

Sujeto juvenil y espacios rituales de identidad:
el caso del carrete*

Daniel Contreras

Hablar de la juventud encierra siempre el peligro de esconder a sujetos reales bajo una categoría social tan amplia y difusa que, de hecho, pierde todo sentido. O, también, el riesgo de entender a la juventud más como un problema social que debe ser resuelto que como un fenómeno social con existencia y dinámica propia. Lo que presento aquí es una aproximación al tema de la identidad juvenil a partir de la creación de espacios rituales en los que los jóvenes tienen la oportunidad de 'ser' efectivamente jóvenes y no otra cosa.

Los escritos sobre la cultura juvenil suelen padecer de dos formas extremas de nostalgia. Cuando los que escriben son los propios jóvenes, se centran en la minucia autobiográfica. Cuando los autores son adultos distanciados, se entretienen en la descripción de los elementos más extravagante, en los sucesos más violentos y provocativos. A unos y otros les falta lo más interesante: una explicación de por qué la cultura juvenil es cual es. Lo que buscamos aquí es realizar una combinación de esas tres motivaciones: describir, dar cuenta de la vivencia e intentar explicar.

CARRETE: TIPOS, LIMITES, EXPERIENCIAS

La dimensión 'construcción de la identidad' entre los jóvenes está hoy más cerca de lo ritual que de lo social-contractual. En otros términos,¹ más cerca de la 'presencia' que del 'logos'. Aquí es donde ubicamos el carrete, la fiesta juvenil, el encuentro transversal de personas con biografías distintas.

* Extracto del ensayo original sobre "Sujeto juvenil y espacios rituales de identidad".

1. Esta discusión sobre los mecanismos que operan en América sobre construcción de identidad puede seguirse, entre otros, en Morandé (1980 y 1984); en Valenzuela (1991), y en Guzmán (1991).

La expresión fenomenológica de la fiesta² juvenil es tan diversa que, por momentos, pareciera que estamos hablando de cosas extremadamente distintas cuando ponemos en una misma perspectiva cuestiones como eventos deportivos/espectáculos (el fútbol profesional y las "barras bravas"), las fiestas masivas y hasta un encuentro formalmente religioso.

Pretendemos demostrar que todas estas acciones colectivas juveniles están caracterizadas por un mismo tipo de cuestión, esto es, que constituyen un 'espacio', un 'lugar' ritual; y que los jóvenes se sienten convocados por este espacio, ya que pueden constituir en él su identidad como sujetos. Y esto no sólo porque allí puedan socializarse en determinadas normas, prácticas y valores, sino porque en esos 'lugares', ellos pueden ser efectivamente jóvenes.

Existen otros espacios para la identificación, que en el caso de los jóvenes se encuentran muy vinculados a la exigencia de integración. Entre ellos destacan la escuela y el trabajo.

Creo que resulta interesante plantear una dicotomización entre la fiesta y el trabajo y la escuela. El carrete –o el concepto 'joven' de connotar la fiesta en su sentido más amplio– parece acercarse a una transgresión fundamental de la cultura del trabajo, un quiebre simbólico de la propuesta de vida entre tercios (tiempo de trabajo, tiempo de recreación y tiempo de descanso).

Lo que sigue es un análisis descriptivo comparativo de esos lugares/expresiones, agrupados por tipo de acción y seguidos por una aproximación desde algunos ejes temáticos.

2. Una forma bastante generalizada que toma este código (el rito) es la fiesta: "la fiesta se expresa fácilmente por una especie de desorden generalizado: ruptura de las normas y de las prohibiciones (principalmente sexuales), excesos (comilonas y borracheras), inversión de papeles y atributos (en materia de poder y de vestimenta), anulación de la autoridad y de la virtud, despilfarros de toda clase". En ese sentido, el rito "viene a legitimar la orgía". Freud reconoce a la fiesta como "un exceso permitido, ordenado incluso, una violación solemne de una prohibición". Para Duvignaud, "la fiesta sería trans-social, por ser el ceremonial menos importante que el arrastre colectivo suscita. Atribuirle una función de válvula de escape es reducirla: la fiesta es pura gratuidad e irracionalidad". Cfr. Maisonneuve (1991).

Las fiestas propiamente tales

Las fiestas masivas a las que se ingresa cancelando una entrada y que están abiertas a todo el que pague, se han ido convirtiendo en una de las actividades juveniles más convocantes y de mayor presencia entre los jóvenes; la mayoría de las organizaciones juveniles, de la más diversa naturaleza, realizan en algún momento del año fiestas, tanto para recaudar fondos como para sólo juntar a una cantidad de jóvenes, que a la vez –aunque no necesariamente juntos– actualicen el rito. Lo que sigue son tres relatos asociados a estos locus privilegiados de expresión del carrete. El primer relato corresponde a una fiesta organizada por Los de Abajo, barra del equipo de fútbol de la Universidad de Chile.

A mediados de julio, Los de Abajo organizaron una fiesta en el gimnasio Manuel Plaza, en Ñuñoa.³ Este es un recinto deportivo techado y cerrado al que se le han agregado equipos de iluminación tipo pista de baile, luces de colores, giratorias y estroboscópicas, además de una pantalla gigante. El suelo de la cancha está recubierto con planchas de cholguán, la iluminación se concentra en la cancha, las gradas están en penumbra, algunos focos alumbran hacia ellas.

Existe una clara violencia en el ambiente. A mi llegada me encuentro con los "pacos" –los carabineros– llevándose detenidos a alguno jóvenes; negocia con ellos el "Loco John" (una especie de dirigente o de destacado entre Los de Abajo). La razón: beber alcohol en la calle y agresión a carabineros (alguien había insultado a los pacos cuando éstos llegaron). Un grupo de gente, especialmente niñas, estaba cerca del Loco John hablando también con un "paco" más joven, explicándole, llorando o preguntando sobre el lugar de

3. Comuna considerada por Los de Abajo como 'su' espacio territorial; ahí está la sede y el estadio, dos de sus más importantes referentes de identidad espaciales.

detención y el costo eventual de la fianza.⁴ La conversación —que puede leerse como una negociación unilateral— fue larga y tensa. A cada rato nuevos jóvenes eran subidos al furgón de carabineros, y otro tantos peleaban con el negociador.

Durante toda la conversación, cerca de 20 minutos, estuvo cerca del Loco un muchacho alto que le pedía insistentemente que lo dejara hablar. Cuando el furgón ya partía, él por fin se acercó al paco y la dijo algo así como "paco conch'e tu madre". Este le pegó suavemente con la luma y lo subió también al bus; por el grupo de negociadores, con el Loco John a la cabeza, se percibió una rabia ciega contra los pacos y contra los mismo jóvenes.

La entrada implicaba pasar un único control, pero éste era manejado por un uniformado más un miembro de la organización; aquí, además de verificar la entrada, se registra a las personas. Adentro la música sonaba muy fuerte y la pantalla gigante mostraba el partido de la Universidad de Chile y Colo Colo realizado en el verano. La concurrencia era mayoritariamente masculina, más algunos grupitos de niñas, en general de corta edad.

La estética que los caracteriza, aunque muy diversa, puede definirse mediante las categorías negro, largo y crespo/revuelto, aplicables no sólo al pelo, sino también a la ropa, como en el caso de las poleras o las chaquetas negras y largas.

Casi no se baila, por lo menos no en pareja; la primera mitad de la cancha, la más cercana al escenario, está ocupada por jóvenes que siguen el partido con atención y que por momentos gritan y cantan, sobre todo al árbitro; los colocolinos, como si estuvieran en el mismo estadio, producen una especie de simulación de un espectáculo, una fiesta dentro de la fiesta, un 'metacarrete' por llamarlo así.

En la otra mitad de la cancha hay gente que baila, otra que mira y algunos pocos conversan a gritos. En las graderías hay gente conversando, fumando y mirando

4. Son claramente evidentes los desconocimientos existentes: los jóvenes no saben que cierta cosas son un delito; lo digo más allá de los que lo saben y lo hacen desde la perspectiva de una transgresión desafiante.

lo que pasa en el escenario; en la antesala de la entrada la conversación es más suelta.

El baño es el lugar de lo prohibido; es el lugar para rayar, para la droga y la violencia en su dimensión más evidente, la pelea.

La organización de la fiesta está dos veces controlada por ámbitos diferencialmente institucionalizados. Los responsables generales del evento son la llamada Ciudad Azul, que es responsabilidad a su vez de un ex presidente de la FECh (Federación de Estudiantes de Chile) y ex candidato a diputado, y su equipo; en tanto que responsable de parte de la música, la venta de bebidas y comestibles, es la directiva⁵ de la barra.

El segundo corresponde a una fiesta comercial sin mayores aspectos de identidad; la fiesta se llama Puro Rock. Es importante marcar el hecho de que esta fiesta no posee una 'identidad' o un perfil de motivación-ambientación que le sea propio; y si lo tiene, es en relación y en reconocimiento a que ese elemento resulta crucial al momento de convocar a los jóvenes.

El recinto es un estadio deportivo techado y cerrado, adecuado para este efecto con luces de diversos tipos y una pantalla gigante. La iluminación se concentra, como parece ser una constante en estos sucesos, preferentemente en la cancha, quedando las gradas en semi-penumbra. Los grupos se reúnen allí (en las gradas) a conversar y/o a juntar su ropa -otra modalidad a este respecto es el dejar la ropa haciendo un montón en el centro de la pareja-. Existen además dos focos seguidores que alternativamente recorren la cancha y las gradas.

Hay que pasar dos controles para entrar; el primero se ubica en la reja exterior del recinto, es decir, mirando la calle; el segundo está en la puerta de acceso al gimnasio mismo. A través de ella se entra a un espacio donde se ubica la venta de bebidas y comestibles. Es curioso, pero no se vende allí

5. No es propiamente una directiva, sino más bien un grupo de tres o cuatro personas que asume algunas tareas de coordinación y gestión y que son controladas por la asamblea o encuentro semanal.

ningún tipo de alcohol. En este lugar el nivel de ruido es menor, por lo que allí se producen las conversaciones de los grupos de asistentes. La fiesta ha sido organizada por una "empresa" propiedad de un joven que pone, o ponía música en fiestas.

La gente llega en grupos de tres o cuatro, la mayoría en micro u otro transporte que no sea auto propio. Las ropas que se usan presentan una gran dispersión. No es posible, en general, establecer un "tipo" de participante en las fiestas, aunque es posible definir una cierta tipología de los participantes en relación a la vestimenta y en correlación con determinadas "tribus" urbanas: Darks, Metaleros (que engloban a trasher y punks), Grunchies, New Wave y hippies y otros nuevos místicos, aunque en todos los casos sus 'representantes' —la mayoría de ellos— están aparentemente mucho más cerca de una estética que de una ética propia de cada 'tribu'.

De todas maneras es posible demarcar una línea de significantes más constantes: la de un cierto cuidado del pelo específico para la ocasión.

El último relato corresponde a una fonda rock o alternativa realizada durante el 18 y 19 de septiembre en la comuna de Ñuñoa.

El lugar es el mismo utilizado por Los de Abajo, el gimnasio Manuel Plaza, que cuenta con iluminación concentrada en la cancha —las gradas en semi-penumbra—, amplificación de audio y pantalla gigante, y dos tarimas pequeñas de 1,5 por 1 metro aproximadamente en las que bailan algunas parejas. En esta ocasión el escenario estaba plenamente activo, es decir, se encontraba iluminado y con equipos de audio instalados y listos para ser usados.

En la parte exterior se venden cosas para comer y tomar; la oferta en alcohol es muy restringida, sólo se vende cerveza y chicha; las comidas posibles son empanadas, hot dog, otros emparedados y anticuchos.

El acceso al lugar está regulado por dos controles, el primero en la reja exterior del recinto deportivo y otro en el acceso interior del gimnasio. En ambos se hace control de la entrada, y en el segundo se revisa, además, a las personas.

Es recién cerca de las 22:30 horas cuando empieza a tener movimiento la fiesta; a esa hora la música suena muy fuerte y hay unas 50 personas de los dos sexos que bailan o circulan por el lugar. Parece ser el momento en que la gente empieza a llegar, porque unos 45 minutos después el recinto está casi lleno (se calcula una capacidad superior a las 700 personas ocupando el recinto de esta manera).

EL ESCENARIO

Como se señaló, está habilitado el escenario. A las 23:30 horas comienza el espectáculo con las palabras de una animadora que da la bienvenida y plantea que lo que se busca con esta fonda (con este espacio) "es generar lugares buena onda para encontrarse".

Se presentan cuatro agrupaciones, la primera un grupo de cuatro niñas de entre 18 y 22 años, vestidas con ropas ajustadas y petos, que cantan con un soporte grabado canciones inéditas que hablan de una manera sugerente y agresiva sobre el amor, los hombres y los "rollos" de alguien que no puede salir de su casa porque no lo dejan. Este grupo puede entenderse como una síntesis, principalmente estética, de niñas y mujeres.⁶ Logran por momentos la atención del público y contacto con él, aunque decaen al final de su tercera y última canción. El segundo es un cantante brasileiro joven que hace una música con algo de carioca, pero más cerca del rock melódico; canta con guitarra acústica y lo acompañan una percusión, una flauta y un saxo. Los músicos que lo hacen son miembros de los otros grupos que van a tocar allí. El público no sintoniza con él, su actuación no concita más atención que la de las cuatro primeras filas próximas al escenario. El tercer grupo es un conjunto que hace música tropical, salsa, merengue, etc., compuesto por una pareja de cantantes, él cubano y ella chilena, y por cuatro músicos, algunos de ellos cubanos. El público se divide: un tercio los escucha relativamente atentos y disfrutando, y el resto quiere otro estilo de música. El cuarto grupo está

6. Cito a un entrevistado de 24 años hablando a propósito de ellas. ENTREV.: "Lo que pasa es que son unas pendejas ricas, o sea que se creen y que actúan como si fueran ya mujeres, pero que igual son pendejas al fin".

compuesto por dos mujeres y un hombre; bailan en mallas, temas en inglés muy conocidos, ocupan el escenario y, por momentos, las tarimas pequeñas que hay en la cancha. Logran capturar totalmente la atención del público, que para de bailar o conversar para mirarlos. El baile tiene connotaciones eróticas y quizás por eso concita tanta atención. La gente grita comentarios con connotaciones sexuales al grupo; incluso, en un momento, la bailarina estrella abandona la tarima en la que estaba bailando cuando alguien del pública le da un manotazo.

Estas presentaciones se suceden en poco tiempo. Entre cada una de ellas, la música ambiente sube de volumen y la gente vuela al baile.

LA GENTE

La gente llega, en su mayoría, en grupos; la edad va desde los 17 a los 30 años.

Hay algunas personas mayores (en el sector de la cafetería están los familiares de las integrantes de la primera agrupación; entre ellos hay hasta niños).

En las vestimentas abundan los colores negro y blanco, la ropa se ajusta a los cuerpos y los pantalones superan enormemente a los vestidos. La ropa no guarda relación con el frío que todavía hay en la ciudad. Parece que con la vestimenta se busca adelantar calores aún lejanos; así, en la fiesta el verano se acerca, invitado por la ropa y por el calor de bailar tanto y tantos.

En general los grupos son mixtos, circulan pocos hombres o mujeres solas.

Se da una relación de espectáculo/espectador que connota a la gente como público sólo en determinados momentos, frente a una relación más horizontal del tipo "somos todos iguales en la fiesta" (Maisonneuve 1991).

Resulta interesante esa doble identificación espectador/espectáculo de los participantes de la fiesta organizada, ya que puede ser punto de entrada (y encuentro) para otras expresiones cercanas, en que los supuestos 'públicos' son también, y a al vez, parte de la fiesta de un determinado espectáculo, como es el caso de las "barras bravas" y el fútbol.

Las barras bravas

Otro fenómeno en que se operarían mecanismos similares es el de las llamadas barras bravas. Este ha sido tratado bastante durante los últimos años, fundamentalmente por el nivel de violencia que a ellas se asocia y por ser entendidas como agentes provocadores del desorden público.

Para adentrarnos usaremos tres caminos: una descripción del entorno y el 'clima' de un partido especialmente relevante, un relato de un miembro de la barra Los de Abajo, y otro relato proveniente del mundo de la literatura.

Primero contextualicemos el escenario a través de un relato de un partido de fútbol, el llamado 'clásico del fútbol chileno' Colo Colo vs Universidad de Chile jugado en el Estadio Nacional en el invierno de 1993.

El estadio se encuentra fuertemente resguardado. Los problemas ocurridos durante y al final de los últimos clásicos han llevado a tomar una determinación de controlarlo todo muy drásticamente. Las entradas se compran a unas cuadras del estadio; así, las largas filas de gente que compra y la que va entrando se mantienen relativamente separadas, para un mejor control. La presencia policíaca es significativa. Hombres de uniforme circulan en parejas por entre las filas; otros montados a caballo circulan y apoyan a grupos de cinco o seis que resguardan los accesos exteriores, instalados en la calle que circunda al estadio. Otros más controlan los accesos exteriores propiamente del estadio. En el primero de estos controles se revisa a la gente y se abren todos los bolsos; en el segundo se revisan las entradas, se registra a algunas personas y se ausculta con un detector de metales a toda las personas que entran al estadio.

Una vez adentro hay personal del OS7 a la búsqueda de droga. Están con perros y se encuentran de civil, pero con un chaleco antibalas marcado OS7. Se encuentran fuerte y ostensiblemente armados.

Tras caminar por las calles interiores del estadio, donde también circulan policías a caballo y en moto, se llega a la puerta de entrada a la galería (son en realidad más de cinco accesos dobles por el norte y por el sur).

Adentro hay ya muchísima gente; en el sector norte, donde se ubica la barra del Colo Colo, hay más gente que en el sector sur, el de la Universidad de Chile, donde estamos.

La barra es extensa; los integrantes de Los de Abajo ocupan un lugar exactamente detrás del arco sur; el núcleo está a medio camino entre el borde de la cancha y el borde superior de la galería, en ese lugar ocupado por el marcador del estadio (un lugar tradicional en la historia del carrete y el estadio, ya que fue desde comienzo de los setenta el lugar de los "volados"). Ese núcleo está iconográficamente marcado por algunos instrumentos de percusión, entre ellos el bombo.

Antes de que el partido de fondo, el clásico, comience, ya la barra canta constantemente.

Soy de abajo soy
de abajo soy yo.
Más que una pasión
son sentimientos
que yo llevo dentro.
Sueño ser campeón.

La situación contextual del campeonato –lo adelantado que va Colo Colo en los puntos y lo débil de las últimas actuaciones de la UCh– desmotiva algo de asistencia "azul" (de la Universidad de Chile) y motiva, por su parte, una gran concurrencia de hinchas de Colo Colo. La barra alba (de Colo Colo) ocupa el sector norte en extenso, el que se encuentra totalmente lleno. El resultado del partido favorece a Colo Colo. En un primer momento esto pudo llegar a significar importantes incidentes al final del encuentro, pero había un nivel de frustración sobre la media habitual entre Los de Abajo y, por lo tanto, hubo solamente algunos problemas menores.

El accionar primero y definitorio de las barras bravas, de Los de Abajo específicamente, se desarrolla en ese escenario, un escenario con importantes expresiones de violencia latente que puede gatillarse en cualquier momento. Ciertamente la situación descrita corresponde a uno de los momentos más álgidos

del campeonato de fútbol, y en ese sentido lo que se muestra no es lo cotidiano, pero sí una expresión concreta de los límites máximos que puede alcanzar la violencia ambiente; como sea, la violencia es uno de los principales componentes del escenario, del locus de esta expresión.

En el siguiente extracto de un testimonio aparecen algunas cuestiones centrales y definitorias para entrar al tema de las barras. Me parece importante situar esta aproximación desde la realidad de una sola de estas "barras bravas", Los de Abajo (hay por lo menos dos o tres más, y en regiones ya han aparecido⁷). Sus integrantes son muy recelosos de su espacio, y el poder llegar hasta lugares más o menos medulares de Los de Abajo implicó el compromiso de no entrevistar a gentes de otras barras, por ahora.

Yo: ¿Cómo empezaron Los de Abajo?

ENTREV.: Los de Abajo empezaron como el 82, por ahí, cuando empezamos a tener problemas con la oficial [se refiere a la barra oficial], porque ellos no gritaban ni nada, no tenían la fuerza para pararse en el estadio ni para decir las cosas claritas en el club, así que algunos nos fuimos, pero no dejamos a la U ni dejamos de ir al estadio. Así que como no podíamos ponernos en otro lado, porque el lado sur es el nuestro, es el lado azul, y no íbamos a ponernos donde estaba la oficial, nos fuimos ubicando abajo, más cerca de la reja. Al comienzo como que no se veía muy bien, pero estábamos como dentro de la cancha y eso era bueno. Por ahí ya había habido problemas con las barras; incluso siendo barra oficial todavía, nos habían suspendido por gritarles muy fuerte a los indios y a Simaldone (un jugador de Colo Colo). Entonces empezaron a seguir esas cuestiones y siempre le daban contra la barra y ellos decían, "si esos gallos no tiene na' que ver con nosotros", y claro, porque nosotros estábamos peleados con ellos; pero igual había atao. Entonces suspendían a los socios y quedaba la cagá en el club y el Chunchu Martínez (de la barra oficial) alegaba que no y que no podía ser, que era injusto y cosas así, y a mí me daba risa verlo cuando salía en la

7. Existen por ejemplo la Garra Blanca, de Colo Colo; Los Cruzados, de Universidad Católica; y Furia Roja, de Unión Española.

tele o la radio o los diarios, porque igual se lo merecía. Entonces fue cuando él nos puso el nombre, cuando le preguntaron una vez por un atao, él dijo: "Fueron Los de Abajo..."

Yo: Entonces empezó más como barra.

ENTREV.: Claro. Al comienzo teníamos pelea con la oficial, pero ahora casi no existe.

Son como cinco viejas y unos cabros chicos. Ahora podemos entrar aquí [se refiere a la sede del club -o al patio de la sede-, donde se reúnen una o dos veces a la semana, en una asamblea de al menos 50 personas]. Igual estamos mucho mejor que cuando partimos, pero la cuestión es con la prensa, que está siempre dale que dale con la cuestión que fueron Los de Abajo, que estamos infiltrados, que el lumpen y gueás. Por eso que ahora ya ni hablamos nunca con esos giles de la prensa, y ese loco que dijo que era de Los de Abajo y que había viajado con nosotros pa' Antofa [se refiere a una entrevista del diario *Las Últimas Noticias*, "Yo viajé con Los de Abajo", donde se pormenoriza el carrete del viaje), es mentira y no es de Los de Abajo. Además los más lumpen son del Garra.

Yo: ¿Cómo se llevan con el club, con los dirigentes?

ENTREV.: Ahí hay de todo. Hay ene viejos charchas que no están ni ahí con nosotros -y no nos importa porque nosotros no estamos ni ahí con ellos-, pero hay otros mejor onda que de repente se la juegan; el mismo tata Orozco [el presidente del club], igual de repente.

Yo: ¿Quiénes son Los de Abajo?

ENTREV.: Somos todos los que quieran a la U, que sean de la U. Pa' ser de la U tenís que ser azul de adentro, o sea no por interés así, como los indios [Colo Colo], que salen campeones y todos los giles van pa' allá. No, pa' 'ser azul tenís que estar en las buenas y en las malas, o sea un incondicional, pero nunca tanto, porque igual si la cuestión está penca, los verdaderos azules lo dicen fuerte. Los de Abajo la han pasado dura; pa' ser de abajo hay que pasarla dura, juntos y en buena, porque los viajes largos y los pacos y la gueá, igual somos todos o no es ninguno. Los de Abajo somos cabros que estamos cansados de las cuestiones pencas que nos quieren imponer los políticos y eso. Y una gueá que no puede ser uno de Los de Abajo, es ser

cuico;⁸ igual hay algunos más cuicos o con guita, pero no son cuicos. Ah, y otra cosa: Los de Abajo somos como hermanos; no nos importa si le pegan a uno, porque igual después pegamos, y con los pacos igual. A las finales ellos siempre empiezan y la buscan.

Yo: Pero y todos los rayados y los nombre, "devotos del bulla" y otros rayados.

ENTREV.: Los de Abajo somos todos, pero ninguno es el dueño de la gueá. O sea, yo no puedo decirles a ellos que no rayen o que rayen así o asá. Ellos lo hacen porque Los de Abajos somos todos; cómo decirte, todos somos los dueños, no hay un rayado más oficial que otro, ni hay un grupo más importante que otro. Además esos grupos no existen aquí; aquí todos somos de abajo, todos somos de la U.

Yo: Y, ¿qué es la U para ustedes?

ENTREV.: La U es todo par mí, es, como decimos, más que una pasión, o sea como que es más que una gueá que puede acabarse, ¿cachai? Es un sentimiento, una cuestión que dura y que está metida aquí en la cuchara igual bien adentro.

Yo: Pero hay una cosa que no entiendo, la U es qué: ¿los jugadores, los dirigentes, esta sede, el estadio, qué?

ENTREV.: La U es todo eso, y sobre todo es una cuestión de nosotros, o sea, como que la U es todo eso y nosotros, como que somos igual la U.

Yo: Y qué es fútbol para ti.

ENTREV.: Es un deporte y como una lucha por ser mejor y por hacer las cosas bien.

Yo: Cómo así.

ENTREV.: El fútbol es, como te digo, una pasión de multitudes, como se dice; una cuestión que es más que la pelota; es también la fiesta del domingo, porque es bonito y porque la U es fútbol.

Yo: ¿Por qué todos corren a la reja cuando hay un gol, o por qué el "movete, loco, movete"?

ENTREV.: La reja y el gol es porque igual estamos felices de la U y del gol y porque así como que nos acercamos más; porque puro gritar "gol" es como de los

8. La noción "cuico" se refiere a ser de origen acomodado y/o a ser distante, mirador en menos, sentirse superior a los demás y demostrarlo siempre. También significa ser tonto o superficial. Las tres cosas juntas o cada una por separado, así se entiende esto de ser y no ser cuico.

cuicos y nosotros no disfrutamos el gol; nosotros vivimos el gol de la U porque así demuestra la U que es grande y nosotros les enseñamos a los otros giles cómo es la cuestión de los goles. Nosotros también somos grandes, porque los otros equipos celebran cuando van ganando y si les va mal ya no van más al estadio. Yo no podría dejar de ir al estadio a ver a la U aunque esté bien o mal, porque si no, no es como de verdad.

Yo: Y el "movete" [una canción en que se pegan unos contra otros, un "slam": moverse y golpearse con el cuerpo, los brazos y las piernas durante una canción, siendo todos, espectador y espectáculo un nuevo espectáculo total].

ENTREV.: Es cuando la cosa se pone charcha, pa' hacer algo entretenido así, porque si no pasa na' en la cancha, si el partido no ha empezado o está penca, entonces nosotros igual tenemos lo nuestro.

Las barras actúan como complemento del espectáculo, son el espectáculo en sí; se saltan violentamente la oposición espectador/espectáculo para posicionarse a un sólo lado de la oposición; no son (no están) expectantes, son actores de lo que allí pasa. Es posible sugerir que la oposición espectador/espectáculo tienda a equiparse a la oposición público/privado; en esta caso, como en otras expresiones del carrete, se podría transgredir fundamentalmente esa oposición, trayendo lo privado a lo público, saltando –en el grito, el gesto y la canción; en el rito, a fin de cuentas– de la galería a la cancha.

Ha sido Pedro Morandé quien ha ilustrado sobre la potencia interpretativa que cierta literatura puede tener como herramienta para comprender aspectos de la cultura.⁹ El siguiente texto es un fragmento del relato "Sangre Azul", de Alfredo Sepúlveda, que aparece una reciente compilación de relatos.

No podía saber entonces que lo que te gustaba a ti, no era el sentimiento, la pasión, sino el gustillo a triunfo. No dijiste nada cuando el turco se fue de entrenador a Colo Colo, de a poco comenzaste a abandonar los estadios. Cuando bajamos a segunda amenazaste incluso con abandonar el equipo.

9. "La literatura (...) ha demostrado su gran fecundidad y su calidad en la interpretación de los embates modernizadores (...) Naturalmente este hecho tiene su explicación y debe ser buscada en la peculiaridad de nuestra síntesis cultural, más cerca de la poesía que de la ciencia" (Morandé 1984).

Lo pasábamos bien, sí, pero al mismo tiempo eras bien traidor, conchatumadre.
Te pegabas al televisor viendo la Copa Libertadores, me acuerdo clarísimo:
yo salté con el gol de Boca en Buenos Aires y tu ahí, sentado en el asiento,
mudo, bebiendo tu cerveza como si te hubiese dolido.

(....) olvidaste todo el hueveo, el carrete de cuando chicos. Ahora trabajas en
una oficina y te descargas en el estadio. Me da risa, necesitas un equipo
que sepa ser campeón.

Fuguet y Gómez (1993:117-19)

Me parece que entre los referentes simbólicos más difíciles de asir, en relación
a Los de Abajo, está precisamente la frustración. Hay una suerte de culto discursivo
a la derrota en conexión con la marginación. En el fútbol, quien pierde se margina
del plus de la fiesta que es ganar (no pocas veces se ha planteado el gol como
la esencial del fútbol).

Oh, tenemos aguante/
somos vagos y atorrantes.
y desde el ballet,
cuando era pendejo,
desde aquellos tiempos
que te voy siguiendo.

Estos dos textos hacen alusión a un tiempo remoto —que por lejano e incierto
podríamos llamar casi mítico— en que el equipo triunfaba y sus seguidores eran,
por ese medio, 'integrados' a lo mejor de Chile; y también a una condición actual
de marginación, desde la cual se posicionan y se potencian mutuamente.

Otras expresiones que pudieran considerarse

Quiero referirme aquí a otra expresión de acción juvenil colectiva que tiene,
como elemento de constitución, lo que hemos llamado el carrete. Hablo de la
peregrinación juvenil a Santa Teresa de Los Andes, en Auco.

En principio es posible ver aquí elementos de religiosidad popular; sin embargo,
éstos se mezclan con otros elementos más propios de la fiesta, específicamente
la transgresión. Nuestra impresión inicial es que, en la perspectiva de la

transgresión y de la fiesta, se movilizan muchísimos de los jóvenes que realizan la caminata-peregrinación, realizada entre el 16 y 17 de octubre:

Resulta realmente impresionante la cantidad de gente que se moviliza a la caminata.

Los cálculos hablan de 45 mil jóvenes. La mitad de ellos, más o menos, van bajo alguna forma de organización vinculada a la Iglesia Católica. La otra mitad llega por sus propios medios. Las edades fluctúan entre los 15 y los 25 años, y en general se puede distinguir entre jóvenes peregrinos y dirigentes de los más variados niveles. Es un momento de estar juntos, un momento de interactuar con mucha intensidad.

Existe un escenario preparado en el frontis de la iglesia; en él se desarrolla durante la noche una especie de show-vigilia, en que el animador es seguido por la gente a través de dos pantallas gigantes que penden a ambos lados del escenario; en esto se sigue un lenguaje claramente televisivo, la cámara usa efectos de *close up* cuando quiere producir intimidad, muestra al público cuando quiere producir interacción. Además hay una iluminación multicolor como en cualquier evento masivo, seguidores apuntan al escenario y al público alteradamente.

La vigilia-espectáculo estaba convocada para las 12 de la noche. A esa hora sólo estaban cerca del escenario grupos organizados, como colegios, movimientos, capillas y otros grupos territoriales. Luego fue creciendo la concurrencia. En un momento peak, cerca de las 2 AM y mientras dirigía la acción Christian Precht, me retiro hacia un cerro trasero y determino que, como máximo, sólo un 40 por ciento de los asistentes se encuentra en el sector del escenario. La tónica de lo que pasa sobre el escenario pude describirse en tres tópicos:

- Animación con canciones, más o menos participativas, de iglesia; de esto se encarga un grupo de 30 personas, dos guitarristas y cantantes principales y el resto, coro.
- Canciones de corte social o 'críticas'; se presenta el dúo Schwenke y Nilo.
- Acciones (palabras, lecturas y gestos) que invitan a la reflexión, a cargo de dos oficiantes sacerdotes. En ellas, la idea de los jóvenes como esperanza y los jóvenes como depósito de muchos problemas de la sociedad son características (me llama profundamente la atención un llamado a orar por

la juventud excluida, la que está en la droga y la que se prostituye, pidiendo que cada uno pueda rescatar a otros jóvenes, ya que los que allí están —en el santuario— son algo así como mejores por estar allí.

El factor religioso parece atravesar externamente mucho de lo que allí está pasando.

En ese sentido, el lugar formal de lo religioso (el santuario) es centro del quehacer de los peregrinos; llegan al santuario los de estética más conservadora, los consagrados y los más viejos; sólo ocasionalmente entran en el lugar otros jóvenes peregrinos, aparentemente más por curiosidad que por devoción. La gran mayoría de los que participan en la caminata usan símbolos cristianos, especialmente cruces.

No se vislumbra un actuar propio de lo religioso popular, como la paga de mandas (las velas, el sentido de ofrenda). El lugar es ciertamente un ámbito de culto popular, de penitentes y peregrinos que en ese día ceden su espacio ante miles de jóvenes que sólo buscan con insistencia el estar juntos y ser parte de algo. El lugar del culto popular, el altar de las velas, está constantemente lleno de gente, pero no hay orantes ni siquiera personajes en actitud de reflexión. La gente se acerca, mira y toca las velas, enciende algunas que están apagadas, prende cigarros con la llama y se va. En muy poco rato pasa muchísima gente por el lugar y, al parecer, la rotación continúa largas horas. Las motivaciones por caminar se acercan mucho más al compartir un algo que al pagar una manda o aun demostrar, a través del sacrificio, que los jóvenes 'pueden' (que es más menos el discurso oficial sobre el evento).

Los límites de lo que allí ocurre, los bordes, adquieren una dimensión geográfica que lo refleja radicalmente. El borde del lugar, donde comienza el cerro, está relativamente delimitado por una acequia y un cierto tipo de vegetación (acacios a un lado y espinos al otro); allí la concentración de gentes baja, pero comienzan a aparecer las carpas, las fogatas y las radios que congregan a grupos pequeños de jóvenes de ambos sexos. La música acompaña a muchos de estos grupos y el ambiente entre ellos es festivo. El cerro es también el lugar de las parejas y el trago.

Retomo la idea de reflejo radical o exageración: parece ser que el borde no es el patio trasero (lugar de transgresión), sino más bien un espacio menos denso

pero en continuidad con el resto. Creo posible proponer un continuo que va desde los grupos más organizados,¹⁰ instalados en un gran explanada habilitada para tales efectos, hasta estos grupos más autónomos que copan el cerro.

Siendo el cerro también el lugar de las parejas y el trago, este corte transversal es el que evidencia con más fuerza las distancia entre un discurso más o menos oficial sobre la caminata y una realidad de la acción que está en otra sintonía de preocupaciones. El nivel de consumo de alcohol no parece ser altamente excesivo. El sexo se presenta como doblemente escondido: aparece ocultándose entre los arbustos con más vehemencia que el alcohol; sin embargo, una caminata detenida por entre los arbustos permita descubrir (e importunar) a muchas parejas. Al adentrarnos en lo que subjetivamente cada uno de los allí reunidos está viviendo, aparecen algunas cuestiones nuevas y otras que ratifican lo descrito/comentado en el registro. En los siguientes fragmentos se aprecia cómo se parte de un discurso de la fe y la movilización colectiva, y se desemboca en una práctica más cercana a la transgresión.

Yo: Por qué vinieron.

ENTREV.1: Bueno, por la caminata por compartir, que sé yo... Sor Teresa igual es un incentivo, como ahora fue... una bea... ¿cuánto es?

ENTREV.2: Una santa.

ENTREV.1: Yo he venido tres veces, y súper buena honda...

ENTREV.2: Y mejor ahora que va a haber toda la noche actividad.

Yo: Y antes cómo era.

ENTREV.2: Antes no era penca, pero...

ENTREV.1: No es que fuera penca, sino que era, cómo decirte... duraba hasta tal hora y ahí todos se tenían que ir a acostar; en cambio ahora es diferente la cosa, porque va a haber vigilia toda la noche.

ENTREV.2: Se ve todo como más...

ENTREV.1: ... como más unido, claro.

10. Me refiero a su nivel de vinculación orgánica con la Iglesia y no a su capacidad efectiva de hacer tal o cual cosa; tanto es así que la sensación de caos es infinitamente mayor entre este grupo que entre los grupitos que se reparten por el cerro.

ENTREV.2: Nos hemos encontrado con amigos.

Yo: ¿Y han hecha amigos?

ENTREV.2: Sí, también.

Yo: Pero no participan en su capilla.

ENTREV.1: Antes [cuando vinieron la primera vez, sí].

Yo: [Vienen] como yo también, así a cachar no más (...), porque igual pa' mí la santa, no cacho que mueva tantos jóvenes.

ENTREV.1: Sabís, que yo te digo una gueá que es súper cierta; a mí no me llamó tanto la atención cuando fue beata, cachai, cuando pasó por las calles de Santiago y ondas, no me llamó mucho la atención; pero suponte ahora, ahora sí cachai, como más jóvenes, como una reunión más en grande; suponte ahora podís ir ahí al templo y la veís.

Yo: ¿Muy pesada la caminata?

ENTREV.2: Pesada.

ENTREV.1: Lo mejor [es que] compartís en el camino, porque ayudai a pesar de la calor...

ENTREV.2: Ayudai a todos; suponte que viene chata así, caminando; puta, la ayudai, que sé yo, a traerle la mochila, la afirmai un rato, descansai con ella, le dai lo que estís trayendo, que sé yo, compartís hartó.

ENTREV.1: Y es rico estar acá, es rico... aparte que hay hartas minas...

ENTREV.2: Hartas minas acá, hay algunas bien buenas... o sea. en todo caso venís por todo, hay de todo acá.

ENTREV.2: Se pasa súper bien... echarte tu minita por ahí, piola, y te vai pa'l cerro, ja ja...

ENTREV.2: Lleva su lolita pa' arriba y le hacís que se le aparezca el lobo...

Esta relato pone en evidencia esa transición que mencionaba al comienzo, desde un discurso de la fe a una práctica más transgresora. La religiosidad popular tiene, en general, fuertes componentes festivos; la fiesta, por su parte, tiene un componente que permite ligarla con alguna forma de lo trascendente. En esta experiencia estamos frente a una situación ritual mixta, pero el grado de adhesión que los peregrinos manifiestan para con la santa me lleva a afirmar que los componentes festivos priman por sobre los religiosos.

Esta imagen panorámica de la situación del carrete nos ha permitido plantear algunas cuestiones sobre el fenómeno de la identidad y de sus caminos de construcción en el ámbito del rito. Intentemos ahora comentar esas múltiples expresiones a través de tres eje, tres punto de palanca que nos abra éste fenómeno.

El cuerpo

Dos tipos de cosas podemos decir sobre la corporalidad en el contexto del carrete, la primera referida a la sexualidad y la segunda referida a la oposición regulación/desregulación.

Respecto de lo sexual, la tendencia es a que en el carrete se produzca una disipación del límite; no existen cosas correctas y cosas incorrectas en el cruce carrete/sexo. No hay un conducta tolerable en relación a una conducta reprobable. Probablemente esté en esa no delimitación conductual sexual uno de los límites definitorios del carrete respecto de la recreación más regulada o esparcimiento. Aunque tampoco es una categoría definitoria, ya que la construcción de espacios que permitan 'experimentación socializante' en éste ámbito no es una cualidad exclusiva del carrete; también es posible ubicarla, por ejemplo, en el liceo como espacio lúdico al que se refiere Verónica Edwards.

Otro punto en el que es posible encontrar algunas claves a partir de la corporeidad, es la relación regulación/desregulación. Al presentar la "mezcla Morrison" señalamos la disolución de la individualidad en el prisma de la realidad lisérgica, un movimiento de expansión articulado en una desregulación creciente del cuerpo. Hoy esa afirmación expansiva no demuestra tanta fuerza, ya que más bien coexisten en el ámbito del carrete expresiones claramente reguladas, como la salsa y el rap, con expresiones fuertemente desreguladas, como el pogo y el slam.

Los significantes

Es posible establecer algunas distinciones generales respecto de los significantes. La primera es que un corpus de ellos, más o menos estables, tienden a ser transversales, a estar presentes en todo carrete. Es el caso del alcohol, de la música y de un cuidado especial de la estética propia (a este último respecto, las 'tribus urbanas' son las más radicalmente marcadas). La segunda es que esa transversalidad permite plantear una cierta unidad entre fenómenos aparentemente distintos. Cada uno de estos significantes son significados –vividos– de manera muy distinta por los distintos sujetos del carrete, pero en todos los casos son vividos ritualmente, es decir, que esas vivencias y significaciones constituyen un conjunto de prácticas más o menos codificadas que poseen u otorgan a quienes las actualizan, un sentido vívido y un valor simbólico, que implica una colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo trascendente.

Veamos algunos de esos significantes extendidos transversalmente. Un primer signifiante siempre presente es el de un cuidado especial del pelo. La claridad que de ello se tiene adquiere ribetes emblemáticos: ellos son "los chascones". El consumo de drogas, especialmente marihuana, se encuentra extendido atravesando todo el espectro de expresiones del carrete. Este no tiene ya la motivación de experimentación acerca de los límites y validez de las propias percepciones, o expansión de ellas; no tiene, en definitiva el sentido del 'viaje'; es más bien una práctica de la disgregación que tiene un fin en sí misma, potenciado por el contexto de encuentro en que se da.

Otro signifiante que aparece en el carrete de clase media es la 'metáfora del verano' que se expresa en las vestimentas, que aun en pleno invierno buscan, en el momento peak del carrete, simular al verano –"en un buen carrete uno siempre termina en polera"– y se identifica con el período no escolar: para afirmar un buen tiempo, la expresión es "lo pasamos la raja, si hasta se me había olvidado escribir".

El carrete es también un espacio en el sentido más concreto del concepto. Es un lugar que resulta caracterizable por su ambiguo posicionamiento en términos de lo público/privado. Son lugares públicos o casi públicos y/o semi-privados. Dentro de los primeros, los patios universitarios, las mesas de los restaurantes en las

veredas de la plaza Ñuñoa; y entre los segundos, gimnasios municipales y recintos cerrados, como los estadios, pero que por su tamaño obligan a una exposición pública de quienes participan. Y dentro de éstos, es posible distinguir lugares más fuertemente privados, como rincones y baños.

La armadura o producción general

Estas acciones sociales, estos ritos, tienen un determinado costo, el que es enfrentado —como los costos de todos los ritos— con cargo a un cierto "fondo ceremonial"¹¹ específico. En este punto se tocan sensiblemente el mercado y la fiesta. Los recursos y la infraestructura son una parte constituyente del rito y están en una "esfera decisional" que le resulta extraña y cercana a la vez. Esto es aún más agudo cuando el espectáculo es una de las formas sintetizadoras del sistema de mercado; así, la fiesta resulta un lugar relativamente 'establecido' para la dilapidación festiva, es espacio de construcción ritual de la identidad y es también un negocio; es el punto donde el rito del carrete puede tanto ahogarse en la cultura de masas como llegar a interpelar críticamente a la cultura del logro, a la lógica del trabajo.

Las formas de construcción de ese fondo son variadas. En el contexto de las barras, la vía concreta de conseguir entrar al estadio, de cancelar la entrada, tiene, por una parte, un refuerzo institucional: los miembros de las barras son socios del club, lo que les significa una importante rebaja en el valor de la entrada. El dinero se recolecta, se pide en la calle antes del partido, se 'machetea una monea'. Esa práctica está reservada sólo a los menores; el resto moviliza recursos personales y usufructúa de 'las movidas' —esto es, las gestiones y esfuerzos negociadores— que los 'dirigentes' puedan hacer al interior del club y con los socios.

11. Esta es una noción cristalizada por Erick Wolf en su libro *Los Campesinos*, y se refiere a un nivel de excedentes que el grupo debe procurarse. "Si los hombres han de mantener relaciones sociales, han de trabajar también para construir un fondo destinado a los gastos que esas relaciones originen".

El lugar en que se actualizan las prácticas de la barra son dos; la sede en que se reúnen en asamblea semanal, y el estadio, el escenario total del espectáculo del que son parte. Los tiempos en que ello ocurre, casi como en un calendario ritual, están fijado regular y anticipadamente.

En los recitales hay una mayor conexión con el trabajo como mecanismo de acumulación del fondo. En el sector oriente esto se ve claramente así:

Mira, yo te digo, me saco la chucha toda la semana pa' estar bien el fin de semana y, de repente, en las noches [de la semana].

Las fiestas se 'paran' generalmente al alero de alguna forma más institucionalizada, como el centro de alumnos, la federación, Los de Abajo y, eventualmente, una empresa de 'la transgresión', alternativa que resulta particularmente interesante desde la perspectiva de que las lógicas se ponen en contradicción (empresa/transgresión). Hay un cierto paralelismo con la tensión que presenta Hopenhayn a propósito de lo que llama "del show de la transgresión a la transgresión del show". Es posible plantear una tensión de la empresa de la transgresión a la transgresión de la empresa (de la transgresión).

En este último aspecto es posible marcar el punto de quiebre, el borde del 'sano esparcimiento' y el desorden, más o menos regulado. El 'sano esparcimiento' es el punto en que la recreación tiene un lugar y una función en la vida societal, y el desorden es aquel otro en que la expansión (la fiesta) resulta en sí un espacio distinto de la lógica de mercado, un lugar de identificación ritual que se construye en oposición a la lógica de mercado. Es el lugar, particularmente difuso, en que las expresiones fenomenológicas se aproximan hasta casi confundirse. El mercado, como mecanismo regulador de la sociedad, tiene gran potencia para atrapar esas confusiones y 'definirlas' a su favor.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos afirmado que el carrete puede ser entendido como un rito de constitución y expresión de la identidad de una parte de la juventud de la ciudad; hemos referido alguna de sus expresiones y hemos intentado algunas conexiones. Veamos, por último, de qué modo y en qué circunstancias es posible entender al carrete como rito; qué debemos, en definitiva, entender por carrete y qué proyecciones puede tener esta perspectiva, y el carrete mismo, en el contexto de una cultura juvenil nacional siempre en construcción.

Sobre el rito

El rito, como fenómeno de la cultura del hombre, ha sido una expresión constante de lo que cada colectivo humano específico ha entendido por sí mismo, cómo se ha percibido y cómo se ha proyectado. Este gesto de mirarse a sí mismo no ha sido —con las excepciones de rigor— consciente o buscado; ha sido siempre un momento de 'ser' (en el) grupo, más que un momento de 'comprenderse' como (en el) grupo. El rito es, según Jean Maisonneuve (1991), "un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica una colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado" (p. 18). Este sistema posee tres funciones centrales, más allá de las funciones explícitas de cada rito en particular; a saber, función de dominio de lo inestable y de seguridad contra la angustia, función de mediación con lo divino o con ciertas formas y valores ocultos o ideales, y función de comunicación y regulación por la atestación y refuerzo de vínculo social (cabe aquí el papel iniciático). "Se concibe pues lo absurdo de determinados asertos pretendidamente críticos que tenderían a reducir el campo de los rituales al arcaísmo o al folclore, y a deducir de la pérdida de significación de determinados ritos la insignificancia del ritual en general" (p. 21).

Al entrar en la discusión sobre el rito es preciso recoger sus correlatos principales:

- La fe, que da cuenta de la idea de creencia que hay tras el rito, y entendiendo ésta tanto como adscripción a un dios, a un común mito de origen o incluso a ciertos valores laicos y secularizados, siempre, en todo caso, como una adscripción más allá de la razón. "Se podría decir que aunque pueden existir unos ritos sin dios y sin misterio y sin misterio, no podría haber un rito sin fe, ni, desde luego, fe sin rituales" (Maisonneuve 1991:17)
- La distinción sagrado/profano: lo propio del lugar protegido al que sólo entran los iniciados, y lo común, lo de todos, está asociado y relacionado fuertemente a las distinciones puro/impuro, orden/desorden, respeto/transgresión. Sin embargo, su vinculación no es unívoca y excluyente con la trascendencia: en lo sobrehumano cabe también un cierto sagrado inmanente secularizado, propio de valores civiles o incluso valores puramente relacionales; desde esa visión, cabe una comprensión del rito en el contexto de la modernidad como un punto que marca la diferencia entre lo "esencial" y lo "efímero" (la ritualidad rescata, marca, protege, engloba lo esencial en nuestra cotidianeidad).
- Y, por último, sus correlatos corporales, en términos de que el rito es siempre, también, un "conjunto de comportamientos corporales, sin los cuales la fe no podría encarnarse".

Es evidente, a la luz de este bosquejo, que el carrete es una expresión ritual, que refuerza el vínculo social, que supone un quiebre conductual con lo puramente racional, y que por esa vía constituye un sagrado de inmanencia relacional, un sagrado más allá de las personas, una otredad, una presencia pura.

Es interesante distinguir una triple evolución en la fiesta moderna:

- Sobre el sentido: se pasa de una fiesta esencia, a una fiesta asueto más pagana y cercana a la cotidianeidad.
- Sobre el tiempo: se pasa de una fiesta período a una fiesta estallido centrada en un único momento o personaje; y
- Sobre las actitudes: se pasa de una fiesta de participación y exaltación colectiva a una actitud de espectáculo.

Para el caso del carrete, ese trance se encuentra aún en gestión. Es posible visualizar paganización, pero a la vez la fiesta conserva tanto un mecanismo de período (claramente en el caso de Los de Abajo), como expresiones de estallido

(claramente el caso de los recitales). Está en trance también cuando la participación tiende a anular la oposición espectador/espectáculo.

Hacia un concepto de carrete

El carrete es la fiesta ritual, el encuentro transversal entre personas que poseen biografías fuertemente disímiles, que se descubren a sí mismas y a los otros como sujetos. Está asociado a la realidad juvenil y posee una cualidad específica: se concurre a él en búsqueda de sentido, de refuerzo y de identidad.

El carrete es tanto el ir despacio –como en carreta– de un lugar a otros, a un ritmo que escapa a la comprensión de la sociedad, como el lugar donde cabe mucha cuerda –el carrete de hilo–, donde siempre es posible más, donde los límites son inciertos y los comienzos una contingencia.

Se construye en gran medida como una oposición a la lógica del logro. Hay una negación del trabajo; en ese sentido, se relativiza la concepción de período juvenil como un doble proceso de búsqueda de identidad en el plano individual, generacional y social, y como un proceso de proyecto de vida e inserción social en términos de roles de adulto, especialmente (o exclusivamente) el trabajo (Agurto y De la Maza 1982).

Durante la década recién pasada, la lectura que se hizo de los jóvenes los presentó, casi siempre, bajo la óptica del movimiento social, de "una multiplicidad de sujetos parciales (...) que han logrado momentos de encuentro en ciertos contenidos y acciones..." (Agurto, De la Maza y Canales 1985). De esa manera la identidad juvenil, aunque dispersa, se tendió a aglutinar en torno a razones, que en algunos casos alimentaban subversiones.

En esa perspectiva, a la fiesta le cabía un papel no muy digno. Desde el Estado autoritario o desde la civilidad institucionalizada en ONGs, la fiesta fue vista como expresión de juventudes disipadas.

Por procesos que no es el caso detallar, el consenso del cambio democrático no fue capaz de darle continuidad a la expresión identitaria juvenil que desde la segunda mitad de los ochenta, a partir del fenómeno de las barricadas, se venía cristalizando, y retradujo a los jóvenes como problema –en el mejor de los casos,

como deuda social por pagar—, negando así un espacio en lo público oficial para los componentes y los contenidos de la identidad.

A la reacción anómica que ya se había expresado durante los ochenta vino a sumarse, de este modo, una nueva reacción que pudo encontrar una cierta continuidad en un rito con contenidos difusos, de borde, y con una validez en sí mismo, y ya no en sus discursos (como puede ser entendido el caso de una parte del fenómeno de las barricadas, rituales y con contenido).

De ese modo, se ha ido conformando un espacio ritual o ritualizado, que ha permitido a los jóvenes constituirse como un "sujeto social", una forma de participación y de "ser" en el presente de una situación que los niega, al reducirlos a problema o a una deuda social pendiente.

Es posible entonces plantear que el carrete es como un ejercicio de auto-observación de los jóvenes, un entre paréntesis que los libera de otras etiquetas, como la de estudiante o trabajador y, en una perspectiva diacrónica, la de revolucionario, y aún la de idealista; el carrete aparece como un lugar en que se puede ser en encuentro con otros.

Finalmente, ¿frente a qué estamos cuando hablamos del carrete? El carrete, ¿es la actualización más radical de la cultura de masas y del consumismo, o hay en él elementos de contracultura o de anarquismo antiautoritario?

Frente a ambas preguntas, la respuesta es sí.

El carrete es cultura de masas, es consumo indiscriminado e innecesario, es réplica de discursos culturales de mercado, es el habla de una lengua que es la cultura de masas; es, en ese sentido, alienante. Pero es también contracultura, cuando traslada la lucha social a un antagonismo institucional (Los de Abajo y los pacos), a la moda, a las relaciones interpersonales. Es una especie de "cruzada medieval: una romería multiforme en flujo constante que va admitiendo a nuevos miembros y va perdiendo otros a lo largo de la marcha... [una cruzada] no desea reconquistar la Nueva Jerusalén, sino santificar a sus miembros. No tiene un objetivo político sino salvífico".¹²

12. A. de Miguel, *Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes* (Barcelona: Editorial Kairos, 1979), pp. 16 y 17.

El carrete canaliza "un anhelo convulso de una cultura con ansias de trascendencia y de sentido. Los impulsos que representa —los deseos de sentido y de felicidad— no pueden echarse en saco roto; sin embargo, los modelos por los que se expresa son síntomas y no soluciones del dilema",¹³ aunque el carrete es carente de la vocación política de la contracultura.

Por último, es posible reconocer en el carrete un resabio antiautoritario duro en la agresividad contra lo institucional (especialmente las expresiones institucionales de orden), y uno más blando y teórico en ciertos esfuerzos proponentes, como el caso de los grupos de rock.

Resulta interesante recalcar la dicotomización entre la fiesta y el trabajo y la disolución relativa de las oposiciones público/privado y espectador/espectáculo. Es desde esas polaridades y transgresiones que el carrete puede resultar interpelador para la sociedad, y no sólo cultura de masas. Es posible visualizar así el trance de espectador a espectáculo, de lo público a lo privado, trayendo lo privado a lo público y saltando —en el grito, el gesto y la canción; en el rito, a fin de cuentas— de la galería a la cancha y del escenario al público.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Agurto, I. y G. de la Maza. 1982. "Jóvenes pobladores: identidad y subjetividad". En: *Juventud chilena, identidad y alternativas*. Seminario Codeju/Serpaj, Santiago.
- Agurto, I., G. de la Maza y M. Canales. 1985. *Juventud chilena. Razones y subversiones*. Santiago: ECO-Folico-Sepade.
- De Miguel, A. *Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes*. 1979. Barcelona: Editorial Kairos.
- Fuguet, A. y S. Gómez. 1993. *Cuentos con walkman*. Santiago: Ed. Planeta.
- Guzmán, J. 1991. *Contra el secreto profesional, lectura mestiza a Cesar Vallejos*. Santiago: Ed. Universitaria.
- Maisonnewe, J. 1991. *Ritos civiles y religiosos*. Barcelona: Ed. Heder.
- Morandé, P. 1980. *Ritual y palabra*. Lima: Centro Andino de Historia
- Morandé, P. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Valenzuela, E. 1991. "La experiencia nacional-popular". *Proposiciones* 20. Santiago: Ediciones SUR.

13. Richard King, *The Party of Eros: Radical social thought and the realm of freedom* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1972), citado por De Miguel, op. cit., p. 21.