

La complicitad festiva: Identidades grupales y cultos de fin de semana

Enrique Gil Calvo

Profesor Titular de Sociología.

Facultad de C. Políticas y Sociología. Universidad Complutense.

El ocio juvenil de fin de semana permite adquirir capital humano expresivo (complementario al capital humano instrumental que se adquiere en las instituciones de enseñanza formal), mediante la participación en redes de complicitad festiva en cuyo marco se desarrolla compartidamente la construcción de la propia identidad personal. En este artículo se analizan tales comportamientos considerándolos como dobles vínculos (prescripciones de desobediencia debida) que conforman auténticos ritos de paso constituyentes del proceso de inserción en la vida adulta. Finalmente, se discute la actual pérdida de sentido que tales rituales de maduración personal adquieren en la sociedad posmoderna, dado el incierto destino del curso vital.

Tiempo de trabajo y tiempo de ocio

El fenómeno del ocio de fin de semana parece articularse en torno a la adquisición de identidades grupales, ya sea que coincidan éstas o no lo hagan con las otras identidades derivadas de la inserción en redes familiares, escolares, laborales y urbanas sobre las que aquéllas se construyen en amplia medida. En cualquier caso, lo cierto es que mediante las más variadas actividades festivas (a veces violentas o escandalosas, otras meramente exhibicionistas, pero casi siempre lúdicas, gratificantes y gratuitas), que gregariamente se realizan durante los fines de semana, la gente joven inicia, consolida y refuerza su pertenencia a los grupos de coetáneos con quienes se relacionan, anudando con ellos redes cooperativas de intenso compromiso emocional en cuyo seno van construyendo su propia identidad compartida. ¿Es posible explicar este factor? Una interpretación factible, aunque parezca quizá simplista, es la que se deriva de oponer el *tiempo de trabajo*, transcurrido a lo largo de los días laborables de la semana (de lunes a jueves), frente al *tiempo de ocio* que se concentra en los

tres últimos días festivos (viernes, sábado y domingo). Durante los días laborales se permanece o bien en el seno del hogar familiar, consumiendo recursos reparadores y material audiovisual, o bien en aulas escolares donde se adquiere *capital humano instrumental*, en forma de créditos impartidos por instituciones de enseñanza formal que acreditan el grado alcanzado de titulación académica.

En cambio, durante los días del fin de semana se permanece en *espacios públicos informales* (el barrio, la calle, el parque, la plaza; o bien el bar, el cine, el estadio, la discoteca), que se caracterizan por su contraposición radical tanto frente al *espacio privado doméstico* del hogar familiar como frente al *espacio público formal* del aula escolar. En tales espacios públicos informales a los que se acude durante el fin de semana, lejos de la familia y del aula, también se adquiere *capital humano*: pero se trata de un capital humano no *instrumental* sino *expresivo* (1). Es decir, no estamos ante un capital humano *laboral*, realizable diferidamente en los mercados de trabajo (como el que se adquiere en instituciones de enseñanza), sino ante un capital humano *social*,

(1) Sobre el concepto de *capital expresivo* véase Gil Calvo, 1991: 30-36.

inmediatamente realizable en las relaciones de interacción personal. En suma, si en las aulas se aprende a ser *productivo* en el futuro, en los fines de semana se aprende a ser *sociable* en el presente. Y este aprendizaje de la sociabilidad es una parte necesaria, y quizá fundamental, del capital humano que debe adquirirse para poder insertarse en la vida adulta. En efecto, ser un ciudadano responsable o un profesional competente son actividades que exigen no sólo productividad, habilidades formales y competencia técnica (capital humano instrumental) sino además sociabilidad, habilidades relacionales y competencia verbal (capital humano expresivo). Y lo que todavía parece más importante: la fiabilidad, el crédito y la confianza que deben merecer las personas para que se las pueda considerar responsables (sea como ciudadanos, sea como profesionales) (2) son méritos que sólo dependen del capital expresivo socialmente acumulado, pero no del capital instrumental académicamente adquirido. Por eso el tiempo escolar o familiar de los días laborables suele ser vivido con individualismo (cada joven por su cuenta y riesgo, estudiando o aprendiendo al margen de sus compañeros): es decir, interesada y privadamente (con arreglo a la búsqueda de rentabilidad y al cálculo del propio interés personal). Mientras que, en cambio, el tiempo del fin de semana es vivido con colectivismo (cada joven en unión de su grupo de pares, compartiendo en común placeres, entusiasmos y esfuerzos): es decir, en público y desinteresadamente. Si en las aulas, como en las familias, se enseña a competir y hacer carrera, en los fines de semana se aprende a solidarizarse y participar en (lo) público. Pero una vez planteada esta contraposición entre los dos regímenes de acumulación del capital humano que se suceden y alternan a lo largo del ciclo semanal, cabe preguntarse si existe alguna contradicción entre ambos. En efecto, para ciertas ópticas neopuritanas, durante los fines de

(2) Para John Goldthorpe, la *confianza* o fiabilidad es la característica principal que distingue al capital humano de las *nuevas clases medias* o personal de servicios cualificado (profesionales, directivos y técnicos). Véase Goldthorpe, 1992: 236-243.

semanas se derrocharía y arruinaría todo el capital escolar previamente ahorrado, pues no sólo se consumiría improductivamente todo el capital *eficiente* que se hubiera invertido durante la semana laborable, sino lo que parece todavía peor: se acumularía en su lugar otra clase de capital humano (¿negativo?), de naturaleza perversa, disfuncional y contraproducente; es decir: *deficiente*. Así, utilizando la conocida metáfora procedente de la ilustración dieciochesca, cabría temer que lo aprendido como laboriosas *hormigas* a lo largo de la semana resulte negativamente contrarrestado por lo que se *des-aprende* y *mal-aprende* como ociosas *cigarras* durante los fines de semana (3).

¿Hay algo de cierto en ello? ¿Existe algún conflicto insalvable entre los diferentes capitales humanos, instrumental y expresivo, que se adquieren al comienzo y al final de la semana? Es posible que sea así. Pero también es posible que, de serlo, tal conflicto insalvable no resulte necesariamente disfuncional o contraproducente, sino que ejerza consecuencias no queridas que, como subproducto involuntario, generen determinados efectos funcionalmente positivos. Y la mejor manera de interpretarlo así sería la de considerar el ocio del fin de semana entendiéndolo a la vez como un *doble vínculo* transgresor, que genera ambivalencia y complicidad, y como un *rito de paso* institucionalizado, que jalona y articula el proceso de inserción adulta.

Doble vínculo, ambivalencia y complicidad

Los fastos del fin de semana representan una escenificación figurada de míticas y miméticas formas de insurrección juvenil: durante tres días apenas, la clase de edad joven invade las calles y toma la ciudad, poniendo en escena una

(3) La perspectiva que considera la *cultura del ocio* como negativamente contrapuesta a la del trabajo es defendida por Bloom (1989), Coleman (1989) y, sobre todo, Bell (1977). Un crítica sarcástica aparece en Gellner (1989). Para ampliar esta cuestión puede verse Gil Calvo, 1990 y 1991: 14-26.

elaborada pantomima audiovisual que obedece férreamente a la última moda importada pero que tiene tanto de monótona escenografía repetitiva como de improvisada sobreactuación histriónica. Pero en cualquier caso, hay dos notas características que se destacan de las demás:

1) se trata de actos fundados en la prescripción de alguna *desobediencia debida* que 2) generan entre sus ejecutantes la adquisición del hábito de pertenecer a redes de *complicidad festiva*, basadas en la reciprocidad clandestina. Así es como se aprende y se interioriza la inmersión en una cultura compartida de *ambivalencia moral*, como la única forma posible de cohesión social que articula las redes de solidaridad juvenil. La prescripción de ejecutar rituales de desobediencia debida es una obligación impuesta a cada joven por su propio medio social comunitario (tanto familiar como escolar, amistoso y mediático), que le imparte mandatos imperativos de cumplimiento imposible como son los *dobles vínculos* (*double binds* o mensajes ambivalentes y contradictorios), del tipo: "sé libre", "independízate", "sé espontáneo", "ten iniciativa", "sé tú mismo", "tómate libertades". Se trata, pues, de mandamientos imposibles de cumplir, que por un lado imponen dependencia y exigen obediencia, dado que se formulan como órdenes imperativas de obligado cumplimiento, mientras que por el otro suponen independencia y ruegan desobediencia, ya que invitan a decidir por sí mismos con entera libertad personal. Pero ¿cómo ser libre por mandato ajeno?

El paradigma del doble vínculo (4) es la orden de desobediencia impartida por un militar a su subordinado: ¡desobedeceme!. ¿Cómo obedece un soldado al que su capitán le ha ordenado que le desobedezca? Pues bien, a cada joven su comunidad originaria le imparte solicitudes de desobediencia debida, dado que se espera tanto que se porte bien (que estudie, trabaje, obedezca

(4) El concepto de *double bind* fue propuesto por Bateson (1976) y desarrollado por la escuela de Palo Alto. Watzlawick et al. (1987). Para su aplicación a los procesos de emancipación juvenil, véase Avelló y Muñoz (1989) y Gil Calvo, 1991: 71-79.

las normas, sea responsable y se tome en serio su vida) como que se porte mal (que se divierta, gaste, desobedezca, sea travieso y se tome a juego su vida).

Por eso los progenitores *miman* a sus hijos y toleran (o incluso alientan clandestinamente) sus inofensivas desobediencias gratuitas. Y lo mismo hacen las demás autoridades académicas revestidas de potestad educativa, así como los medios de comunicación y toda la opinión pública, que mientras por un lado exigen a la juventud que obedezca las normas adultas, por otro lado esperan que las desobedezca, cosa que toleran y consienten al darla por descontada y supuesta. ¿Y cómo responden los menores ante semejantes mandamientos paradójicos que sus mayores les imparten? Pues responden contradictoriamente: para obedecer fingen desobedecer y para desobedecer fingen obedecer. Así es como cada joven aprende de sus mayores a fingir ante los adultos que obedece en público pero a desobedecer en privado ante sus pares clandestinamente.

Y esta *ambivalencia moral* (5), por la que se aprende tanto a respetar como a transgredir las normas adultas, se despliega en el tiempo mediante una pauta cíclica de oscilación pendular, que constituye el característico latido de la pulsación semanal: de lunes a viernes se obedece en la casa, los curros o las aulas, mientras sábado y domingo se desobedece en la calle, los bares o las barras. Ahora bien, hay que insistir en que la juventud está obediendo los mandatos de la sociedad adulta *siempre*: tanto cuando obedece, durante la semana laboral, como cuando desobedece, durante los fines de semana. Por eso los actos escénicos que se ejecutan durante sábados y domingos (días del *señor*, o sea, festividades litúrgicas, religiosamente obedecidas) son prescripciones rituales, es decir, desobediencias *debidas*: conductas

(5) El concepto de *ambivalencia moral* fue propuesto por Merton (1976). Para su análisis como medio de cohesión social de las redes clandestinas de solidaridad, véase Lamo de Espinosa, 1989: 127-166.

institucionalmente obligadas y obligatorias, de cuyo cumplimiento no cabe sustraerse so pena de ostracismo, rechazo y sanción social.

Es deber de cada joven desobedecer en domingo las mismas normas que debe obedecer entre semana. Y hacerlo a sabiendas de que está transgrediendo el orden, pues el objeto de la desobediencia no es tanto la gratificación extraíble de su ejecución como la constatación consciente de estar vulnerando explícitamente el orden vigente. La transgresión festiva, para ser verdaderamente gratuita (y no instrumental o gratificante), debe anhelarse con una insaciable *sed de mal* (por imaginario, simbólico, ficticio o figurado que sea este *mal*).

Hay que transgredir las normas por amor al arte, y no por cualquier ventaja o beneficio que la transgresión pueda procurar. Y hacerlo con entera gratuidad desinteresada, al igual que para el deportista lo importante no es ganar sino participar. Pues bien, del mismo modo, las fraternías de ficticios *héroes malditos* que pueblan el fin de semana intuyen que deben hacer el mal por el mal mismo, sin ninguna otra finalidad que lo pueda desnaturalizar. Esta transgresión desinteresada, deportiva o esteticista halla su más acabada reducción al absurdo en la obra de Thomas de Quincey Adams: *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*.

Por eso, dada esta consciente voluntad de premeditada extralimitación gratuita, la vivencia con que se ejecutan los rituales se asemeja al *vértigo del culpable*, con su característica ambigüedad moral. Por una parte, la ruptura del orden genera embriaguez de libertad, como si ya no hubiera restricciones y todo fuera efímeramente posible. Pero por otro lado, saltarse las normas produce también angustia y temor ante el riesgo de autodestrucción o castigo. De ahí que se necesiten cómplices con los que compartir ese vértigo ambivalente: cómplices encubridores para exculparse y cómplices inductores para celebrarlo y recrearse. Y puesto que se necesitan cómplices para constituir cofradías de encubridores, de ahí también que se busquen y que en seguida se encuentren, hallando variedad de candidaturas

disponibles entre aquellos pares que son presa del mismo vértigo culpable, doblemente atraído por el riesgo de la libertad y el pánico al peligro inminente. Así es como, sobre la base de esta complicidad clandestina, se constituyen las más importantes redes de solidaridad que cimentan la cohesión juvenil.

Ritos de pasaje y representación de identidades

Ahora bien, esta pauta secuencial que articula el transcurso de las semanas, encadenándolas mediante ceremonias clandestinas de complicidad transgresora, representa un equivalente funcional que resulta formalmente análogo a los rituales de iniciación a la vida adulta casi universalmente practicados por todas las culturas, sean tradicionales, modernizantes o posmodernas. Me refiero, claro está, a los conocidos *ritos de paso* que investigan los antropólogos, pues, en efecto, tanto por su forma como por su contenido, el ocio juvenil de fin de semana puede ser clasificado dentro de esa misma categoría etnográfica de los *rites de passage* definida por Arnold van Gennep (6). Por su forma advertimos que, como en el modelo canónico analizado por Víctor Turner (7), consta de tres fases. La *preliminar* de apertura del ritual, que correspondería al mediodía del viernes como fase inicial que inaugura el fin de semana. La segunda o *liminar*, de marginación, separación o apartamiento, que incluye todos los trabajos rituales que se efectúan al margen del orden cotidiano, y que correspondería a la noche del viernes y todo el sábado hasta el mediodía de domingo, período en el que se celebran todos los sucesivos rituales festivos. Y por último la fase *postliminar* de cierre y clausura del ritual, donde

(6) Véase Van Gennep, 1986. La consideración del gamberrismo juvenil como *violencia ritual* ha sido formalmente propuesta por la escuela de Oxford: Marsh, Rosser y Harré, 1978. Un comentario crítico aparece en Dunning, Murphy y Williams, 1992.

(7) Véase Turner, 1988. Para analizar los procesos de emancipación juvenil como *ritos de paso*, véase Gil Calvo, 1991: 92-107.

los celebrantes concluyen sus trabajos para reintegrarse al orden cotidiano habitual, que corresponde en nuestro caso al *fin de fiesta* situado en la tarde del domingo con el que termina el fin de semana.

Además, los celebrantes son siempre fraternías o grupos de coetáneos que como neófitos ejecutan sus ceremonias de iniciación a la edad adulta. Los actos consisten en ficticias escenificaciones celebradas en público ante un coro de espectadores que actúan de testigos, árbitros y notarios, en tanto que representantes institucionales de la comunidad. Y por su contenido los trabajos rituales a realizar se refieren siempre a transgresiones humorísticas, festivas o burlescas (pero también violentas, contradictorias y paradójicas) del orden normativo habitual, al que deben ficticiamente vulnerar. Así es como los fines de semanas se constituyen en periódicos y paródicos *carnavales* que las cofradías juveniles escenifican grotescamente para ostentar su juventud ante la comunidad social (8). Y durante ese efímero carnaval finisemanal, las normas exigibles durante el resto de la semana resultan ritualmente abolidas, para verse suplantadas por otras nuevas normas festivas, sólo propias del fin semana y ficticiamente transgresoras o subversivas.

Víctor Turner distingue entre ritos *críticos* de *elevación de status* (por ejemplo, las bodas o las tomas de posesión de un cargo), que sólo se celebran una vez y modifican la identidad del celebrante, y ritos *cíclicos de inversión de status* (como el carnaval mismo), que se repiten periódicamente para confirmar y reforzar la identidad de los celebrantes mediante su inversión ficticia: los varones se disfrazan de mujeres, los menores se fingen los mayores, etc. Pues bien, los rituales juveniles del fin de semana aspiran simultáneamente a ser tanto ritos cíclicos de inversión de *status* como ritos críticos de elevación de *status*. En tanto que ritos críticos de inversión, las buenas personas deben *hacerse las malas*, y

(8) Sobre el rito de carnaval, entendido como *doble vínculo*, véase Gil Calvo, 1994.

por eso la gente joven más *buen gente* finge ser *mala gente*, vulnerando ficticiamente el vigente orden impuesto por la normativa escolar y familiar. Y en tanto que ritos cíclicos de elevación (puesto que sólo se es joven una vez en la vida), las cohortes de menores *se las dan de mayores*, echándose años encima para fingir más edad, con la vana esperanza de ascender de *status*, trepar por el escalafón y acceder así anticipadamente a la fugitiva mayoría de edad.

Por eso, dada esta ambivalencia de la iniciación juvenil a la vida adulta, los ritos de fin de semana deben ejercer una contradictoria duplicidad de funciones. Por una parte, en tanto que ritos cíclicos de inversión de *status*, deben confirmar la *verdadera* identidad de cada joven, reforzando sus *status adscritos*: sexo (género), edad, raza (etnia), comunidad de pertenencia, origen familiar, nacionalidad, clase social (9), etc. Muchas veces, esta confirmación de la propia identidad exige su inversión más violenta, como si para revelar la verdadera naturaleza oculta hubiese que liberarla de todos los controles sociales que la inhiben y reprimen durante la semana, según el modelo stevensoniano del Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Por eso algunas formas de ocio propias del fin de semana refuerzan y exageran las señas de identidad más atávicas y arcaicas, según revela el ejemplo de la violencia machista exhibida como rito masculino de iniciación a la virilidad (10).

Pero por otra parte, en tanto que ritos críticos de elevación de *status*, y al mismo tiempo que sucede lo anterior, los ocios de fin de semana también pueden modificar la *cambiante* identidad de cada joven, logrando su más camaleónica adaptación a nuevos *status adquiridos*: méritos, vínculos, influencias, prestigios, relaciones, compromisos, responsabilidades... Así, los ritos finisemanales permiten tanto reforzar la propia identidad como cambiarla, adquiriendo otras identidades ajenas o

(9) Sobre la relación entre los rituales juvenil y la estructura de clases, véase Willis, 1988; así como Dunning, Murphy y Williams, 1994.

(10) Sobre la violencia machista de los rituales juveniles, véase Dunning, 1992.

tomándolas alternativamente prestadas. De ahí el aspecto de mascarada carnavalesca o baile de disfraces que suele adoptar el paisaje juvenil durante los fines de semana, dados sus constantes (y aparentemente gratuitos) *cambios de careta* identitaria.

Lo que nunca debe olvidarse es que tanto las caretas confirmatorias (que refuerzan las identidades adscritas) como las cambiantes (adaptables a las identidades adquiridas) son siempre máscaras escénicas, sólo destinadas a su efímera representación teatral ante un público dominguero de impresionables espectadores. Es cierto que los actores que las representan suelen estar apasionadamente comprometidos con ellas, dado que al interpretar o ejecutar (*jouer*, en francés) sus papeles en escena son conscientes de que con ello se juegan la verosimilitud o credibilidad de la propia identidad que juegan a representar. Pero la intensidad emocional de su compromiso escénico no añade ni un ápice de realidad a su naturaleza exclusivamente ritual y ficticia: esas máscaras son siempre imaginarias, es decir, falsas y fingidas; o sea, huecas y huecas, en tanto que meras caretas histriónicas y grotescas.

Violencia ritual y procesos de inserción adulta

Pero en este punto es donde se sitúa lo más problemático de los rituales juveniles que tanto preocupan a los educadores moralistas, dada la posibilidad de que la representación escénica de las identidades imaginarias degeneren en cascadas de imprevistas consecuencias destructivas: vandalismo, violencia, embriaguez, agresiones, conducción temeraria, adicción psicotrópica, desprecio por los derechos ajenos, inmersión en sectas fanáticas, caída en tendencias suicidas... Y, efectivamente, parece ser muy cierto que los ocios de fin de semana favorecen la escalada de toda esta clase de comportamientos arriesgados, peligrosos, agresivos y violentos que, según lo que podríamos llamar *síndrome de Kronen*, impulsan a la juventud a jugarse aleatoria y gratuitamente la

vida. En cualquiera de los casos, tampoco conviene exagerar, pues gran parte de esta alarma social creada frente a la violencia juvenil parece ser producto de la escalada de su visibilidad (interesadamente amplificadas por los medios de comunicación que se lucran excitando la morbosa curiosidad de la opinión pública) en mucha mayor medida que del crecimiento objetivo de su incidencial real.

¿A qué se debe toda esta compulsión agresiva que parece rodear a los rituales del fin de semana? Existen, por supuesto, evidentes causas materiales, derivadas en particular de la desigualdad de oportunidades de inserción adulta: empleo, vivienda y demás recursos escasos que constituyen los medios de integración social. Pero además de este determinismo infraestructural, cuya influencia varía al compás de la cambiante coyuntura económica, existen otros factores mucho más relacionados con el objeto de este escrito, que es el modo en que cada joven construye y reconstruye por medios rituales su propia identidad personal, negociándola y compartiéndola con sus pares a lo largo de su lento proceso de inserción en la edad adulta. Acaba de verse que los rituales del fin de semana son escenarios donde se representan histriónicamente identidades provisionales, experimentales y ficticias. Se trata, pues, de actos transmisores de información acerca de las diversas máscaras identitarias que se intercambian en ese específico y determinado medio de comunicación social que forman los rituales del fin de semana. Así, las máscaras rituales que cada joven esgrime no son otra cosa que patéticos *mensajes* emitidos en búsqueda de atención, reconocimiento y audiencia.

La sociedad democrática es la sociedad de la libertad de expresión. Y cada joven necesita y desea expresar su propia identidad personal, comunicándosela a los demás. Pero desgraciadamente, como si predicase en el desierto, la juventud no encuentra audiencias receptivas, dispuestas a reconocer y atender sus mensajes. ¿Por qué? Pues porque, a diferencia de las identidades adultas, que se hacen atender

porque son reales y sólidas, *ergo* verosímiles y creíbles, las identidades juveniles, por el contrario, son todavía irreales, imaginarias y ficticias, por lo que resultan inverosímiles y no logran ser creídas. Así es como las redes de jóvenes advierten que sus flamantes mensajes rituales, emitidos para impresionar al público desde el escenario del fin de semana, son sistemáticamente desatendidos, despreciados e ignorados, devaluándose cada vez más. Y entonces se les plantea un problema de técnica comunicativa. ¿Cómo diseñar nuevos mensajes todavía más comunicativos, capaces de sorprender a un público que ya está de vuelta?: aquí es donde se impone el recurso a la violencia, como truco escenográfico que con sus *efectos especiales* busca impresionar incluso a las audiencias más escépticas. En un comienzo, esa violencia es exclusivamente *virtual*, es decir, imaginaria y ficticia o simbólica y ritual. Pero dada la inflación de mensajes finisemanales, la comunicatividad de la violencia virtual pronto se devalúa, por lo que debe ser reforzada con el complemento de la violencia real. De ahí la caída libre en el fácil recurso a la violencia gratuita, pues de las violencias meramente escénicas y teatrales, en el fondo inofensivas (simple pavoneo pretencioso, pura baladronada arrogante), pronto se pasa a las auténticas violencias materiales, peligrosamente ofensivas para con las personas. Este proceso de intensificación expresiva de la violencia parece irreversible, de puro ineluctable. En efecto, existen dos razones que explican la tendencia favorable a su escalada y la improbabilidad de su control o autolimitación. Por una parte, la sed de *realismo*, es decir, la necesidad de hacer parecer *más reales* a unas identidades escénicas que, por su propia naturaleza, son ficticias: irreales. Cuando te pavoneas como un matón en el *plató* del fin de semana, tu matonismo es ficticio: pura literatura, que no produce más efectos que los retóricos. En cambio, si osas matar de verdad, adviertes que tu ficticia identidad se convierte de pronto en real, a juzgar por sus evidentes efectos letales. Esta búsqueda de realismo es la que explica el furor

homicida del *abertzalismo* radical: como la identidad nacionalista es en el fondo ficticia, sólo parece falazmente realista y realizable si se cobra vidas auténticas. La otra razón es puramente comunicativa: se sabe que, a juzgar por la definición teórica del concepto de *información*, sólo son noticia las malas noticias. Por lo tanto, si la clase juvenil quiere expresar sus identidades como mensajes comunicados a la opinión pública, sólo puede hacerlo, si es que aspira a ser atendida, en forma de *malas noticias*: violencia, conflicto, agresión, destructividad. Cada joven aprende así que sólo puede llamar la atención, en una sociedad mediática, si provoca *atención negativa*: es la dura experiencia obtenida tras advertir que, dado el carácter ficticio de su identidad ritual, nunca podrá recabar suficiente atención positiva. Así es como el proceso de adquisición de la propia identidad personal es vivido por cada joven como una *pasión inútil*, en la medida que su *via crucis* se escenifica no como una redención o una emancipación personal (según el viejo ideal moderno de la Ilustración) sino como una fatal autodestrucción indescifrable: un cuento narrado por un idiota, lleno de rudio y de furia, que nada significa (como en Shakespeare). La juventud entera, en tanto que etapa de transición desde la minoría a la mayoría de edad, dejar de tener objeto ni sentido alguno, constituyéndose en *un rito de paso hacia la nada*. Lo cual se corresponde perfectamente con nuestra sociedad posmoderna, donde el cambio tecnológico y la precariedad del empleo han clausurado ya el modelo de curso de vida institucionalizado por la Modernidad, que se caracterizaba por carreras vitales continuas, lineales, ascendentes y coronadas por la búsqueda del éxito personal. Y aquellas identidades modernas hallaban su correlato en novelas donde cada héroe se adueña de su destino hasta erigirse en el Sujeto de su propia vida. De ahí que los ritos de paso juveniles, con sus violencias sacrificiales, pudieran reinterpretarse argumentalmente como episodios del gran relato maestro (con las tres fases del rito

de paso: planteamiento, nudo y desenlace) de una *pasión utilitaria*: constructiva, creadora y predestinada para obtener el merecido final (in)feliz de la adulta lucidez (como en *La educación sentimental* de Flaubert).

Pero en la posmodernidad esto ya no es posible. Ya no hay carreras laborales lineales ni lucha posible por el éxito final de la conquista de la madurez. En consecuencia, los cursos de vida son inciertos, erráticos, fragmentarios, discontinuos y carentes por completo de cualquier posible final feliz. Cada joven ya no puede aspirar a constituirse en sujeto responsable de su propia vida, pues ya sólo parece aguardarle el ser objeto de imprevisibles fuerzas ajenas, como mero juguete de un destino fatal que ya no puede dominar ni entender.

Así, el *gran relato* novelesco de la propia vida es sustituido por un *collage* posmoderno hecho de heterogéneos microrrelatos minimalistas (como una primera plana de prensa amarilla, que amontona inconexas noticias sensacionalistas), donde cada fragmento se autodestruye efímeramente sin relación contextual alguna con los demás (11). Por tanto, los episodios de violencia que pueblan los fines de semana ya no pueden ser reinterpretados como jalones necesarios que encaminan hacia la madurez responsable sino como avatares inconsecuentes de una incierta pasión inútil, mil veces repetida sin objeto ni fundamento y sin que a nadie parezca importarle: aunque con abundante cosecha de víctimas propias y ajenas, gratuitas casi todas ellas.

(11) La analogía entre la identidad moderna y los grandes relatos, frente a la que se da entre la identidad posmoderna y los *collages* minimalistas, procede de Giddens, 1995.

BIBLIOGRAFÍA

- Avelló, J., y Muñoz, A.** (1989). "La cultura juvenil: La comunicación desamparada". En Varios Autores, *Comunicación y lenguaje juvenil*, pp. 23 a 54. Fundamentos, Madrid.
- Bateson, G.** (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Carlos Lohé, Buenos Aires.
- Bell, D.** (1977). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Universidad, Madrid.
- Bloom, A.** (1989). *El cierre de la mente moderna*. Plaza & Janés, Barcelona.
- Coleman, J., y Husén, Th.** (1989). *Inserción de los jóvenes en una sociedad en cambio*. Narcea, Madrid.
- Gellner, E.** (1989). "La jaula de goma: Desencanto con el desencanto". En Gellner, E. *Cultura, identidad y política*, pp. 164 a 177. Gedisa, Barcelona.
- Giddens, A.** (1995). *La transformación de la intimidad*. Cátedra, Madrid.
- Gil Calvo, E.** (1990). "Las jaulas de goma: emancipación, modernización y dualismo cultural". *Claves de Razón Práctica*, nº 1 (abril), pp. 76 a 79.
- Gil Calvo, E.** (1991). *Estado de fiesta*. Espasa-Calpe, Madrid.
- Gil Calvo, E.** (1994). "El carnaval y sus metáforas". *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 533-34 (noviembre-diciembre), pp. 189 a 199.
- Goldthorpe, J.** (1992). "Sobre la clase de servicio, su formación y su futuro". *Zona Abierta* nº 59/60, pp. 229 a 263.
- Dunning, E.; Murphy, P., y Williams** (1992). "La violencia de los espectadores en los partidos de fútbol: hacia una explicación sociológica". En Elias, N. y Dunning, E. (comps.), *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, pp. 295 a 322. Fondo de Cultura Económica, México.
- Dunning, E.** (1992). "El deporte como coto masculino: Notas sobre las fuentes sociales de identidad masculina y sus transformaciones". En Elias, N. y Dunning, E. (comps.), *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, pp. 323 a 342. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lamo de Espinosa, E.** (1989). *Delitos sin víctima. Orden social y ambivalencia moral*. Alianza Universidad, Madrid.
- Marsh, P.; Rosser, E., y Harré, R.** (1978). *The Rules of Disorder*. Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Merton, R.K., y Barber, E.** (1976). *Sociological Ambivalence*. The Free Press, Nueva York.
- Turner, V.** (1988). *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.
- Van Gennep, A.** (1986). *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid.
- Watzlawick, P.; Beavin, J., y Jackson, D.** (1987). *Teoría de la comunicación humana*. Herder, Barcelona.
- Willis, P.** (1988). *Aprendiendo a trabajar*. Akai, Madrid.