

LA REBELION DE LOS JOVENES (*)

Eduardo Valenzuela.

(*) Ponencia presentada el día 25 de agosto de 1984 en el Primer Congreso de Sociología.

La certeza fundamental de los últimos tiempos ha sido, sin duda, la modernización. La certidumbre modernista ha sufrido modificaciones de estilo y carácter, pero ha permanecido como el horizonte de todas las transformaciones sociales en el último cuarto de siglo, y ha inspirado prácticamente todos los niveles de la acción y la vida colectiva en nuestras sociedades. Ya sea bajo la inspiración de los modelos desarrollistas del sesenta o de los modelos de mercado de la última década, la modernización ha sido sustrato del consenso colectivo (al menos de las élites dirigentes y sus proyectos de remodelación de la sociedad) que resolvería simultánea o sucesivamente las tareas del desarrollo, de la integración y de la participación social. Paradójicamente esta inspiración universalista desemboca, en las condiciones actuales, en una crisis cuyos signos más visibles son la desintegración, la incertidumbre y la frustración generalizada. La rebelión que protagonizan los jóvenes puede ser vista como el síntoma más claro de esta frustración modernista: es el fruto y la reacción contra los graves desequilibrios que ella ha provocado.

MODERNIZACION Y ANOMIA

La modernización ha estado asociada al advenimiento de las sociedades industriales y el desarrollo de la división del trabajo. La diferenciación y creciente complejidad de las sociedades transforma el tipo de acción social que prevalece, así como las formas de integración y regulación de la vida colectiva. Por una parte, se trata de la expansión de la esfera de la acción individual ya no enteramente determinada por el cuerpo de creencias y normas establecidas. Por otra, se trata de la expansión de la solidaridad contractual como principio de artícu

lación de las relaciones sociales.

Dentro de los parámetros de la sociología se acostumbra expresar esta diferencia por medio de los conceptos "comunidad" y "sociedad". Comunidad describe una forma de asociación que se funda en relaciones sociales primarias no sujetas a negociación. Sociedad, en cambio, describe aquellas relaciones de carácter contractualistas basadas en el acuerdo recíproco de las partes en torno a una finalidad dada (clásicamente las relaciones de intercambio libre). Este principio contractualista supone la existencia de individuos libres orientados hacia la maximización de fines propios que se concertan mutuamente. Se trata de un principio muy diferente del nexo comunitario, fundado en una relación adscriptiva entre los individuos. La modernidad es vista, por ello, como un proceso de secularización de los valores (ruptura de la sujeción con el cuerpo de creencias comunes), y extensión de la racionalidad formal (la orientación de los individuos hacia la maximización de fines individualmente elaborados).

El tema de la anomia ha estado estrechamente conectado con el predominio de estos nuevos principios de acción e integración social que se constituyen en la sociedad moderna. Sus fundamentos se remontan a Durkheim cuya sociología intentaba dar cuenta de la irrupción de las sociedades industriales en el siglo XIX europeo y advertir contra los efectos disruptores que causaba la desarticulación de los nexos comunitarios. No en vano, uno de los fundamentos de la sociología durkheimiana fue justamente la crítica al contractualismo y a la transposición de modelos de mercado (elaborados por la economía neoclásica) al análisis social. Durkheim, en efecto, se esfuerza por demostrar, en el marco de su polémica con Spencer, que la solidaridad contractual (característica de las relaciones de mercado) no produce cohesión social. "En el caso del intercambio -dice Durkheim- los diversos agentes no quedan ligados unos a otros, y terminada la operación cada uno se reencuentra y retoma totalmente a sí mismo. Las conciencias sólo están en contacto superficialmente, ni se penetran ni se adhieren fuertemente unas a otras" (1). El orden social nunca es la resultante de la red de acciones individuales que componen la sociedad, como pretende definirse el equilibrio macroeconómico. Toda sociedad requiere necesariamente de principios de integración no contractuales (lo que dicho sea de paso aleja también a Durkheim de Rousseau). La modernidad en la medida en que generaliza la acción electiva y los mecanismos de solidaridad formales amenaza con introducir una situación de desintegración cultural y normativa que Durkheim denominaba anomia.

Esta reflexión sobre la anomia es retomada en el mismo sentido en "El Suicidio". El origen de la anomia durkheimiana es en este caso el deseo ilimitado de lucro y los deseos sexuales, y son éstas las dos clases de anomia que estudia: la anomia económica (característica del *laissez faire* del mundo de la industria y el comercio) y la anomia

(1) E. Durkheim. De la división del trabajo social. Edit. Schapire, (pp. 174-175).

conyugal (propia de sociedades permisivas en materia de divorcios). La hipótesis durkheimiana es, finalmente, que la orientación hacia la maximización del placer y la ganancia hace infeliz a los individuos y conduce fatalmente al suicidio. Es también, en alguna medida el interés que tuvo Merton en el estudio de la anomia: la excesiva presión por el éxito en la sociedad norteamericana que finalmente concluye en la generalización del crimen. Suicidio o crimen parece ser el resultado inevitable de un orden social que pretende fundarse en una racionalidad puramente formal.

La reflexión sobre el tema anomia-modernización fue retomada por la sociología latinoamericana de los años sesenta (especialmente de aquella influida por el funcionalismo norteamericano) de una manera singular. También aquí, el interés estuvo puesto en las situaciones de tránsito y específicamente en los potenciales anómicos que subyacían en la población migrante de origen rural que constituía la base de la marginalidad urbana. En este caso, se advierte otra vez sobre la desarticulación de los nexos comunitarios de carácter hacendal y la descomposición de la conciencia religiosa en que descansaba la integración social de las masas tradicionales. El mundo tradicional era visto como un mundo en descomposición que era preciso reintegrar dentro de la modernidad.

Anomia significaba aquí apatía (según la célebre definición de Desal sobre la marginalidad urbana como ausencia de participación), o bien, prevalescencia de actitudes y valores tradicionales. En uno y en otro caso, anomia se identificaba con escasa disposición hacia la movilidad e integración social dentro del mundo urbano-moderno. El concepto de anomia se ocupa en el sentido mertoniano como ausencia de identificación con las metas y medios culturales definidos socialmente, en este caso, con ideal de modernización prefigurado por las élites desarrollistas de la época. En este sentido, las conductas desviadas abarcaban también el retraimiento organizado (cuyo ejemplo clásico es el conformismo pasivo de las sectas pentecostales) y la rebelión (cuyo ejemplo es la revuelta estudiantil latinoamericana). Tanto el pentecostalismo como el radicalismo estudiantil desdeñaban la participación institucional y la lógica de la movilidad social. Lalive nos recuerda que el pentecostalismo "se presenta como respuesta religiosa comunitaria al abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición (1). La respuesta pentecostal consiste en restituir el modelo cultural de la hacienda "al ofrecer la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad y cierta forma de dignidad humana". El pentecostalismo opera pues como el refugio de las masas desarraigadas (y se extiende precisamente en las periferias urbanas y zonas de frontera rural) proveyendo una reconversión del modelo tradicional de la hacienda en el modelo de la comunidad pentecostal. La conducta pentecostal es propiamente la del retraimiento y oposición a los patrones de la sociedad urbana, industrial y de masas. Lalive comprueba que el pentecostalismo en su etapa predenominacional se caracteriza por su rechazo al dinero y al lucro (al revés de la tesis weberiana sobre la corres-

(1) C.Lalive. El Refugio de las Masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno. Editorial del Pacífico, 1968.

pondencia entre la ética protestante y el espíritu capitalista), por bajos índices de promoción social y movilidad intergeneracional, y por resistencia igualmente significativa a la participación social (rechazo a la sindicalización) y política (abstencionismo electoral).

La rebelión estudiantil (salvo aquella que se orienta únicamente hacia la reforma y modernización universitaria) también formaba parte de las conductas anómicas. En efecto, el radicalismo estudiantil de la época se constituye en nombre de una ética del sacrificio desdénando con ello la lógica de la movilidad social y sobrepasando los marcos institucionales establecidos. No examinaremos aquí el origen de estas representaciones estudiantiles. Pero es útil recordar la extrañeza y el desconcierto que estas actitudes despertaban, especialmente entre los sociólogos norteamericanos inspirados en la escuela de S.M. Lipset. La reforma universitaria formaba parte de las modernizaciones estructurales que debían emprenderse, principalmente las tareas de masificación y mejoramiento de la enseñanza universitaria. Los movimientos de reforma universitaria no estaban en discusión. Sin embargo, la rebeldía estudiantil rápidamente sobrepasa los marcos reformistas y se empeña en las tareas generales de la emancipación social. En este terreno, la dimensión del sacrificio ético de los estudiantes (representado en el guevarismo) cobra especial importancia, así como las orientaciones hacia el liderazgo carismático (representada en estos años en el fidelismo). Ambas características de la identidad estudiantil estaban muy distantes, desde luego, de los requerimientos de la modernización: de la lógica de la movilidad social y de la participación dentro de estructuras formales de intercambio. Como el pentecostalismo, la revuelta estudiantil era confinada al terreno de las conductas anómalas o premodernas.

La empresa de la modernización consistía pues en constituir y alentar las disposiciones hacia la movilidad (secularización) y ofrecer los recursos necesarios para realizar tales disposiciones (industrialización, extensión educacional, participación política, etc.). Es cierto que el concepto de modernización de aquellos años no se había re^uducido aún, como ocurrirá en la década siguiente, a la lógica de la expansión del mercado. El Estado seguía siendo un principio básico de integración y regulación, al mismo tiempo que se favorecía la participación social y la búsqueda de movilidad colectiva. Nadie duda que la expansión modernista de los sesenta produjo creciente movilidad e integración social: expansión del empleo en el marco de un proceso de industrialización, promoción escolar, incremento de la comunicación colectiva, aumento de la participación política. No obstante, el curso que sigue el proceso de modernización en los últimos años extrema los principios de integración formales respecto del proceso de desarrollo. Como se sabe, el recurso principal consiste en establecer la primacía de las relaciones de mercado lo que significa suprimir toda intervención colectiva (ejercida en nombre de intereses o valores) frente al proceso de crecimiento y distribución de los recursos sociales.

En otras palabras, la única participación tolerada es aquella que se realiza individualmente en el mercado y el principio de integración fundamental es el que resulta del acuerdo entre sujetos

mutuamente orientados hacia la satisfacción de sus propios fines. El Estado ha dejado de proveer los mecanismos de integración necesarios, se niega a ejercer protección y control sobre la operación del libre intercambio. La pretensión de constituir al mercado como principio de articulación y equilibrio social es lo que caracteriza la modernización actual.

El resultado de la aplicación de estos modelos no es solamente el acrecentamiento de las desigualdades, y la marginalización creciente de los estratos populares respecto de las posibilidades de movilidad, sino también la desintegración de la vida colectiva, reducida a relaciones privadas de mercado, o como muchos autores la han llamado, la atomización de las relaciones sociales.

Tales resultados son particularmente ostensibles en el caso de la juventud popular. Entre éstos se congregan los efectos más intensos de la crisis industrial y la consiguiente desarticulación del mercado laboral, la frustración educacional, los desequilibrios familiares y la exclusión política. Los principales mecanismos de integración social se encuentran totalmente bloqueados: las tasas de sindicalización se han reducido prácticamente a cero, la deserción escolar se produce en edades tempranas, las posibilidades de constituir hogares independientes y autónomos se encuentran con límites insubsanables en la disponibilidad de ingresos estables y de viviendas, las oportunidades de acceder al consumo de masas son limitadas, mientras la exclusión política se mantiene rígidamente. La extensión de la lógica del mercado ha producido entre estos jóvenes no sólo degradación económica, sino desestructuración social y marginalización respecto del mundo institucional. La modernización es aquí ruptura de la solidaridad colectiva, exclusión respecto de la sociedad organizada, de gradación y quiebre de las expectativas de movilidad social (incentivadas, por lo demás, por la urbanización, la propaganda y la escuela) e incertidumbre en el futuro.

La predicción durkheimiana acerca de los efectos anómicos del predominio de la solidaridad mercantil se confirman plenamente: "la esfera de la acción social iría empequeñeciéndose cada vez más, pues no tendría otro objeto que impedir que los individuos se usurparan los derechos entre sí y que se perjudicaran recíprocamente, es decir, que no sería más que negativamente reguladora" (1).

La anomia ya no es la resultante de la descomposición de estados tradicionales, sino efecto de la propia modernización. En efecto, la frustración modernista se expresa como crisis de integración (desarticulación del mundo colectivo y empequeñecimiento de la esfera de la acción social como dice Durkheim) y crisis de identidad (crisis de futuro y desmoramiento de las corrientes secularizadoras que atravesaron todo el ciclo modernista).

(1) E. Durkheim. De la división del trabajo social. Editorial Schapire (p. 172).

La rebelión de los jóvenes es el fruto de estas condiciones: su sustrato será la crítica, más o menos conciente, de la modernización y se expresará de muchas y diferentes formas, ya en la generalización del uso de drogas y búsqueda de evasión a través del placer inmediato, ya como restitución de los nexos comunitarios (las comunidades cristianas de base), ya como recuperación de principios de identidad colectiva (el allendismo) o simplemente, como revuelta anómica, vale decir, como agresión desestructurada contra el orden social.

LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE: EL REFUGIO

No examinaremos todas las dimensiones de la rebelión juvenil popular que crece en estos días, sino solamente algunas de sus tendencias centrales. Entre éstas destaca, sin duda, el movimiento de comunidades cristianas de base de origen popular. La formación y rápida expansión de este movimiento está vinculada con la situación de desintegración y exclusión social que hemos comentado: constituye una forma de reacción frente a la situación anómica que prevalece.

Desde un punto de vista sociológico esta reacción tiene dos características centrales: a) la recuperación de la comunidad como defensa frente a la desintegración social que provoca el modelo de desarrollo, a la vez que como crítica del Estado y de las instituciones sociales; y b) la recuperación de lo popular como intento de construir una cultura e identidad propia que al mismo tiempo se presenta como crítica de la modernidad y del desarrollo. Comunitarismo y populismo religioso son los ejes de constitución de las comunidades eclesíásticas de base: en un caso defensa frente a la desintegración social, en otro, reacción y resistencia frente a los procesos de secularización.

La comunidad actúa exactamente en el sentido de la comunidad pentecostal descrita por Lalive: reduce el desarraigo social a través de la recuperación del grupo primario, constituido en torno a una red de relaciones afectivas e identificación cultural.

El comunitarismo religioso es también aquí una respuesta frente al extrañamiento del orden social y conlleva una crítica, más o menos militante, al conjunto de las estructuras de poder y jerarquías sociales. La sospecha contra las instituciones alcanza, sin duda alguna, al Estado autoritario (lo que ha convertido a este movimiento en uno de los focos principales de oposición al régimen militar), pero se extiende también tanto a la matriz leninista de los partidos políticos de izquierda (condenados por su pretensión de erigirse en vanguardias del pueblo), como ciertas formas de intermediación y representación política democrática (parlamentarismo, electoralismo, etc.). El refugio en la comunidad es ante todo la contraparte de la exclusión política que provoca el modelo autoritario, pero también expresa una ruptura de las lealtades políticas preexistentes cuyo origen debe encontrarse en la crisis de representación de los partidos tradicionales. La interrupción de la vida pública por

más de una década hace aparecer otra vez el fenómeno de la vacancia política característica de las masas migrantes, pero que en este caso afecta primordialmente a las nuevas generaciones quienes carecen de trayectoria y lealtades previas. El recelo comunitario se extiende por lo tanto contra toda clase de institucionalización y representación formal (o "desde arriba") de intereses sociales: es militantemente antiautoritario, pero muy a menudo también, antiestatalista.

La crítica de las jerarquías abarca además a la propia Iglesia institucional también con matices diferentes. Las comunidades son un movimiento definitivamente intraeclesial: poseen una identidad religiosa que los distingue del mundo exterior. Estamos lejos de los procedimientos sectarios del pentecostalismo (que se definen por oposición al mundo externo), pero también de las tendencias hacia la absorción y secularización que sufrió el cristianismo popular de los sesenta. Ambas cosas siguen existiendo dentro de este movimiento: tanto la visión sectaria que se refugia en los valores religiosos por escapar de los vicios de la condición popular, como la tendencia a fundir el compromiso religioso en las tareas sociopolíticas. Pero las comunidades tienden a situarse entre los dos extremos: tienen, como el pentecostalismo, una base territorial y local; reconocen con distinta intensidad la autoridad y liderazgo de los párrocos, pero carecen esencialmente de jerarquía y ortodoxia. Ellos los hace recelosos del poder eclesiástico y de los compromisos institucionales de la Iglesia: son portadores de un sentido de Iglesia profética, antijerárquica y desinstitucionalizada. Estas dos características están relativamente generalizadas y se expresan, por una parte, en el rechazo a la teología dogmática y de la sacramentalidad tradicional como signos del carisma religioso, y por otra parte, en el carácter de base y fluido de la organización religiosa donde predominan las relaciones horizontales dentro del grupo y un reemplazo creciente del pastor por el "monitor" laico.

Una última dimensión del recelo institucional alcanza a la educación y el saber institucionalizado. El desarrollo de las comunidades eclesiales de base va íntimamente acompañado de la expansión de los métodos de educación popular y del vitalismo pedagógico que constituye su principio rector. Otra vez tenemos aquí el descrédito de la educación formal y de los aparatos de creación y divulgación cultural oficiales (especialmente la crítica de la televisión), pero también en sus versiones más extremas la crítica de los intelectuales (de la "inteligencia crítica") como depositarios y creadores de un saber extraño y distante de la experiencia popular. En efecto, dentro de los parámetros de la "educación popular", al menos en la tradición inaugurada por Paulo Freire y recogida muy exitosamente aquí, la opresión cultural está entendida como "alienación", como imposición de una cultura extraña y divorciada del pueblo. No se trata solamente de la clásica idea marxista acerca del carácter de clase de las formas culturales en una sociedad y del dominio cultural que ejerce la clase dominante sobre ella, sino que apunta a una crítica global de la manera cómo se elabora la cultura en las sociedades modernas: es finalmente una crítica de la ciencia, como saber que no se funda en la

experiencia social. Refiriéndose a la educación popular Vanilda Paiva (1) ha escrito que "la idea de que el conocimiento no puede ser transmitido sino que resulta de una "vivencia" de la cual es extraída a través del trabajo del grupo traspasa a todo este movimiento. El conocimiento está ligado a la vida (a la "práctica" de vida), debe servir a su comprensión, pero ya está presente en cada uno, debiendo solamente ser sistematizado a partir de los intereses de los miembros del grupo". La educación es simplemente la comprensión de lo vivido: vitalismo pedagógico que se opone a los métodos convencionales de la educación formal (enseñanza meramente libresca, cumplimiento formal de los programas) y a las formas clásicas de elaboración del saber a través del método científico (combate contra el racionalismo iluminista).

La educación popular, sin embargo, no es sólo una corriente de renovación pedagógica: está firmemente engarzada con una ideología de tipo populista, cuyas resonancias evocan el modelo del populismo ruso de fines de siglo. Vanilda Paiva también traza esta semejanza: la preocupación central de los populistas rusos fue como transitar hacia el socialismo (o simplemente conseguir desarrollo) sin pasar por la experiencia capitalista que destruía -como el propio Marx lo había demostrado- la cultura y solidaridad colectiva del pueblo (en el caso ruso, la comuna campesina). También se hace presente aquí una teoría de la alienación de la conciencia popular que esconde dos aspectos: por una parte, la destrucción que provoca el desarrollo capitalista de los valores y formas de vida del pueblo, y por otra, la convicción de que la cultura popular es la fuente de la emancipación social (en el caso ruso la comuna campesina era el prototipo de organización social del futuro basada como estaba en relaciones de cooperación, distribución equitativa de los excedentes productivos y descentralización de las jerarquías y del poder). Este mismo tema es recogido por los movimientos de renovación católica de los sesenta preocupados por los efectos desintegradores de la conciencia religiosa que traía el desarrollo industrial, la masificación urbana y la marginalidad social. No obstante, sólo en los setenta, cuando el ímpetu del proceso de desarrollo decae y los movimientos de secularización se disuelven, en la anomia cultural, el populismo católico recobra su vigor: frente a la exclusión y desintegración social que provoca el desarrollo se produce este fenómeno de restauración espiritual que busca en las propias reservas culturales del pueblo la posibilidad de su emancipación.

Este populismo, es una expresión de la crisis de las certidumbres modernistas: antepone frente al desarrollo, entendido básicamente como un proceso de producción y acumulación de bienes materiales, la restauración del espíritu de solidaridad, cooperación e igualdad.

La oposición jerarquía-base que constituye la ideología comunitaria se convierte en la oposición tener-ser, como fundamento en la elaboración de una identidad propia. El mundo de la modernidad es el de la posesión y la acumulación (el consumo, la riqueza, el pla

(1) Vanilda Paiva, Notas para un estudio sobre populismo y educación en Brasil. Instituto de Desenvolvimento. Brasil, 1980.

cer). El mundo popular se elabora en torno a una ética radicalmente distinta: la solidaridad y el compromiso. Las críticas usuales del populismo religioso se dirigen contra el consumismo, la ociosidad, el individualismo, etc., todas manifestaciones del estado de desintegración y frustración anómicas en que se debate el mundo popular, que a su vez aparecen como reflejo de los valores dominantes.

En algún sentido se propone un retorno a la ascética religiosa tradicional que esconde una crítica profunda, y ya secular en la tradición católica, al modernismo y el desarrollo. Encontraremos aquí los rasgos ascéticos convencionales: regulación moral de la ambición por bienes materiales, represión del deseo y de la búsqueda de placer, rechazo al egoísmo de la promoción individual, culto a la pobreza, etc.. También como descubre Lalive en el ejemplo pentecostal no se trata del ascetismo protestante de la acumulación (según fue teorizado por Weber), sino de una ideología -y por ello mismo religiosa- desconectada de referencias económicas y desligada de toda teoría del desarrollo. Esta ética religiosa no legitima moralmente la búsqueda de la riqueza y movilidad, sino por el contrario, constituye una reacción frente a aquella.

Sospecha de las instituciones sociales, crítica de la jerarquía, rebelión contra el poder establecido, búsqueda de una identidad popular fuera del patrón cultural del desarrollo, las comunidades eclesiales de base pretenden recoger en sí mismas un mundo que les ha sido arrebatado y reconstruir fuera de los marcos de la sociedad establecida un nuevo orden.

EL ALLEDISMO Y LA REAPARICION DE UN MITO SACRIFICIAL

No obstante, las comunidades son un movimiento de minorías en el universo de la juventud popular.

La movilización juvenil asume antes que nada el carácter de una revuelta propiamente anómica: movilización inorgánica cuya dirección es la agresión contra las instituciones sociales. La movilización carece de principios de identidad y todavía menos de un proyecto histórico de sociedad. De todos modos, una rebelión, aunque originalmente anómica, tiende a buscar principios positivos de acción; la fuerza esencialmente negativa y desestructurada de la revuelta se organiza culturalmente. En el curso de las movilizaciones actuales observamos un fenómeno de este tipo, cuya expresión predominante es la reaparición del allendismo.

Para explicar la fuerza del allendismo en las nuevas generaciones (ya que no se trata solamente de la representación política del viejo electorado de izquierda) debemos remitirnos a ciertas hipótesis ya clásicas en la sociología política, a saber la predisposición y necesidades de liderazgos no institucionales (carismáticos) que contiene toda rebelión desestructurada como la que protagonizan los

jóvenes. Es, por ejemplo, la explicación habitual acerca del surgimiento del caudillismo populista entre la masa de marginados de la ciudad. Los marginados se autorepresentan en oposición, o al menos, fuera de las instituciones sociales: el liderazgo debe poseer, pues, tales atributos.

Actualmente es fácil advertir las tensiones que se producen en una movilización anómica que se autorepresenta en liderazgos institucionales. Tales tensiones, incluso con respecto a liderazgos obreros bien establecidos como el E. Seguel, son plenamente visibles en la actual coyuntura chilena, y remiten a tensiones más estructurales entre la masa de jóvenes desproletarizados y el sindicalismo obrero (y con mayor razón respecto del establishment político).

El sindicalismo es un poder institucional y además extraordinariamente conservador en períodos de crisis. Con la desindustrialización del poder obrero pierde su centralidad estratégica: en términos de número, concentración y peso económico el sindicalismo se ha debilitado enormemente en la última década, debilidad que se refuerza con la crisis y el control represivo. Como ha sido demostrado ya el proletariado (especialmente la clase obrera industrial) se ha reducido en números relativos y absolutos, su heterogeneidad aumenta como consecuencia del predominio de la pequeña y mediana industria y su peso material se desplaza desde la industria privada sustitutiva de importaciones hacia la industria estratégica controlada por el Estado. El sindicalismo de las empresas públicas (cobre, petróleo, acero, energía, etc.) fue el terreno menos controlado por la izquierda en el pasado, a la vez que está expuesto severamente a la represión y a la corrupción de los favores gubernamentales. Imperceptiblemente la hegemonía que tuvo la izquierda sobre el sindicalismo, que descansaba en las ramas industriales vinculadas al mercado interno, se ha ido perdiendo. El conservadurismo obrero aflora con inusitada fuerza, acicateado por el desempleo (que desalienta la lucha sindical por el temor a perder el trabajo) y la crisis (que orienta la lucha sindical hacia la defensa de la empresa).

Por contrapartida, el peso de las masas populares excluidas del empleo y de la participación política se ha redobladado: terreno propicio e ineludible para la reaparición del radicalismo político. Es cierto que la izquierda ha tenido la precaución suficiente para conservar y fortalecer la alianza entre estas masas marginalizadas y el poder sindical (y el rol que ha jugado la dirigencia sindical en la movilización social así lo confirma). No obstante, el peso que han adquirido los jóvenes desproletarizados en la lucha social es un signo del nuevo carácter que asume la movilización política, cuya tendencia hacia el radicalismo se acentuará día a día mientras perduren las condiciones de opresión y exclusión que la han hecho surgir.

Esta disposición hacia el radicalismo entre los jóvenes se expresará, antes que por la adhesión a liderazgos institucionales, por la reaparición de un mito sacrificial como principio de identidad: el allendismo.

La paradoja del allendismo es extraordinaria. Fue el dirigente más representativo de la izquierda institucional; para los estudiantes radicales del sesenta, el símbolo de la política tradicional, parlamentaria y constitucionalista. Aquella generación fue milí-tantemente anti-allendista. El carisma histórico de Allende, sin embargo, proviene de su muerte trágica, de sus últimos momentos. Hoy Allende es un símbolo épico, reforzado por la censura y persecución que el gobierno militar ha hecho de su memoria. Para una generación que no conoce de formas institucionalizadas de participación y representación, la epicidad de Allende es el atributo adecuado: es la dignificación a través del combate, aún con el riesgo de la derrota y de la muerte. Esta dimensión sacrifi-cial del allendismo está contenida plena y dramáticamente en la consigna que los jóvenes más radicales gritan por doquier: "Morir luchando, de ham-bre ni cagando".

Para estos jóvenes, la vida cotidiana es un espacio de aburrimiento, miseria y soledad. La lucha (e incluso la muerte), en cambio, dignifican, liberan y reconcilian consigo mismo y con la sociedad. La ética sacrificial se reproduce en esta generación, seguramente ya no en nombre del futuro, pero al menos como defensa de la dignidad propia y la de sus semejantes.

CONCLUSIONES

Cualquiera sea el prisma que se asuma, las representaciones de los jóvenes aparecen como reacción o defensa frente a los rigores de la modernización. Todo aquello que pretendió eliminarse reaparece con singular fuerza: la apatía y el escepticismo expresada esta vez en el uso de drogas, el refugio comunitario, la agresión contra las instituciones sociales, la búsqueda de liderazgos carismáticos o la restitución de mitos sacrificiales. Nada más lejos que la lógica de la movilidad individual en el marco de un sistema de intercambios autoregulados. Las disposiciones hacia la movilidad se contradicen aquí por la aparición de orientaciones hacia el placer, hacia el sacrificio, o la primacía que se otorga al compromiso ético en la acción religiosa. La participación mercantil es reemplazada, a su vez, por búsqueda de nexos comunitarios.

Todas estas representaciones ya no son los vestigios de una sociedad tradicional, sino los efectos de la propia modernización emprendida. Ya no son las conductas propias de masas migrantes con pasados agrarios inmediatos, sino de una juventud enteramente involucrada en el proceso de urbanización. El optimismo modernista de todos estos años no podía ser más dramáticamente desmentido por la nueva generación, tanto por aquella que busca restituir la solidaridad perdida, como aquella que forzosamente ha sido empujada hacia el escepticismo, la agresión e incluso, la autoinmolación. (*)

(*) Agradezco los comentarios de Javier Martínez, Luis Barros y Pedro Morandé sobre las ideas que contiene este artículo. Desde luego, los errores cometidos son solamente de mi propia responsabilidad.

