

Las culturas juveniles en las ciudades medias. Un estudio de caso*

Carles Feixa i Pampols**

¿Cómo se construyen las identidades culturales en las ciudades medias? ¿Cuál es la participación de los sectores juveniles en la articulación de las mismas? La emergencia de la juventud como nuevo sujeto social se traduce en la creación de una serie de espacios y tiempos específicos en la escena urbana. El presente artículo presenta un estudio de caso realizado en una ciudad media de Cataluña, que pretende invitar a la investigación sobre las culturas juveniles en México.

Una historia oral de la cultura juvenil

El objetivo de esta ponencia es exponer los resultados de una investigación sobre la historia oral de las culturas juveniles en una ciudad mediana del interior de Cataluña (Lleida), durante un periodo histórico particularmente relevante (el franquismo). La juventud, como construcción social y como sujeto emergente, ha merecido hasta el presente escasa atención por parte de los investigadores que trabajan con fuentes orales.¹ Parece como si la memoria se hubiera de contraponer a la novedad y al presente que los jóvenes personalizan. Pero si consideramos a la juventud no como una categoría atemporal, psicológica, sino como una construcción social, histórica, es imprescindible abordar su estudio diacrónico y transcultural.

Empecé a recoger historias de vida de jóvenes en 1984, cuando preparaba mi tesis de licenciatura sobre la cultura juvenil en

*Este artículo es una versión reelaborada de uno de los capítulos de mi tesis doctoral: "Culturas juveniles, hegemonía y transición social. Una historia oral de la juventud de Lleida (1936-1989)", leída en la Universitat de Barcelona (Estudi General de Lleida) en abril de 1990.

**Universitat de Lleida, Institut Català d'Antropologia.

¹ Las investigaciones basadas en fuentes orales que se ocupan de la juventud son escasas. Pero hay algunas notables excepciones que conviene reseñar: los estudios sobre el movimiento estudiantil del 68 (Fraser y Passerini, 1988, sobre el 68 en Europa y Torino; Elena Poniatowska, 1974, sobre la matanza de Tlatelolco; Sandro Portei, 1989, una magnífica revisión crítica); los referidos a la problemática de las drogas (Ferrarotti, 1980; De Angelis, 1981; Romaní, 1982); los dedicados a la delincuencia y a las bandas juveniles (Humphries, 1983; García Robles, 1985); los centrados en los procesos de socialización masculina y femenina (Vigne, 1978; Borderías, 1987; Zonabend, 1983); los estudios biográficos sobre la juventud en ciudades medias (Lutte *et al.*, 1984); los análisis sobre el

Lleida, que presenté en octubre de 1985.² El trabajo se basaba en el análisis de ocho biografías individuales y una de grupo, de jóvenes de ambos sexos, pertenecientes a diversos medios socioculturales. En las conclusiones apuntaba la necesidad de ampliar la perspectiva temporal para comprender las raíces históricas de las condiciones sociales y las imágenes culturales de los jóvenes, y de sacar más provecho al material autobiográfico (que no podía ser una mera ilustración del discurso “académico” del antropólogo). En 1987 me sumergí en la tesis doctoral, que pretendía analizar las continuidades y los cambios en las formas de vida de los jóvenes de mi ciudad, desde la Guerra Civil española hasta la actualidad, a partir también de fuentes orales. Durante dos años realicé un total de 65 entrevistas individuales, de parejas y de grupos, que junto con las que había recogido en la tesina componen un mosaico de 110 historias de vida de hombres y mujeres de diversas generaciones y clases. De la selección de los informantes emergía el problema de la representatividad: ¿cómo elegir si el universo potencial no es un grupo reducido, “habitabile”, sino todos los que pasaron su juventud en Lleida durante las cinco últimas décadas, es decir, la mayoría de habitantes actuales de la ciudad?, ¿cómo reflejar la diversidad sexual, social, territorial, ideológica?

Del discurso de la “representatividad” al de la “significación”, lo esencial era ampliar al máximo el campo de las diversidades sin por ello olvidar las regularidades generacionales emergentes, expresadas en discursos repetitivos que marcaban un umbral en la adquisición de nuevas informaciones. Estas regularidades no acostumbraban a centrarse en el ámbito de las condiciones sociales (fragmentadas por trayectorias vitales y dependencias institucionales múltiples), sino en tópicos narrativos e imágenes simbólicas.³ El intercambio oral ritualizado de la entrevista era siempre una negociación entre mi demanda de información y la “autorre-

surgimiento de las culturas juveniles “espectaculares” (Hall y Jefferson, 1981), y las investigaciones sobre la participación juvenil en procesos revolucionarios como el nicaraguense (Lutte, 1985).

² He trabajado también, con fuentes orales sobre otros objetos de estudio, recogiendo autobiografías de viejos *raiers* (habitantes del Pirineo dedicados al transporte fluvial de la madera, Iniesta, Villaro y Feixa, 1990), y jóvenes “chavos banda” del Distrito Federal de México (Feixa, 1991).

³ Como dice el etnólogo cubano Miguel Barnet en la fascinante autobiografía de una corista de la *Belle Époque* de Santiago: “Eso que llamamos novela no es más que una manera de narrar, de organizar quizá, que tiene su relación más primigenia con el relato. La novela no es más que una variante del relato. De los relatos de los viejos *griots*, de los chamanes, de los sacerdotes y de los juglares” (1979: 126).

presentación” que los actores deseaban transmitirme. Acostumbraba a dejarles hablar, y así surgieron infinidad de temas y episodios que nunca me hubiera planteado, permitiéndome evaluar la “lógica” del relato, construido como un todo unitario. En la transcripción intenté respetar este carácter integral, pero sin la obsesión de la “literalidad”: la fidelidad a la fuente significaba ser fiel a la persona que hablaba, no a la cinta donde registró su voz. El análisis y el montaje fueron las etapas más complejas, y donde adopté soluciones más arriesgadas. Opté por privilegiar el discurso oral como eje de la “escritura antropológica” (o lo que es lo mismo: opté por hablar a través de otras voces). Agrupé los testimonios en cinco grandes periodos, que correspondían a cinco “identidades generacionales” emergentes de las biografías: la guerra, la posguerra, los años sesenta, la transición y los años ochenta. Y los monté en cuatro tipos de apartados: temáticos (análisis global de marcos institucionales o de ocio); episódicos (relatos articulados por un acontecimiento real o simbólico); espaciales (descripciones de determinados locales o lugares urbanos), y biográficos (fragmentos de historias de vidas singulares). A través del contraste y el diálogo entre estos testimonios van emergiendo las continuidades y los cambios en las formas de vida y visiones del mundo de diversas generaciones de jóvenes.

Unas últimas observaciones sobre el “control” de la información. No considero la naturaleza “subjetiva” de las fuentes orales como una limitación, sino como un incentivo: como nos recuerda la escuela italiana de historia oral, la memoria no es un depósito de hechos, sino una matriz de significados y valores; silencios, deformaciones, errores, repeticiones pueden ser, por tanto, un índice privilegiado para la comprensión de actitudes culturales.⁴ Esto no significa que haya renunciado a verificar la información. El primer control, quizás el más importante, es el contraste entre informantes diferentes, que nos hablan de los mismos sucesos o periodos. El análisis de la coherencia interna de los relatos y la presentación del contexto histórico sirven también para relativizar las opiniones expresadas. Finalmente, utilicé con abundancia otras fuentes disponibles: los censos de población, la prensa juvenil y local, la literatura edificante, la fotografía, la música, el cómic, los

⁴ Estas preocupaciones están muy influidas por la historia oral italiana, de raíz marxista, expresada en trabajos tan fascinantes como el de Luisa Passerini (1984) sobre la memoria oral de la clase obrera de Turín durante el fascismo, o la biografía de una ciudad industrial entera –Temi, en Umbría– elaborada por Sandro Portelli (1985). La vinculación entre memoria, historia e imaginario, entre lucha de clases y ritual, es una de las constantes de estos trabajos.

archivos de instituciones como el Frente de Juventudes y otros documentos escritos. El contraste es a menudo muy ilustrativo, aunque no demuestra la “superioridad” de unas fuentes sobre otras. Y dicho sea de paso, las fuentes consideradas “académicamente” más confiables se han revelado tanto o más “ideológicas” que las autobiografías (por ejemplo: el censo de 1940 niega que las mujeres jóvenes trabajaran, cuando los relatos apuntan lo contrario; la prensa o los documentos sólo ofrecen la versión oficial de los sucesos, que los informantes desmienten o completan).

En otros lugares he abordado el análisis diacrónico de este material autobiográfico, ya sea de manera global (como identidades generacionales emergentes de los discursos autobiográficos), o bien de manera transversal (analizando los espacios y los tiempos de las culturas juveniles visualizados en los relatos).⁵ En este artículo, en cambio, he optado por centrarme en un estudio de caso concreto, pues a mi entender ilustra algunas de las consideraciones metodológicas y teóricas clave de mi investigación. En cuanto a la metodología, el ejemplo pone de manifiesto la fecundidad de la memoria oral para completar y contradecir los vacíos de la memoria escrita reflejados en la historia oficial, y también ilustra la estrategia analítica seguida que va de lo narrado a lo recordado, de lo recordado a lo vivido, y de lo vivido a la historia. En cuanto a la teoría, es un caso paradigmático de resistencia no política a un régimen autoritario, de impugnación juvenil del consenso al franquismo, que la memoria oral recupera a través del imaginario colectivo.

¿Estudiantes o modistas?

Santo Tomás de Aquino, patrono de los estudiantes (...) Es ésta una buena ocasión para poner de relieve el hecho de que los escolares españoles –cuyo ardor, entusiasmo y espíritu juvenil tantas veces se aprovecha para fines confusos– se encuentran ahora en la línea más positiva de unión y cooperación, desarrollando actividades artísticas, deportivas, etcétera, en un ambiente limpio que sin duda contribuirá a la forja de generaciones mejor preparadas en una superación de odios y divisiones. Agrupados en el *seu*, los estudiantes disponen de un instrumento –que gobiernan y dirigen con un máximo grado de autonomía y libertad– para canalizar sus aspiraciones y desenvolver

⁵ Véanse mis comunicaciones al V Congreso de Antropología (Granada, 1990) tituladas “Los espacios y los tiempos de las culturas juveniles: estrategias de investigación” y “Discurso autobiográfico e identidad generacional: la juventud como metáfora” (en prensa).

iniciativas de orden formativo o recreativo, aparte otras de protección social en el ámbito escolar (“Los estudiantes y su patrono”, *La Mañana*, 7 de marzo de 1961).

El siete de marzo de 1961, fiesta de Santo Tomás de Aquino, tuvo lugar en Lleida la que probablemente pueda considerarse primera manifestación pública de protesta contra la autoridad constituida. Los acontecimientos no aparecen en ninguna historia oficial del periodo, pero es posible reconstruirlos en la memoria de quienes los protagonizaron y vivieron. A finales de los años cincuenta, la fiesta patronal de los estudiantes había adquirido un carácter masivo. La organizaba el Instituto de Bachillerato, la Escuela de Magisterio, y también participaban las escuelas de comercio, de formación profesional, y algunos centros privados. A pesar del talante eminentemente oficial de la convocatoria, los estudiantes aprovechaban la jornada para dotarla de contenidos lúdicos. La fiesta de 1961 no parecía haberse desviado de la tónica tradicional marcada por el programa oficial. El 8 de marzo, el periódico local *La Mañana* –portavoz del “Movimiento”– recogía una extensa crónica de la celebración, destacando la solemne misa en la Santa Iglesia Catedral, presidida por el obispo, don Aurelio del Pino Gómez. En el sermón, éste subrayó la necesidad “de tener una plena formación religiosa nuestra juventud” y los peligros “de los calamitosos tiempos por los que atravesamos, teniendo necesidad más que nunca en imitar las grandes dotes y virtudes del preclaro ángel de los estudiantes”. La comunión “tuvo un emocionado momento al acercarse a la sagrada el profesorado y un crecidísimo número de alumnos de todos los centros de enseñanza media, comercio, normales y colegios privados, que llenaban completamente las amplias naves de la Catedral” (*La Mañana*, 8 de marzo de 1961).

Después de la misa, tuvo lugar, como de costumbre, el festival en el teatro Principal, con actuaciones de corales, tunas, saínetes, etcétera. La revista de los estudiantes de magisterio *Relevo*, en un irónico comentario, se quejaba del tono “grisáceo” que había tenido, en comparación a los festivales de años precedentes:

Había mucho público en el teatro. Los ocupantes de las localidades superiores, cuando salieron algunas chicas del desfile de personajes, dieron una serenata de silbidos admirativos. Nosotros, que estábamos debajo, sentíamos que nuestro subconsciente silbaba también. ¡Ah! pero poníamos cara de opinar: ¡Qué gamberros! (J. Varela, “Apostillas al Festival de San Tomás”, *Relevo*, núm. 13, marzo de 1961).

Por la tarde se celebraron torneos deportivos en el Pabellón de los Campos Elíseos, y una sesión de teatro leído en la Cámara de la

Propiedad Urbana. Excepto la cancelación (“por diversas causas”) de un partido de baloncesto, *La Mañana* no registraba ningún incidente significativo en la jornada. A pesar de este silencio oficial, una polémica que tuvo lugar en la sección de “Cartas al Director” del diario, nos aporta los primeros indicios de lo que tal vez ocurrió. El mismo 8 de marzo, un “padre de siete hijos” escribía en tono airado la siguiente misiva:

Señor Director de *La Mañana*: Acabo de llegar a casa con la indignación y la vergüenza a flor de piel. Con la excusa de ser el patrón de los estudiantes, éstos se han dedicado de la manera más necia y descarada a molestar a las chicas, ya pequeñas, ya menos pequeñas, que transitaban por las calles céntricas de nuestra ciudad. Y en muchos de los casos incluso se han propasado descaradamente, los yesos han ensuciado las calles, y hemos presenciado una magnífica exhibición de gamberrismo ante la pasividad general. A mí, particularmente, y como padre de siete hijos, me ha parecido una enormidad no poner coto a tales “hazañas”. Y he repartido más de un persollones (*sic*). Nuestra sola inhibición ya es culpable de lo que estos arrapiezos hacen, hay que educarles en el civismo o de lo contrario el día de mañana lógicamente han de ser unos ciudadanos pésimos. Atentamente suyo (Hermenegildo Toll, “Carta al Director”, *La Mañana*, 8 de marzo de 1961).

Al cabo de pocos días, el diario publicaba una significativa reacción firmada por “unos estudiantes de ambos sexos ofendidos”:

[...] nos llama gamberros porque las calles estaban sucias de confetti y de tiza. También ensuciaron las calles de confetti las modistillas y nadie se metió con ellas. Es cierto que los pitos atronaron las calles. Al igual de lo que hemos dicho anteriormente, también las modistillas hicieron lo mismo. Respecto a la procesión de la mañana, o sea el ataúd, no se puede criticar si no saben por qué se hacía, y si lo saben, ¿por qué critican sin razón? En cuanto a la tiza, también es verdad que se ensuciaron los trajes de las chicas, pero éstas apenas se quejaban, ya que hacían lo mismo con los chicos ¡y en paz! (*La Mañana*, 11 de marzo de 1961).

En términos similares se expresaban otras dos cartas de un bachiller y de un universitario, que aprovechaban, sin embargo, para condenar los hechos sin paliativos atribuyéndolos a una banda de exaltados formada por los más jóvenes e inexpertos de los escolares que no representaban la mayoría de una clase estudiantil que se pretendía “selecta”:

[...] en alguna de las manifestaciones conmemorativas de su patrón quizá se excedieron un poco en su alcance, y merezcan por ello la amonestación y la reprobación correspondiente (...) pero de todas formas ha de considerarse que lo que celebraran era la fiesta de San Tomás, día esperado por el estudiante durante todo el año, en el que la alegría y el buen humor se desborda de forma espontánea, y esto sucede ahora y ha sucedido siempre, si no ¿qué le parece si pudiéramos presenciar una película retrospectiva de la celebración en su época de estudiante? (Francisco B. Vidal, "Carta al Director", *La Mañana*, 14 de marzo de 1961).

En cualquier caso, la magnitud de la polémica sugería que los acontecimientos habían excedido "lo que ha sucedido siempre". El mismo ciudadano que había desencadenado el debate con su carta se veía obligado a clausurarlo en un tono conciliador:

Santo y bueno es que os sintáis molestos y ofendidos porque ello demuestra que dentro vuestro estimáis la dignidad de ser hombres, y que tenéis afanes de superación. Comprendo perfectamente que tengáis afanes de bulla, comprendo perfectamente el porqué enterrásteis la calabaza, o lo que fuese, siempre hemos visto que los alevines se mueven más que los barbos grandes [...] Y si de vosotros hay que aprovechar la fogosidad, de las personas mayores tenéis que aprovechar la templanza, y los consejos, y las reprimendas, que muchas veces, después de reñir a los hijos por alguna trastada, también nos reímos de lo que hicieron (Hermenegildo Toll, "Carta al Director", *La Mañana*, 14 de marzo de 1961).

Un artículo aparecido en el número de aquel mes de la revista *Relevo*, firmado por un estudiante, hacía un resumen de "Santo Tomás y los sucesos ocurridos en dicho día", valorando los diversos argumentos utilizados por los que escribieron las cartas al director según una alternativa dicotómica ¿estudiantes o modistas?

En primer lugar, comentar la de Hemenegildo Toll. Estoy de acuerdo en que es de pésimo gusto el ir atronando la calle con pitos, así como el de emplear la tiza para labores tan poco educativas y estéticas como puede ser la de grabar "cuadros abstractos" sobre traje ajeno. Pero que no se crea él que fue el único en repartir pescozones, pues también los que celebrábamos nuestro patrono, conscientes de nuestra personalidad de estudiantes, tuvimos que practicarlos con más o menos efectividad. Y muy a pesar nuestro hemos de reconocer que también a nosotros se nos caía la cara de vergüenza al contemplar cómo algún inconsciente (no precisamente estudiante) amparándose en el bullicio general, daba rienda suelta a sus instintos pictóricos y musicales (?). No obstante, le habré de decir que "ni eran todos los que estaban, ni estaban todos los que eran" [...] En cuanto a la carta de

los que se califican “Unos estudiantes de ambos sexos ofendidos”, dejad que me sonría un poco. ¿Qué somos, estudiantes o modistillas? ¿Estudiantes? Entonces... no somos modistillas [...] Los estudiantes tenemos la obligación de representar una “élite” intelectual, cosa que no se exige a esas admiradas artistas del dedal y de la aguja [...] No amigos, ésta no es forma de defender “la clase” estudiantil (Pepe, “¿Estudiantes o modistillas?”, *Relevo*, núm. 13, marzo de 1961).

¿Qué ocurrió realmente aquel marzo de 1961? ¿A santo de qué esta polémica? ¿Se trataba solamente de una queja por las pitadas y la tiza, como sugería la primera carta del señor Toll? ¿No eran estos signos tradicionales de la “alegría” estudiantil, que se habían convertido en costumbres y que no tenían significado subversivo alguno? ¿A santo de qué la alusión de la carta de los “estudiantes ofendidos” a “la procesión de la mañana, o sea el ataúd”, hecho que la primera carta eludía completamente? ¿Por qué el señor Toll acababa adoptando un tono conciliador y declaraba comprender “por qué enterrásteis una calabaza, o lo que fuese”, anécdota a la cual tampoco se había aludido en las cartas anteriores? ¿Qué significaba la frase “siempre hemos visto que los alevínes se mueven más que los barbos grandes” en la pluma de quien había empezado por clamar contra la “magnífica exhibición de gamberrismo” de los estudiantes?

¿Rebeldes o gamberros?

Todo apunta a que el juego de sobreentendidos y frases de doble sentido remiten a un debate público que sobrepasa los límites de la cultura escrita oficial, y que se expresa en la calle en el intercambio oral. Las oscuras alusiones a algunos elementos simbólicos que aparecen sucesivamente (la tiza, las gamberradas, la procesión, el ataúd, la calabaza), así lo sugieren. Por otra parte, los juicios y valoraciones expresados en las cartas parecen poner de manifiesto problemáticas y actitudes que no sólo afectaban a la minoría estudiantil sino también a otros grupos locales. Que se trataba, en definitiva, de un asunto de más trascendencia que un puro acto de gamberrismo. Es en este punto cuando la confrontación de las fuentes escritas con las orales se muestra en su plena fecundidad, como intentaré mostrar a continuación.

Diversos informantes me hablaron de lo que llamaré “el carnaval del pino”. La mayor parte estudiaba bachillerato cuando los hechos sucedieron, y los evocan como protagonistas o como meros observadores. Casi todas las alusiones surgieron espontáneamente

en el diálogo, sin que fuera fruto de interpelaciones mías. Fue a medida que el caso se iba repitiendo en los diversos testimonios que me di cuenta de su trascendencia. Dado que las fechas parecían confusas, y algunos otros elementos discrepaban de un informante a otro, decidí llevar a término un vaciado hemerográfico, que me aportó unas cuantas sorpresas, y con cuyos resultados he iniciado el análisis.

A finales de los años cincuenta, la fiesta de Santo Tomás de Aquino había adquirido un carácter masivo, que reflejaba el crecimiento sostenido del alumnado de secundaria en la ciudad. Desde el final de la guerra civil, el nuevo régimen había impulsado esta celebración de raíz confesional como paradigma de su política educativa. La pretensión de alineamiento obligatorio en el SEU (Sindicato Español Universitario) perseguía —como recordaba el editorial de *La Mañana*— “forjar generaciones mejor preparadas en una superación de odios y divisiones”, al tiempo que preservar a los escolares “cuyo ardor, entusiasmo y espíritu juvenil tantas veces se aprovecha para fines confusos”. La consigna era formar un alumnado adicto al régimen, dócil y alejado de radicalismos. En los centros de enseñanza secundaria, el siete de marzo era una fiesta marcadamente oficial, supervisada por las autoridades civiles, religiosas y académicas, y que transcurría entre misas, ceremonias académicas, partidos de fútbol y festivales folklóricos, actos que se realizaban en la más estricta segregación entre los sexos. Sin embargo, los estudiantes empezaban a celebrar de forma subterránea su propia fiesta no oficial y no formalizada. Se había extendido la costumbre de acudir a la calle Mayor haciendo ruido con silbatos y pintarrajeando en su caso a transeúntes y muchachas. Los más atrevidos llegaban a organizar algún baile clandestino en locales cerrados que anunciaban la aparición de las discotecas. El parangón con la celebración de las “llucietes” —la fiesta de las modistas al que aludía el artículo de *Relevo* mencionado más arriba—, una de las únicas fiestas tradicionales que tuvieron continuidad durante el periodo franquista, situaba a los estudiantes en un plano similar al de las costureras. Aunque algunos empezaban a quejarse de tal “gamberrismo”, la cosa no parecía trascender los límites de un episódico desenfreno, que a pesar de no ser bien visto por las autoridades, no implicaba ningún peligro notable de orden público.

Hacia el año 1958 un grupo de estudiantes se atrevió a ir más lejos, animado por los nuevos aires que aspiraban a dar a la celebración los jóvenes instructores de un Frente de Juventudes en proceso de “desfastización” y modernización (en 1960 se crearía la Organización Juvenil Española). Algunos profesores de política

y educación física promovieron una fiesta más abierta, con actividades lúdicas y competencias deportivas. Pero la jornada —como dice Márius— “se les fue de las manos”. Los estudiantes se tomaron más libertades de las debidas y organizaron un inédito “pasacalles” (Ramón habla de una “cabalgata de carrozas”). Los adjetivos con que se describe esta procesión (“deslumhraba”, “¡había un ambiente!”, “el día se convierte en una fiesta”, “era la alegría por la calle”...) ilustran el éxito inesperado que debió conseguir una experiencia tan novedosa. En apariencia, la fiesta tenía un contenido “formal” y “recatado”. Incluso se eligieron damas para cada centro de enseñanza, en la mejor tradición de las fiestas de sociedad. Pero lo cierto es que los jovencitos perdieron, por un día, el “debido” respeto, y se atrevieron a salir a la calle con actitudes desvergonzadas (“fue el primer escape”). Algunas de las carrozas integraron parodias más o menos encubiertas sobre los profesores. Incluso se celebró un animado baile estudiantil por la tarde. No es de extrañar, con estos precedentes, el intento de los estudiantes de repetir la experiencia al cabo de algunos años, y la rotunda negativa gubernativa, que la memoria oral atribuye a la directa intervención del obispo. Aquí fue donde se produjo la inesperada reacción de los jóvenes: organizan espontáneamente un pasacalles de protesta, y salen sin permiso por las calles cargando un ataúd con un pequeño pino en su interior que tiran al río después de recorrer todo el eje comercial de la ciudad.

Es significativo, para empezar, que los relatos de los informantes asuman un modelo de “carnaval” para describir la celebración. Santo Tomás se celebraba entonces el 7 de marzo, fecha no muy lejana al inicio de la cuaresma. Como recuerda Márius, el carnaval estaba prohibido durante el franquismo. Era el símbolo de la represión que el nuevo régimen ejercía sobre las tradiciones de la cultura popular que no pudo apropiarse ni mantener bajo su control. El recuerdo del multitudinario carnaval de antes de la guerra permanece todavía vivo en la memoria de los informantes de más edad, que lo evocan como símbolo de un periodo emergente para la cultura urbana de las clases populares:

“Los carnavales, por más que digan, siempre se quedarán cortos, porque era impresionante... La juventud la perdió, esta diversión. Después de la guerra se prohibió, por la cara tapada, en defensa de la virtud y la moral. La gente sí que lo comentaba, pero debía ser que no les quedaban ganas de protestar (David).

El carácter subversivo de la fiesta, el sentido antiautoritario de la máscara, quedó truncado por la irrupción de un nuevo régi-

men que se caracteriza por la supresión de las libertades fundamentales y la destrucción de las tradiciones festivas populares. Desde esta perspectiva, la organización de un pasacalles de protesta por parte de un grupo de estudiantes no podía ser considerada únicamente como un acto gratuito e inofensivo, sino que nacía cargada de un fuerte contenido simbólico. Ciertamente, los jóvenes que habían nacido en los años cuarenta, no vivieron directamente la experiencia del carnaval republicano, y no podían disponer del espejo en el que veían los miembros de las generaciones anteriores. Pero en el patrimonio cultural de los sectores no adictos al régimen, se mantenía por transmisión oral el recuerdo de esa fiesta, y de una manera u otra, los jóvenes tenían que ser conscientes de sus significados contestatarios.

Sin embargo, son las connotaciones eróticas de la fiesta las que asumirán una importancia capital. Las alusiones del autor de la primera carta a los estudiantes que “se han dedicado de la manera más necia y descarada a molestar a las chicas... incluso se han propasado descaradamente”; el carácter lúdico de la fiesta de 1958, con un animado baile y alquiere que debía “meter mano”, son elementos que reafirman los perfiles eróticos que siempre ha tenido el carnaval. Es probable que, más que estos supuestos “excesos”, lo que se juzgara como “irreverente” fuese el propio carácter mixto de la fiesta de 1958. A pesar de que la rígida separación sexual dominante en la enseñanza de posguerra comenzaba a cuestionarse, el hecho de que una celebración fuese organizada conjuntamente por chicos y chicas, y que estudiantes de ambos sexos participasen conjuntamente en el pasacalles posterior, era un elemento de ruptura muy importante respecto de los roles sexuales vigentes en aquella época. De hecho, algunos informantes consideran la prohibición de los bailes como el punto clave. El baile clandestino de la tarde era para los estudiantes uno de los ejes de la fiesta, y uno de los únicos momentos que les permitían escapar del control adulto. La prohibición oficial de acceso a las salas de baile para menores de 18 años convertía estas fiestas clandestinas en una de las únicas ocasiones que tenían los más jóvenes para iniciarse en este ritual social. Todavía reinaba en el ambiente, sin embargo, el discurso moralizante, característico del nacional-catolicismo imperante en la posguerra, que personificaba en el baile los males del “mundo moderno”, que asediaban a los jóvenes. Como vimos en los capítulos anteriores, abundaba una “literatura edificante” que a través de libros, hojas parroquiales, prospectos, artículos en revistas, etc., llegaba a muchos de nuestros informantes. Pero era sobre todo la presión social la que convertía al baile en una costumbre “mal vista”, en especial para

los estudiantes, los hijos de la burguesía. Las autoridades académicas, sobre todo en los colegios religiosos, eran cómplices de estos planteamientos, como recuerda Ramón en una carta que me envió para completar su relato oral:

Baile organizado semiclandestinamente se celebró todos los años. Las autoridades a regañadientes lo consentían, pero nunca lo autorizaban y menos subvencionaron. Por supuesto, el citado baile siempre estuvo prohibido por los colegios religiosos y en especial los femeninos, no obstante eran muchas las chicas que pese al peligro que suponía asistir, acudían sin reparos. También hay que decir que normalmente los directores y directoras de los citados colegios siempre terminaban por tener la relación de las alumnas y a veces alumnos que habían osado desobedecerles (la información, como era usual en la época, la obtenían a través de su red de chivatos). Tanto temor venía a cuento porque se creía que en los citados bailes la gente se metía lotes. Eso no era cierto, pues los encargados de los locales no lo hubieran permitido. A todo lo más, pequeños achuchones y algún beso robado. Lo que ocurría es que por el machismo imperante en la época, los chicos en nuestras tertulias decíamos mentiras para empatar a los amigos más tímidos de la pandilla y para ser considerados más hombres (Ramón, testimonio escrito).

En este marco ambiental, la personalidad del obispo de Lleida, don Aurelio del Pino Gómez, jugaba un papel nada negligible. Quien en 1955 había saludado a Franco a su entrada en la catedral con la rotunda expresión *digitus Dei hic est* (“El dedo de Dios está aquí”), era en efecto reconocido como la máxima autoridad local, que en la conciencia popular tenía poder para cesar a gobernadores civiles y alcaldes. En el plano moral, su dictado no tenía discusión. La vida pública de la ciudad sufrió, durante dos largas décadas, su particular huella supervisora. Don Aurelio era un encarnizado enemigo del baile, aunque a finales de los años cuarenta hubiera escandalizado a las clases bienpensantes con su decisión de trasladar provisionalmente la parroquia del Carmen, que estaba en obras, al local de una antigua sala de baile. Sus campañas “contra la inmoralidad y la blasfemia” se hicieron famosas. La coincidencia de su dimisión, en 1967, con la inauguración de la primera *boite* de la ciudad (el Scarlett), hizo circular otra de sus frases famosas: “Desde que me he ido de Lérida se han abierto las puertas del infierno”. El hecho de que la memoria popular atribuya a su directa intervención la prohibición del baile y del pasacalles que los estudiantes pretendían repetir en 1961, escandalizado como estaba de los “excesos” de la fiesta de 1958, y que lo tomasen como objeto de burla, es un indicio del papel que los estudiantes le asignaban, fuese cual fuese

su protagonismo real en los hechos. Que se atreviesen a desafiarlo ponía en evidencia que su autoridad, indiscutida durante toda la década anterior, empezaba a ser cuestionada.

El carnaval del pino

La reacción de los estudiantes –y aquí yace, a mi entender, el interés del caso– no se expresa en un plano discursivo o político, sino que utiliza el lenguaje simbólico y ritual. Todos los elementos de la manifestación se revisten de un contenido ceremonial muy elaborado. El pequeño pino metido en el ataúd negro representa metafóricamente la figura de la primera autoridad religiosa, a quien los estudiantes atribuyen la suspensión de la fiesta (“un ataúd con Aurelio dentro”). El pasacalles por el eje comercial está a caballo entre el carnaval espontáneo, la procesión religiosa y la manifestación organizada. El ritual, con lanzamiento del pino al río incluido, recuerda formalmente el entierro de la sardina, última parte del carnaval, como única costumbre de la fiesta que se siguió celebrando en Lleida después de la guerra. El juicio y entierro de Pau Pi (Pablo Pino), protagonista del carnaval leridano, había sido uno de los rasgos característicos de la celebración local. Antes del entierro de la sardina, se hacía una solemne procesión fúnebre que comenzaba con el ajusticiamiento de Pau Pi en la plaza principal, y acababa con su majestad en la fosa. El entierro del pequeño ataúd recupera, pues, todo el contenido satírico y subversivo de la fiesta, que era el aspecto más duramente prohibido y anatematizado por las autoridades (por ironías del destino, el antiguo rey del carnaval y el nuevo obispo se apellidaban igual).

La ceremonia ofrece una doble lectura: proclama la muerte, forzosa, con epitafio y todo, de una fiesta de la que los estudiantes se habían apropiado. Pero también pretende enterrar, no tanto a la autoridad responsable de la suspensión, sino los comportamientos dictatoriales que ésta ejerce. El color negro (del ataúd a los trajes de los actores) reafirma el simbolismo del conjunto, y remite también a los colores propios del clero y de los estamentos dominantes. El conjunto aparece como un elaborado proceso de inversión simbólica, característico del carnaval. En primer lugar, se invierte el significado de la fiesta. Los estudiantes se apropian de una celebración de tipo oficial –y en origen de connotaciones reaccionarias–, para amoldar sus necesidades lúdicas. En segundo, se invierte el contenido de ceremonias religiosas como el entierro y la procesión. Cuando la autoridad reclama la propiedad de la fiesta, como garantía de su ortodoxia, y condena la desviación, la protesta que

organizan los estudiantes adopta la estructura de rituales sagrados, pero revestidos de un significado satírico y contestatario. Como dice Márius, la intervención censora de la autoridad consiguió convertir “una simple fiesta de estudiantes” en “un indicio de manifestación”. La primera manifestación de protesta de la cual tenemos noticia en la ciudad desde la instauración del régimen franquista en la ciudad, en 1938. Y el precedente de manifestaciones posteriores: el primero de mayo de 1967, las protestas obreras y estudiantiles más organizadas de principios de los años setenta.

¿Quiero sugerir con esto, que la manifestación tuvo un carácter político? Ciertamente, sería extemporáneo atribuir una naturaleza directamente política a unos acontecimientos como los que analizamos. Sin embargo, el hecho de que los participantes en el debate de los periódicos equiparen los acontecimientos a formas tradicionales de gamberrismo, y que nuestros informantes insistan en el carácter despolitizado del ambiente estudiantil, no nos tendría que hacer olvidar el significado profundo que un acto público de protesta callejera tenía en un contexto sociopolítico en el cual cualquier tipo de disidencia era fuertemente reprimida. Que los actores no fuesen directamente conscientes no impide tomar en consideración las consecuencias de su acción. El mismo informante que afirma, en una carta posterior a la entrevista, que “lo de la protesta a la negativa del obispo no fue política en absoluto”, reconoce más adelante que

ante la posible presencia de fuerzas de la policía armada, se optó por tirar la citada caja al río Segre, más o menos a la altura del ayuntamiento. Se supone que don Aurelio quiso cargarse la cabalgata porque el año anterior la temática de las carrozas eran veladas (pero muy suaves) críticas a temas de la vida burguesa leridana (Ramón).

Habría que vincular el “carnaval del pino” al uso generalizado que hicieran bajo el franquismo las clases no hegemónicas de los mecnismos propios de la tradición cómica popular (el chiste, la ironía, el sarcasmo, la imitación, la irreverencia...), para criticar a las autoridades. Es cierto que los estudiantes hacen uso de algunos elementos anticlericales presentes en esta tradición. De todos modos, interpretar los hechos exclusivamente en términos de anticlericalismo supondría fragmentar su sentido. Además, como recuerda Daniel, muchos de los jóvenes que participaron eran católicos convencidos que organizaban el multitudinario rosario de antorchas que se celebra cada año, y no lo veían incompatible con participar en el pasacalles. La resistencia antiautoritaria no se limitaba únicamente al plano religioso, pues los estudiantes eran conscientes del juego de alianzas establecidas entre el poder civil y el religioso.

Ciertamente, en la Lleida de 1961 no era imaginable un movimiento estudiantil politizado de carácter antifranquista como el que se había producido en las universidades de Madrid y Barcelona algunos años antes, ni como el que se produciría en Lleida años después. Pero no hay que menospreciar la importancia que bajo el franquismo tuvieron las formas “no politizadas” de resistencia y protesta, como reflejo de los límites de la hegemonía de la autoridad dominante, y como expresión de la existencia de áreas sociales y culturales que escapaban al control del poder, en unos momentos en que no era viable ejercer otras formas más articuladas de lucha. Que los enardecidos estudiantes no fuesen activistas subversivos no significa que tuviesen que ser simples gamberros. Actitudes de resistencia antiautoritaria como la que analizamos contribuirían, pasado el tiempo, a generar una cultura democrática que sería la base en la cual germinaría el movimiento antifranquista. De hecho, años más tarde Márius sería uno de los fundadores del SDEUB (Sindicato Estudiantil Antifranquista) y colaboraría con el PSUC (Partido de los Comunistas Catalanes); Ramón, Jordi, Alfons y Dolors se harían socialistas, y Daniel viviría el mayo de 1968 en Roma, a donde se había trasladado para estudiar.

¿Cuál fue la reacción de las autoridades y de la sociedad hacia este intento subversivo? No tengo noticia de detenciones o repercusiones visibles de la protesta. En cuanto a reacción ciudadana, la última carta del señor Toll denota una cierta comprensión hacia la protesta de los estudiantes. Como sugiere también el testimonio de Márius, era el indicio del descontento popular hacia la figura del obispo, el signo de que la hegemonía del aparato político y clerical franquista comenzaba a ser cuestionado. La alusión a la “calabaza, o lo que fuera” (en realidad el pino), refuerza el juego de sobrentendidos al que obligaba la clandestinidad de la protesta, el inevitable carácter alusivo al que la situación autoritaria del poder local conducía al debate. Así pues, el “carnaval del pino” puede considerarse como un ejemplo paradigmático de las transformaciones que, en el ecuador del régimen franquista, se estaban produciendo en la sociedad, en la cultura y en la condición estudiantil. El aumento galopante de la matriculación en los centros de enseñanza secundaria, la ampliación de la condición estudiantil a sectores sociales más amplios que las élites tradicionales, la ruptura que en los usos y costumbres introducían los cambios económicos y estructurales, el nuevo protagonismo social otorgado a la juventud, el debilitamiento de las estructuras de poder locales, etcétera, son factores que pueden ayudar a comprender por qué se dan en esta época los primeros signos de disidencia antiautoritaria y por qué son los sectores juveniles los primeros en ejercerla. En conjunto,

también es un ejemplo de la incipiente desvinculación de los jóvenes estudiantes de la estricta tutela que hasta entonces habían ejercido sobre ellos las autoridades académicas, políticas y religiosas.

El “carnaval del pino” es una muestra de las formas de resistencia ritual al autoritarismo que tenían a su alcance los sectores no hegemónicos. La historiografía de la oposición al franquismo ha acostumbrado tomar en cuenta las estrategias de protesta y disidencia más organizadas: huelgas, manifestaciones, sindicatos, partidos políticos... Ha menospreciado, en cambio, otras vías menos formalizadas de expresar el distanciamiento respecto de la autoridad. El episodio aparece, desde esta perspectiva, como el indicio de un terreno en el cual las tradiciones de la cultura popular convergen con nuevas formas de protesta, en manos de unos actores sociales singulares, como es el caso de los jóvenes y de los estudiantes, que con el tiempo encabezarían la lucha democrática. Se trata de un terreno fértil, que hay que investigar para evaluar la naturaleza del disenso y del consenso hacia el régimen franquista. No pretendo con esto, insisto, reivindicar la naturaleza política de unos hechos que no se pueden juzgar únicamente desde esta perspectiva, sino mostrar que el campo del combate por la hegemonía es más amplio que el ocupado por la política en un sentido estricto, y abarca también el ritual, la fiesta y la vida cotidiana.⁶ La efímera rebelión, al fin y al cabo, es un tímido canto de cisne de “la niebla” que había invadido las mentes de los jóvenes en las dos primeras décadas del régimen franquista, y el anuncio de que “las cosas comenzaban a cambiar”, tanto en la disidencia cívica y política como en los usos y costumbres. Un cambio en el cual, paradójicamente, ocupaban la vanguardia las nuevas generaciones de las élites, los jóvenes, que el Estado y la Iglesia habían considerado su “obra predilecta”.⁷

⁶ Como observó Luisa Passerini (1984: 5): “No se puede deducir el consenso de la falta de oposición política, ni se puede inferir el disenso de la existencia de formas de oposición cultural”. La misma autora utiliza de manera fascinante las fuentes orales para mostrar diversas formas de “resistencia cultural” al fascismo: la broma, la canción, el simbolismo del color, el lenguaje, etcétera.

⁷ Sobre el papel de la juventud como “emblema” del cambio social, pueden recordarse las lúcidas observaciones de Antonio Gramsci en sus *Quaderni del carcere* (1975: 311-312):

La crisis consiste en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos patológicos más variados (...). A este párrafo se han de vincular algunas observaciones hechas sobre la llamada “cuestión de los jóvenes” determinada por la “crisis de autoridad” de las viejas generaciones dirigentes y por el impedimento mecánico que se ejerce sobre quien podría dirigir para que desarrolle su misión... Son situaciones que anuncian posibilidad (y necesidad) de formación de una nueva cultura.

Véanse también al respecto las reflexiones teóricas de la Escuela de Birmingham que ha utilizado los conceptos de hegemonía y metáfora para estudiar las subculturas británicas de posguerra (Hall y Jefferson, 1981).

Bibliografía

- Barnet, Miguel (1979), *La canción de Rachel*, Barcelona, Laia.
- Borderias, Cristina (1987), "Estratègies familiars i trajectòries socials femenines", en Ucelay (coord.), *La joventud a Catalunya al segle xx. Materials per a una història*, Barcelona, Diputació de Barcelona, pp. 437-445.
- De Angelis, Roberto (1981), *Droga e controultura nella periferia urbana. Storie di vita della marginalità giovanile*, Roma, Armando.
- Feixa, Carles (1988), *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*, Torino, L'Occhiello.
- (1989), "Pijos, progres y punks. Hacia una antropología de la juventud urbana", en *De Juventud*, núm. 34, junio, Madrid, Instituto de la Juventud, pp. 69-78.
- (1990), "Cultures juvenils, hegemonia i transició social. Una historia oral de la joventud a Lleida (1936-1989)", tesis doctoral, Estudi General de Lleida, Universitat de Barcelona.
- (1991), "Palabras de juventud. De los pachucos a los chavos banda", México, CIESAS (inédito).
- Ferrarotti, Franco (1980), *Giovani e droga*, Napoli, Liguri Editori.
- (1981), *Storia e storie di vita*, Bari, Laterza.
- García Robles, Jorge (1985), *¿Qué transa con las bandas?*, México, Editorial Posada.
- Gramsci, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 4 vols.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (comp.) (1981), *Resistance through rituals. Youth subcultures in postwar Britain*, London, Hutchinson Library Press.
- Humphries, Stephen (1983), *Hooligans or Rebels? An Oral History of Working-Class Childhood and Youth 1889-1939*, London, Basil Blackwell.
- I Giorni Cantati (1989), "Storie orali della cultura giovanile", en *I Giorni Cantati*, núm. 10-11, septiembre.
- Iniesta, M., A. Villaro y C. Feixa (1990), *Entre bosc i lo riu hi passava la vida. El temps dels raiera*, Programa Pirineus, Ministeri de Cultura, La Seu d'Urgell.
- Lutte, Gérard et al. (1984), *Giovani e istituzioni: storie di lavoro, politica e religione in una città di provincia*, Roma, Inaua.
- (1985), *Il n'y a plus d'adolescence! Les jeunes au Nicaragua*, Bruxelles, Les Editions Ouvrières.
- Passerini, Luisa (1984), *Torino operaia e fascismo: una storia orale*, Roma-Bari, Laterza.
- (1988), *Autoritratto di gruppo*, Firenze, Giunti.
- Poniatowska, Elena (1974), *La noche de Tlatelolco*, México, Editorial Era.
- Portelli, Sandro (1985), *Biografia di una città. Temi, storia e racconto (1830-1985)*, Torino, Einaudi.
- (1989), "Il '68 e la storia orale", en *I giorni cantati*, núm. 20-21, pp. 27-32.

- Romani, Oriol (1982), "Droga i subcultura. Una història cultural del haix a Barcelona", tesis doctoral inédita, Facultat de Geografia i Historia, Universitat de Barcelona.
- Vigne, Theodora (1978), "Genitori e figli 1890-1918: distanza e dipendenza", en L. Passerini (comp.), *Storia orale, Vita quotidiana e cultura materiale nelle classi subalterne*, Torino, Costa y Nollam, pp. 245-258.
- Zonabend, Françoise (1983), "Les jours de la jeunesse", en *La mémoire longue*, Paris, Presses Universitaires de la France.