serán sacralizados y, por lo tanto, separados de los demás, acordonados en espacios también sagrados, y expuestos al contacto en tiempos dispensados de las rutinas de la cotidianidad. Una vez configurando lo sagrado queda abierta la veda a la imaginación popular, dispersa en la compleja red de singularidades culturales, diferenciaciones sociales y liderazgos intelectuales para dotarlo de sentido y empaque, con ritos y ceremonias. Con todo ello se imprime el carácter obligatorio de las prácticas religiosas y el imperativo moral de las creencias en las que se apoyan aquellas.

¿Por qué las personas y las cosas se convierten en sagrados y qué es lo que arrastran tras sí a la zona misteriosa en la que reinan? Ya decían Weber y Mumford, cada cual a su tiempo y manera¹, que hay una primera condición relacional de mando y subordinación que santifica a los que mandan y con ello legitima socialmente su autoridad. Pero el sustento de la alta dignidad de lo sagrado se construye con algo más, con la metamorfosis de quienes logran traspasar los límites que los separan de los otros. Porque se transformaron son seres venerados y todo lo que tocan queda asimismo transformado. Ahora bien: su

¹ Weber lo dice en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado en 1901, y Mumford, en su estudio de *La ciudad y la historia*, publicado en 1961.

carácter sacro devuelve a la comunidad beneficios importantes. Las personas y cosas sagradas son de fiar, protegen de la indefensión y ponen orden en el caos. Las religiones seculares y todo su sistema ritual responden a la necesidad humana de dotar de orden, de sentido, de garantía y concordia a la vida comunitaria.

Pero más preguntas nos surgen. ¿Cómo reconocer a los seres sagrados? Por su carácter mítico. Los sueños arquetípicos dan forma sociocultural a la conciencia porque son maneras colectivas de entenderse. Los arquetipos son las ideas-base que exponen los grandes problemas humanos colectivos (Barthes 1957), y ahí entran en juego los temores, esperanzas, frustraciones y deseos, que la sabiduría popular reconoce como sus «propios demonios». Los seres que los representan e interpretan se convierten, ellos, en los mitos, y como tales, en los modelos que educan para la vida soñada, porque han hecho realidad en sí mismos los sueños de la colectividad que los generó. El instinto popular los reconoce por su poder de arrastre, de apaciguamiento o de transformación. Los venera y rinde oculto, les sigue e imita, y así aspiran a contagiarse de su *élan vital*.

Cada religión se encierra en sus mitos, pero si el sueño colectivo es un canto a la imaginación y ésta desarrolla más espontáneamente en cualquier sociedad libre, parece razonable deducir que a mayor diversidad y complejidad cultural, mayor será la riqueza mítica. Según esta lógica, habrá más mitos allí donde las potencialidades y urgencias colectivas sean inmensas, allí donde las identidades sociales se doten de identificaciones múltiples (Maffesoli 1990: 15 y 123)².

Pero, ¿cómo hace el grupo para dar forma sociocultural a la conciencia colectiva? A través de los ritos. Puesto que la vida colectiva exige consensos y puesto que los ámbitos de negociación están supeditados a la actividad compleja y plural de la sociedad moderna, se requieren cada vez más estructuras de elaboración y rutinas de expresión del sentido. Los ritos son precisamente esto, sistemas de señalización del orden establecido en el grupo y de regulación de la creatividad conflictiva surgida en la dialéctica cotidiana.

Y así, si el referente del mito es el arquetipo, el referente del rito es la ideología que se impone como estado de opinión en la colectividad, que la satisface simbólicamente y dota de eficacia social. Pero la sociedad pluralista es desigual y jerarquizada; crea expectativas de unidad aun cuando experimente la diversidad; alimenta las aspiraciones de todo y sólo satisface las de algunos; produce, por tanto, frustraciones. Los mitos, como formas colectivas de entenderse, expresarán, a través del relato arquetípico, las alienaciones vividas y las esperanzas alimentadas. Los ritos, por su parte, darán cauce, a través de las prácticas y ceremonias de fusión de los participantes, a las

² Maffesoli distingue entre la identidad del individuo y la serie indefinida y polimorfa de las identificaciones de las personas. Jesús Ibáñez explica en el prólogo a su libro *El Tiempo de las tribus* que a diferencia del concepto cerrado de identidad que no se agota en su función, la persona se identifica con sus máscaras, simultáneas o sucesivas, sin agotarse nunca en ellas.

necesidades legítimas de contacto, de pertenencia y de amor, de cultivar las propias redes y de compartir compromisos con otras redes, mediante la sumisión del deseo a las reglas y la profesión de fe en la influencia benéfica de las celebraciones que dan paso a una vida comunitaria mejor (Rivière 1992: 16). Es decir, necesidades de reconocerse en el conjunto, mediante la creación de una identidad colectiva, y de situarse socialmente, mediante el acceso a una posición social dentro de la jerarquización general. Y todo ello, estableciendo una relación con la colectividad en la que se negocia simbólicamente el lugar real de cada cual dentro del orden común.

Recapitulemos. Si la religión es un sistema de creencias y el fenómeno religioso es producto de sentimientos colectivos que dan forma sociocultural a la conciencia; si cada religión se encierra en sus mitos y la religión secular responde al pluralismo de órdenes y valores de la sociedad contemporánea compleja y dispar, también los mitos contemporáneos serán proclamaciones de un orden primordial que se activa en múltiples e inagotables interpretaciones y explicitaciones. Y si el rito «trabaja para el orden» [Balandier (1989: 28)], en cuanto traduce la creencia en prácticas, también acabará presentándose en formas múltiples, imponiendo las condiciones de lugar, tiempo y circunstancias propicias para cumplir su función integradora con eficacia.

Lo que interesa con esta reflexión es registrar algunas de las creencias que inspiran y moldean la conciencia colectiva en la sociedad actual y los sentimientos que impulsan la búsqueda de sentido a la vida comunitaria. Desde este punto de mira, el aspecto formal de las creencias y los ritos tiene menos importancia que su significado sociológico. Y a la búsqueda de significados, voy a explorar aquellos que fecundan las convicciones éticas de las generaciones más jóvenes, en su diálogo y sus oposiciones con las que les preceden.

Decía Ortega que para entender una época había que comprender la ecuación dinámica que en ella se daba entre las generaciones y los sexos. Las múltiples pistas que sobre el pulso de una época han dado los estudios de valores y rituales juveniles muestran lo acertado de aquella afirmación. ¿Por qué precisamente los jóvenes? Porque están en proceso de metamorfosis del niño en adulto. Este proceso, que ha sido tan cuidadosamente preparado por todas las culturas de las que tenemos noticia³, ha sido ritualizado y activado por el deseo de proteger la supervivencia de la propia especie, con todo lo que ello supone de conservación de la historia o más bien de grabación selectiva en la memoria del legado cultural que dota de sentido y orgullo a la identidad común. La apuesta es alta. Se trata nada menos que de alargar indefinidamente la esperanza de vida de la comunidad entera.

Cada generación juvenil busca sentido a su experiencia vital en diálogo consigo misma y con las generaciones adultas que la preceden,

³ Llamo la atención sobre el siguiente hecho histórico: la juventud, como actor colectivo, comienza con la industrialización, como explico en *Los Bienatados*, entre otras obras.

las que, a la par que transmiten las tradiciones en las que vivieron sus mayores y sus propias creaciones, desvelan sus temores a perder tal legado, y al mismo tiempo que explicitan sus expectativas, proyectan sus deseos de renovación y sorpresa. La metamorfosis sufrida en la etapa juvenil deja huellas tan profundas en cada generación y la impresión de estas huellas es tan notoria en el universo cultural general, que se identifica cada periodo histórico con los jóvenes que lo vivieron⁴. Esta fuerza identificadora es el motor que impulsa el diálogo y genera la negociación y el antagonismo intergeneracional. Y como cada generación crea su identidad singular en el *melting pot* común, el diálogo más fecundo es el que mantienen las generaciones envueltas en el reemplazo vital, con todo lo que ello supone de reinterpretación dialéctica de las fuentes y de los contenidos de la inspiración comunitaria. Es ahí, en la tensión regenerativa entre ambas generaciones, donde se propone con más dramatismo el cambio axiológico intergeneracional. Centro aquí el interés en las generaciones que protagonizan la sucesión actual, es decir, en los que fueron jóvenes en los años sesenta y en los que son jóvenes en los años noventa⁵. Falta aún perspectiva histórica para observar con suficiente distancia la evolución de la primera a la segunda. Además esta segunda vive aún las pruebas del tránsito, y hará falta que lo culmine para que cristalice su testamento cultural en las generaciones que la reemplazarán, las únicas que podrán reconocer las discrepancias y duelos entre los principios éticos y las racionalidades económicas que relativizan y ponen en entredicho la propuesta moral legada. Me parece fecundo explotar las pulsaciones del momento, precisamente ahora, cuando se dan los contrastes y oposiciones, entre las huellas impresas por la primera y las que empieza a marcar la segunda.

De la década de los sesenta a la década de los noventa. Por sus mitos los conoceréis

Mucho se ha escrito ya sobre la década de los sesenta y sobre la generación juvenil que alrededor de 1968 construyó en el mundo occidental, desde Norteamérica y Europa, las ideas-fuerza que inspiraron la renovación cultural de la época. La fuente de inspiración de estos jóvenes se halla en la revolución francesa y en el racionalismo ilustrado que consagran una modernidad apoyada en la desintegración de las relaciones feudales de la sociedad premoderna, en el espíritu democrático, en la consolidación de formas capitalistas de producción, en

⁴ Cada generación cuenta con sus propios constructores del sentido, surgidos de entre los coetáneos más sensibles, lúcidos y activamente lanzados a descubrir e interpretar la misión, las raíces del ligamen comunitario dentro de la comunidad emocional juvenil.

⁵ Nótese que los límites que acotan la generación juvenil se alteran precisamente en el periodo histórico y en el escenario socioeconómico en el que interactúan estas dos generaciones. La UNESCO ha ampliado el universo juvenil comprendiendo entre las cohortes de los quince y los veinticinco años, para la generación de los sesenta, a los incluidos entre los quince y los treinta años, para la generación de los noventa.

la secularización, en la búsqueda del bienestar y en la libertad de pensamiento y opinión (Giner 1979). No en vano los jóvenes de los sesenta son hijos de una generación de guerras y posguerras europeo-occidentales cuyo sustento ideológico han sido los nacionalismos expansivos y los regímenes dictatoriales de gobierno que han cercenado las esperanzas creativas de sus padres y han moldeado su propia niñez en la experiencia de la inflexibilidad política y la represión de las libertades civiles.

Los sucesores de una generación escéptica de la posguerra, integrada pasivamente en un sistema de lenta reconstrucción europea (y española), y dolorosamente consciente de la pérdida de su juventud (Aranguren 1970), desarrollan un doble afán: el de preservar y proteger los recursos escasos de una tierra esquilada por la insensibilidad e irracionalidad en el uso de la tecnología (la tecnología de guerra siendo una parte importante de ella) y el de incorporar a las relaciones humanas intra e internacionales elementos culturales esenciales para la calidad de la vida comunitaria, que han sido excluidos del desarrollo social en curso.

La defensa del medio ambiente, la protección de los derechos civiles de las minorías no blancas, la igualdad entre los sexos, la denuncia del desarrollo imperialista de los países más desarrollados darán lugar a movimientos reivindicativos universalistas, antipatriarcales, antiautoritarios y antitradicionales. Luisa Passerini (1990: 55), tras un análisis de las historias de vida de varios miembros de esta generación en Italia, encuentra indicios esclarecedores de la reconstrucción juvenil de dos viejos mitos europeos: el de la diosa madre (la fecunda tierra o naturaleza) y el del *puer aeternus*, metamorfoseado aquí en joven omnipotente por la sabiduría inocente y valentía con la que se enfrenta a sus mayores descarriados o débiles, mitos que aparecen en las religiones trascendentales, en las fábulas populares y en los textos moralizadores del racionalismo moderno, con significados renovados por la experiencia histórica⁶. Passerini apoya sus resultados en un estudio previo de Mario Moreno (1969), quien señala que aunque los jóvenes de esta generación quieren romper con el pasado y se ven a sí mismos como inventores de un estilo de vida inédito, al construirlo reactivan estos viejos mitos dotándolos de nuevos sentidos. Han recuperado para la cultura moderna la vivencia de las emociones, del instinto, de la femineidad, de la sexualidad. El deseo de lo nuevo es lo más recurrente de ambos mitos: se renueva la naturaleza y se da un giro cultural a la sociedad, con talante explícitamente andrógino e interracial.

La subcultura juvenil *hippy* y los rituales de fusión comunitaria, a través del viaje de encuentro con nuevos pueblos y de potenciación de la conciencia con la música rock, la droga psicodélica, el amor libre, la comuna, la vuelta a la naturaleza y la filosofía oriental han quedado ya grabados en la memoria histórica reciente como el tes-

⁶ En las religiones trascendentes aparece la figura del Niño Divino con frecuencia, Mesías en la católica, Eros en la mitología griega, el príncipe valiente en la fábula popular. Emilio en la obra de Rousseau.

tamento cultural de una época. La imagen de una mujer prerrafaelista que da el pecho a un niño, dirá Passerini, es una clara referencia al espíritu de aquella época. Para darle más fuerza podríamos hacer reposar en su regazo las cabezas de varios jóvenes de sexo ambiguo y rasgos étnicos diversos, o colocar a su lado a un hombre de cabello largo y vaqueros gastados que rasguea una guitarra y nos invita a acompañarlos a los campos de fresas.

Pero no olvidemos que los años sesenta son unos años de afluencia económica y de desarrollo del bienestar social, condiciones ambas que permiten a los jóvenes de clases medias ensayar caminos alternativos de emancipación familiar, aprendizaje cultural e inserción laboral. Son años de reivindicación, recuperación o adquisición de los derechos de la ciudadanía, de liderazgos carismáticos de fe en las instituciones representativas de la voluntad popular. Con todo este legado, la generación juvenil de los sesenta entra en el mundo adulto de los años setenta, asumiendo responsabilidades con energía y trabajo. En España y por su particular proceso de transición democrática, muchos de los miembros de sus élites sociales (por méritos adquiridos por cualificación, convicción y esfuerzo) pasarán a ocupar los puestos directivos, políticos, de liderazgo social y económico, y en todas partes enarbolarán la bandera de una juventud exultante, que se venga de la efímera juventud de sus padres y se apresta a prolongarla eternamente⁷. Y como continúa la tradición económica de comercializarlo todo, la cultura que identificaba su propio tiempo juvenil se banaliza transformada en puro objeto de consumo, que en el caso de las drogas corrosivas de la salud y la voluntad (*speed*, heroína, crack, éxtasis) conduce a los adictos a la agonía y la muerte.

Mientras, la crisis económica de los años setenta alterará las formas de vivir de la sociedad en su conjunto y las intuiciones y proyecciones del futuro. Alterará por tanto los modos juveniles de hacerse adultos.

En todas las transiciones generacionales se producen subculturas de la frustración, como resultado de las brechas que existen entre las aspiraciones culturalmente prescritas y los caminos socialmente estructurados para hacerlas realidad. Ya Merton (1964) lo diagnosticaba en los años treinta, recordando el reparto desigual de los recursos de las sociedades modernas. En la que nos ocupa hay algo de tristemente novedoso, y es la extensión del fenómeno que se ensaña no sólo con los hijos de la tradicional clase obrera y de los sectores sociales subalternos, sino también con los cachorros de las clases medias, las más conformadas en su proceder con criterios culturales de logro por cualificación y esfuerzo. La continua reforma del mercado de trabajo desde finales de los años setenta, por agregación de condiciones de precariedad e inestabilidad bajo el concepto (supuestamente dinamizador del mercado) de flexibilización del empleo y la sustitución del contrato laboral fijo

⁷ Los mandamientos que hay que cumplir para mantenerse joven son rigurosos y exigentes. Incluyen el ejercicio físico y el cuidado de la belleza con dietas, tratamientos, *liftings* y cirugía estética, rituales muy desarrollados por las generaciones adultas contemporáneas.

por contratos a tiempo parcial, de aprendizaje y de prácticas, suponen en efecto un empobrecimiento de las condiciones de emancipación juvenil y una paralización de las energías de los jóvenes en los tiempos, cada vez más largos, de su interminable espera.

La tensión generacional de los noventa presenta características llamativas.

Los adultos de los noventa evocan a Narciso mientras contemplan con satisfacción sus logros personales y vocean su potencia para seguir transformando el mundo, líderes indiscutibles de la sociedad de tecnología avanzada. Sólo parece quedar de sus viejos ideales transformadores una compulsiva obsesión de innovación, que les permite olfatear el medio, natural y social, para extraerle el máximo de recursos y al más corto plazo. El uso imaginativo del poder se reconvierte en búsqueda pragmática de productividad y rentabilidad que da rienda suelta a un capitalismo especulativo, siempre atento a la obtención de dinero fácil. Bien es cierto que han invertido mucho en los jóvenes. ahora les toca recoger los beneficios. ¿Será Saturno rescatado de la memoria colectiva para comerse a sus propios hijos?

Y los jóvenes de los noventa, socializados en una cultura de clase media, consumidores de educación, de arte, de deportes, de televisión, de moda y de diseño, ni repudian lo que tienen ni ignoran la distancia que les separa del momento en el que puedan disfrutar de todo ello con sus propios medios. Temen verse sumidos en la marginalidad social apenas suelten amarras de sus proveedores y se repliegan en sus propios mundos, caldo de cultivo de una rabia silenciosa que corroe su confianza en las promesas de la sociedad y nutre su desapego. Y cuando los adultos les increpan por su pasividad, se hacen invisibles. Son los héroes del silencio⁸, que huyen de las estridencias y el desorden de la generación que causa sus males y a la que deben lo que tienen y se zambullen en la tradición de sus ancestros y en el ensimismamiento de sus coetáneos, a la búsqueda de señas de su propia identidad. Necesitan vinculaciones profundas con su pasado más remoto, que les ayuden a plantar cara a un futuro incierto y a una generación que quiere eternizarse en el disfrute de su edad dorada. La apología de la innovación continua de la generación anterior se transforma así en reconstrucción de la memoria del pasado común, de los valores vivaces que ligan lo comunitario como fortaleza defensiva contra el desorden y el caos de la sociedad en crisis.

Explorando el sentir de los jóvenes de esta generación toman cuerpo varias preocupaciones recurrentes. La desigualdad social y la nueva pobreza, la inseguridad ciudadana, la insolidaridad, la destrucción de las culturas dominadas y de los pueblos que las crearon, la enfermedad, la muerte.

Aparece también una esperanza subjetiva de vida muy inferior a la que las estadísticas conceden. Informantes de esta generación

⁸ Nombre que toma un grupo musical español, que se abre camino hoy en el mercado discográfico europeo.

que responden a perfiles juveniles diversos comparten la convicción de no llegar a viejos y el temor de morir pronto a consecuencia del cáncer, del sida, del vértigo que imprimen a su velocidad en carretera o de cirrosis. Una juventud que recibe llamadas a la solidaridad, que significan aceptación de trabajar muchas horas por poco dinero, y que las recibe de los dirigentes de una generación en la que se sigue practicando el arte de *hacerse rico* por especulación e ingenio, se apresta a consumir aceleradamente lo que la generación anterior está disfrutando con logros, prolongados a lo largo de un periodo vital sumamente extenso. El suicidio de algunos jóvenes en los lugares sacros donde se celebran los ritos de paso más marcados por la competitividad o la agresividad, como son el aula escolar y el cuartel⁹, son señales de peligro que intermitente y silenciosamente anuncian la ansiedad y el temor con que los jóvenes se someten a las ceremonias de su tránsito.

Y en el *melting pot* de las vinculaciones comunitarias y las obligaciones societarias confluyen elementos culturales de muchas épocas y valores aparentemente contradictorios que cristalizan en las ideas-fuerza de la coetaneidad.

El *ethos* juvenil en los noventa

Para abordar las ideas-fuerza de la coetaneidad, hagamos alguna precisiones y recapitulaciones que ayuden a entender la argamasa cultural en la que se producen.

La primera es que la combinación de la edad y el sexo constituye un motor esencial de la organización, distribución y dinámica de las funciones biológicas y sociales que se desarrollan en todos los ámbitos de la vida social.

La segunda es que la relación de oposición entre las generaciones seguidas y por tanto envueltas en el proceso de reemplazo, se contrarresta con otras relaciones de complicidad que la temperan (Galland 1991: 68-72). Una de ellas es la existente al interior del grupo de coetáneos, igualados todos ellos en edad, en dependencia económica de sus mayores, en disponibilidad de tiempos y espacios, en múltiples experiencias de su evolución personal. La otra es la existente con las generaciones alternas que establecen vínculos de ayuda basados en la común tensión con la generación dominante y en el interés por recuperar elementos esenciales del legado cultural que esta última ha olvidado, erosionado o marginado.

La tercera es que las anteriores combinaciones de edad y sexo, y las relaciones de oposición y complicidad intergeneracional, interactúan

⁹ En la última encuesta a la juventud aragonesa realizada en 1993 aparece claramente marcado el territorio escolar como el de máxima competitividad cuando se le compara con el laboral (López A. y col. 1993: conclusiones).

con las que brotan al abrigo de una creación muy potente de la contemporaneidad: la nación, como ámbito en el que se construyen los destinos históricos, las identificaciones con la tierra, toda la tierra o territorios acotados étnica y lingüísticamente, la etnia, la diferenciación de los otros. Es éste un reino de emociones colectivas que avala las búsquedas juveniles de arraigo y seguridad y hace converger las tendencias centripetas de preservación y recuperación de la propia historia con las motivaciones identitarias de los jóvenes para hilar creencias, sentimientos activadores de la acción colectiva y actuaciones individuales (López 1993: 21).

Ahora bien: los vínculos comunitarios son a la vez ataduras que sujetan la vida social y protecciones que la hacen posible¹⁰.

En el ámbito de lo comunitario se superponen las identificaciones con las creencias y costumbres transmitidas por la comunidad tradicional y las que construye la comunidad emocional que comparte el tiempo de espera¹¹. En el ámbito de lo societario, se solapan las racionalidades sobre las que reposan las estrategias y prácticas de las instituciones políticas y sociales que formalmente se empeñan en el crecimiento económico y el desarrollo social, con las lógicas que movilizan a quienes se agregan parcial, eventual e intermitentemente a dichas instituciones, obedeciendo, de mejor o peor grado, los dictados que norman estos frágiles y lentos tránsitos hacia la vida adulta.

Los jóvenes viven entre tanto nuevas formas de pertenencia fundadas en las convivencialidad afectiva de la comunidad juvenil, laboratorio de las relaciones, inclusivas o excluyentes, que atraviesan a la sociedad, erizan el mercado y moldean la cultura (fundamentalmente las tensiones derivadas de la estratificación social, de las diferencias de género y de las suspicacias étnicas y territoriales). En este caldo de cultivo se producen ciertas rebeliones significativas.

La defensa de la comunidad

A la propuesta adulta de una sociedad altamente organizada y capaz de gestionar el cambio inherente a la modernización continua y permanente, con sus anunciadas consecuencias de flexibilización, movilidad, rotación y volatidad de todos los órdenes, sin más discriminaciones que las que derivan de los méritos obtenidos en buena lid competencial, ni más autoridad que la que se legitima por la cualificación o elección democrática, se contraponen una comunidad sólidamente empeñada en garantizar el orden y la seguridad, con liderazgos fuertes

¹⁰ Siguiendo aquí la definición de Tönnies (1979), quien en 1935 identificaba la comunidad con la agrupación cuyo fin último son las relaciones personales entre los agrupados, y la sociedad como asociación organizada con fines externas a sí misma.

¹¹ Disiento aquí de Galland, que cree que lo que les liga es más la comunidad emocional que la tradicional. Si fuera así no tendría explicación la emergencia de los *skinheads* con su recuperación del nazismo militante, ni de los nuevos *hippies*, para reivindicar la ética perdida.

y estímulos emocionales de fusión identitaria, en las que se potencian las diferencias avaladas por la tradición y la costumbre. Y desde este marco de las equivalencias, cae en el olvido la visión andrógina y se cultiva la virilidad como condición de mando, exploración y defensa, la femineidad como condición de sumisión y soporte afectivo; adquiere visibilidad lo étnico, en estallidos revolucionarios, en brotes racistas y en manifestaciones de repulsa del racismo.

Tales ideas-fuerza inspiran la participación juvenil en movimientos antagónicos de carácter salvacionista y nutridos de la razón ética más que de la política. Unos, los más por el momento, de carácter pacífico y universalizante, rehabilitadores de los humanos y sus instituciones, recicladores de los recursos finitos de la tierra y con dinámicas participativas de carácter cívico. Otros, por el momento los menos, de carácter violento y particularizante, con dinámicas de castigo ejemplarizador de signo autoritario. Unos y otros extraen su vitalidad de las tradiciones comunitaristas ochocentistas y novecentistas. Las diferencias radican en las identificaciones, que aparecen diáfanos, en las proclamas de los creadores de nuevos significados en unos y otros movimientos.

El «sé tú mismo» y el «no toques a mi amigo» son dos eslóganes que reflejan bien, por ejemplo, una moral surgida de nuevos anhelos de reconstruir la comunidad social y la voluntad solidaria que dé sentido a la vida colectiva. El primero es una reivindicación de la originalidad y de la diferencia sexual, racial, generacional, aptitudinal sobre las que deben tejerse las equivalencias del conjunto. El segundo defiende el vínculo primario que se nutre del parentesco, el paisanaje y la amistad.

La defensa ante lo societario

En el mundo exterior las cosas son difíciles. El éxito social se obtiene cuando se es capaz de adaptarse al ritmo cambiante de unas reglas de juego ajenas y en las que el margen de maniobra del joven es mínimo. Se espera de él que haga méritos y los sigue haciendo envuelto en la incertidumbre. Aporta su formación y trabajo, su disponibilidad y flexibilidad para el cambio y aguanta la rotación y cancelación del puesto obtenido transitoriamente. Su poder deriva de sus cualidades personales de dominio, encanto y seducción. Los jóvenes de los noventa atribuyen a las cualidades personales lo que los jóvenes de los sesenta atribuían a la inteligencia. Si del discurso juvenil de los sesenta brotaba la conciencia de la importancia del trabajo imaginativo para construir el mundo, del discurso juvenil de los noventa mana la convicción de la necesidad de trabajárselo muchísimo para mantener un puesto laboral permanentemente amenazado, y para lograr, al menos, sobrevivir en un mundo que no sale a esperarlos con intenciones claras de darles la bienvenida. El Narciso de los sesenta se metamorfosea en el Sísifo de los noventa, a medida que el «sé tú mismo» se convierte en el háztelo tú mismo, un hacer que viene marcado por una exigencia de sumisión, manifiesta en un doble flanco:

Por un lado, el moldeamiento de la personalidad para responder a las demandas de adaptación a una imagen de ciudadano inofensivo y doméstico¹².

Por otro lado, la impresión en los ritos de paso a la edad adulta, que como expresiones institucionalizadas de las necesidades de consenso y trascendencia, hoy están profundamente condicionados por las difíciles y duras condiciones de inserción en el mercado de trabajo, escenario sagrado en el que se avivan las llamadas al orden y conjuran las amenazas que pesan sobre la sociedad.

Esta doble exigencia adquiere fuerza en la elaboración del sentido (el sustituto secular de la salvación trascendente) de la emancipación juvenil.

Los ritos sociales de paso y la emancipación juvenil

Los procesos de sucesión generacional van siendo encauzados a través de ritos de paso por la vida que son, precisaba Van Gennep (en 1909), ritos de agregación o iniciación, de margen o transición y de separación o despedida, desigualmente desarrollados en cada sociedad (1969: 20-22). Desde el punto de vista del reemplazo generacional los que más interesan aquí son los de agregación o iniciación de los jóvenes en la etapa adulta y los de margen o prolongación del periodo juvenil. Los primeros van ligados a la adquisición de cuatro condiciones de emancipación. Los segundos se construyen en la dialéctica de la espera.

Veamos las condiciones de emancipación que Zárraga (1985: 25) explica de la siguiente manera:

En primer lugar, la independencia económica, como responsabilidad de obtener los recursos necesarios para el mantenimiento propio y la capacidad de generarlos. En segundo lugar, la autoadministración de los recursos de que se dispone para el propio mantenimiento. En tercer lugar, la autonomía personal como capacidad para tomar decisiones sobre sí mismo sin más restricciones que las impuestas por la convivencia social. Por último, la constitución de un hogar propio independiente del hogar de origen.

Se obtienen los recursos necesarios, fundamentalmente por la inserción en el mercado laboral, y se adquiere la capacidad de generarlos por cualificación y desarrollo cultural.

¹² En este sentido parece digna de consideración la interpretación que Martín Serrano apunta en el informe de la Juventud Española de que esta generación juvenil es la primera generación española que muestra con carácter mayoritario la tipología de personas dirigidas por otros, en alusión a la descripción de David Riesman de las características de personalidad creadas por las sociedades industriales en las que bajo el influjo de los medios masivos de comunicación, los jóvenes desarrollan un radar para captar «la personalidad, que se lleva» y calzársela estratégicamente (Navarro y Mateo, 1993: 122).

Se logra la doble capacidad de administrar sus propios recursos y de tomar decisiones autónomas mediante la adquisición de la mayoría de edad, que otorga los derechos de ciudadanía y que supone en efecto la sustitución de los derechos de patria potestad de los padres por el derecho de libre albedrío personal, el derecho a votar y ser elegido y la plena capacidad y responsabilidad jurídica y social. La constitución del propio hogar coloca al ciudadano en una nueva dinámica de relaciones de coetaneidad, atravesada por la institucionalización de la familia propia, con o sin proyecto de paternidad y por las relaciones con la vecindad y con la localidad.

Pues bien, los ritos de paso de la juventud actual, ligados a estos requerimientos emancipatorios, se contagian de su elaboración, su exigencia y su dureza. Si la generación juvenil que se incorpora pone en peligro la estabilidad de los ya emancipados, los ritos de paso irán encaminados a hacer más difícil, lenta y penosa su agregación. Aquí entran en juego las estructuras sociales y económicas existentes, pero también los miedos subyacentes. Los jóvenes, que además son muchos gracias a los afanes progenitores de sus padres¹³, son hoy percibidos como grupo de sustitución que amenaza con borrar la edad de oro de la generación que ha cultivado con tanta devoción el mito de la eterna juventud.

Una observación rápida de los ritos de la iniciación a la edad adulta permite aventurar el cinismo con el que la generación que hoy ostenta el poder económico y político (bien entendido que aquí se habla siempre de las clases dirigentes, que produce la sociedad móvil por criterios meritocráticos) hilvana el ceremonial y construye barreras de obstáculos que sumen en la incertidumbre al neófito, perdido en el laberinto de señales de salida y llegada, como si hubiera aprendido de Penélope el arte de deshacer durante la noche (en este caso con estrategias de selección competitiva) lo que hace durante el día (en este caso con discursos de solidaridad).

Los ritos más exigentes son los que mediatizan el paso de la dependencia a la independencia económica. En España, la entrada y permanencia en la universidad —altamente deseada por el prestigio que obtener una licenciatura (más que una diplomatura) comporta en el imaginario popular, como mecanismo de posicionamiento social— pasa por la ejecución de exámenes, en condiciones masivas y de escaso contacto con el profesorado que evalúa, y producen en los jóvenes una frustración notable, además de suspensos múltiples. A consecuencia de las notas medias obtenidas entre el periodo previo y el examen de selectividad universitaria, los jóvenes podrán elegir la carrera que deseen estudiar, lo que conduce a muchos de ellos a disciplinas distintas de las que quieren aprender (uno de cada tres jóvenes en la Universidad de Zaragoza).

¹³ La década de los sesenta y el primer quinquenio de los setenta se han caracterizado por las altas tasas de natalidad que han acompañado, a los países desarrollados, en sus periodos de afluencia económica.

En las encuestas de juventud recientes destaca siempre un grupo de jóvenes que no ve futuro alguno en lo que hace y se somete sin entusiasmo al proceso. Es práctica estudiantil habitual la de fotocopiar apuntes de los compañeros (hay fotocopadoras que se especializan en recoger los mejores y ponerlos a la venta) y consultar con magos y curanderos el poder de su estrella para alterar la calificación de los exámenes finales (en Zaragoza lo es también encender velas a la Virgen del Pilar), lo que ya supone una autodescalificación del propio trabajo y una confianza notable en la autoridad con la que los astros (y la madre del dios de los católicos) pueden ordenar el sistema de evaluación del profesorado. La filosofía oriental se banaliza con la lectura de cartas del tarot, la bola de cristal y el horóscopo. Pero todos los jóvenes se someten a las evaluaciones una y otra vez, mientras que muy pocos asisten a las celebraciones académicas tradicionales, tales como las aperturas de curso y las fiestas patronales, ceremonias y conmemoraciones que incluyen discursos académicos sobre política universitaria y sobre desarrollo de la ciencia, entregas de títulos de fin de carrera y homenajes a los alumnos que obtienen el premio extraordinario por su brillante paso por la universidad.

Los rituales de la espera juvenil darán luz, con ceremonias alternativas, a nuevos sentidos. Parte de estas ceremonias serán preparadas por la grabación televisiva y el contacto con los medios de comunicación social. No en vano la institución educativa transfiere a estos medios su función cultural normativa (aquella que reposa sobre la reflexión intelectual y el impulso creativo de la ciencia, el pensamiento humanista y el arte), al reducir sus ambiciones académicas a proporcionar la calificación técnica y organizativa exigidas, conyunturalmente, por el mercado. Y pierde actualidad a medida que en el mercado sigue implacable un juego libre que le permite reformar el trabajo y reconvertir la educación, en respuesta a las necesidades de bajo coste el primero, de especialización ágil, previo aprendizaje de la disciplina para reaccionar, obedecer y memorizar el segundo.

Dicen las estadísticas hoy que el desempleo juvenil en España alcanza alrededor de un tercio de sus efectivos (de los jóvenes en edad laboral). La introducción de la figura del aprendiz y de los contratos de prácticas —que propone la reforma del mercado laboral del gobierno español, con apoyo mayoritario del parlamento, en enero de 1994 (y que sigue la lógica económica europea)—, que hacen posibles salarios inferiores al mínimo interprofesional, la cobertura social mínima y la temporalidad de los contratos aumentada por los periodos de prueba, marca las últimas condiciones rituales de la transición¹⁴. Si el joven puede incorporarse parcialmente al mercado, hasta sus 25 años en el caso del contrato de aprendizaje, hasta sus 28 años, al menos, en el de los contratos de prácticas, lo que realmente sucede es que pierde su status estudiantil sin alcanzar el status de trabajador. De esta manera se desactiva en solitario la energía creativa común que

¹⁴ Ver los nuevos Contratos de Trabajo. El contrato de aprendizaje. El contrato de trabajo en prácticas. El contrato a tiempo parcial. Inem. Edición, 14-1-94.

permite al joven pensar el mundo desde dentro de su *comunidad* emocional y le deja reducido a la prolongada dependencia de quienes sí pueden pensarse desde su *asociación*, en este caso los contratantes. Y si no se emancipa en este ámbito, todos los demás permanecen congelados. Un nuevo margen de espera o periodo transicional ha sido creado como artificio ritual que ralentiza el orden de la sucesión.

Queda aún un rito de iniciación más, impuesto por la sociedad a quienes siguen teniendo la atribución de mantener el orden y garantizar la seguridad: los varones. Se trata del servicio militar. Es un rito de duración anual que introduce a los neófitos en el aprendizaje del manejo de armas y, sobre todo, de la disciplina en la realización de las rutinas diarias y en la sumisión a la autoridad, sin apelación posible a otra razón que no sea la militar, incomprensible para el novicio en su época iniciativa y para gran parte de la sociedad en época de paz. La peligrosidad en el manejo de armas, causante en algunos casos de la muerte del que se inicia¹⁵; la pérdida del tiempo requerido para la formación e inserción laboral, hacen que el servicio militar juvenil sea un rito cada vez más contestado. La aparición de la objeción de conciencia por parte de los pacifistas y de la insumisión por quienes objetan la legislación que les obliga al cumplimiento del servicio, militar o civil sustitutorio, no hace sino aumentar la discusión juvenil sobre este rito de construcción de la masculinidad. Una discusión que desemboca en propuestas alternativas, siempre masculinas, de prestación social cada más claramente definida como muñidora de la paz. Tal es el caso de objetores e insumisos que ofrecen sus servicios en los campos de refugiados de Bosnia-Herzegoviana.

Todos estos ritos tienen algo en común. Que alzan en los jóvenes serias dudas sobre su capacidad de garantizar la transformación del joven dependiente en adulto emancipado y la sospecha de que lo que en realidad ofrecen es la prolongación de su tiempo generacional de espera. Y mientras tanto, en el tiempo de la incertidumbre germinan entre ellos competitividades amenazadores de la fuerte ética igualitaria de la coetaneidad. Convertidos estos ritos en obligaciones sociales unilateralmente impuestas, contribuyen a la desarmonía grupal.

Los ritos armónicos son los orientados a la constitución de un hogar, tales como el matrimonio y la paternidad. Aunque de diferente laboriosidad y capacidad reguladora, convergen en dos significados fundamentales del rito tal y como lo concebimos clásicamente, y que se erosionan en los anteriormente citados. Uno es que pone en marcha prácticas entre iguales y como tales, afirmadoras del valor de las estructuras solidarias de integración social. El otro es que suponen, de forma solemne y definitiva, un pasaje irreversible en el proceso de emancipación juvenil. Y con estas connotaciones se despliegan en

¹⁵ Un informe de la Oficina del Defensor del Soldado realizado en 1990 recogía un total de 960 jóvenes muertos y 9.800 heridos en los cinco últimos años entre los jóvenes españoles que cumplían con su servicio militar. El número mayor de muertes se producía por manipulación de explosivos y el segundo por accidentes de tráfico («cada dos días muere un joven español haciendo el servicio militar, cada semana hay un suicidio y diariamente dos soldados desertan de su acuartelamiento»). Reportaje del *Heraldo de Aragón*, periódico diario, 14 de octubre de 1990.

celebraciones festivas del vínculo comunitario, en momento extáticos y en presiones de pertenencia.

Los rituales que mantienen viva la espera, en unos y otros procesos emancipatorios, se dotan de sus mismas características subversoras armonizadoras.

Los rituales y liturgias juveniles de la espera

El margen se halla presente en todos los procesos de transición. En su estudio de los ritos, Van Gennep (*op. cit.*) identificaba este momento de las sociedades primitivas por el carácter de las ceremonias que acompañaban el paso de una situación mágico-religiosa o social a otra y las definió como ritos *liminares*, distintos de los de separación de un mundo anterior o preliminares, y de los de agregación a un mundo posterior o posterior o postliminares. Por su parte, Galland (1991: 74), en su estudio de las edades de la vida en la sociedad rural francesa, resaltaba la funcionalidad ritual de las ceremonias y prácticas de la etapa juvenil claramente adscritas al periodo de permanencia, pero muy distintas a las encargadas de conducir a los jóvenes por el pasaje de una edad a otra en un viaje obligatorio y sin retorno.

Hay una serie de elementos aquí dignos de reinterpretación desde la sociedad urbana contemporánea. Uno de ellos es el margen, que para los jóvenes que nos ocupan hoy, lo es de espera. El otro es el carácter de levadura del ligamen comunitario que se ofrece a los que esperan, en desagravio por la negación de la palabra y del poder de decisión que aún se les rehúsa.

Lo interesante de los rituales juveniles de la sociedad rural es precisamente que adjudica a los jóvenes tareas de integración de la condición juvenil en la comunidad, ligadas esencialmente a la celebración festiva, a la vigilancia de la moral colectiva y a la constitución de las parejas. Las prestaciones juveniles de organizar y dotar de sentido a la fiesta popular, de guardar la moral interior y de controlar los emparejamientos, en preservación del interés comunitario (con las consecuencias de subversión carnavalesca, de etnocentrismo, de endogamia territorial y de autoritarismo que fácilmente pueden preverse), sirven de catarsis a los miedos y deseos comunitarios que sólo pueden expresar con fluidez quienes gozan de un margen de tolerancia mayor de la comunidad, tanto en el dominio del orden público como en el de la moral sexual, porque carecen aún del *status* y de la responsabilidad social de los adultos detentores del poder religioso, político, económico y social.

Ambas condiciones, la de espera y la de ordenación-crítica, están en continua transformación, pero siguen vivas y florecen en la sociedad actual, en un campo abonado tanto por el retardo de las posibles elecciones definitivas en los mundos profesional y familiar (que retardan

también las posibles adhesiones a las instituciones laborales, sociales, culturales y políticas), como por la intensidad emocional con la que se vive aguardando colectivamente, entre coetáneos expuestos a la proximidad del contacto, a la reciprocidad de la confianza, a la cercanía de la experiencia, en tiempos ajenos a las rutinas de la cotidianidad doméstica, laboral, de convivencia y ciudadana general¹⁶.

Los rituales juveniles que desarrollan en este contexto son expresiones complejas de la doble pertenencia al ámbito de lo comunitario y al ámbito de lo societario. Son ceremonias y prácticas de resistencia, en el doble sentido de aguante de la espera y de rebeldía contra la pragmática de la generación que lidera el cambio.

Enumero algunas de las celebraciones festivas, de las manifestaciones defensivas de la moral colectiva y de los hábitos sexuales potenciados comunitariamente.

Las fiestas y movilizaciones juveniles, y las comunitarias en las que el protagonismo juvenil es notable, son ritos del agrupamiento con los que la multitud se emborracha, de la grandiosidad de sus liturgias y del brillo de su escenografía. Los grandes festivales musicales, las representaciones teatrales, los juegos deportivos (especialmente los partidos de fútbol), las concentraciones religiosas (las más espectaculares son las giras papales), las marchas de protesta callejeras, son celebraciones colectivas que estructuran las experiencias individuales y sociales y activan comportamientos defensivos de la moral común.

Por una parte, resuelven solemne y temporalmente las desigualdades sociales, sexuales y étnicas, gracias al encantamiento colectivo que producen con su propio impulso, sea éste un aullido musical o el aplauso teatral (en los festivales, recitales y actuaciones teatrales), una exultante adhesión a la victoria o la ofendida imprecación por la derrota (en los partidos de fútbol como deporte emblemático de las mayorías silenciosas), bien sea con la incursión clamorosa en el mundo de lo trascendente (en las concentraciones religiosas) o con el grito indignado por la claudicación de los dirigentes políticos de su obligación secular de proteger el interés común (en las marchas de protesta). Por la otra, afirman solidaridades y exclusiones, bien sea por convocatoria de los celebrantes o por exaltación impulsiva de los participantes.

Ejemplos del primer caso los dan los recitales gratuitos solidarios celebrados en apoyo de causas que amenazan con perderse en los intersticios de la política internacional y nacional (como el festival de Sting en defensa de la selva amazónica), o las numerosas puestas en escena de obras teatrales y encuentros de intelectuales y artistas mundiales llamando a la paz en Sarajevo (Susan Sontag y Juan Goytizolo, entre otros). Ejemplo de los segundos lo dan los apaleamientos de inmigrantes negros y árabes por hinchas de fútbol como los jóvenes

¹⁶ En mi estudio *Los Bienatados* discotequeros describen bien el ritual de encuentro intersexual en las discotecas y la intensidad y tensión sexual del reconocimiento mutuo (164-170).

de Ultrasur (hinchas del Real Madrid) o Boixos Nois (hinchas del Barça), a la salida del partido. o las peleas dominicales entre jóvenes por el territorio, el derecho de entrada a los bares o de proximidad de las mujeres, o las «partidas nocturnas de limpieza» con las que los *skinheads*, o grupos reaccionarios, califican la persecución y palizas propinadas a *rappers* y *punkies*, a homosexuales, prostitutas, drogadictos, a grupos específicos de inmigrantes o a grupos étnicos fácilmente identificables por su manera de vestir, los lugares de ocio que frecuentan, las viviendas en las que se alojan y la música que llevan consigo.

Lo festivo y lo moral se combinan aquí de diferente manera para reavivar la ética de la solidaridad, arrogándose un papel religioso, impulsor de la fusión comunitaria, con identificaciones multidimensionales, en el caso de los primeros, o para imponer una identidad rígida de los que no la tienen, en el caso de los segundos.

La salvaguarda de la moral colectiva tiene también su lugar en las ceremonias y prácticas rituales de los espacios encapsulados en los que viven los jóvenes que esperan: el espacio estudiantil, la calle como antesala del trabajo, el bar y la discoteca como espacio lúdico.

Hagamos referencia a los espacios estudiantiles y a la antesala laboral. Las huelgas y manifestaciones estudiantiles de protesta contra la subida de las tasas académicas y las pruebas de selectividad universitaria protagonizadas por jóvenes españoles y franceses en los últimos años son formas de contestación juvenil a las condiciones de pasaje, demandas de satisfacción de las expectativas de participación sin trabas en el universo cultural interclasista y señales de reconocimientos del desplazamiento hacia (y aplazamiento hasta) el escenario del mercado laboral, de la efectividad de las reglas del juego meritocrático en las que están inmersos. La participación juvenil en manifestaciones generales de protesta por las condiciones de la reforma del mercado laboral español (condiciones de reforma impulsadas por el Tratado de Maastricht), que sólo en una parte atañen explícitamente a los jóvenes¹⁷, y las expresiones colectivas de apoyo a los inmigrantes y a su derecho tanto a compartir el trabajo y los recursos como a nutrirse de su propia historia, son diferentes tipos de movilizaciones normativas que se articulan en torno a inquietudes que combinan preocupación utilitaria por su futuro juvenil y la empatía solidaria para con quienes sufren la consecuencias del paro, la desigualdad, la pobreza y la violencia general.

Todas estas manifestaciones masivas son compromisos carentes de la estructuración de los que se asumen a través de organizaciones formales, y responden a la indignación producida por los sucesos que hieren la sensibilidad común. Son adhesiones voluntarias, personalizadas, coyunturales, móviles, moldeables y manipulables que expresan tanto la necesidad de contacto, de pertenencia y de amor (ámbito de la comunidad), como la exigencia social de someter los deseos a las reglas

¹⁷ Los contratos de aprendizaje y de prácticas que mezclan ya categorías subalternas, medias y altas de entrada juvenil al mercado laboral.

dentro de una maraña de redes de poder y privilegio, con la que hay que consensuar las obligaciones sociales emanadas de la moral colectiva y canalizables a través de las organizaciones formales (ámbito de la sociedad).

Las ceremonias de apertura paralela de la universidad, ritualizadas por los universitarios españoles, están dotadas de todos los ingredientes de la fiesta comunal, liturgias musicales, de comensalidad y de devaneo carnavalesco con las autoridades académicas. Son llamadas al ligamen humanizador de la institución académica. Por el contrario, las novatas estudiantiles (como las militares) son «construcciones de un escenario perverso» (Duez 1992: 78), flagelaciones de los inocentes. Son provocadas por la ansiedad con la que se vive la competitividad al interior del grupo generacional; una ansiedad que se expulsa inventando rituales patológicos, pseudomeritocráticos, crueles y vejatorios, autorreproductores de sí mismos (ámbito de lo societario).

El espacio lúdico favorece el aprendizaje en la administración de los recursos y en la toma de decisiones autónomas. También en el reconocimiento de las relaciones entre los sexos y en los ensayos previos al emparejamiento. Es el espacio menos sujeto a la supervisión adulta y en el que los rituales intrageneracionales se dotan a plenitud de sus funciones afectivas, expresivas, estéticas y amorosas. Por ello es el caleidoscopio de muchas subculturas y de diferentes cohortes de edad relacionadas con la posición de clase, pero una realidad las atraviesa hoy. Las culturas juveniles son formas de explorar en la masculinidad, exaltan los atributos y lenguajes masculinos y dan rienda suelta en las discotecas (para los más jóvenes de entre ellos) y en los bares, territorios por excelencia del agolpamiento juvenil. ¿Quiere decirse que las mujeres no participan en estas subculturas? Desde luego que no. Las mujeres son parte muy importante de la trama lúdica, pero se espera de ellas que operen en pasividad. La iniciativa creadora¹⁸ u ordenadora¹⁹ es masculina; el pulso pasional, el amor en la entrega, son femeninos.

Es bien cierto que la identidad femenina está construyéndose con una participación de las mujeres tan pujante como convencida y disciplinada en todos los ritos emancipatorios de la iniciación adulta. También lo es que tal logro se debe a la propuesta ética y política de las organizaciones feministas que militaron con energía dentro de los movimientos alumbrados por el ethos solidario de los jóvenes de los sesenta. Con todo ello ha surgido una cultura de lo femenino que fusiona la defensa del libre albedrío personal con la defensas de la paz y de la tierra, de la comunidad y de la ciudadanía. Pero si bien esta cultura ha calado profundamente en el estado de opinión de la época, ha sido, como en las mejores telenovelas, ocultando a la verdadera madre para que la hija no se avergüence de sus orígenes. Las ideas-fuerza que inspiraron

¹⁸ La mayor parte de los conjuntos musicales y artísticos que conocemos.

¹⁹ No sólo de órdenes cerrados y violentos, como «los cabezas rapadas» o *skinheads* sino de órdenes alternativos abiertos como los diversos colectivos de ecologistas, pacifistas y los insumos y objetos de conciencia.

el culto a lo femenino parecen generadas anónimamente por el proceso civilizatorio de todos. Curiosamente es el movimiento feminista el único que ha sido tan claramente expoliado de sus derechos de autor sobre la cultura que dio a luz con tanto dolor.

Nuevamente Afrodita, la diosa de la belleza y del amor, infiel al destino que le impone su padre y fiel al que libremente elige²⁰, es públicamente expuesta al ridículo delante de todos los otros dioses. El feminismo militante, denostado hoy por su agresión a la masculinidad (lo que hicieron algunas organizaciones radicales cuando las mayorías deconstruían el machismo), tiene escasa presencia en la sociedad y apenas es visible en las subculturas juveniles; por el contrario, la presencia social más habitual en el escenario urbano (el español no es una excepción) de grupos *heavies*²¹ y nuevos *hippies*²², como identidades colectivas reconocibles en torno a la ropa, el adorno, la música, el territorio, estos últimos como reconstructores de una *weltanschauung* (o particular visión del mundo) inspirada en la generación de los sesenta, y los *skinheads* como cristalizaciones más bien de viejos autoritarismos (el nazismo incluido) desarrollados en las vecindades fuertes, allí donde se articulan las relaciones en torno a la familia, el paisanaje y la autodefensa de los excluidos²³, son fundamentalmente masculinos en sus idearios y liderazgos²⁴.

La imaginación juvenil de los noventa se revuelve entre los vericuetos de la espera lanzando denuncias, entre humorísticas y crispadas, de su convicción de no ser deseada. No hay más que ver el nombre de algunos de los grupos musicales que suenan más en los bares juveniles y escuchar sus letras para entender la sensación de cierre social experimentando: Loquillo y los Trogloditas, Radio Futura, Héroes del Silencio, Seguridad Social, El Último de la Fila, Siniestro Total, Kiko Veneno. Vienen además con mensajes esclarecedores de las vivencias, fantasías, sueños y deseos que les traspasan. La recuperación del mensaje es ya un signo del espíritu de este tiempo (de su *Zeitgeist*), como su orientación lo es del sentimiento entre pesimista y anhelante (su *Welschmerz*) que les empapa. La unidad de criterios y estructuras musicales de los años sesenta (el pop de los Beatles y el rock de los Rolling Stones) es sustituida por la diversidad musical de los noventa, hecha de agregaciones musicales múltiples, de criterios y estructuras

²⁰ Infiel a Hephaestus o Vulcano, dios del fuego y patrón de los trabajadores del metal a quien Zeus, su padre da en matrimonio, enamorada por igual de dioses y hombres, de Ares o Mars el dios de la guerra, de Adonis el joven bello y de Anchises el príncipe troyano y madre de muchos hijos, fecundadores a su vez de la alegría, la pasión la creatividad, la belleza y el amor.

²¹ Son reconocibles por la combinación de cabellos largos, pantalones oscuros muy ajustados, camisetas marcadas por las etiquetas de sus grupos musicales preferidos tales como Metallica, Manowar, y The Kiss.

²² Son reconocibles por la combinación de ropas y calzado artesanal de emulación del hippismo de los sesenta, pañuelos largos de ascendencia palestina, entusiasmos con los cantautores como Silvio Rodríguez, Aute, Joaquín Sabina y Krahe.

²³ Se alimentan de la rabia producida por la frustración.

²⁴ En los nuevos hippies hay una clara concienciación de igualdad intersexual, recreada desde el ideario de los sesenta pero que se impulsa con el tutelaje de los viejos luchadores de las causas humanistas, pacifistas y ecologistas que aún quedan y que sucede que son mayoritariamente también hombres. Las mujeres «comprometidas» de los sesenta, que ya eran entonces minoritarias, han quedado aun más reducidas porque viven con dificultad su empeño en emular a Superman construyendo una supermujer perfeccionista en su doble imbricación doméstica y pública (en las actividades de gestión económica, política y social).

que solapan y funden estilos pop, rock, punk, blues, batidos todos en las propias raíces folclóricas de la historia musical de cada pueblo. En nuestro caso los mestizajes más brillantes son los que funden las músicas pop y rock de los sesenta con las que manan de lo andaluz y lo latinoamericano. Kiko Veneno y Rosario²⁵ son dos muestras de ello, mientras que las letras desgranán historias personales de vacío y soledad, de dureza compartida con los marginados de todas las generaciones y lugares.

«No, no puedo oír tu voz siempre lejana, no quiero oír tu voz siempre quebrada, no puedo dormir con esas lágrimas goteando encima de mí», cantan los Héroes del Silencio, mientras Rosario anima a aquellos a quienes la vida no trata bien a pensar «Piensa que el oro no te va a arreglar la vida, pan y cobijo, eso es lo que necesitas». Y como un homenaje a quien lo buscó sin éxito, El Último de la Fila recita la carta a su «Querida Milagros» de un soldado que muere en una batalla cualquiera sin saber por qué insulsa razón forma parte de ella.

En el contexto de cierre social del proceso de emancipación, tiempo presente y diurno de la actuación, la noche trae nuevas compañías, mezcla sus tiempos, nostalgias y sueños, acerca los cuerpos y establece nuevos modos de estar juntos. La sexualidad juvenil es una de las experiencias de encuentro coetáneo que desarrolla más libre de las trabas y de los tabúes de la generación que le precede, en cuanto a su concepción moral y a su significado. No hay más que observar las formas de roce corporal de los jóvenes de diferente y del mismo sexo para apreciar la naturalidad de los escarceos y arrullos con los que alientan la confianza, la desinhibición de la caricia con la que expresan la compenetración emocional que les invade, y la amplitud del abrazo indiscriminado con el que envuelven a los compañeros del vagabundeo errante por bares y discotecas. La influencia del videoclip y de la experiencia gregaria desde la primera infancia, en jardines y escuelas, producen una vivencia de los otros, física y emocional, una libertad de uso del cuerpo, distinta a la de las generaciones pasadas.

Maffesoli apunta al cansancio de este fin del milenio, por agotamiento de las racionalidades económicas y de las ideologías políticas, y ve perfilarse la sombra de Dionisio, dios de la noche y de la borrachera, dios también del exceso y de la orgía, para darle vigor²⁶.

Lo orgiástico, dice este autor²⁷, aparece allí donde se da, como estructura esencial de la sociedad para alimentar las ganas de vivir y de estar juntos (el divino social de Durkheim). Si vuelve Dionisio, no parece que vuelva solo. Su hermanastra Astarté, diosa semítica de la fertilidad, diosa egipcia de la guerra venerada por muchos países del Mediterráneo como encarnación del planeta Venus (Shapiro 1979), diosa de la luna y de los mares, en fin, la Afrodita rebelde e iluminada,

²⁵ Agradezco a Javier Losilla, realizador de televisión y corresponsal del *Periódico de Aragón*, y a Paloma Bozman, estudiante universitaria, su aporte en la interpretación de estos acontecimientos musicales.

²⁶ Extraigo la cita de Ménard (1992: 174-175).

²⁷ Y se apoya para decirlo en Simmel y en Weber.

promiscua, plebeya y planetaria, la madre de Eros, de Harmonía de Hermafrodita y de Priapo no debe andar lejos. Habrá que estar atentos al *puer aeternus* que está creciendo en el espíritu juvenil de los noventa. Los jóvenes que lo experimentan (tal vez con la confabulación de todos estos dioses y algunos más que aún no conocemos) son los peregrinos infatigables de la noche urbana, y en ella está generando toda una efervescencia de liturgias que conmemoran la preeminencia vital del grupo sobre el individuo y condensan las múltiples sensaciones y pasiones de la vitalidad juvenil en una gran comunión general. Teniendo en cuenta que estos jóvenes, por ley de vida, culminarán un día su metamorfosis en adultos no parece un mal presagio, al menos para la inalienable aspiración humana de vivir eternamente.

Bibliografía

- ARANGUREN, J.L.
1970 *La Juventud Europea y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral, S.A.
- BALANDIER, G.
1989 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- BARTHES, R.
1957 *Mythologies*. París: Seuil.
- BOURDIEU, P.
1982 «Les rites comme actes d'institution», en *Actas de la Recherche en Sciences Sociales*, Nº 43, 58-63.
- BRAKE, E.
1980 *The Sociology of Youth Culture and Youth Subculture, Sex, drugs and rock n'roll*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- CAMPBELL, J.
1991 *El poder del mito*. Barcelona: Emecé Editores.
- CASSIRER, E.
1979 *Symbol, Myth and Culture*. Yale University Press.
- DUEZ, B.C.
1992 «La ritualité profane: une perspective psychanalytique», en *Cahiers*, pp. 73-101.
- DURKHEIM, E.
1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Universitaria.
- FERRAROTTI, E.
1990 *Una fe sin dogmas*. Barcelona: Península.
- GALLAND, O.
1991 *Sociologie de la Jeunesse. L'entrée dans la vie*. París: Armand Colin.
- GEERTZ, C.
1968 «Religion as a Cultural System», en Cutler D. ed. *The Religious Situation*. Nueva York: Harper.
- GINER, S.
1979 *Sociedad masa*. Barcelona: Península.
— *Ensayos civiles*. Barcelona: Península.
- HALLS, S. y JEFFERSON, T.
1975 *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in post-war, Britain*. Hutchinson: University Library.
- LEACH, E.
1976 *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÓPEZ, A.
1994 «Memoria y nacionalismo», en Centro Pignatelli (ed.) *Los nacionalismos*, Seminario de

- Investigación para la paz.
Zaragoza, Gobierno de Aragón,
Departamento de Educación y
Cultura.
- *Los Bienatados. Jóvenes en
el Casco Viejo de Zaragoza.*
Zaragoza: L.E.C. del C.S.I.C.
- y col., *Los jóvenes de Aragón
1993. ¿Quiero y no puedo o
puedo y no quiero?* Zaragoza:
Informe Diputación General de
Aragón, Inédito.
- MAFFESOLI, M.
1990 *El tiempo de las tribus.*
Barcelona: Icaria.
- MENARD, G.
1990 «La sexualité comme lieu de
l'expérience contemporaine du
sacré», en Rivière, c. et Piette,
A. eds. *Nouvelles idoles,
Nouveaux cultes. Dérives de
la sacralité.* Paris: Editions
L'Harmattan, 159-178.
- MERTON, R.K.
1964 *Teoría y estructuras sociales.*
México: Fondo de Cultura
Económica.
- MORENO, M
1969 *Psocidinámica de la
contestazione,* Turín, Edizione
Radiotelevisive Italiane.
- MUMFORD, I.
1961 *La ciudad en la historia.*
Buenos Aires: Infinito.
- NAVARRO LÓPEZ, M.
1993 *Informe Juventud en Espa-
ña.* Madrid: Ministerio de
Asuntos Sociales, Instituto de
la Juventud.
- ORTEGA Y GASSET, J.
1955 *La rebelión de las masas.*
Madrid: Biblioteca Revista de
Occidente.
- PASSERINI, I.
1990 «Mythbiography in oral history»,
en Samuel, R. y Thompson,
P. ed. *The myths we live by.*
Londres: Routledge, pp. 49-
60.
- RIVIÈRE, C.
1992 «Le rite enchantant la concorde»,
*Cahiers Internationaux de
Sociologie*, vol. XCII, pp. 5-31.
- SHAPIRO, M.S. y HENDRICKS, R.A.
1981 *A dictionary of Mythologies.*
Londres: Paladin Books.
- SIMMEL, G
1964 «Problèmes de la sociologie des
religions», en *Archives de So-
ciologie des Religions* N° 17.
- TÖNNIES, F.
1979 *Comunidad y asociación.*
Barcelona: Península.
- VAN GENNEP, A.
1969 *Los ritos de paso.* Madrid:
Taurus.
- WEBER, M.
1975 *La ética protestante y el
espíritu del capitalismo.*
Barcelona: Península.
- ZARRAGA, J.L.
1985 *Informe Juventud en España.
La inserción de los jóvenes
en la sociedad.* Madrid: Mi-
nisterio de Cultura, Institu-
to de la Juventud.