
ORIOl ROMANÍ (coord.)
ANNA PLANAS, CARLES FEIXA, JAUME TRILLA
JOAN R. SAURA, JOAQUIM CASAL,
MÒNICA FIGUERAS Y PERE SOLER (eds.)

JÓVENES Y RIESGOS

¿Unas relaciones ineludibles?

Esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda EDU2009-06713-E del Subprograma de Acciones Complementarias para los Proyectos de Investigación Fundamental no orientada del VI Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica 2008-2011, del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Fotografía cedida por Jaume Balmes

© Edicions Bellaterra, S.L., 2010
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-521-4
Depósito Legal: B. 44.150-2010

Impreso por Romanyà Valls. Capellades (Barcelona)

Índice

Presentación, 9

1. De jóvenes y riesgos, algunas propuestas teóricas, 15
Juventud, un término polisémico, 15 • Del riesgo a los riesgos, 20 • Discursos hegemónicos sobre juventud y riesgos, 27 • Riesgos e intervención social, 29
2. Dos miradas globales desde distintos lugares, 33
Llano en llamas. Jóvenes contemporáneos y mercado de riesgos. Entre la precariedad y el desencanto, 33
Rossana Reguillo
Fases de la vida y futuros inciertos: normatividades y tensiones, 46
José Machado Pais
3. Procesos de emancipación y anclajes sociales, 61
La situación laboral de los jóvenes, 61
Albert Recio
Emancipación y riesgo de pobreza: imágenes contrafactuales, 87
Pau Marí-Klose
Cimientos y categorización de la emancipación. Consolidación del hogar propio, 96
Anna Garcia Masiá
4. De la salud y el bienestar: riesgos y fantasmas, 109
Olvidar y conversar. Recursos profanos de los adolescentes barceloneses ante el malestar emocional, 109
Angel Martínez Hernández y Araceli Muñoz García

Fases de la vida y futuros inciertos: normatividades y tensiones

José Machado Pais

Introducción

Los ajustes de transición hacia la vida adulta se alían cada vez más con estrategias de autonomización, en la estela de las tesis de la individualización, y a los jóvenes les corresponde un papel más activo en la construcción de sus biografías. Por constreñimientos sociales, esa deseada busca de autonomía todavía se encuentra frecuentemente trabada. En la primera parte de este texto se presentarán algunos datos de la Encuesta Europea sobre los «Tiempos de la vida»,¹⁰ con el objetivo de cuestionar las edades consideradas más apropiadas para alcanzar el estatuto de adulto, así como la valoración de los marcadores de paso a la edad adulta. En la segunda parte propongo una reflexión sobre un rito de paso a la vida adulta que ha subsistido a lo largo del tiempo en el noreste de Portugal: la *feira dos rapazes*, que en España (Aliste) adopta el nombre de «rito de los carochos».

El análisis propuesto abarca un tiempo de larga duración para que veamos cómo la tradición se readapta a las circunstancias del presente. La interpretación del rito sirve también de estudio de caso para discutir la identidad de los jóvenes en un contexto de cambio social y, al mismo tiempo, para analizar diferentes sentidos del riesgo asociados al rito y, por extensión, a la condición juvenil.

Cursos de vida: normatividades y desregulaciones

Hay una variabilidad histórica en la determinación de las fronteras entre las diferentes fases de la vida, hasta el punto de que en algunas

10. El *European Social Survey* es una red de investigación dirigida al estudio sistemático y comparativo de los valores y actitudes sociales en Europa. La base de datos de las Encuestas de esta red de investigación es de libre acceso en: <www.european-socialsurvey.com>. La Encuesta sobre los «Tiempos de la Vida» ha sido realizada en 23 países (n = 33009).

comunidades ni siquiera tiene sentido el cómputo de los años. Por ejemplo, entre los tuaregs —una tribu nómada de Nigeria— no se cuentan los años de vida. Si un antropólogo se dirige a algún nativo y le pregunta la edad, este podrá responder: «treinta años». Si, desconociendo de la veracidad de la respuesta, el antropólogo sugiere que el nativo aparenta tener más edad, este podrá responder para satisfacerlo: «Hum... Tal vez tenga unos cien años». Lo que aquí está en cuestión no es la incapacidad de los tuaregs de contar, sino su indiferencia en relación con el cálculo de los años de vida. Nunca me olvidaré de la lección que me dio un día un guía turístico mirim¹¹ de Olinda (Recife). Parecía tener unos diez años. Le pregunté la edad. Me respondió: «Dieciséis años». Ante mi asombro, añadió: «¿Sabe, señor? Nosotros aquí, en Olinda, sólo crecemos en edad», como justificando el conjunto de privaciones que padecen los jóvenes de su condición social, plenamente reflejadas en la apariencia física.

El valor simbólico y referencial de las generaciones también ha cambiado a través del tiempo. En los medios aristocráticos del siglo XVIII, por ejemplo, los jóvenes se esforzaban por imitar a los viejos en sus actitudes anquilosadas, exhibiendo una actitud permanentemente decrepita en el andar y en el sentir. Había una socialización de los jóvenes ligada a la anticipación de la vejez. Esa socialización era visible en la exhibición de cabezas con pelucas blanquecinas que cubrían la esencia primaveral de una edad joven, exhibición basada en el esfuerzo por mostrar unos sesenta años bien experimentados. O sea, los jóvenes no podían correr el riesgo de parecer jóvenes, dada la amenaza de una pérdida de estatus social. Hoy ocurre lo contrario, el riesgo es parecer viejo. Por eso, los mayores hacen todo lo posible por parecer más jóvenes. Es decir que la juventud —desde un punto de vista estético— ha pasado a ser la generación de referencia. Cuando se deja de ser joven, se maximizan más los capitales culturales de la juventud, principalmente en cuanto a la imagen corporal (Featherstone y Hepworth, 1991). Eso quiere decir que las identidades etarias se encuentran sujetas a procesos de manipulación y disimulación: los individuos desean ser lo que parecen ser y, de ese modo, van reconstruyendo sus identidades en el transcurso de su vida (Hockey y James, 2003).

Independientemente del hecho de haberse constituido como «ge-

11. Del tupí, *mi'ri*, «pequeño».

neración de referencia», uno de los rasgos comunes de la actual condición juvenil es la *situación de impasse* que viven muchos jóvenes en relación con su futuro. Podrán incluso superar las fronteras simbólicas que separan la juventud de la edad adulta. Sin embargo —porque sus trayectorias de vida son cada vez más indeterminadas y reversibles—, muchos de ellos no logran alcanzar condiciones de independencia estable. No obstante, los marcadores de paso entre las diferentes fases de la vida se siguen valorando socialmente. Datos recientes del *European Social Survey* muestran que hay una aceptación social de las normas etarias, especialmente en lo que se refiere a las edades consideradas más apropiadas para la iniciación sexual (entre los 16 y los 18 años), el emparejamiento y el nacimiento del primer hijo (entre los 20 y los 26 años), la salida de la casa de los padres (antes de los 30 años), la fecundidad (hasta los 45 años) y la jubilación (a partir de los 50 años), aunque los interrogados concedan desigual importancia a los marcadores de paso de una fase a otra de la vida. Por ejemplo, en los países nórdicos de Europa, donde los jóvenes abandonan la casa de sus padres más precozmente, la autonomía residencial es el indicador considerado más importante en el paso a la vida adulta. Mientras que más de 60 % de los jóvenes escandinavos de 15 a 29 años (Dinamarca, Suecia, Noruega y Finlandia) han salido de casa de su familia de origen, solamente el 33,6 % de los españoles lo han logrado. Por otro lado, los jóvenes españoles son de los que con más frecuencia han tenido una experiencia profesional (70,6 %) y, todavía, son de los más afectados por el paro —lo que sugiere un elevado grado de precariedad laboral que justifica, parcialmente, la prolongada estancia en casa de sus familias progenitoras. De hecho, entre los jóvenes europeos, los españoles son de los que —de una forma precaria— más temprano también ingresan en el mercado de trabajo (de media, alrededor de los 18 años) pero, en contrapartida, son de los que más tarde se casan (en promedio, entre los 25 y los 26 años) y los que más tarde tienen hijos (en término medio, a los 27 años).

Si existen fases de vida es porque estas se encuentran sujetas a regularidades, aunque cada individuo puede vivir singularmente su trayectoria de vida. En efecto, los ajustes de transición se alían cada vez más con estrategias de autonomización, en la estela de las tesis de la individualización (Beck, 2002), y a los individuos les corresponde un papel más activo en la construcción de su biografía (Mortimer et

al., 2006). Interesante es también la discusión teórica que resulta de la contraposición entre los procesos de «individualización» o de «modernización reflexiva» (Beck, Giddens y Lasch, 1994) con los procesos (tradicionales o emergentes) de «institucionalización» que se asocian a estructuras de oportunidad, impulsadas por políticas públicas o tendencias de mercado (por ejemplo, el mercado de trabajo, el mercado de la vivienda, la oferta de guarderías infantiles, casas de reposo, etc.). Si la institucionalización tiende a un encuadramiento y una estandarización de las trayectorias de vida, la individualización ofrece a los individuos, por lo menos en el plano teórico, oportunidades de diseñar sus cursos de vida, lo que puede dar como resultado una desregulación en relación con las edades consideradas ideales para determinados pasos de vida. Por otra parte, ¿en qué medida las opciones biográficas —que decoren los procesos de individualización— serán más o menos permeables a los condicionantes de naturaleza económica o ideológica? Y, ¿en qué medida las opciones biográficas, tomadas como agregados de comportamientos, en línea con los teóricos del «individualismo metodológico», no implicarán cambios sociales de dimensión macroestructural?

Comoquiera que sea, y por lo que acabo de decir, los cursos de vida acaban por expresar idealizaciones de dos tipos: por un lado, tenemos las que se inscriben en patrones estandarizados de aceptación social; por otro lado, surgen aquellas idealizaciones que reflejan proyectos propios, opciones biográficas individualizadas, frecuentemente recurrentes, de contingencias y oportunidades de vida. Hay, naturalmente, una tensión entre estos dos tipos de idealizaciones: mientras que unas se inscriben en el plano de los valores sociales, donde la tradición marca presencia, otras emergen de experiencias de vida, o sea, se sitúan en un plano individual. En un caso, el curso de vida se inclina hacia la estandarización; en el otro, se abren múltiples campos de posibilidad.

Aunque las fases de vida, de acuerdo con la Encuesta europea sobre los «Tiempos de la vida», tengan un reconocimiento social como topografías ideales, las trayectorias de vida —sujetas a indeterminaciones, ambigüedades y anomias— se inscriben en topografías reales. La noción de tropos remite justamente a situaciones de «liminaridad», un campo de posibilidades de «juegos malabares con los factores de existencia» (Turner, 1981, p. 118). De esta tensión entre topos y tropos emergen significativas brechas interetarias caracterizadas por ambi-

güedades posicionales en el curso de vida. En ellas un individuo ya no es lo que era pero tampoco es todavía lo que será. Lo que ahora propongo es que esa tensión identificada —entre «topos societales» y «tropos biográficos»— se pueda teorizar como una disritmia.

En una de sus clases sobre idiorritmia,¹² Barthes (2003, p. 19) analizaba lo que estaba observando desde la ventana de su casa:

Desde mi ventana veo a una madre sujetando a su hijo pequeño de la mano y empujando el cochecito vacío delante de ella. Avanza impertertable a su paso; tira del chico, lo sacude, lo obliga a correr todo el rato, como un animal o una víctima azotada. Ella va a su ritmo, sin saber que el ritmo del chico es otro.

Con su descubrimiento, Barthes ponía en evidencia las disritmias, es decir, los disturbios provocados por la colisión de diferentes ritmos de marcha. Muchos son los jóvenes que, hoy en día, pasan por procesos semejantes de disritmia tanto en relación con lo que se espera de ellos como respecto a lo que ellos mismos esperan del futuro.

Las edades consideradas más apropiadas para alcanzar el estatus de adulto, así como la valoración de los marcadores de paso a la edad adulta (primera experiencia de trabajo, salida de casa de los padres, experiencia conyugal, boda y primer hijo), siguen obteniendo consenso. O sea que persisten los modelos tradicionales de cronologización de las etapas del curso de la vida. No obstante, existe un desajuste entre la relativa estandarización de la representación ideal de las fases de la vida y la creciente desestructuración de las trayectorias de vida. La masificación de la enseñanza y la prolongación de las trayectorias escolares han aumentado las expectativas de realización y movilidad social, pero también la frustración asociada a su fracaso.

Podemos encarar las fases de la vida como cartas de un juego en el que se apuestan las biografías. Todo juego es normativo, en la medida en que tiende a regir el desorden de lo aleatorio. En los juegos de cartas, por ejemplo, cuando aleatoriamente nos vemos con un número determinado de cartas en la mano, ¿qué hacemos? Intentamos reconstruir familias de cartas, agrupándolas por figuras: copas, espadas,

12. El concepto es un compuesto cuyos componentes, conjugados, remiten a la idea de un ritmo (*rhythmós*) propio (*ídios*).

oros, bastos. En cada familia, disponemos después las cartas en un orden secuencial de acuerdo con su valor. No obstante, independientemente de la pericia del jugador —que cuenta mucho, como es natural—, el desenlace del juego resulta de la suerte y de las jugadas que realizan compañeros y adversarios. Más allá de que el lector haga un gran juego o un juego errado, el valor nominal de las cartas no se altera; si un caballo del palo que sirve como triunfo (como en la brisca) mata a un rey, este no queda anulado ni adquiere menos valor en el juego siguiente. Esto significa que la modelización de las fases de la vida, aunque socialmente reconocida, implica una normatividad que las circunstancias de la vida pueden poner en entredicho.

Una cosa parece cierta, en las sociedades de antaño existían ritos de paso que marcaban, de modo preciso, la transición de los jóvenes a la edad adulta. Hoy en día las trayectorias de vida, como los movimientos de vaivén de un yoyó, se inscriben en procesos de reversibilidad y desritualización (Pais, 2007). Los tiempos que vivimos son tiempos de cambio, rupturas, discontinuidades, incertidumbres. Las normas que siguen rigiendo las etapas de la vida coexisten con el reconocimiento de la imprevisibilidad del curso de la misma. Hay una incertidumbre respecto al futuro, a veces incluso incredulidad. Esta dimensión de riesgo, también de incertidumbre, favorece formas regresivas de reclusión y evasión. Como sugiere Bauman (2001), la fragmentación de la experiencia reclama puertos de acogida, anclas de seguridad que frecuentemente surgen en refugios de comunidad. En este terreno se desarrollan muchas de las culturas juveniles del mundo contemporáneo. En ellas podemos también descubrir una resignificación de antiguos ritos de paso, como la llamada *feira dos rapazes* (fiesta de los muchachos). Algunos jóvenes buscan, en estas pertenencias comunitarias, plataformas de supervivencia identitaria, como enseguida veremos.

La «feira dos rapazes»

En el noreste de Portugal, las máscaras imperan en un ritual designado como *feira dos rapazes*. En España (Aliste) adopta el nombre de «rito dos Carochos» (Blanco González, 2004). El ritual se efectúa du-

rante el ciclo navideño y también durante el período carnavalesco. Propongo una reflexión en torno a este ritual, que abarca un tiempo de larga duración, para que veamos cómo la tradición se readapta sucesivamente a las circunstancias del presente. Además, esas readaptaciones deben leerse como señalizaciones de cambio social. De ahí su interés sociológico y antropológico.

La *fiesta dos rapazes* es un ejemplo sugerente de una cultura de grupo (agregando jóvenes y solteros). Los muchachos solteros, también denominados *caretos*, son los protagonistas de la fiesta. Se visten con trajes de colores extravagantes, con tejidos de lana grosera (predominan las tramas de color rojo), antaño colchas de fabricación casera. Las máscaras están hechas de cuero, madera, corcho o latón, pintadas con colores vivos (rojo, negro, amarillo o verde). Las muchachas son el objetivo de los caretos. Las persiguen corriendo desordenadamente y, una vez atrapadas, las zarandean simulando el acto sexual. En contrapartida, desprecian a las viejas, que forman parte de otro ritual denominado «aserrado de las viejas». Las azuzan y escarnecen al son de cencerros y ruidos de golpes de latas: «Vamos a serrar a esta vieja / Que ya no tiene valía / A ver si da la madera / De las cuñas de una pila».

Las *fiestas dos rapazes* pueden interpretarse como ritos de iniciación a la virilidad, en los que se celebra la identidad masculina de forma festiva, transgresora y orgiástica. Las máscaras favorecen la clandestinidad de esas prácticas al encubrir la identidad de los transgresores. En este reino de sociabilidades enmascaradas se va construyendo la identidad masculina, formada en una trama de complicidades no siempre visibles y que, más tarde, se prolongarán en las tabernas, en los cafés o en las casas de alterne (prostitución). Además, el ritual es una oportunidad para que los muchachos, despegándose de la «falda de sus madres», se inicien en los vicios de hombre.

La fiesta de los muchachos propicia también una iniciación en las borracheras. Algunos beben hasta «caer de lado». Aquí, el vicio aparece en forma de riesgo socializado. De hecho, a veces, los propios adultos incentivan a los chicos para que beban o fumen, en un rito de iniciación en que el límite de edad se reduce cada vez más. Una abuela, en una entrevista reciente a un periódico, manifestó el orgullo que sentía por su nieto de cinco años: «¡No es porque sea mi

nieto, pero no se imagina lo bien que se le da encender un cigarrillo!», y, volviéndose hacia él: «¡Fuma, mi niño!».

Uno de los momentos relevantes de las fiestas de los muchachos lo constituyen las loas, repletas de dichos picantes y satíricos que exploran las inquietudes sociales de los habitantes de las comunidades donde se las proclama. Por lo común, las loas inventan bodas improbables, mezclando jerarquías sociales, ricos que se casan con pobres, en un ritual de inversión de estatus (Turner, 1981). Los juerguistas destinan a la moza más fina de la población el novio peor considerado; a la más rica, el más pobretón, y viceversa. Cuanto mayor es el contraste, tanto mayor el escarnio: ¡Jo-jo-jo! ¡Ju-ju-ju!

Estamos frente a un riesgo satirizado. Las máscaras y las risas señalizan el riesgo de una boda desastrosa. O sea, estamos delante de una parodia anarquizante del orden, que se refuerza en la justa medida en que la anarquía no es más que un juego. Nadie puede vivir sin casarse —ese es el mensaje latente que surge de las cantigas y que resuena en refranes del tipo *Não há panela sem testo, nem penico sem tampa* (aproximadamente: «No hay olla sin tapadera ni orinal sin tope»). De hecho, la mujer no tenía antaño grandes opciones fuera del matrimonio. La condición de solterona arrastraba el estigma de una desvalorización: como fea, pobre o de moral dudosa. También el hombre soltero era blanco de rumores y comentarios. Si no se casaba ni tenía hijos, se volvía sospechoso de irresponsable, golfo o marica.

¿Qué nos dicen las máscaras de los caretos? Desenmascaran, jocosamente, las vivencias de la aldea. Al proponer bodas insólitas, las loas provocan una risa generalizada y exclamaciones de asombro entre los asistentes («Oh-oh-oh-oh!»). Estas risas y exclamaciones pueden interpretarse como sanciones sociales en la medida en que ponen al descubierto lo sobreentendido, es decir, las reglas tácitas que orientan las bodas hechas por conveniencia. De hecho, cuando los jóvenes llegan a la fase casadera, el sentido común les aconseja: «Si quieres un buen casar a tu igual vete a buscar». Además, la sabiduría proverbial también amonesta a los padres de los jóvenes: «Casa a tu hijo con tu igual y de ti no dirán mal». Lo que nos dicen las máscaras es que las flechas de Cupido no son lanzadas al tuntún. Sólo en las loas, porque en ellas todo es broma. Pero aun bromeando el mensaje es serio. Los casamientos deben obedecer a reglas endoclasistas. En caso contrario, se corre el riesgo de casar mal.

En las últimas décadas, muchos jóvenes del noreste de Portugal —campesinos, pobres y poco escolarizados— han tomado la decisión de emigrar, dadas las dificultades de vida. Los riesgos asociados a un eventual fracaso del proyecto migratorio son sobrellevados por la creencia en las oportunidades de vida. Como suelen decir: «Quien no arriesga no come». Más recientemente, las loas apuntan, de hecho, a una realidad en transformación. Como consecuencia de las migraciones, mientras que los muchachos abandonan los estudios para emigrar, las mozas apuestan por la prolongación de su trayectoria escolar. Por tal razón, empiezan a rechazar a los muchachos poco escolarizados y prefieren casarse fuera de las aldeas de origen. El desequilibrio es tal, que a algunas aldeas tramontanas ya se las conoce como «aldeas de solterones». Uno de los solterones se quejó, en un reportaje de televisión: «Hay pocas mujeres. ¡Y las pocas que hay se van todas!» Otro, ya con más de cuarenta años, corroboraba: «¡La mayor parte de ellas... se marcha! Van a buscar otra cosa... pues aquí no hay futuro». Como reza el dicho: *Quem ao longe vai casar leva pulha ou vai buscar* («Quien lejos se va a casar recibe pullas o las va a buscar»).

Las loas agresivas sugieren el riesgo de desorden. Se lamenta de la deserción de las muchachas de la tierra en busca de brazos de los forasteros, sobreentendiéndose que huyen de su terruño para conquistar el buen partido que no encuentran en su lugar de origen. La lógica de las uniones interesadas parece predominar: *Em casa do ti Zé Grande / já me cheira a chouriço / a sua Manuela / vai casar com um suíço* («La casa del tío Zé Grande / ya me huele a chorizo / su Manuela / se va a casar con un suizo»); *A sua prima Mitó / de elegante aspecto / tem o futuro nas mãos / namora um arquitecto* («Su prima Mitó / de elegante aspecto / tiene el futuro en sus manos / es novia de un arquitecto»); *A sua prima Joca / não veio ao natal / ela anda a Namorar / um assistente social*¹³ («Su prima Joca / no vino por Navidad / ella tiene de novio / a un asistente social»).

El riesgo de pérdida, traducido por la inaccesibilidad de las muchachas aparece invertido en las loas. Se las acusa de entregarse a

cualquiera: *A Graciete do Ti Noberto / já perdeu a cabeça / anda no tira e mete / com o primeiro que apareça* («Graciete la del Tío Norberto / ha perdido la cabeza / anda en el saca y mete / con quien primero aparezca»). Las loas que lanzan las máscaras muestran que el mundo parece ser otro cuando se lo ve patas arriba o, lo que es lo mismo, cuando lo desenmascara el poder de las injurias o del sarcasmo. Sin embargo, el mundo patas arriba sólo sugiere la necesidad de asentarlo en los ordenamientos de los que emana una conciencia colectiva, a la que todos parecen subordinarse, y cuyos soportes determinan un imperativo de casamiento («Cuando se hace una olla se hace pronto una tapadera para ella»), un imperativo endogámico («Quien lejos se va a casar o se engaña o va a engañar») y un imperativo isogámico («Casar y compadrear, cada uno con su igual»). O sea, la amenaza del riesgo refuerza el orden a partir del momento en que el riesgo es satirizado.

Las máscaras muestran claramente el poder que detentan. ¿Qué poder es ese? El de revelar en la medida en que ocultan. También en Brasil, más concretamente en el sur del estado de Ceará (Cidade Jardim, Cairiri), las máscaras salen a la calle entre el Domingo de Ramos y el de Pascua. Es la fiesta de los caretas. Los muchachos difunden sus diabluras carnales por la ciudad promoviendo, en un espacio ritual de fiesta y fantasía, la subversión del orden. Como en el noreste de Portugal, también ellos salen con cencerros a la cintura y pregonan el secreto de ciertos comportamientos dudosos o comprometedores que se dan en la ciudad. La máscara tiene el poder de transformar en fiesta las dificultades o los deslices cotidianos, es decir que la tragedia se disfraza de comedia. Sin embargo, la comicidad de la tragedia no se asienta solamente en la violación de un orden, sino, sobre todo, en su afirmación.

No por casualidad las cerraduras surgen en situaciones en que se pone en cuestión la moral dominante o el *status quo* social. En Trás-os-Montes (noreste de Portugal), las cerraduras tenían lugar en las fiestas de bodas de las viudas, estableciendo una ruptura ruidosa y censora del acontecimiento. Esta reprobación social recurría a otros medios como el toque de difuntos. Las cerraduras también se producían frente a la casa de alguna mujer pillada en adulterio. El objetivo no era otro que el de escandalizar, el de despertar los sentidos frente a realidades perversamente ocultas. Sentidos disputados por las

13. Paula Godinho recogió las loas, en Varge, en la Navidad de 2003. Quiero agradecerle que, con la simpatía que la caracteriza, haya puesto a mi disposición tan ricos hallazgos etnográficos.

sonoridades de los cencerros o por el olor que despedían las fogatas hechas a la puerta de la adúltera, en las que se quemaban cuernos y zapatos.

En este contexto, las encerradas tenían una clara función de «denuncia». Por el hecho de ser los cuernos y los zapatos aderezos simbólicos del engaño, las fogatas señalan la muerte simbólica de posesiones indeseables: cuernos de quien no sabe por dónde andan los zapatos. Siendo así, la traición conyugal es blanco de una censura social. En las encerradas, lo cómico pone en evidencia la penalización del adulterio, porque se da por cierto que el engañado no es solamente el cornudo. Toda la comunidad se siente engañada y, por esa razón, surge una denuncia pública a través de las encerradas.

El vínculo conyugal se caricaturiza en otra *performance* que abarca a carochos y *belhas*. La *belha*, supuesta mujer del carochito, va pregonando lamentaciones, quejas y pesares, de los que culpa a su «malvado» carochito por la mala vida que lleva. ¿De qué se queja en concreto? De los «malos tratos» a los que la somete el carochito y del «número exorbitante de hijos que la ha forzado a parir y a criar». En las loas, la vida de las mujeres casadas aparece representada como un enclaustramiento: *Já te bais moça pimpona / para a vida de casados / para a vida da tristeza / p'ra sorte dos desgraçados* («Ya te vas moza bonita / a hacer vida de casados / a una vida de tristezas / suerte de los desgraciados»).

La suerte de los carochitos es la desgracia de las *belhas*. Las investigaciones etnográficas realizadas en Trás-os-Montes enfatizan los rasgos distintivos de hombres y mujeres, aunque la cara del carácter sea una máscara que encubre las socializaciones que elaboran ese mismo carácter, que nada tiene de innato. Ya en el ritual del primer baño de los recién nacidos, era habitual echar el agua del baño al patio, en el caso de los chicos, y a la chimenea, en el caso de las niñas (Godinho, 2005). De ese modo, el ritual marcaba, desde el nacimiento, distintas espacialidades de género —la calle y la casa— consagrando el dicho: «Del hombre la plaza, de la mujer la casa».

Entre tanto, el ritual de las fiestas de los muchachos adquirió nuevas configuraciones. Las borracheras de vino dieron paso a las borracheras de cerveza y de bebidas espirituosas. También el consumo de otras drogas se asocia a una iniciación más precoz («Fuma, mi hijo!», decía la abuela orgullosa). Por otro lado, debidamente enmas-

caradas, las muchachas comenzaron a participar en la fiesta, tradicionalmente exclusiva de los muchachos. En una clara señal de emancipación femenina, ellas aparecen encerrándose unas a otras y, en broma, también encierren delante de muchachos y forasteros. ¿Qué vemos en estos cambios? Que el pasado es un buen depósito del presente, pero eso no significa que en el presente la tradición sea una simple reposición del pasado.

Consideraciones finales

Con el estudio de caso sobre los caretos he pretendido mostrar que los cambios que afectan a los jóvenes, incluso en sus dimensiones más rituales, hay que analizarlos como productos de la sociedad —de la cual, evidentemente, los jóvenes forman parte—. Si observamos los universos juveniles fuera de su mundo social, caemos nosotros mismos en un riesgo metodológico, confundiendo la luna con el dedo que apunta hacia ella. Más recientemente, y de forma sorprendente, he comprobado que en Portugal han surgido bandas musicales de jóvenes que, en sus actuaciones, también recurren a imágenes de caretos, usando máscaras y trajes coloridos. ¿Cómo explicar tales *revivals* tribales?

En su libro *Festas e Civilizações*, Duvignaud (1983) nos muestra que, desvinculados de sus modos de vida originales, los africanos subyugados por el orden colonialista construyeron estrategias de supervivencia con resquicios internalizados de referencias culturales a su origen. Se servían del trance y de la máscara para reaccionar frente a las condiciones adversas de existencia, reactivando lenguajes que se creían perdidos, adormecidos por relaciones de explotación. En algunos grupos rap —también ellos desvinculados de sus raíces culturales— se insinúa un fenómeno semejante. La tecnología trae la música de vuelta a sus supuestas raíces. Con un simple *sampling* es posible insertar fragmentos de sonoridades del pasado en nuevas composiciones musicales. Fragmentos que se injertan y con un simple *scratch* retornan al presente como si viniesen del pasado.

Si la realidad se nos revela enmascarada es sensato no despreñar sus máscaras, aunque sea cierto que estas, como los mitos, no

pueden explicarse por sí solas, como nos ha enseñado Lévi-Strauss. Para desvelar lo que ocultan las máscaras es necesario descifrar sus enigmas. ¿De qué forma? Investigando los usos que se hacen de las máscaras. En el cuestionamiento de los *revivals* tribales importa también preguntarse cómo se reavivan los orígenes. Fausto Colombo (1991, pp. 124-125) sugiere que pueden reencontrarse de la misma forma que se perdieron. Las identidades perdidas pueden reavivarse reuniendo los restos o fragmentos destrozados, dando lugar a las presencias que revelan las ausencias — de orígenes perdidos, olvidados, recordados, inventados y transformados—. Las máscaras contribuyen a que descubramos esos nuevos significados.

Bibliografía

- Barthes, R. (2003), *Como Viver Junto. Simulações Romanescas de Alguns Espaços Cotidianos. Cursos e Seminários no Collège de France. 1976-1977*, Martins Fontes, São Paulo.
- Bauman, Z. (2001), *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge.
- Beck, U., A. Giddens y S. Lash (1994), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge.
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim (2002), *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage, Oxford.
- Blanco González, J. F. (2004), *Los Carochos. Rito y tradición en Aliste*, Semuret, Zamora.
- Colombo, F. (1991), *Os arquivos imperfeitos*, Perspectiva, São Paulo.
- Duvignaud, J. (1983), *Festas e civilizações*, Edições Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.
- Featherstone, M. y M. Hepworth (1991), «The mask of ageing and the post-modern lifecourse», en M. Featherstone, M. Hepworth y B. S. Turner (eds.), *The Body, Social Process and Cultural Theory*, Sage, Londres, pp. 371-389.
- Godinho, P. (2005), *O leito e as Margens: Estratégias familiares de renovação e situações liminares em seis aldeias do Alto Trás-os-Montes raiano (1880-1987)*, Colibri, Lisboa.
- Hockey, J. y A. James (2003), *Social Identities across the Life Cross*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

- Mortimer, J. T. y M. J. Shanahan (eds.) (2006), *Handbook of Life Course*, Springer, Nueva York.
- Pais, J. M. (2007), *Chollos, Chapuzas, Changas. Jóvenes, trabajo precario y futuro*, Anthropos, Barcelona.
- Turner, V. (1981), *El Proceso Ritual*, Taurus, Madrid.