

La necesaria e imposible autorregulación de la violencia. El caso de la violencia lúdica juvenil

José Ángel Bergua
Universidad de Zaragoza

Resumen

La violencia es una poderosa actividad social que el hombre ha heredado de la naturaleza y ha convertido en la materia prima de un gran montante de sociabilidad. Ha solido ser objeto de regulación desde instancias exteriores al individuo. Tal regulación ha traído consigo el precio de la aparición de trastornos psíquicos y de graves conflictos. Este artículo demuestra que la autorregulación de la violencia es necesaria, pero que en el marco del Estado nación su aceptación es imposible. Para demostrarlo, se hace un análisis comparativo del trato entre sujetos que protagonizan los jóvenes de una discoteca y los adultos de una sala de fiestas. Para completar este análisis, también se hace referencia al trato que los mismos jóvenes y adultos dispensan a los objetos.

Palabras clave: vandalismo, peleas, sagrado, política.

Abstract. *The necessary and intolerable autoregulation of violence. The case of youthfull playfully violence*

Violence is a powerfull social activity that mankind has inherited from nature in order to produce a great amount of sociability. Violence has been controled from espheres placed out of community an individual relations. This control has built a special peace but it has also been responsible of arriving psychical and social conflicts. This paper shows that autoregulation of violence is necessary but imposible in the State Nation frame. I'm going to demonstrate it doing a comparative analyse of youth people and adult people who enjoyed themself in a discotheque and in a sala de fiestas. First i'll analyze interpersonal relations (including fights). And second i'll also analyze relations between subjects and objects (including vandalism)

Key words: vandalism, fights, sacred, politics.

Sumario

- | | |
|-------------------------------|-----------------|
| 1. Sobre la juventud | 4. Conclusiones |
| 2. Sobre la violencia | Bibliografía |
| 3. Sobre la violencia juvenil | |

Decía Bourdieu (1997: 95-98) que las administraciones públicas producen problemas sociales que las ciencias sociales ratifican y asumen como problemas sociológicos. Esto sucede —añadía Bourdieu— porque el Estado es capaz de encarnarse, a la vez, en la objetividad observada y en la subjetividad observadora. De modo que el Estado, encarnación y artífice del orden instituido, es capaz de producir tanto realidad social como estructuras mentales de percepción y pensamiento de dicha realidad. En último término, Bourdieu parece sugerir que la institución del orden social moderno trae consigo, además del orden instituido, un tipo de saber que no sabe ver más allá de tal orden.

Chiapori (1994) ha llegado a la misma conclusión pero por otro camino. Más allá de las profecías que se cumplen a sí mismas, están las *teorías* que se cumplen a sí mismas. En este otro caso no hay predicciones que se suceden en el tiempo (como pasa con las profecías), sino una teoría válida para todas las situaciones. Pero esta validez no es objetiva, al menos en el sentido como se entendería desde una teoría física clásica. Dice Chiappori que «la verdad de la teoría está condicionada por su hegemonía» (p. 72). Ahora bien ¿de qué depende la hegemonía? Si hacemos caso a Bourdieu, parece que debe depender de que se hayan tomado las correspondientes decisiones políticas.

En términos sociológicos, no basta con aceptar, como hacen Bourdieu y Chiapori, que lo social se hace a la vez y al mismo tiempo que se piensa. Es necesario partir de una pluralidad de autoinstituciones, realizadas o potenciales, relacionadas con distintos agentes colectivos, y poner de manifiesto el poder que vincula a unos agentes y puntos de vista con otros. Esta mediación del poder hará que unas autoinstituciones se realicen y otras queden eclipsadas. No sólo eso. También sucederá que las autoinstituciones que queden convertidas en mero «no ser» no se podrán saber o conocer del todo. Y esto tanto por su carácter inacabado o virtual como por el hecho de que el saber que se intenta utilizar siempre será, de un modo u otro, deudor del «ser» instituido o dominante y nada o bien poco podrá saberse de lo que se haya decidido que no sea.

Mi intención en este artículo es probar estas observaciones respecto a un agente colectivo (la juventud) con menos poder que su opuesto (el mundo adulto) y en relación con una actividad (la violencia). Para ello mostraré, en primer lugar, cómo han tratado distintas clases de sociedades a la alteridad juvenil. Veremos que en unas se ha reconocido explícitamente la alteridad en su sentido más fuerte, en términos de «no ser», mientras que en otras la alteridad ha sido borrada y sustituida por una diferencia funcional para el sistema. Después mostraré, respecto a la violencia, los distintos marcos socioculturales que se han propuesto para conducirla. En este caso, veremos que la violencia que Girard (1983) denomina «unánime» eclipsa y deja de lado esa otra que denomina «recíproca». Finalmente, trataré de ver cómo los jóvenes tratan con la violencia recíproca de un modo distinto a como se ha decidido en la modernidad. Más exactamente, concluiré que el «no ser» juvenil trata con la violencia de un modo que el «ser» instituido no puede tolerar y que el saber no es muy capaz de comprender. Ese otro modo de tratar con la violencia que traen consigo los jóvenes quizás merezca ser tomado en consideración, aunque no

esté realizado ni se conozca del todo, pues el trato que da lo instituido a la violencia es, en gran medida, como comprobaremos, patológico.

1. Sobre la juventud

En las sociedades primitivas, el joven y otros sujetos no centrales, como el esclavo, suelen ser objeto de desconfianza, así como motivo de sospecha y víctimas de acusaciones (Balandier, 1989: 96-102). Estas alteridades son tanto chivos emisarios del orden al que son sometidos como representantes de un potencial desorden. Pero más allá de que exista asimetría y una relación de dominio, conviene reconocer que, en estas sociedades, las relaciones entre el centro y las periferias son simbolizadas conflictualmente. Así, los *lugbara* de Uganda y los *kasai* de Zaire, inscriben la guerra entre adultos y jóvenes en la oposición entre religión y brujería, y los *buma* de Zaire relacionan estos antagonismos con «una teoría general que hace del enfrentamiento la ley de toda vida».

También en Grecia encontramos reconocida de un modo parecido la alteridad juvenil. Quien acompaña al sujeto en su edad infantil y adolescente es el Centauro, un ser mitológico que encarna la mezcla de lo humano y de lo natural, que trastoca la distinción de categorías sociales: «transformaba la infancia y la adolescencia en un encantamiento silvestre que abolía toda distancia entre naturaleza y cultura» (Schnapp, 1996: 49). Del mismo modo, la diosa Artemisa, la nodriza por excelencia, la que conduce los hijos de los hombres a la sociabilidad plena, era también la cazadora, frecuentaba las tierras baldías exteriores a la ciudad, «las fronteras donde se establece contacto con lo otro, donde se codean lo salvaje y lo civilizado» (Vernant, 1986: 23).

Si pasamos a Roma, observamos algo parecido. El joven es el protagonista principal de esas fiestas lupercales en las que se conmemoraba la fundación de la ciudad: «los jóvenes lupercos reproducían bajo el signo del dios Fauno un modo de vida antitético del ciudadano, un modo de vida que más bien imitaba al de los lupercos prototípicos, los gemelos Rómulo y Remo» (Frascetti, 1996: 83). A esta representación de los jóvenes como alteridad aceptada y asumida por la sociedad acompañará una gran permisividad para con sus actos desmesurados, violentos y antisociales. En efecto, en Roma, del mismo modo que sucede en las sociedades primitivas, los «jóvenes tienen permiso para asaltar, robar o violar e incluso se les prescribe esa conducta» (Douglas, 1973: 133). Por ejemplo, «el joven, etiquetado como impúber, estaba socialmente autorizado a estrenar su sexualidad, lo que le permitía entregarse de 5 a 10 años al libertinaje e incluso en compañía de una banda de adolescentes echar abajo la puerta de alguna prostituta y consumir una violación colectiva». También eran famosos los *collegia iuvenum*, practicantes de actividades deportivas que, «abusando de su número y estatuto oficial, solían provocar desórdenes públicos» (Veyne, 1990: 37).

Por lo tanto, en las sociedades antiguas y primitivas los mitos y cosmogonías reconocen que lo joven es algo diferente, un «no ser» que excede el orden instituido. Dicha alteridad es reconocida en su sentido fuerte, pues el joven se

entiende que es portador del desorden que trae consigo lo salvaje o natural exterior al orden social. Sin embargo, aunque el joven o lo juvenil sea tan peligroso, el orden instituido acepta esa alteridad. Los dioses que la representan no están excluidos del panteón, conviven con los demás dioses, de modo que lo social instituido reconoce y asume una parte de la potencia colectiva que le excede y podría destruirla.

A medida que nos aproximamos al Renacimiento, ese lado oscuro de la edad juvenil será censurado utilizando discursos morales. En Florencia y Venecia, durante los siglos XIII y XIV, se consideraban jóvenes a quienes estaban entre los 23 o 24 años hasta bien entrada la treintena. Los moralistas entendían que la juventud era una edad no sólo de actos distintos y peligrosos. Pensaban también, y éste es el matiz moral que introducen, que esos actos eran reprobables y no debían ser de ninguna manera tolerados. Esto es lo que añade la cultura judeocristiana a la idea de juventud, la necesidad de prohibirla. Por eso San Bernardo de Siena decía que si tuviera hijos, «en cuanto tuvieran tres años los mandarí sin perder tiempo fuera de Italia y que no volvieran hasta que hubieran cumplido los cuarenta por lo menos» (Crouzet-Pavan, 1996: 219). Por eso también, aunque estuvieran casados y tuvieran responsabilidades políticas y económicas, los moralistas sugerían que se excluyera de las deliberaciones de los consejos a todos los hombres menores de 40 años (p. 225). Estamos, pues, en una época, distinta a la antigua, en la que la peligrosa alteridad juvenil no es tolerada. Se la teme y debe ser eliminada. La moral judeocristiana hizo que el orden social occidental se pensara y se construyera no *con* los jóvenes, como sucediera en las sociedades antiguas y primitivas, sino *contra* los jóvenes. La alteridad ontológica juvenil fue, pues, demonizada y excluida.

Lo que cambiará con la llegada de la modernidad será que sobre las bases morales legadas por el cristianismo se elaborarán conceptos científicos sólo aparentemente neutros y se inventarán instituciones encargadas de realizar esa «neutralidad». Dicho de otro modo, tanto en el plano intelectual como en el político lo social continuará instituyéndose contra los jóvenes, sólo que ahora se hará utilizando un lenguaje y unos instrumentos aparentemente más neutros y objetivos. Uno de esos instrumentos será la Escuela Universal. En el plan de reforma dirigido al conde de Floridablanca el 1 de octubre de 1787 se hablará de ella del siguiente modo: «Toda la felicidad pública de un Estado depende en gran parte de las semillas que se siembran en los corazones tiernos de los jóvenes [...] Se arraigan más profundamente las primeras máximas y verdades que oyeren, se conservan más largo tiempo y vienen, por último, a dar fruto muy abundante y sazonado [...] Así como un campo inculto y abonado solamente ve brotar espinas y malezas, de la misma suerte, del descuido de la crianza y primeras instrucciones de esta clase de gente, nace una general corrupción de sus costumbres y una entera ignorancia de las obligaciones que tiene cada uno como cristiano, como vasallo y como miembro del cuerpo político» (Varela, 1989: 79).

Resumamos. En otro tiempo las sociedades supieron convivir con el desorden que traen consigo los jóvenes al centro de la sociedad e incluso inventa-

ron mitos y seres fabulosos que representaban su alteridad sin desfigurarla mucho. Más tarde, el orden social se hizo más exigente, los discursos morales hicieron percibir grandes peligros en la exuberante actividad juvenil y se aplicaron medidas de distinta clase que intentaron extirpar el cáncer juvenil. Finalmente, en la modernidad, la educación se convirtió en un instrumento con el que se intentó desactivar y domesticar el peligro que traen consigo los niños, los adolescentes y los jóvenes.

1.1. La sociología de la juventud

La sociología de la juventud estándar o clásica, la que suele servir de apoyo a las decisiones políticas que tienen que ver con los jóvenes, se ha construido más sobre el punto de vista inaugurado por el cristianismo y desarrollado por la modernidad que sobre el de las sociedades antiguas y primitivas. En concreto, en lugar de intentar prestar atención a lo que los jóvenes «son», entre otras muchas cosas un potencial desorden para el orden que tenemos, ha decidido investigar lo que deben ser y lo que todavía no son en relación con ese deber ser.

En efecto, joven es, para la sociología estándar o clásica (Gil Calvo, 1985), quien todavía no ha adquirido la condición de adulto. El ingreso en esta clase de edad se da por la asunción de una cuádruple responsabilidad: productiva (asignación de un estatus ocupacional, laboral o profesional estable), conyugal (asignación de una pareja sexual estable), doméstica (asignación de un domicilio estable y autónomo) y parental (asignación de una prole dependiente). A esta caracterización habría que añadir que el joven no es aún adulto pero que está en condiciones de serlo, pues podría, material y formalmente, a diferencia quizá del niño o el adolescente, hacer todo lo que un adulto hace en sociedad.

Desde este sólido punto de partida, la sociología de la juventud ha solido interesarse por los mecanismos que retrasan o impiden el acceso al orden de las responsabilidades adultas. De todas ellas se ha enfatizado y priorizado la laboral, quizás porque se ha entendido que el acceso a las responsabilidades conyugales, parentales y domiciliarias depende, en la mayor parte de los casos, del logro de la autonomía económica, y ésta, en el mundo actual, se adquiere en el mercado de trabajo. Según esto, se ha entendido que la producción social de juventud la efectúa el binomio formado por el mercado de trabajo y la escuela y depende del funcionamiento combinado de las infraestructuras económica (relativa al modo de producción) y demográfica (relativa al modo de reproducción) de la sociedad.

Desde este infraestructural punto de vista, se puede investigar la experiencia que hacen los jóvenes de tan difícil y dilatado tránsito a la vida adulta y predecir que, con esa socialización, la aceptación del resto de instituciones será menor y que las actitudes contraculturales tenderán a extenderse, lo que afectará gravemente al sistema (Petras, 1996; Bourdieu, 1991: 142). En este sentido, ya se ha comprobado (Sanchís, 1988: 137; Bergere, 1989: 27-55) que el

exceso de formación de los jóvenes hace que el encuentro con el desempleo o el trabajo precario favorezca la realización personal a través de la esfera del ocio y devalúe la importancia que antaño tuvo la consagración al trabajo. Por otro lado, es posible también mostrar que la exclusión real del mercado de trabajo, la obligación de emanciparse y la seducción ejercida por el mercado de la diversión, que suele tomar a los jóvenes como modelo de consumo, puede dar lugar a situaciones de doble vínculo similares a las que padecen los esquizofrénicos en ciertas familias (Watzlawick, Beaven y Jackson, 1985: 196 y s.; Gil Calvo, 1985: 15). Avello Flórez y Muñoz Carrión (1989) han sugerido que el consumo compulsivo de drogas, el vandalismo y otras conductas percibidas por el orden instituido en términos de anomia pueden tener su origen en la situación de doble vínculo que padecen los jóvenes contemporáneos.

1.2. *Por una crítica de la sociología de la juventud*

La juventud no puede comprenderse bien del todo porque los conceptos con los que habitualmente se trabaja, entre los cuales se encuentran los relativos a la cuádruple responsabilidad, lo impiden. La incompreensión de la alteridad juvenil aparece ya al principio, cuando se define a los jóvenes en términos de carencia o falta respecto a los objetos de valor que posee el adulto (Bergua, 1999b). Esos objetos de valor son en realidad instituciones centrales de la sociedad, pues la ausencia de las responsabilidades mencionadas antes parten de la incuestionable centralidad de la familia y del trabajo. Además, no se dice sólo que el joven «no sea». Se añade que el joven debe «ser» incorporándose al mundo adulto y a sus instituciones.

Una apuesta firme por lo que los jóvenes son al margen de los adultos debería tomarse en serio no el trabajo y la familia, sino sociabilidades opuestas, como son la diversión y la fraternidad, en las que los jóvenes dan la impresión de desenvolverse mejor. El problema es que en el discurso sociológico no hay muchos modelos teóricos que pongan en el centro y se tomen radicalmente en serio la fraternidad y la diversión. Tomarse en serio esas otras sociabilidades exigiría partir, por ejemplo, de la consideración de que la fraternidad se construye sobre la muerte simbólica (o real) del padre, esa instancia que en la socialización familiar introduce la ley y el orden en el alma del *infans*. Y respecto a la diversión, debería aceptarse que antes del *Homo faber* está el *Homo ludens*: que lo principal no es la acción social racional con vistas a algún fin, como sucede en el trabajo, sino una acción social exuberante y gratuita que se agota en sí misma y que participa más bien de la lógica del derroche.

Otra parte de la sociología de la juventud participa del hábito moral criminalizador que ya hemos visto presente entre los teólogos medievales. En este caso, se traduce y se representa a los jóvenes del mismo modo que se ha hecho desde hace siglos: asociándolos a la violencia, las drogas, etc., para convertirlos en uno de los graves peligros que acechan a las aseguradísimas y temerosas sociedades contemporáneas (Espín Martín, 1986: 59). Esta versión de la juventud ha resultado de las demandas del Estado. No conviene olvidar que en

España el Instituto de la Juventud se crea en 1961 ante la «ola de desórdenes juveniles» iniciada unos años antes con la intención no sólo de saber cómo son los jóvenes, sino también y sobre todo de cómo hay que tratarlos (Sáez Marín, 1995: 166-167). Del mismo modo, en Estados Unidos el término *teenager* se utilizó por primera vez en 1941 para codificar cierto grupo de edad que rápidamente se inscribió en un campo semántico próximo a la criminalidad que justificó la creación, en los años cincuenta y comienzos de los sesenta, de distintas instituciones tutelares.

Otras imágenes de los jóvenes que suelen aparecer en el discurso sociológico, en lugar de referirse a faltas o peligros, nombran virtudes de las que carece el centro de la sociedad. Esta sociología es prolongación científica de la ideología que apuesta por la idealización de los otros, en este caso los jóvenes, para calmar así el déficit de identidad del «nosotros» instalado en el centro del sistema. Por ejemplo, la sociología participará de ese hábito ideológico que se encarga de edulcorar a los jóvenes al presentarlos como ideal ante los adultos. Por eso, parte de los estilos de vida de los jóvenes (vestuario, música, etc.) han sido objeto de apropiación por parte de la sociedad, y la sociología los ha asumido como benéficos para el buen cambio social. El problema es que, primero la ideología y luego la ciencia, se han encargado de seleccionar lo interesante separándolo de lo peligroso. Así ha sucedido con el Mayo del 68, el movimiento *punk* o la movida. También ha solido cargarse en las espaldas de los jóvenes los anhelos de un mundo mejor. Es lo que ha sucedido, desde el siglo XIX hasta el XX, con los comunismos, los fascismos y las democracias. Todos ellos, de un modo u otro, han imaginado su ideal de sociedad depositando en los jóvenes gran parte de sus esperanzas.

En definitiva, los jóvenes no sólo son infravalorados (cuando se habla de ellos en términos de falta), sino que son también sobrevalorados (cuando se los idealiza como motor del cambio social y de la renovación cultural). Los jóvenes son pues, en gran medida, una construcción social que deriva del imaginario de los adultos. Sin embargo, el orden instituido en torno a ese constructo no ha agotado ni mucho menos la alteridad juvenil. En efecto, mientras el orden social ha traducido la alteridad juvenil como buenamente ha podido, los jóvenes reales no han cesado de inventar sociabilidades y estilos de vida siempre diferentes.

Ahora bien, ¿a dónde va esa actividad social juvenil que excede lo instituido?, ¿qué otros modos de estar en lo social traen consigo? Ciertos autores y escuelas han mostrado que, en algunos casos, los jóvenes crean culturas o subculturas propias, diferentes e incluso opuestas a las culturas respaldadas institucionalmente. Sin embargo, también es posible entender que la alteridad juvenil, además de crear culturas relativamente autónomas e independientes pero funcionales para el orden instituido, traen consigo, para lo social en su conjunto, la presencia de otros modos de organizarse la potencia colectiva. Dicho de otro modo, si el orden instituido se ha organizado del modo que conocemos respecto a distintos asuntos, la actividad juvenil trae consigo la prueba de que lo social puede ordenar su actividad social de más modos.

La diferencia de este enfoque que propongo y el que habla o permite hablar de los jóvenes en términos de culturas o subculturas (Cohen, 1997; Hebdige, 1997) es que éste entiende las manifestaciones juveniles más del lado de su acoplamiento al orden instituido y el otro como índices de potencias instituyentes radicalmente diferentes (Maffesoli, 1992). Mi intención es mostrar que, respecto a la violencia, los jóvenes muestran un modo de tratar con ella distinto al instituido en la modernidad. Pero, antes de pasar a mostrarlo, será necesario ver qué implica la violencia y cómo han decidido tratarla distintas sociedades, incluida la moderna.

2. Sobre la violencia

La violencia es la materia prima de un importante montante de sociabilidad. Sin embargo, también trae consigo el riesgo de disolver el orden social. El hecho de que tras el orden social acecha permanentemente el peligro de la violencia es algo que conocen bien todas las sociedades. Sin embargo, lo que diferencia a las contemporáneas de otras es que, del mismo modo que sucede con la alteridad juvenil, mientras las nuestras han rechazado saber convivir con ese peligro, las primitivas y antiguas lo han aceptado. Una de las esferas sociales en las que se ha mantenido presente ese carácter ambiguo y ambivalente de la violencia es la de lo sagrado.

2.1. La violencia y lo sagrado

Los griegos disponían de dos términos para designar lo sagrado. Por un lado, el término *hagios* aludía tanto a algo «cargado de presencia divina» como a «lo que está prohibido que toquen los hombres». (Benveniste, 1969, 2: 179). Por su parte, el término *thambos*, que significa «temor reverencial», se utilizaba para designar la reacción afectiva, inmediata e irracional ante la presencia de lo sagrado (Vernant, 1991: 23). Lo sagrado tiene pues un carácter ambivalente, despierta atracción y rechazo. Este temor ante lo sagrado nos lo encontramos incluso en San Agustín, que verá en la divinidad un elemento terrible y otro cautivador (Caillouis, 1996: 33-34). Podrían multiplicarse los ejemplos, pero los expuestos valen para constatar que originalmente lo sagrado tiene esa ambigua condición.

Uno de los autores que ha establecido más claramente que otros la relación de lo sagrado y la violencia es Bataille (1991: 47 y 39). Una prueba de que hay tal relación la encontramos en el hecho de que todas las religiones antiguas, y la cristiana también, pivotan en torno a un acto violento ritualizado y recordado, el sacrificio, al que suele acompañar la ingestión de la víctima. Pues bien, según Bataille, en los rituales sacrificiales la violencia abre un espacio sagrado basado en la destrucción gratuita que se opone al orden profano de la producción y de la utilidad. Matar por matar (sin finalidad alimentaria ninguna), del mismo modo que el sexo por el sexo (sin someterlo a finalidad reproductora), son actividades gratuitas específicamente humanas.

Ese fondo humano en el que se afirman sin finalidad ninguna los instintos que heredamos del animal es el reino de lo sagrado. Por lo tanto, lo sagrado es una esfera humana y social en la que se experimenta la naturalidad y la animalidad del hombre. Es una esfera mediante la cual lo social confiesa su origen y se prohíbe olvidarlo.

En una época tan turbulenta como la Revolución Francesa, en la que todos los valores sociales, primarios o elaborados, fueron puestos en cuestión, no debe extrañar que esa naturaleza de la que habla Bataille se liberara de ataduras y rituales. Uno de los personajes que justificó esa rebelión fue el marqués de Sade. En un texto fechado en 1797, justificaba el asesinato gratuito, sin finalidad ninguna, como el que se practica en la esfera de lo sagrado según Bataille, pero sin adjudicarle tampoco ningún sentido religioso (Sade, 1997: 147-158). Si Heráclito decía que la guerra es la madre de todas las cosas, Sade añadirá que «la existencia de los asesinos es necesaria y [que] sin ellos todo quedaría trastornado». Los hombres los cometen porque la naturaleza, que alterna la destrucción y la creación, tiene sed de ellos. «Atroces y extendidos, así quiere la naturaleza que sean los crímenes; en la medida en que nuestras destrucciones sean de esta especie, podrán ser de su agrado». Esta violencia natural liberada de la que habla Sade es la que todas las sociedades encierran, domestican y dosifican homeopáticamente mediante la acción sagrada. Sade, en cambio, *habla de y hace hablar a* la violencia. Esta puesta en discurso, esta humanización, de la violencia es un modo de desactivarla distinto, pero quizás igual de eficaz que el que se ensayó en la esfera de lo sagrado cuando se ritualizó. Tal es la tesis de Bataille (1992: 266-272).

Girard (1983: 37 y s.) ha sugerido que el ritual del sacrificio que tan bien define lo sagrado en cualquier sociedad no es sino el recuerdo institucionalizado de la descarga de cierta «violencia unánime» ejercida por la comunidad para protegerse del peligroso contagio especular que trae consigo la «violencia recíproca». De modo que la violencia que se manifiesta en lo sagrado tiene la capacidad tanto de regenerar el orden social como de destruirlo. La violencia unánime proyectada sobre la víctima está dentro del orden, mientras que la recíproca trae consigo el desorden.

La víctima propiciatoria sobre la que se descarga la violencia unánime suele asumir la condición de dios. Este asesinato ritual del dios nos lo encontramos suficientemente documentado y la religión cristiana lo ha mantenido vivo. En este sentido, Freud dice que si algo pone por encima a la religión cristiana sobre la judía es el hecho de que la primera reconoce haber matado a su dios mientras que la segunda no. Girard opina más o menos del mismo modo. Ahora bien, ¿por qué el dios debe morir? En una isla próxima a Nueva Guinea, los *dema* hablan de la necesidad de la llegada de la muerte al mundo (Campbell, 1996: 209-210). Las plantas de las que viven los nativos viven de su muerte. Parece entenderse que «la reproducción sin muerte sería una calamidad como lo sería la muerte sin reproducción». Añade Campbell que «se supone que los órganos sexuales aparecieron a la vez que la muerte llegaba al mundo». Este vínculo entre la violencia y la sexualidad no es extraño. Distintas culturas lo

han establecido y bastantes teorías, como la de Bataille, lo han respetado. Sin embargo, lo que permite diferenciar dos clases de religión diferentes es el hecho de que en un caso los hombres asesinan a un dios masculino, mientras que en otros se habla de la muerte natural de una deidad femenina. En ambos casos, a la muerte sucede una resurrección que permite al mundo regenerarse, pero una muerte debe ser provocada mientras que la otra acontece periódicamente de un modo natural. Es lo que sucede, por ejemplo, con el mito de la muerte y resurrección anual de Perséfone. Estas dos clases de muerte son distintas, porque en un caso parece necesitarse provocarla debido a que el dios tiene propensión a eternizar su vida y a distanciarse de los ciclos del mundo. En cambio, en la otra clase de muerte, la que acontece de un modo espontáneo, la deidad no es celestial sino inmanente y encarna en su existencia de vida y muerte los ciclos del mundo (Getty, 1996; Ortiz Osés, 1996).

En las sociedades que han contado con reyes asimilados a dioses, la muerte real o simbólica debía padecerla el propio rey. Su posición de superioridad frente al resto de gentes se hacía convirtiéndolo en dios. En tanto que tal, estaba por encima de las leyes y debía incluso transgredirlas. Sin embargo, por su misma condición de dios que tiende a alejarse del resto de los hombres y del mundo, debía ser asesinado para así provocar la regeneración. Se deduce de este hecho que un dios-rey o un rey-dios eterno es sinónimo de muerte de lo social y que, para revitalizar este mundo, es necesario provocar la muerte del rey, del dios. Ejemplos de estas prácticas hay bastantes (Campbell, 1996). Al parecer, en la cultura minoica los reyes tenían un mandato de nueve años, al cabo del cual debían desaparecer (p. 483-484). En Sudán, los sacerdotes se ocupaban de que se diera muerte al rey después de un periodo de siete años o si las cosechas o los rebaños se malograban (p. 198). Y en el sur de la India, en Malabar, el rey-dios tenía que sacrificarse a sí mismo al final del espacio de tiempo que necesita el planeta Júpiter para dar la vuelta al zodíaco, doce años. Encima de un andamio y frente a la multitud, el rey-dios «cogía algunos cuchillos muy afilados y empezaba a cortar trozos de su cuerpo y los arrojaba por todas partes hasta que perdía tanta sangre que empezaba a debilitarse. Entonces se cortaba la garganta» (p. 199).

Se entiende, a partir de estos ejemplos, por qué Agamben (1998: 108) ha escrito que «soberana es la esfera en la que se puede matar sin cometer homicidio» y «sagrada [es decir, expuesta a que se le dé muerte...] es la vida que ha quedado prendida en esta esfera». Lo soberano y lo sagrado designan el lugar donde se proyecta la violencia unánime. Ese punto fijo hacia el que se orienta es el rey, el dios, el rey-dios.

2.2. *La violencia y la política*

Para los clásicos, la política no tiene nada que ver con la libertad sino con el poder, que suele definirse como «la facultad de un individuo o grupo social para seguir una línea de acción si ello fuera necesario contra los intereses —e incluso con la oposición— de otros individuos o grupos» (Bottomore, 1982: 9).

Los orígenes de esta concepción hay que remontarlos a Maquiavelo y al siglo XVI, época en la que las monarquías absolutas habían llegado a ser el tipo predominante de gobierno en gran parte de Europa occidental, desbancando al constitucionalismo feudal y a las ciudades estado libres. Precisamente en la época en la que escribió Maquiavelo, Italia estaba dividida en cinco grandes estados y andaba lejos, por lo tanto, de poder emular a la centralista y homogeneizadora monarquía francesa. Florencia, Nápoles, Milán, Venecia y, sobre todo, los estados pontificios del centro dieron a entender a Maquiavelo que el poder se basaba en la fuerza y en la astucia. De este modo despojó su ejercicio de cualquier moralidad y analizó la mecánica del gobierno, los métodos con los que se puede fortalecer el estado, las prácticas susceptibles de aumentar el poder y los errores que llevan a su decadencia o ruina.

Sobre el arte de la política tal como lo concibiera Maquiavelo, distintos autores han intentado construir una teoría que se tomara en serio su vínculo con la violencia. Es el caso del controvertido politólogo y jurista alemán Carl Schmitt. En su opinión, «la distinción política específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y objetivos políticos concretos, es la distinción entre “amigos” y “enemigos”» (Schmitt, 1991: 56), pues el resto de concepciones (tales como «república», «soberanía», etc.) resultan incomprensibles si no se decide antes a quién se trata de combatir. Debe aclararse que tal «enemigo» debe ser público (no privado) y que basta con que lo sea sólo en potencia para que permita crear la comunidad de amigos que tutelaré el Estado. Weber participaba también de la opinión de Maquiavelo cuando al intentar definir la acción política que es propia y exclusiva del Estado llegó a la conclusión de que residía en el monopolio del ejercicio legítimo de la violencia. De modo que la acción política que protagoniza el Estado se basa en el monopolio del uso de la violencia contra los otros, los enemigos. De esto se sigue que los estados, para ejercer su acción política, necesitan de la existencia de enemigos y que, si no los tienen, habrán de crearlos (Negri, 1988: 496).

Ocupémonos ahora del impacto que ha causado el monopolio estatal de la violencia en la vida cotidiana. Probablemente, el autor que más interés ha puesto en ocuparse de este asunto haya sido Elias (1988). En su opinión, conviene distinguir dos situaciones sociales distintas. Primero, una sociedad medieval premoderna en la que no hay unidad política ni estado, sino nobles que rivalizan entre sí violentamente. Al no haber monopolio de la violencia, la agresividad se manifestaba con bastante libertad y las peleas y los asesinatos eran bastante frecuentes. De esto se sigue que la inseguridad y el miedo eran sentimientos muy habituales con los que uno tenía que saber convivir. Por otro lado, nos encontramos también con una cultura que no censura la expresión de la violencia. En efecto, «la alegría producida por la tortura y el asesinato de los otros era muy grande». Es más, «era una alegría socialmente permitida» (Elias, 1988: 233). Por eso el guerrero era un personaje admirado, las peleas eran constantes y en las fiestas el instinto agresivo se manifestaba con bastante espontaneidad.

Con la monopolización de la violencia se creará una paz social en la que las violencias privadas y festivas serán prohibidas. Sólo el Estado tendrá dere-

cho a usar la violencia. Los súbditos se verán obligados a vivir en esta paz tutelada por el Estado y la experiencia de la violencia les será expropiada. No sólo eso, como consecuencia del monopolio de la violencia, los guerreros se vieron obligados a recluirse en la corte y a civilizar sus costumbres. Estamos en la época de la sociedad cortesana de los siglos XVI y XVII. En ella aparecerán los buenos modales, la cortesía y todas aquellas conductas que hoy consideramos distinguidas y civilizadas. De modo que la represión de la violencia y el acortamiento de los guerreros anda a la par que la civilización de las costumbres. A esta nueva sociedad deberá adaptarse la subjetividad conteniendo y sabiendo sublimar la agresividad. Lo podrá hacer con el deporte, compitiendo en los mercados, embarcándose en rivalidades meritocráticas y en otros muchos más escenarios específicamente contemporáneos además de, por supuesto, en las fiestas.

Sin embargo, los cambios provocados en las subjetividades por la monopolización de la violencia no sólo han sido sólo positivos. También ha habido consecuencias negativas. En primer lugar, aunque han desaparecido los miedos reales exteriores, han aparecido otros irreales fantaseados por un tipo de individuo cada vez menos capaz de saber hacer frente a la violencia. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con el fantasma de la «inseguridad ciudadana. A pesar de que las tasas de crímenes y delitos violentos han disminuido de un modo progresivo desde el siglo pasado, el miedo a los esporádicos episodios de violencia cada vez es más intenso» (Chesnais, 1981: 432). Por otro lado, es cierto que han desaparecido las violencias y que el ciudadano medio no las ve, pero ha aumentado la exposición a violencias imaginarias a través de los medios de comunicación (Imbert, 1992). Por último, dice Elias que la represión de la agresividad, del mismo modo que sucede con la sexualidad, puede causar trastornos similares a los neuróticos y la provocación para que se descargue de un modo más compulsivo.

Recapitemos. En las sociedades contemporáneas la agresividad tiene tres destinos diferentes (Hacker, 1972: 51-53). Una parte es «donada» al Estado para que monopolice el uso de la violencia y garantice así la paz social. Otra parte es sublimada y orientada hacia la cultura, lo que da lugar a la cortesía, el deporte, el sistema meritocrático, etc. Y un tercer montante de agresividad es reprimido por el propio sujeto. Este orden puede ser cuestionado de un modo muy parecido a como se ha hecho al hablar de la regulación de la sexualidad. Desde hace unas cuantas décadas la etología, emulando en parte el camino trazado antes por el psicoanálisis, ha ido más allá de los axiomas morales que justifican la autocoacción y heterorregulación de la agresividad. Además de haber mostrado su importancia en la selección natural y en el equilibrio entre la población y los recursos del medio, etólogos como Lorenz han observado que la agresividad es la materia prima de un sistema productor de sociabilidad que se parece mucho, en cuanto a funcionamiento y resultados, al que regula la pulsión sexual. En concreto, por ejemplo, como sucede con todo movimiento instintivo al que le es negada la posibilidad de descarga, la represión de la agresividad tiende a inquietar la existencia del animal y a hacerle

buscar compulsivamente los estímulos que la desencadenen, forzando a la postre una descarga más explosiva (Lorenz, 1972: 64).

Quedémonos aquí constatando que Lorenz y Elias llegan a conclusiones similares: la represión de la agresividad causa en los individuos problemas muy parecidos a los que ocasiona la represión de la sexualidad. Ya sabemos que, en lo referente a la sexualidad, a esta conclusión se llegó hace cien años y que desde entonces han pasado bastantes cosas. Aunque la moral de la época fue reacia a oír hablar de ese modo de la sexualidad, hoy la opinión general sobre este asunto ha cambiado bastante. Por otro lado, cierto psicoanálisis heterodoxo decidió pasar a la acción y liberar a los individuos de la represión sexual para que llevaran una vida psíquica más saludable. La revolución sexual que se abrió entonces propugnaba que los individuos se autorregularan respecto a este asunto y hoy está asumido que debe ser así. El resultado de esta autorregulación no ha sido la llegada a la sociedad de ningún desorden, sino la regulación de la sexualidad de otro modo. A través de rituales de cortejo menos rígidos que los de antaño, los sujetos se encuentran y se desencuentran sexualmente según su propia voluntad, no a partir de la voluntad represora de ciertas normas morales trascendidas de la vida social. El nuevo orden sexual se crea desde abajo de un modo imprevisible. Tal orden es distinto al heterónimo anterior. Pero además es mejor, pues permite a los individuos ser dueños de sus actos, aunque no de los resultados de lo que hagan.

Las preguntas que cabe hacerse en este punto giran en torno a la posibilidad de si la agresividad puede seguir el mismo camino que la sexualidad. Primero, si es posible que se desarrolle una disciplina científica que se tome en serio los problemas psíquicos que parece ocasionar la represión de la sexualidad. Segundo, si la sociedad aceptaría esa clase de explicaciones. Tercero, si habría quienes se plantearan una liberación de la agresividad en términos de autorregulación de los individuos y no a partir de normas morales ni políticas. Por último, si esa autorregulación tendría alguna posibilidad de ser admitida. No estoy en condiciones de responder a las dos primeras cuestiones. En cambio, a las últimas sí. Creo que se da y es necesaria la autorregulación de la agresividad, pero creo también que no hay muchas posibilidades de que pueda ser tolerada en el marco de las sociedades tuteladas por un estado que se arroga el monopolio del uso de la violencia. Dicho más claro: la autorregulación es necesaria pero imposible. Para demostrarlo, me basaré en una investigación que realicé hace algún tiempo comparando los rituales lúdicos de un grupo de adultos que iban a una sala de fiestas, Pasapoga, y un grupo de jóvenes que iban a divertirse a una discoteca, But (Bergua, 1999a)¹, las dos están en Madrid.

1. Se trata de mi tesis de doctorado: *Orden instituido y disidencia sociocultural juvenil. Análisis de los rituales lúdicos del público juvenil de una discoteca y del adulto de una sala de fiestas*. Está depositada en el Departamento de Sociología IV de la Universidad Complutense de Madrid. Una versión de la misma ha sido publicada con el título *La gente contra la sociedad. Impacto sociocultural de un divertimento juvenil* (2002, Mira).

3. Sobre la violencia juvenil

Cuando se habla de la violencia juvenil, nos introducimos en uno de los escenarios en los que el orden y la sociología han decidido problematizar la alteridad juvenil. A la vez, esa misma práctica es el modo como la alteridad juvenil insiste en manifestarse afirmando otros modos de ser de lo social. Para mostrarlo, me referiré a dos clases de violencias: la que practican los jóvenes cuando se pelean y la proyectada sobre los objetos con el vandalismo. En los dos casos intentaré tomarme en serio la alteridad juvenil. Quiero decir con esto que me prohibiré utilizar explicaciones que deriven de la reprobación moral de tales actividades y que intentaré explicarlas entendiendo que tienen algún sentido.

Parto de la idea de que, frente a la violencia unánime que nos encontramos en el ámbito de lo sagrado y en las teorías políticas clásicas, está la violencia recíproca. Se diferencian en que una, la violencia unánime, tiende a ser administrada desde un vértice trascendente, el Estado, y se basa en la distinción entre dominantes y dominados a la que se añade, como coartada, la de amigos y enemigos. Por el contrario, la violencia recíproca es un modo distinto de manifestar la violencia y de lograr la paz social. Se diferencia de la anterior en que no jerarquiza de un modo estable e irreversible a los individuos y en que la dialéctica entre amigos y enemigos es también menos sólida. En último término, mientras el orden social garantizado por violencia unánime es heterónimo, pues aliena a los individuos (el ser les viene dado siempre desde fuera), el que logra la violencia recíproca es autónomo, pues libera a los individuos (la construcción del ser se produce desde dentro).

Creo también que la violencia recíproca es una actividad más lúdica que política. Por esto, cuando Huizinga (1972) aborda el análisis del *Homo ludens* lo hace atendiendo exclusivamente a la actividad gobernada por el componente agonal. Es cierto que, como ha demostrado Caillois (1967), existen más clases de actividades lúdicas. Sin embargo, Huizinga es quien mejor ha mostrado el carácter lúdico, festivo, de la violencia.

Por último, conviene distinguir más modos de violencia. Primero, porque el grado de desfiguración que imponga la sociedad a la agresividad variará según los contextos en que se desenvuelva y los sujetos sociales que la protagonicen, lo cual da lugar a violencias paradigmáticamente diferentes. Y segundo, porque se pueden distinguir, al menos, dos violencias sustancialmente diferentes. Ya en los albores de la cultura occidental, Hesíodo (1984: 44) se refirió a ellas. Dijo que «una de ellas, perversa, exalta la guerra y las discordias funestas. Entre los mortales nadie la ama. Y sin embargo todo hombre está sometido a ella por voluntad expresa de los dioses. En cuanto a la otra, primogénita de aquélla, la parió la Noche Tenebrosa y la Crónida, sentada en lo alto de su auténtica morada, la puso en las raíces del mundo, procurando que fuera del todo provechosa para los mortales». Hesíodo se refiere a dos clases de violencia que Lorenz (1972: 32) ha bautizado como «interespecífica» e «intraespecífica». La primera entronca con la que en el mundo animal se da entre dos especies (depredador y presa), forzando la adaptación en cada una de deter-

minada función para su supervivencia (garra en el depredador y huida en la presa). Y la segunda es la que se da entre individuos de una misma especie. En el mundo humano, la violencia interespecífica tiene lugar entre clases (socio-económicas, de sexo, edad, etnia, etc.), mientras que la intraespecífica, bien considerada por Hesíodo, se da entre individuos y alcanza, en la competencia meritocrática, la forma sublimada más capaz de dinamizar la sociedad. Sin embargo, es posible aludir a otro tipo de violencia, distinta de las anteriores pero igualmente importante. No es la violencia entre sujetos ni entre clases de sujetos, sino la que ejercen los sujetos, individual y colectivamente, sobre las cosas. De las tres violencias, sólo me referiré a la intraespecífica y a la proyectada sobre los objetos. Comenzaré por la primera.

3.1. *Las peleas*

En los meses que estuve en Pasapoga con los adultos no tuve oportunidad de presenciar una sola pelea, ni siquiera un enfrentamiento verbal que me recordara a las que había observado entre los jóvenes de But. Es más, entre los varones no sólo estaba ausente la violencia sino que faltaba la relación: no se relacionaban entre sí. Solamente los sábados, cuando en el pasillo del piso superior, sentados en torno a la televisión por la que se retransmitía algún partido de fútbol, comentaban animosamente las jugadas y los incidentes más interesantes, puede decirse que los desconocidos trataban entre sí. Por el contrario, las mujeres, que solían venir en grupos, sí que conversaban entre ellas.

Entre los jóvenes de But la violencia intraespecífica, sin llegar a ser una actividad generalizada, era al menos más frecuente que en Pasapoga. Cada semana se producía al menos una pelea. Tales peleas estaban sometidas a un formalismo ritual bastante estricto que los ejecutantes solían obedecer fielmente. Debido a las características del ambiente, masificado y escasamente apto para la observación, nunca pude percibir claramente las causas por las que la violencia se desataba, pero no es arriesgado deducir que el desordenado y masivo ambiente habría podido propiciar encuentros bruscos con empujones, derrame de líquido, etc. a partir de los cuales el rito agonal comenzaba. Sobvenido el accidente, el ritual encargado a la vez de mostrar y contener la agresividad comenzaba con una discusión. Tras un primer lance recriminatorio, el aludido podía excusar su torpeza o brusquedad, acudiendo al repertorio de fórmulas que el código de los buenos modales contiene o justificando adecuadamente la involuntariedad del desafortunado encuentro, pero también podía alimentar la escalada verbal. A partir de este momento, superado el umbral de la cortesía, gracias al que se sostiene la paz social heterorregulada, los sujetos debían inscribirse en un espacio ritual en el que suele desenvolverse la violencia recíproca. Si seguían adelante, debían cumplir la ejecución del ritual y, por lo tanto, aspirar a la victoria. En cambio, si retrocedían, saldrían automáticamente del combate como perdedores. Pero todo ello sin que la agresividad hubiera descargado.

Ya en el ritual se producían dos cambios. Por un lado, el círculo de jóvenes próximo a los oponentes, casi todos ellos pertenecientes a los respectivos gru-

pos de pertenencia, se incorporaba como público de primera fila que casi siempre intervenía para limar asperezas. El otro cambio tenía que ver con el endurecimiento de la confrontación verbal. El volumen de voz crecerá, el tono se hará más cínico y se producirá un fluido intercambio de insultos en el que los oponentes pondrán en cada intervención dosis, a partes iguales, de ingeniosidad y hostilidad. En la última fase, el espacio lingüístico era prácticamente desbordado por el empuje de la agresividad y, en el último instante, aparecía una violencia física que no llegaba nunca a descargar. En efecto, la emergencia de la agresividad en los sujetos sucederá justo en el momento en que los grupos de pertenencia se apresten a sujetar a uno o a los dos oponentes tras haber intuido que el paso de la violencia verbal a la física era inminente.

Este ritual escenificado por los jóvenes de But conjuraba el peligro de la propagación por contagio de la violencia. Sin embargo, en lugar de sublimarlo a través del trato cortés que ha instituido la modernidad, como hacían los adultos de Pasapoga, permitía que se manifestara más transparentemente, de un modo en el que la agresividad era, a la vez, presentada y contenida. Este modo de autorregulación de la violencia ha sido observado también en el *aggro* o «combate ritual» de los *hooligans* ingleses, en el que la mayoría de sus actos «no conllevan contacto físico alguno y se limitan a gestos simbólicos e intercambios de insultos» (Harre, 1987: 65) y es formalmente idéntico también a las peleas entre animales observadas por Tinbergen (1985: 170), pues tampoco suelen acarrear derramamientos de sangre.

Los jóvenes de But no aceptaban entonces la paz social moderna ni el trato cortés que la sostiene. Preferían más bien regular la agresividad a través del *aggro*. De este modo, conjuraban igualmente el riesgo de propagación por contagio que permanentemente acecha en lo social, pero transgredían el régimen de monopolio al que está legalmente restringido su uso. Sólo por eso los jóvenes ya demostraban ser diferentes a los adultos y al orden social instituido. Pero es que además, con el *aggro*, el joven era capaz también de experimentar un placer vetado a quienes obedecen los códigos del trato cortés, ya que tienen acceso a un modo de expresión y a una fuente de poder que los adultos, perfectamente insertados moral y culturalmente en la sociedad instituida, desconocen y temen.

Sin embargo, esta autorregulación de la agresividad no suele producirse con absoluta libertad. En efecto, aunque no era el caso de But, no es difícil ver en las discotecas nutridos grupos de vigilantes que tienen por misión el impedir la ejecución de estos rituales. En mi investigación refería el caso de la discoteca Titánico (hoy Kapital), en la que también estuve observando participativamente, y que se hizo famosa por los expeditivos métodos utilizados por los vigilantes para reprimir rituales como los antes descritos. De algunas acciones se hicieron eco los periódicos y suscitaron largos debates entre los columnistas. De modo que los ceremoniales *aggro* de autorregulación de la agresividad ensayados por los jóvenes suelen colisionar con el plan de heterorregulación impuesto por el Estado y tutelado por distintos especialistas, entre ellos los vigilantes. No sabemos entonces exactamente qué clase de orden traen consi-

go, pero no pueden terminar de construir los jóvenes con sus ceremonias. Sólo lo intuimos, pero nada más.

El auténtico problema de la violencia surge cuando colisionan los efectos del plan de paz social instituido en la modernidad y la propia autorregulación que ensayan los jóvenes. En efecto, para satisfacer la demanda de violencia virtual generada con la represión de la agresividad, los medios de comunicación se recrean en su visibilización cuando aluden tanto y tan a menudo a los contados casos en que esta violencia acarrea muertes o derramamiento de sangre. Basándose en su estudio sobre el ritual de los *hooligans* ingleses, Harre concluye que, con la proliferación de estas noticias, los medios de comunicación se confabulan con los hinchas «para crear una atmósfera de peligro físico con derramamiento real de sangre y roturas de huesos», ya que esos jóvenes ven acrecentado su prestigio agonal sin ningún coste y los medios de comunicación ven aumentar sus audiencias. Pero es que la divulgación de estas noticias alimentará los miedos interiorizados, principalmente entre los adultos, con el fantasma de la «inseguridad ciudadana», lo que servirá de pretexto para legitimar e incrementar la aplicación de la violencia sometida a monopolio y, al paso, la vigilancia de los jóvenes. Como se ve, la mezcla de ambos modos de regular la agresividad refuerza el plan oficial (heterorregulador) y desfigura el proyecto instituyente (autorregulador). En efecto, para el plan oficial, los jóvenes se convierten tanto en la coartada del incremento de la violencia heterorregulada como la materia prima utilizada para ofrecer violencia imaginaria a la ciudadanía.

Conviene subrayar que la autorregulación de la violencia puesta en marcha por los jóvenes es penalizada por la sociedad porque cuestiona no la paz social, sino la legitimidad misma del monopolio que ejerce el Estado sobre la violencia como fuente de poder. Sólo desde ese punto de vista puede ser considerado el *aggro* juvenil una desviación objeto de represión. En relación con esto, hay que tener en cuenta que la autorregulación y la heterorregulación son, en último término, dos modos antagónicos de entender no sólo la paz social, sino también la vida social misma: mientras el primero permite construir desde abajo un orden social no alienante, el segundo se basa precisamente en la alienación respecto a un punto fijo exógeno, el Estado.

Por eso la idea hobbesiana de que «el hombre es un lobo para el hombre» es sólo una coartada, sobre todo si tenemos en cuenta que Hobbes no quiso decir exactamente lo que hoy estamos acostumbrados a entender cuando se menciona esa expresión. En efecto, según Foucault (1992: 99-101), para Hobbes «la guerra primitiva, la guerra de todos contra todos, es una guerra determinada por la igualdad, nacida de la igualdad y que se desarrolla dentro de esa igualdad». Y es que si hubiera diferencias naturales marcadas, no habría guerra, «la relación de fuerza quedaría establecida en su origen por una guerra inicial que excluiría su continuación». Pues bien, ese estado original de rivalidad entre iguales da lugar a una paz social muy similar a la observada entre los jóvenes. En concreto, Foucault entiende que se garantiza en base a tres series de elementos. Primero, «yo me represento la fuerza del otro, me represento el hecho

de que el otro se representa mi fuerza y así sucesivamente». Segundo, «se hace ver que se quiere la guerra, se hace ver la intención de no renunciar a ella». Y tercero, «temo tanto hacer la guerra que estaré tranquilo sólo si tú llegas también a temerla por lo menos tanto como yo y en lo posible un poco más». De modo que en el Estado de Guerra Primitiva de Hobbes no hay armas ni fuerzas salvajes, sino un teatro de representaciones. Esta clase de sociabilidades son las que parecen funcionar entre los jóvenes a nivel microsociaI cuando juegan a pelear.

3.2. *La destrucción de objetos*

Además de la violencia intraespecífica, entre iguales, en el *agon* lúdico de los jóvenes de But pude observar otra manifestación social de la agresividad: el vandalismo. A diferencia del otro tipo de violencia, ésta sólo se da en las sociedades humanas. La razón es que esta violencia tiene por objeto las cosas y sólo el hombre ha sido capaz de rodearse de un entorno adecuado para su descarga. Desde los inicios de la modernidad, y más exactamente desde la revolución industrial, objetos de todo tipo producidos a gran escala proliferan por doquier regulando de distintos modos gran parte de las interacciones. Esta cohabitación con los objetos ha inducido hábitos de trato cordial y respeto que, como veremos, obedecían a la perfección los adultos de Pasapoga. Por contra, los jóvenes de But parecían socavar también este otro pilar de las sociedades modernas descargando su agresividad contra ellos.

Los adultos que acudían a Pasapoga mostraban una escasa predisposición para practicar esta violencia. Su trato con los objetos, como sucedía en las relaciones interpersonales, era exquisito. No sólo no aparentaban sublimar ninguna agresividad, sino que incluso ayudaban al personal en el mantenimiento del orden de la sala y en la reparación de cualquier desperfecto de su mobiliario. Así, era normal que solicitaran a los camareros la limpieza de las mesas o las sillas que ocasionalmente se encontraban sucias e igualmente que reclamaran el servicio de la señora encargada de la limpieza para recoger los restos de algún vaso roto. Incluso, ante otros desperfectos de mayor envergadura, solicitaban la presencia del encargado del mantenimiento al que solían ayudar en su trabajo. Había, pues, una ordenada convivencia entre sujetos y objetos. Ahora bien, ¿cómo interpretar ese orden?, ¿cuál es su sentido? Da la impresión de que los objetos de Pasapoga tenían para su público un valor de cambio funcional que remitía no a los sujetos en virtud de su uso, sino al propio sistema de los objetos a través de una estructura de equivalencias. En este sentido, el respeto y el buen trato dirigido por los sujetos a los objetos afirma la alienación del hombre respecto a sus productos.

En cambio, el trato de los jóvenes de But con los objetos no era tan amistoso. Por un lado, ocupaban el espacio y usaban el mobiliario como les placía. Ya desde el comienzo, algunos jóvenes se sentaban en corros en la misma pista o en el escenario. Otros decidían sentarse en los sillones que rodeaban la pista apoyando sus pies en las mesas o en los taburetes. Los camareros estábamos

obligados a impedir este comportamiento pero, apenas nos dábamos la vuelta, la cómoda e incorrecta postura volvía a practicarse. Después, no sólo bailaban en la pista, sino que aprovechaban el escenario y cualquier otro lugar de las dos plantas para hacerlo e incluso algunas chicas solían subirse a los altavoces del escenario. Además, los lugares de tránsito, como las escaleras y el pasillo de la salida de emergencia, eran también ocupados, lo que impedía circular por ellos con comodidad. Y los lavabos solían tener las puertas exteriores casi siempre abiertas, pues también resultaban útiles como improvisados espacios de reunión.

Por otro lado, los jóvenes no sólo usaban perversamente el mobiliario, sino que atentaban contra él. Sabedor de su capacidad destructiva el *mâitre* tenía por costumbre ordenar la retirada de algunas mesas, sillas y ceniceros que luego por la noche (con otra clase de público) eran devueltos a su lugar habitual. El ambiente presentado a los jóvenes era, por lo tanto, más austero y menos suntuoso que el ofrecido por Pasapoga a los adultos. Aún así, con el anonimato que proporcionaban los juegos de luces, la rotura deliberada de vasos en la pista era imposible de controlar. El vandalismo se cebaba también con otro mobiliario de difícil vigilancia, el de los servicios, entre el que espejos, secadores y retretes eran los objetos preferidos. Cuando a media hora del final las luces alumbraban ya la sala casi perfectamente, el ambiente era desolador. Las mesas llenas de líquido, en parte ya adherido a la superficie, el suelo pegajoso, cristales rotos y vasos vacíos en casi todos los rincones, sillones y taburetes deteriorados, etc. El cuadro lo completaban unos jóvenes que no desentonaban en absoluto con el ambiente.

¿Cuál es el contenido de la disidencia sociocultural juvenil en este caso? Si en la premodernidad la producción de objetos se realizaba teniendo principalmente en cuenta su valor de uso, definido en términos de utilidad para satisfacer necesidades, en la modernidad capitalista adquiere importancia el valor de cambio, pues un objeto es producido principalmente para ser vendido, siendo su utilidad un asunto menor. En esta fase el valor de uso no es sino la coartada ideológica del valor de cambio (Núñez García, 1988: 255). Pues bien, durante este siglo se ha producido un hecho que, según Baudrillard (1988: 59 y 71), ha permitido la definitiva autonomización del sistema de los objetos: la sustitución del valor de uso por la funcionalidad —la «capacidad que tienen (los objetos) de integrarse en un conjunto»—, lo que ha jugado en favor de la independencia definitiva de los objetos. Por eso, los objetos forman hoy un sistema autónomo estructurado no según su adecuación al hombre en términos de satisfacción de necesidades, sino de acoplamiento funcional. Sólo funcionan como signos, y su reino se separa cada vez más del de los hombres.

Según esto, los adultos de Pasapoga no hacen sino aceptar esa exterioridad de los objetos y resultar por lo tanto alienados. El buen trato con ellos, el grado cero de utilidad de gran parte del mobiliario, el respeto por lo suntuoso y la aceptación del exquisito servicio como mediación muestran casi más una subsunción de los sujetos en el sistema de los objetos que una rela-

ción en términos de igualdad entre los dos órdenes. En cambio, la actitud de los jóvenes ante el sistema de los objetos es bien distinta. El uso perverso inventa nuevos acoplamientos entre sujeto y objeto que impiden la definitiva exteriorización de los productos de sus productores. El vandalismo, más drástico, impide la alienación destruyendo el objeto. Son las vías débil y fuerte por las que el sujeto retorna frente a los objetos a la posición de amo. Pero hay que verlas por partes. Los usos perversos son producidos en el «espacio transicional» de Winnicott (1993: 61 y s.), el que media entre el sujeto y el mundo, dando lugar a una relación con los objetos muy singular. Si hacemos caso a Agamben (1995: 23-112), parece ser la misma relación a la que se refirieron los filósofos medievales cuando analizaron el mal melancólico o Freud mismo cuando atendió a la función libidinal del fetiche o incluso Marx cuando advirtió las propiedades místicas de las mercancías. En todos los casos sucede que el sujeto produce inevitablemente un objeto fantasmático con significados singulares que con el tiempo se le irá de las manos y le alienará. Pero antes de que esa alienación tenga lugar, como sucede con el juguete en manos del niño, el objeto es utilizado, recreado, investido de cierto valor por el sujeto.

Por lo que respecta al vandalismo, Lipovetski (1987) ha dicho de él que responde al proceso *hard* de acción radical que en la posmodernidad acompaña al proceso *cool* de retirada del ser. En efecto, cuando el código que distribuye usos deja de ser aceptado y lo real pierde su sentido convencional, la degradación vandálica anula el respeto por las cosas y proporciona a los sujetos sensaciones inmediatas de otro orden. Más allá de la retirada del ser, podemos entender, siguiendo a Bataille o a Girard, que el vandalismo juvenil recupera para los objetos su ancestral y sagrado «valor» sacrificial. En efecto, la esencia de la destrucción es un «consumir sin beneficio lo que hubiera permanecido encadenado al mundo de las obras útiles» (Bataille, 1987: 94).

Según lo expuesto, es obvio que el trato de los adultos con los objetos cuando se divertían en Pasapoga mantenía el orden moderno instituido, pues o reproducían el acoplamiento funcional de los objetos de la sala, con lo que se alienaban, o los usaban convencionalmente para satisfacer determinadas necesidades, con lo que se integraban en él. Por su parte, los jóvenes de But inventaban usos inéditos difícilmente codificables, anulaban las convenciones relativas al trato entre sujeto y objeto para satisfacer necesidades, lo que daba un protagonismo pleno al valor de uso. Y, con el «valor» sacrificial que activaba el vandalismo, se destruía la realidad objetual misma y se cuestionaba el orden de la producción, lo que impedía la existencia de cualquier valor. De los dos modos, el sujeto volvía a su posición de amo frente a los objetos.

4. Conclusiones

Como se habrá observado, he puesto mucho esfuerzo teórico en la comprensión de la violencia juvenil, pero los resultados obtenidos observándola empíricamente no han sido muy buenos. Es cierto que la posibilidad de una paz

social lograda desde abajo utilizando la violencia recíproca es necesaria, se da y los jóvenes la practican. Sin embargo, es imposible que pueda estabilizarse este modo de autorregulación de la agresividad. La razón es que esta autonomía choca frontalmente con un orden social definido en términos heterónomos por el Estado y éste basa su existencia precisamente en el uso de la violencia unánime contra unos enemigos entre los que, en muchas ocasiones, se cuentan los jóvenes. Por lo tanto, es la existencia misma del Estado y la distinción entre amigos y enemigos lo que esta práctica de los jóvenes, la violencia recíproca, cuestiona. En consecuencia, no puede ser admitida.

Se entiende entonces por qué la autorregulación de la agresividad es tan peligrosa. Si además resulta que quienes la protagonizan son los jóvenes, ese colectivo que sólo está parcialmente inscrito en el orden instituido, estaremos ante un peligro mucho mayor. A eso añadamos el fantasma de la violencia que padece el hombre moderno medio y el efecto amplificador que dan los medios de comunicación a cualquier episodio violento. El resultado será una presión permanente para que el Estado intervenga duramente en los contados casos en que haya violencia ilegítima. Sumemos ahora a todo esto el secreto deseo de tener acceso a violencias imaginarias. El resultado es que nos hallamos ante un orden social enfermo. Un orden social que se ha metido en un callejón sin salida. Por eso, la solución que proponen los jóvenes era tan necesaria. Sin embargo, eso no impide que sea imposible realmente e injustificable analíticamente.

La otra violencia que he analizado es la que se proyecta contra los objetos. Del mismo modo que he hecho con las peleas, he intentado tomármela en serio intentando desvelar el sentido que pudiera haber en tal clase de acción. He concluido que se opone a un orden social que se basa en la producción de objetos y que ha terminado convirtiendo al sujeto en esclavo de ellos. He sugerido también que esa acción recuerda bastante al valor sacrificial que dan ciertas sociedades primitivas a los objetos y que tal valor se opone tanto al de uso como al de cambio de los que tanto se ha hablado en la modernidad. Sin embargo, esta conclusión no ha podido llegar mucho más allá, pues no hay, en las prácticas vandálicas juveniles, rastro de ningún orden alternativo que quieran activar. Es cierto que da la impresión de remitir a lo sagrado, esa esfera rechazada por el orden moderno. Pero no estoy seguro de ello.

Si es así, debería concluirse que los jóvenes, en general, son la negación del orden y que no afirman nada, pues, simplemente, «no son». En realidad, también respecto a las peleas, podría decirse esto, pues lo poco que logran hacer los jóvenes es rápidamente utilizado por el Estado para afianzar su orden. También en este caso los jóvenes se convierten en un mero «no ser» frente al poderoso «ser» del Estado. Diciendo esto, puede parecer que vuelvo al punto de partida de mi crítica a la sociología de la juventud. Recuérdese que la acusaba de definir a los jóvenes como lo que no son. Más exactamente, la acusación consistía en que el «ser» atribuido a los jóvenes, como partía de la centralidad social ocupada por los adultos, no terminaba de reconocer la alteridad juvenil y, en último término, la negaba. Por oposición a este enfoque, sugerí

que los jóvenes son portadores de otro ser. Sin embargo, no he podido descubrirlo del todo y, en consecuencia, he debido reconocer que no son. Sin embargo, el «no ser» descubierto en este texto y el de la sociología clásica son diferentes. Mientras mi enunciado acerca del no ser de los jóvenes es explícito, el no ser de la sociología clásica es ocultado y debe descubrirse desconstruyendo sus enunciados.

En último término, mi conclusión se acerca más a la visión de las sociedades antiguas y primitivas acerca de la alteridad juvenil que al punto de vista cristiano y moderno. Recuérdese que si aquéllas construyeron un orden que quiso convivir **con** el desorden juvenil, el punto de vista cristiano y occidental concibe un orden **contra** el desorden juvenil. Mientras el primero reconoce y tolera el «no ser» juvenil el segundo está empeñado en negarlo.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- (1998). *Homo sacer*. Valencia: Pre-textos.
- AVELLÓ FLÓREZ, J.; MUÑOZ CARRIÓN, A. (1989). «Cultura juvenil: la comunicación desamparada». En RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, F. *Comunicación y lenguaje juvenil*. Madrid: Fundamentos.
- BALANDIER, G. (1989). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- BATAILLE, G. (1987). *La parte madita*. Barcelona: Icaria.
- (1991). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- (1992). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- BAUDRILLARD, J. (1988). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- BENVENISTE, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. París: Seuil (vol. 2).
- BERGERE, J. (1989). «Las actitudes ideológico-políticas de los jóvenes madrileños en situación de desempleo: un análisis cualitativo». En TORREGROSA, J.R.; BERGERE, J.; ÁLVARO, J.L. (eds.). *Juventud, trabajo y desempleo: un análisis psicosociológico*. Madrid: Ministerio de Trabajo y de la Seguridad Social.
- BERGUA, J.A. (1999a). «La sociedad lúdica juvenil. Sobre cómo los jóvenes erosionan el orden sociocultural instituido cuando se divierten». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 88, p. 107-152
- (1999b). «De-finición y des-finitación de la juventud. Una crítica de la teoría estándar». *Política y Sociedad*, 32, p. 233-244.
- BOTTOMORE, T. (1982). *Sociología política*. Madrid: Aguilar.
- BOURDIEU, P. (1991). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- CAILLOIS, R. (1967). *Les jeux et les hommes. Les masques et le vertige*. París: Gallimard.
- (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- CAMPBELL, J. (1996). *Las máscaras de dios. Mitología primitiva*. Madrid: Alianza.
- CHESNAIS, C. (1981). *Histoire de la violence*. París: Robert Laffont.
- CHIAPORI, P.-A. (1994). «Anticipations rationnelles et conventions». En ORLÉAN, A. (dir.). *Analyse des conventions économiques*. París: PUF, p. 61-77.
- COHEN, A.K. (1997). «A general Theory of Subculture», en GELDER, K.; THORNTON, S. (eds.). *The Subcultures Reader*. Londres: Routledge, p. 44-54.

- CROUZET-PAVAN, E. (1996). «Una flor del mal: los jóvenes en la Italia medieval», LEVI, G.; SCHMIT, J.-C. (dir.). *Historia de los jóvenes, 1. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, p. 215-278.
- DOUGLAS, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- ELIAS, N. (1988). *El proceso de civilización*. Madrid: FCE.
- ESPÍN MARTÍN, M. (1986). «La falsa imagen de los jóvenes en los medios de comunicación». *Revista de Estudios de Juventud* (marzo). Madrid: Instituto de la Juventud.
- FOUCAULT, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- FRASCHETTI, A. (1996). «El mundo romano». En LEVI, G.; SCHMIT, J.-C. (dir.). *Historia de los jóvenes, 1. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, p. 73-116.
- GETTY, A. (1996). *La diosa. Madre de la naturaleza viviente*. Madrid: Debate.
- GIL CALVO, E. (1985). *Los depredadores audiovisuales*. Madrid: Tecnos.
- GIRARD, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- HACKER, F. (1973). *Agresión*. Barcelona: Grijalbo.
- HARRE, R. (1987). «El gamberrismo en el fútbol». *Revista de Occidente* (marzo). Madrid: Fundación Ortega y Gasset.
- HEBDIGE, D. (1997). «Subculture: The Meaning of Style». En GELDER, K.; THORNTON, S. (eds.). *The Subcultures Reader*. Londres: Routledge, p. 130-142.
- HESIODO (1984). *Los trabajos y los días*. Barcelona: Iberia.
- HUIZINGA, J. (1972). *Homo ludens*. Madrid: Alianza.
- IMBERT, G. (1992). *Los escenarios de la violencia*. Barcelona: Icaria.
- LIPOVETSKI, G. (1987). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- LORENZ, K. (1972). *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Madrid: Siglo XXI.
- LOURAU, R. (1980). *El estado y el inconsciente*. Barcelona: Kairós.
- MAFFESOLI, M. (1992). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- NEGRI, T. (1988). «Terrorismo y Derecho». En REYES, R. (dir.). *Terminología científico-social. Aproximación crítica*. Barcelona: Anthropos.
- NUÑEZ GARCÍA, M. (1988). «Gasto (teoría del)». En REYES, R. (dir.). *Terminología científico-social. Aproximación crítica*. Barcelona: Anthropos.
- ORTIZ OSES, A. (1996). *La diosa*. Madrid: Trotta.
- PETRAS, J. (1996). «Padres-hijos. Dos generaciones de trabajadores españoles», *Ajoblanco Especial, 2*. Barcelona.
- SADE, Marqués de (1997). *Elogio de la insurrección*. Madrid: El Viejo Topo.
- SÁEZ MARÍN, J. (1995). «Los estudios sobre juventud en España: contextos de un proceso de investigación-acción (1960-1990)». *Revista Internacional de Sociología, 10* (nueva época). Madrid: CSIC.
- SANCHIS, E. (1988). «Valores y actitudes de los jóvenes ante el trabajo». *REIS, 41*. Madrid: CIS.
- SCHMITT, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SCHNAPP, A. (1996). «La imagen de los jóvenes en la ciudad griega». En LEVI, G.; SCHMIT, J.-C. (dir.). *Historia de los jóvenes, 1. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Madrid: Taurus, p. 25-72.
- TINBERGEN, N. (1985). «Guerra y paz entre los animales». En VARIOS AUTORES. *Hombre y animal*. Barcelona: Orbis.
- VARELA, J. (1989). «Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España», en ORTEGA, F. y otros. *Manual de sociología de la educación*. Madrid: Visor.

- VERNANT, J.P. (1986). *La muerte en en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.
- (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua..* Barcelona: Ariel.
- VEYNE, P. (1990). «El imperio romano». En DUBY, G. (dir.). *Historia de la vida privada* (vol. 1). Madrid: Taurus.
- WATZLAWICK, P.; HELMICK BEAVEN, J.; JACKSON, D. (1985). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.
- WINNICOTT, D.W. (1993). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.