

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Antropología Social



**CONTRACULTURA Y ASENTAMIENTOS ALTERNATIVOS EN
LA ESPAÑA DE LOS 90: UN ESTUDIO DE ANTROPOLOGÍA
SOCIAL**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Martín Gómez – Ullate García de León

Bajo la dirección del doctor

Ricardo Sanmartín Arce

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2691-7

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**CONTRACULTURA Y ASENTAMIENTOS ALTERNATIVOS EN LA
ESPAÑA DE LOS 90.
UN ESTUDIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL.**

Tesis Doctoral de Martín Gómez-Ullate García de León

Director: D. Ricardo Sanmartín Arce

Departamento de Antropología Social
Facultad de CC. Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid

INDICE

INDICE	2
AGRADECIMIENTOS	6
I. INTRODUCCIÓN	7
I.1. La mirada del antropólogo	7
I.2. Reflexividad y ecuación empática	10
I.2.a. Reflexividad	10
I.2.b. Ecuación empática	11
I.3. El camino del antropólogo	15
I.4. Aproximación al objeto y a la metodología del estudio	25
I.5. Notas	35
II. EL DESENCANTO	37
II.1. Hacia una historia social del Desencanto. Los relevos de la heterodoxia	40
II.1.a. El romanticismo y la quiebra de la razón ilustrada	42
II.1.b. Secularización, modernidad y crisis de sentido	45
II.1.c. Las raíces de la Contracultura	52
II.1.d. La crisis medioambiental y la Sociedad del riesgo	59
II.2. Hacia una antropología social del Desencanto	64
II.2.a. Miradas cruzadas. Palabras, imágenes, símbolos y señas de identidad	64
II.2.b. El Otro sobresaliente. Encuentros y desencuentros	106
II. 3. Notas	115
III. LA RUPTURA	118
III.1. La quiebra	122
III.2. Lucha y Retiro	128
III.2.a. La Lucha	135
III.3. El Retiro	145
III.3.a. La llamada	145
III.3.b. El Viaje	148
III.3.c. Caravanas, festivales y encuentros	155
III.3.c.1. La Fiesta del Dragón	161
III.3.c.2. El Movimiento Rainbow	166
III.4. Buscarse la vida. Contraculturas del trabajo	197
III.5. Ruptura y reversibilidad	209
III.6. Notas	217
IV. LA BÚSQUEDA	221
IV.1. La razón y la fe, secularización y reencantamiento del mundo	226

IV.2. Espiritualidad en una Nueva Era. Fundamentos, contextos, ritualismos	235
IV.2.a. Fundamentos.....	235
IV.2.b. Contextos.....	243
IV.2.c. Ritualismos	248
IV.3. Espiritualidad y conciencia.....	253
IV.3.a. El camino del espíritu.....	256
IV.3.a.1. Tecnologías del yo.....	261
IV.3.a.2. La experiencia alucinógena	264
IV.3.a.3. La congregación, el gurú, el libro.....	278
IV.3.b. La Conciencia.....	284
IV.3.b.1. La cultura de la paz y del amor	284
IV.3.b.2. La profundidad de la ecología. Ecología Profunda	295
IV.3.b.3. El templo es el cuerpo. Ethos de la terapia y cultura de lo bio	304
IV.4. El ideal evolutivo	309
IV.5. Notas	317
V. EL ASENTAMIENTO	320
V.1. Asentamientos alternativos en la España de los 90. Panorámica histórica.....	321
V.2. Rasgos característicos, principios estructuradores	329
V.2.a. La novedad.....	329
V.2.b. Aislamiento y apertura.....	330
V.2.c. La dimensión.....	337
V.2.d. La duración	338
V.3. El ideal comunitario	338
V.3.a. Tensiones	344
V.3.b. De la comuna a la ecoaldea	352
V.4. Notas	356
VI. LA ESPERANZA	357
VII. CONCLUSIONES	363
VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	377
ANEXOS	385
I. Glosario	386
II. Comentarios a un censo etnográfico	389
III. Cuadro de grafitis, lemas y dichos célebres	398
IV. Inventarios de bibliotecas de algunos de los asentamientos alternativos	399

ÍNDICE DE IMÁGENES Y TABLAS

1. El autor de esta tesis tocando el tambor	13
2-5. Cuevas sacromontanas	16
6. Cuevas sacromontanas	17
7 y 8. Habitantes de las cuevas. Chica francoargelina remendándose una prenda y chico belga puliendo un shilum.	18
9 y 10. Habitantes veteranos de las cuevas	19
11. Las transformaciones del antropólogo	21
12. II Jornadas Anticapitalistas y de Okupación Rural, Facultad de Biología de la Universidad Autónoma de Madrid, 1998	23
13. Página de un cuaderno en el que se narra la historia de Sasé, uno de los asentamientos alternativos visitados por el antropólogo	71
14 y 15. Tipis en el primer Rainbow en España, en la provincia de León (1987) y en Beneficio, Granada (1995).	72
16. Caravana Huehuecoyotl-Patagonia (Fotografía de Noelia Jiménez)	72
17. Dibujo de tipis sacado de una colección de dibujos disponibles para usar en www.welcomehome.org .	72
18. Portada de La Casa de las Tres Lunas, revista de edición rotativa entre los distintos asentamientos alternativos	73
19. El tipi, también un objeto exótico junto al que fotografiarse	73
20. Anuncio de creación de un pueblo de tipis en Cerdeña.	74
21. Caravana Rainbow por la Paz, México-Chile. Fotografía de Noelia Jiménez	75
22. Pared en Beneficio con Om y Shiva.	77
23. Portada de “La Casa de las Tres Lunas”, edición realizada en El Calabacino, Huelva.	79
24. Timothy Leary. Fotografía de Robert Alman	80
25 y 26. La furgoneta volkswagen, el autobús, el camión de los bomberos o del ejército reconvertidos han sido los vehículos-casa típicos de los estilos de vida contraculturales	83
27-31. Rastas	86
32. Mi amigo el “pobre”.	88
33. Cueva sacromontana pintada por su morador. En la pared dos símbolos conocidos	92
34. Esta revista alternativa traduce “undeground” por “subsuelo”	94
35. Logo del Colectivo de Objeción y Antimilitarismo	99
36. Contador de visitas de “los vigilantes”, en nodo50.org	100
37. Portada de La Casa de las Tres lunas	102
38. Arlequín en una función en Ahimsa del grupo Colores	109
39. Fotografía de Robert Alman	112
40. Círculo en Rainbow en Serra da Estrela, 1997.	121
41. La llamada del cuerno es el nombre de un boletín de reciente publicación entre contras, distribuido entre gente de okupas urbanos y rurales, y “gente de la peña”.	147
42- Dibujo de conmemoración en el "revival" de Woodstock, celebrado en 1996. Nótese el símbolo de la paz y el tipi.	156
43. Living Theatre.	158
44. Julian Beck del Living Theatre.	158
45. Fotografía de Robert Alman	159
46 y 47. Fotografías de Robert Alman	166
48. Fotografía de Robert Alman	167
49. Portada de All Ways Free, 1992.	170
50. Invitación al Rainbow de Salto (Portugal), 1997.	175
51. Invitación al Rainbow de Salto (Portugal), 1997. (envés)	176
53 y 54. Rainbow Europeo Austria y Rainbow local Serra da Estrela	180

55. Círculo en EE.UU. de los 60s. Fotografía de Robert Alman	185
56. Tocando el tambor en Beneficio.	189
57. “Nosotros”. Fotografía de Robert Alman	295
58. Fotografía de Robert Alman	296
59. La foto se titula “La TribuNal” , la tribu de los “Nacidos Anarquistas Libres”. Niños de Mataveneros) Fotografía Salvador Vargas Ponce	297
61. Huertas en Beneficio.	309
62. Furgoneta varada en puerto. Los Molinos.	323
63. Parking de Beneficio.	334
64. “Junio del 95, mi compañero y yo lanzamos una tele por la ventana tras estar un año sin verla”.	336
 Mapa 1. Itinerario de campo	 24
 Tabla 1. Fronteras morales y conjuntos sociales	 31
Tabla 2. Miradas cruzadas. Autodesignaciones y heterodesignaciones del nosotros y el Otro	66
Tabla 3. Elementos metonímicos, símbolos y estandartes del Nosotros (contracultural) y del Otro (establecido).	97
Tabla 4. Cuadro de fuerzas centrípetas y centrífugas	123

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de esta tesis ha resultado un largo proceso en el que se han involucrado en mayor o menor grado una serie de personas a las que aprovecho estas líneas para rendir homenaje. En primer lugar, agradezco la paciencia y las sugerencias de mi director, el profesor Ricardo Sanmartín Arce, cuyos consejos, de haber seguido más fielmente, me hubieran llevado bastante más lejos. Agradezco también, en el ámbito académico, el apoyo tan constante como generoso a toda mi labor como antropólogo del profesor José Carmelo Lisón Arca, la paciencia de los profesores José Antonio González Alcantud y María Isabel Jociles por haber leído crítica y constructivamente un primer borrador de esta tesis. A María José Alonso Sánchez también tengo que agradecerle su lectura paciente y crítica y al profesor Jean Claude Combessie su escucha atenta y sus valiosos comentarios.

En cuanto a las instituciones que han becado parte de esta investigación he de mencionar, en primer lugar, al Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet”, del que fui becario durante el año 96, pudiendo financiar mi trabajo de campo en la provincia de Granada. También a la Junta de Andalucía, que subvencionó otro tramo de la investigación, y a la UNAM, donde gracias a una beca de convenios internacionales con la Universidad Complutense, tuve la posibilidad de mejorar mi formación como antropólogo social.

A mis padres, he de agradecer todo su apoyo y sus desvelos porque esta tesis llegara a su fin.

Por último, pero no menos importante, a mis informantes, a todos aquellos con los que he trabado mayor o menor amistad en mi itinerario de campo y que han influido de manera rotunda en la forma de mirar y de mirarme.

I. INTRODUCCIÓN

I.1. La mirada del antropólogo

“El antropólogo, explorador de significado, escudriña con mimo formas singulares de pensamiento, resonancias textuales y la logicidad de lo ilógico fundamentado en una semántica vital tan introspectiva cuando objetivo-experiencial, desde un vitalismo holístico participa, se implica, re-vive, re-descubre, re-crea en poiesis personal. Reconoce su yo en el tú y en el distante él, entiende al entenderse y se entiende al entender; su forma característica de estar con, y acercarse al Otro es condición de su modo de comprender.” (Carmelo Lisón Tolosana)

Han pasado ya casi diez años desde que comencé a trabajar en esta tesis. He crecido y he madurado con ella, y la he pensado ya desde distintas edades; la he hecho y la he deshecho para volverla a rehacer; he viajado por las inmersiones y las distancias propias de la incursión antropológica; me he “vuelto nativo” en muchos sentidos sin haber llegado nunca a serlo. Y a pesar del tiempo transcurrido, esta tesis no deja de ser una instantánea, un momento sintético de un momento, una narrativa que habrá de transformarse en su escritura y en su lectura, por dentro y por fuera, aún, una y otra vez.

Podría haber elegido muchas otras formas de definir y abordar el objeto de estudio, y muy distintas se presentaban las temáticas, los estilos y las estructuras argumentales posibles. Mi elección es producto de múltiples factores y de una dialéctica constante entre sujeto y objeto de investigación, en el proceso, típico en las ciencias del espíritu, de objetivación del sujeto y subjetivación del objeto. Mi experiencia de campo y mi ecuación personal –ambas entre sí, estrechamente relacionadas- son determinantes de la forma de mi indagación y de los contenidos seleccionados y son responsables de lo aquí expuesto tanto como el propio contenido del sistema cultural que he estudiado y la mirada y el método antropológico con los que me he sumergido en él.

Así, la mirada antropológica, vestida de extrañeza⁽¹⁾, de pretensiones holísticas (esto es, relacionales, contextualizadoras), históricas y comparativas, descubre un universo cultural desde una variedad de ángulos y distancias: desde dentro y desde fuera, desde el Otro y desde el sí mismo, y desde ese encuentro de entre ambos, esa fusión de horizontes –en palabras de Gadamer (1997)- que abre nuevas posibilidades, desde el individuo y desde el grupo, de lo pequeño a lo grande y a la inversa, de lo instantáneo a lo diacrónico, desde el pasado, el presente y el futuro.

El fruto de estos años de investigación lo presento aquí en dos dimensiones o facetas complementarias. Por un lado, recopiló en un CD-Rom una amplia selección del metraje de mi trabajo de campo: películas y fotografías, entrevistas en audio y transcritas, documentos, fragmentos de mi diario de campo,..., por otro la esencia de mi síntesis etnográfica y de mi interpretación antropológica, la narración académica de este estudio. Muchas son las razones que me inclinan a presentar así el fruto de mi trabajo y creo que estas y otras se harán obvias para aquellos que reúnan el tiempo, la paciencia y el interés de abordar el bruto y el neto de esta tesis.

El momento de la disciplina de la antropología social en que me estoy formando es el que, marcado por la reflexividad que atraviesa el talante de nuestra cultura entera, atiende al proceso tanto como al producto y a la influencia del primero sobre el segundo. Se mira el ombligo introspectivamente para mostrarlo sin pudor, en el convencimiento de que el conocimiento del proceso, de nuestros contextos y dinámicas de descubrimiento, aporta una información fundamental para la comprensión de lo descubierto. Las *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* de Rabinow, los *Tristes Trópicos* de Levi-Strauss, las confesiones de Malinowsky, de Mead, y de tantos otros antropólogos sobre sus trabajos de campo, *El antropólogo como autor* de Geertz o seminarios de doctorado centrados en la figura del etnógrafo, su ecuación personal y la importancia de esta en el proceso de investigación, han marcado inevitablemente mi educación como antropólogo. Tanto que he empezado a escribir y publicar antes sobre el “cómo se hizo” que sobre el “qué se hizo” de mis investigaciones⁽²⁾.

La antropología social, quizás como ninguna otra, es hoy una disciplina abierta. Lejos de haber interpretaciones unívocas dominantes, pareciera que caben tantas interpretaciones de los fenómenos culturales que estudiamos como antropólogos dedicados a los mismos. Estas distintas interpretaciones pivotan tanto en el enfoque o inclinación teórica sostenida –el cuál parte inevitablemente de una posición cultural, es decir, ideológica y moral-, como en la personalidad y la ecuación personal del investigador,

determinante de la interacción de éste con los actores, del tenor de su relación.

Cierto es que unos estándares disciplinares (metodológicos y epistemológicos, de estilo y de contenido), la tradición en las ciencias sociales, la cultura desde la que se investiga y ciertos consensos del momento tienden a limitar y uniformizar la elaboración y exposición de nuestras antropologías, pero la realidad nos muestra que es enorme, y cada vez más abierta, la diversidad y la flexibilidad con que se da forma a las narrativas antropológicas. Como en pocas otras disciplinas, el factor cultural es en sí mismo determinante de la forma de entender y estudiar los fenómenos humanos. Hay una enorme variabilidad inter e intra culturas en las formas de hacer antropología. Más que ninguna, la antropología es una ciencia social o un *ars humanitas* de autor. Es en ese sentido también que se le puede llamar un arte.

Pero al contrario que la obra de arte, la obra antropológica presenta dos niveles, hace referencia a dos dimensiones: un primer plano *etnográfico*, que presenta la vivencia de los actores, sus palabras vivas, sobre el que esculpe el antropólogo un segundo plano *interpretativo*. Para ser más fieles a la realidad, deberíamos decir que ambos planos se imbrican a lo largo de todo el proceso de creación antropológico, en el cual, la etnografía es recogida, elaborada y presentada –“construida”, se suele decir ahora- desde una interpretación particular. La relación entre ambas dimensiones, emic/etic, su encaje, es variable en todas las antropologías, pero cuanto mayor es el volumen, la complejidad y la calidad de la etnografía presentada, cuanto mejor es la reconstrucción del fenómeno y de la situación de campo, cuantas más facetas se muestren del mismo, más abierta queda la antropología y mayores son las posibilidades de discrepancia con la interpretación del autor, con su propuesta teórica y narrativa. Así, me ha tocado ver en algunos congresos que en casos en que se presentaban más cantidad de información primaria –en forma de transcripciones, fotos o películas-, surgían en el auditorio interpretaciones distintas a la del antropólogo, a veces, realmente contradictorias con la del primero. Algo de lo mismo sucede cuando los lectores tienen familiaridad directa con el grupo, el objeto o los escenarios que se han tratado en la monografía. Pienso que es responsabilidad del antropólogo ofrecer la mayor información posible para ayudar a contextualizar el fenómeno tratado. Es así más fácil discernir y estar en mayor o menor acuerdo con la lectura interpretativa del primero. Los riesgos de desnudarse y de ser redundante o de ser demasiado literal, están compensados, creo, por la intención de cumplir con esa responsabilidad.

1.2. Reflexividad y ecuación empática

I.2.a. Reflexividad

La reflexividad, la mirada introspectiva con que nos acercamos a los productos para descubrir los procesos que tras ellos subyacen, es una de las características fundamentales de nuestras sociedades contemporáneas. Los juegos de espejos se multiplican en "la sociedad reflejada" (Pérez de Guzmán, 1995), y esa cualidad, la reflexividad, que antes era patrimonio de unos pocos, parece democratizarse y extenderse paulatinamente. En antropología, la reflexividad tiene ya una larga tradición en lo que concierne a las relaciones entre el sujeto investigador y el objeto investigado -ya, el mismo Malinowski, en 1975, hacía reflexión pública sobre su trabajo de campo en sus *Confesiones de Ignorancia y Fracaso*-, pero no deja de dar vueltas de tuerca desde que a Geertz se le ocurriera en *El antropólogo como autor* (1989), ocuparse de las "estrategias narrativas" y los "mecanismos retóricos" subyacentes a las monografías antropológicas. Esta quiebra particular de la antropología es llamada la crisis de representación (Cantón Delgado, 2001:16).

Me adhiero aquí a la opinión de los antropólogos que establecen la necesidad de volver la mirada hacia uno mismo y hacer explícita la ecuación personal del investigador –en tanto a producto como a proceso experimentado durante la investigación (lo que aquí llamo “el camino del antropólogo”)- siempre que la misma aporta elementos para la mejor comprensión de la versión que presenta el antropólogo de esos fragmentos de realidades que relata en sus monografías.

Aunque aún no es muy habitual, antropología y multimedia están llamadas a entenderse cada vez mejor. Primero porque la teconología multimedia es cada vez más fácil de utilizar, cada día está más al alcance de cualquiera, cada vez es mayor la capacidad de almacenamiento de información y cada día estamos más formados audiovisualmente los antropólogos permitiéndonos superar las limitaciones de los sistemas de transcripción y codificación y acercar más al receptor del mensaje a la complejidad del contexto, y los matices de la intencionalidad. Para superar este problema del cuál Ronald Fraser era consciente,

Lea cualquier trascripción y verá la poca vida que tiene en comparación con la entrevista que usted recuerda. Ha desaparecido una gran parte del testigo. No puedes sentir intuitivamente -a menos que oigas la voz en tu

cabeza- el significado que quería dar el testigo a este relato o a aquella explicación. (Fraser, 1996:35)

En el archivo audiovisual multimedia que se anexa se presentan miles de páginas y cientos de horas de grabación. Un recorrido por el archivo multimedia puede aproximar al lector-espectador mucho más a esa mirada del antropólogo que este texto en formato tipográfico solamente. Aquel o aquella que reuniera la paciencia y el interés en detenerse en el metraje bruto de esta película, en el conjunto de películas, entrevistas, fotografías, notas de campo, etc. que la acompañan como un anexo multimedia, puede entonces tener un vislumbre del proceso a través del cual estas páginas han llegado a ocurrir, y este que las escribe es el que es. Ampliará, eso es seguro, la mirada que se destila de este escrito, que condensa la quinta esencia de la interpretación del antropólogo en el momento presente en que se escribe. Tendrá mucha más base para interpretar esta interpretación y disentir de ella, de comprobar si ha superado con éxito los “peligros principales en la creación antropológica, (...) el etnocentrismo y la sobreinterpretación” (Sanmartín, 2003:49).

I.2.b. Ecuación empática

La alteridad es graduable. Entre las antropologías de alteridades radicales –la de Victor Turner entre los *ndembu*, Evans Pritchard entre los *nuer* o los *azande*, Malinowski entre los trobriandeses-, aquellas en las que el antropólogo no puede “dar nada por sabido” ni “dar por supuesto ningún marco común de interpretación, a no ser que impusiera ingenuamente el suyo como medida” (Jociles, 1999:25), y las antropologías hechas en casa - la de un hijo del pueblo sobre su pueblo- se pueden dar diferentes grados de alteridad. En ciertos casos, la lengua no es una barrera, pero sí lo es la clase social o la cultura del trabajo, en otros se desconoce la lengua nativa pero se comparten ciertos hábitos y una cosmovisión relativamente común. En mi caso particular, la distancia cultural entre antropólogo y actores es, muchas veces, prácticamente inexistente comparada con las antropologías de otras alteridades radicales. De hecho, al margen de las diferencias impuestas por la nacionalidad o por la clase social, la trayectoria del antropólogo ha sido la misma que la de muchos de los actores: el descubrimiento, la penetración y la socialización en un estilo de vida, que niega y es contrario a ese otro, en el que normalmente se ha socializado, todo lo cual, conlleva un juego consciente y voluntario de creación de la alteridad en sí misma, de una otredad específica.

Ocurre en esta investigación, un fenómeno cada vez más común en la última antropología: la posición del antropólogo se ve discutida, contestada, pensada desde puntos de vista que comparten una experiencia más o menos aproximada, más o menos distorsionada de la subcultura del "mundo académico" y de la antropología, por lo que mi posición como antropólogo se ha visto cuestionada más de una vez.

Migo (16): "¿y no has pensado pasar de la tesis ya y cambiar de vida?"

antropólogo: bueno, también puede ser

M.: porque es que vamos, a mi eso de la tesis cada día me suena más a chorrada mayúscula (**ant.:** bah, tío, estoy a caballo [*entre el mundo académico y el contracultural*], a lo mejor hago algo bonito, tío, algo con arte) hombre que yo no digo que no lo vayas a hacer bien, entiendes, no lo digo por tí, lo digo porque al fin y al cabo, ¿ipa' qué sirve eso donde lo presentes!? ... pues para nada, para darte a tí una nota y un dinero ¡jo, jo! Porque la realidad, la realidad objetiva es que eso lo van a tirar a la papelera o lo van a archivar o van a decir "mira qué sitios más raros ha visitado este tío"... igual te haces hasta famoso como el Mengano ese de los jibaras... ¡menudo payaso!, llevarle radiocassettes y pilas a los indios.

Antropólogo: a lo mejor le entrevisto

M.: ¿al Mengano ese?... «¿Cómo se hizo vd. famoso?» «Pues mira pasé un período de iniciación con los suaaann, comí unas movidas que me hicieron vomitar y alucinar mucho y luego he escrito un libro...» y ya está. Castaneditas, Castaneditas..." (Beneficio, Las Alpujarras. En mi tipi, 18 de diciembre de 1995)

Nota: Este tipo de ventanas a la etnografía van a abrirse a lo largo de todo el texto. Las palabras de los informantes se resaltan en otro tipo de letra, el número indica la posición en el censo.

Los antropólogos, clásicos monopolistas de la mediación de la representación de culturas y subculturas ante el mundo civilizado, lo somos cada vez menos, a medida que las voces de los propios actores o de otros interesados convergen en los mismos espacios de difusión. Ha sido poco común, hasta hace poco, que una monografía antropológica sea objeto de crítica, referencia y reflexión entre el grupo que ha informado dicha monografía. En el campo que nos centramos, es el caso de la etnografía sobre la Familia Rainbow⁽³⁾ del antropólogo norteamericano Michel Niman, *People of the Rainbow. A nomadic Utopia*, y lo será, probablemente, el de esta tesis.

Otra consecuencia fundamental de estas antropologías hechas "en casa", es que la ecuación empática diltheiniana se estrecha hasta el punto de ser el antropólogo, en un sentido, un actor más en el grupo. En este caso, la experiencia del antropólogo es la propia de los actores: la búsqueda de sentido -y de profundidad, de dirección y explicación última y radical de nuestro lugar en el mundo- en un contexto secular y racionalista de crisis de identidad, de valores y de sentido. Este trabajo es una mirada a estos procesos de transformación, maduración, contradicción, tal y como los viven los actores que informan esta tesis y como los he vivido yo mismo y a sus marcos sociales: los lugares-grupos que han nacido de aquellos

procesos y que cuentan una historia colectiva propia. Ante la coincidencia entre objeto y sujeto de investigación, el papel autohermenéutico, psicointrospectivo del antropólogo se vuelve si cabe mucho más importante. Como dice Berger, *"suponiendo siempre un cierto grado de socialización exitosa, la introspección se convierte en un método viable para descubrir significados institucionales."* (1969:31). Nuestra *"evidencia experiencial –sensorial e introspectiva- adquiere rango de evidencia etnográfica primera, esto es, de experiencia fundante y constituyente de posteriores inferencias interpretativas"* (Lisón Tolosana, 1996:42). Así, si como escribe Sanmartín (1996:37), los antropólogos somos *"cazador de cazadores"*, donde *"nuestra presa es el punto de vista de los actores"*, esa presa está tan cerca (y tan lejos) como dentro de uno mismo cuando reconocemos nuestros criterios y códigos de interpretación parejos a los suyos, nuestras trayectorias idénticas y nuestros anhelos y deseos, nuestros problemas y contradicciones, los mismos. Bien podría figurar mi nombre como uno más de aquella larga lista de informantes que ilustran este trabajo. En algunas entrevistas se confunden entrevistador y entrevistado. Mi presencia en fotos y películas así lo atestiguan (y no es un raptó narcisista lo que me lleva a mostrarlas, sino una concesión a las recientes demandas de la antropología social para exponer nuestra ecuación personal y profundizar en la reflexión sobre nuestra relación con el "objeto" de estudio). Pese a todo, mi consideración como miembro del grupo (de los distintos grupos formados en los distintos contextos) ha sido valorada desde distintas ópticas. El proceso de ganar membrecía ha sido ambiguo: lo mismo he sido tachado de "Rainbow de fin de semana", como he sido considerado "uno de los nuestros". Esta ambigüedad no hacía otra cosa que reflejar mi ambigüedad interior; llegaba a dudar si yo era un antropólogo haciendo una tesis sobre hippies o un hippie que necesitaba una excusa para estar allí.



Imagen 1. El autor de esta tesis tocando el tambor.

La enorme dificultad de hacer trabajo de campo en los asentamientos alternativos, entre mis congéneres contraculturales, era precisamente que se daba una contradicción externa e interna entre el rol del antropólogo y mi vivencia como *contra*⁽⁴⁾, ya que ambos contienen actitudes y se mueven desde principios, a veces antitéticos, excluyentes. Si en verdad pensaba como uno de ellos, poniéndome en un extremo, bañado ya de un anticonvencionalismo, antiinstitucionalismo, antiintelectualismo y anticientificismo, tenía que reflexionar sobre qué diablos me aportaba de bueno (que no significa de útil o pragmático) este estudio a mí o a nadie, si no era colaborar –si bien de forma mínima- con ese Sistema tan denostado, y, sobre todo, si era realmente, en el fondo del todo, en la sinceridad de mi corazón lo que en verdad quería hacer, o, en sus palabras, si la realización de esta tesis me hacía “crecer”, “evolucionar”, era un “acto consciente” que me “llenaba de energía”. Como antropólogo para llegar a vivir como ellos –y este es el otro sentido en que mi experiencia no era la suya- tendría que haber olvidado mi condición de observador participante, el objeto último de mi presencia entre ellos y la temporalidad de mi estancia, pues cuando se abraza un modo de vida, no se le ponen fechas.

Una antropóloga que recientemente ha estado en los mismos lugares y entre las mismas gentes, y con la misma edad y experiencia que cuando yo empezaba, escribía en su diario⁽⁵⁾:

“Me gusta venir sin la presión de tener que observar, me siento menos intrusa, percibo más. Tengo que escribir en la ecuación personal sobre esto. Creo que el hecho de sentirme parte de ellos y a la vez estar observando me ha hecho sentirme mal. Como una espía que encima dudaba de la legitimidad del fin al que servía”.

Puede ser que mi trabajo de campo adoleciera por eso de la sistematicidad y el programa adecuado, y sea éste un trabajo de reconstrucción más que de construcción desde los cimientos. Interrogo hoy a mi experiencia de campo con preguntas que ayer no hice, descubro hilos conductores que ayer no veía. He padecido un desconsuelo o defecto común a todas las antropologías novatas, desestimar información, hacer más énfasis en todo lo que me faltaba, hasta que uno cambia la mirada y empieza a descubrir en la relectura de sus diarios y cuadernos de campo, en la revisión de sus películas y cintas grabadas una miríada de información, ahora mejor analizada, comparada, interpretada a la luz de una nueva madurez, surgida de la propia práctica de la antropología y de la mayor experiencia vital e intelectual que nos puede regalar el mero paso del tiempo.

He necesitado diez años para poner un poco las cosas en su sitio, o en el sitio que ahora, desde mi edad, les corresponde, equilibrando las visiones primeras, idealistas, del joven enamorado de su objeto de estudio y los discursos de justificación del converso⁽⁶⁾, con una visión más madura y distanciada. Las vueltas al campo y las vueltas y revueltas al material de campo nos hacen corregir nuestras primeras impresiones. Así construimos nuestras monografías, nuestro conocimiento antropológico, a base de aproximaciones y correcciones (Sanmartín, 2003). Como ya he dicho, esta aproximación no es la definitiva, (¿hay algo que lo sea?), está abierta ahora a los comentarios, críticas e interrogantes de colegas, actores y otros lectores que contribuirán con la lectura del texto a ensanchar la mirada del antropólogo desde nuevos ángulos y a definir mejor la imagen presentada, la traducción ensayada.

1.3. El camino del antropólogo

Fue el 21 de febrero de 1994 (hace ya casi diez años) cuando comencé a tomar notas, dando por "oficialmente" inaugurados mi diario y mi trabajo de campo. Unas semanas antes había visitado el Sacromonte granadino para hacer una práctica sobre el flamenco para una asignatura sobre técnicas de trabajo de campo que impartía el profesor Carmelo Lisón Tolosana. El tema del flamenco, a pesar de apasionarme, pensaba que no cumplía con dos de los estereotipos que en aquel entonces había yo erróneamente interiorizado como principales requisitos del rito del trabajo de campo: adentrarse en un universo cultural ajeno al mío; primero lo más extraño (e incluso exótico) posible, segundo identificable a un grupo de sólidas fronteras identitarias y cierta homogeneidad moral y material. Ya que había decidido hacer antropología "en casa" o en la vecindad, buscaba sus rincones más extraños.

Aquél entonces, me encontré viviendo unos días en casa de mi primo en la Granada bohemia y musical, donde conocí el ambiente relajado de los estudiantes, los visitantes, los flamencos, los buscavidas, los bohemios y los rulantes y vi a los primeros "hippies" en carne y hueso de mi vida. Una mañana, al ir a comprar a la tienda, me encontré con un "hippie" un poco ido que me espetó con algo de sorna y desprecio: "¡Capitalistas!", y luego preguntó, "¿tú eres capitalista o trabajas para comprar lo que estás comprando?". Le dije que no era capitalista sino capitalino, pero que era estudiante y mis padres me daban lo que tenía. El concluyó que entonces era capitalista pero que estaba bien así.

Granada era, y lo es aún hoy día, una ciudad ideal para la vida relajada de trotamundos y buscavidas, hippies, músicos y trovadores, viejos y nuevos románticos que se quedan atrapados en la ciudad como moscas en la miel, estudiantes extranjeros en programas sabáticos de intercambio o de estudios en España. Cumple todas las condiciones: el clima, el exotismo de la ciudad, la relativa tolerancia de sus gentes y autoridades, su cercanía a la montaña y el mar, lo fácil y barato de la vida, el aparato de la caridad y la ayuda social que mantiene cuatro comedores, sus refugios y la misma exhuberancia de esa diversidad de tipos sociales y culturales que empapa la ciudad, que crea esa otra Granada que se extiende desde la calle Elvira hacia el norte, por el Albaicín y el Sacromonte. Plaza Nueva, el Paseo de los Tristes, la Plaza de Carvajales, la Plaza de “el Cebolla”, las caldererías, el 22, Plaza Larga, las terrazas de la fuente del Avellano al otro lado del Darro, las cuevas del Sacromonte y algún que otro bar como el Bagdad Café, son desde hace unos años los cónclaves más habituales de la “peña”. Allí los podréis ver siempre, con sus porros y sus tambores, guitarras y malabares, litros y “djideridoos”, sus perros, sus "rastas", su saludo habitual pidiéndote un cigarro.





Imágenes 2-5. Cuevas sacromontanas.

Una tarde subí con una amiga a visitar a alguien en las cuevas más altas del Sacromonte, aquellas que aún no han sido reformadas, donde no llegan caminos empedrados sino senderos de tierra que serpentean entre yucas y chumberas. Cuevas sin puertas, de dudosos propietarios, quemadas y renegridas sus paredes enjalbegadas, derrumbándose en cualquier momento. Esa tarde, con el sol ya cayendo, al subir por el barranco y ver un grupo de gente desgredada, su ropa hecha jirones, que hacían hogueras a la entrada de una cueva, para cocinar un potaje en un puchero herrumbroso, me sentí realmente un extraño en tierra ajena.



Imagen 6. Cuevas sacromontanas. Los agujeros encima de las puertas son las salidas de humo de las cocinas.

Caminaba por un limbo al que difícilmente hubiera llegado de no ser por la amiga a la que acompañaba. Traspasaba un umbral aquél día, una frontera que me inquietaba y me atraía al mismo tiempo.

Mis miedos y mis celos se mezclaron aquella tarde con un sentimiento de simpatía cuando nuestro anfitrión "cavernícola", un joven checo, nos invitó a tomar té y a fumar marihuana, luego nos amenizó tocando a la guitarra canciones de su tierra y acabamos cenando con las manos un pescado hecho a las brasas. Decidí entonces que, cumplido el requisito de lo extraño, de lo exótico, y sintiendo tremenda curiosidad por aquella gente y por la vida que hacían e intuyendo ciertas afinidades, me enfrentaba por vez primera a mi "objeto" de estudio. ¡Ya tenía tema de tesis, hasta sabía por dónde empezar con mi trabajo de campo!



Imágenes 7 y 8 Habitantes de las cuevas. Chica francoargelina remendándose una prenda y chico belga puliendo un shilum.



Imágenes 9 y 10. Habitantes veteranos de las cuevas.

Cometía, sin yo saberlo, varios errores de bulto. En primer lugar confundía “objeto” de estudio con “campo” de estudio o lo que es peor, con “grupo” de estudio y pretendía la uniformidad del mismo y su concreción en tangibles fronteras identitarias, uno de los más frecuentes errores entre los antropólogos que se deriva de la historia de la propia disciplina (a pesar de la ya tan popular advertencia de Geertz: "los antropólogos no estudian aldeas, estudian en aldeas"⁽⁷⁾). Basaba la especificidad, lo distintivo de la antropología en su campo, más que en su mirada (Jociles, 1999), una rémora que aún no ha desaparecido del todo entre los antropólogos.

“La gran variedad (en escala, complejidad, localización, etc.) que presentan los campos socio-espaciales en que investigan hoy en día los antropólogos hace bastante improbable que la distintividad de la antropología pueda encontrarse en ellos; desde luego, hace tiempo que no se estudian únicamente, ni siquiera mayoritariamente, las repetidas sociedades primitivas, como tampoco los campesinos de las sociedades industriales, las sociedades exóticas o las sociedades a pequeña escala. Así y todo, sigue habiendo quienes continúan buscando allí las fuentes de la identidad antropológica, como es el caso de los que se enzarzan en rastrear una característica común definitoria de los grupos de los que se han ocupado o se ocupan todavía los antropólogos, y creen descubrirla, por ejemplo, en su condición de 'minorías culturales' o de «grupos marginales» dentro de estructuras socioculturales más amplias”. (Jociles, 1999:115)

Mi visión fundamental de lo que debía ser mi estancia e investigación de campo se centraba en otro de los mitos de la disciplina: "ve y vive como ellos", "vuélvete uno de ellos en el grado y la medida que te sea posible". Basta dar un repaso a las tesis de antropología presentadas en las distintas universidades españolas para asombrarse del escaso número de tesis producto de un trabajo de campo como el que subyace a ésta. El carácter de aventurero exótico que acomete toda clase de pruebas y ritos de

paso y sufre profundas transformaciones hasta el extremo de hacer peligrar su propia condición de antropólogo, eso que los anglosajones han llamado "going native", es en realidad muy poco o nada habitual en la antropología social española.

Pero mi investigación sí se convirtió en una experiencia de profunda inmersión empática que ha supuesto cambios tremendos en mi manera de ver la vida, el mundo y los demás, el tiempo y "mi tiempo" en el tiempo, etc. No pocas veces he llegado a plantearme los motivos principales de mi estancia de campo, queriendo abrazar aquella vida como proyecto real de vida. El camino del etnógrafo se convirtió para mí en un camino de transformación, de conversión. Un hecho, por otra parte, repetido, en distinto grado, en las experiencias de campo intensivas y prolongadas. A decir de Marc Augé, "Evans-Pritchard se había sorprendido en su época formulando interpretaciones como las de los *azande*, a mí me ocurrió lo mismo con los *alladian* y llegué a encontrar natural, por ejemplo, la lógica propia de las acusaciones de brujería" (Augé, 1996 (1994):16). En este proceso de transformación había veces que la cuerda de la extrañeza se tensaba al límite. Era cuando la lluvia arreciaba contra las frágiles tiendas, en la noche cerrada de la sierra y la tormenta amenazaba con no parar nunca, pero a nadie parecía importarle demasiado y la fiesta de tambores crecía con el ensordecedor ruido de los relámpagos- que la tensión de la extrañeza, una enorme disonancia cognitiva, me hacía agarrar lo único que aún me asía con fuerza a mi vida anterior: mi cepillo de dientes.

En lo que refiere al estudio de las creencias, esta tesis se encuadra, por tanto entre aquellas posiciones marcadas por dos características, ambas en este caso relacionadas: a) la de tratar como elemento central de lo religioso, "la emoción, la creencia y la "experiencia religiosa" (Cantón Delgado,2001:24), y b) partir del hecho innegable e inapartable, completamente condicionante de nuestro teorizar sobre lo religioso de haber sido sujetos de religión, de creencia, de conversión, de fe, de emoción, de estados de ánimo particulares. En tanto que se trata de un proceso compartido por los demás actores con los que conviví, anima esta tesis el intento de adentrarme en el mismo y en el contenido de los cambios y transformaciones que sufrí, de esa forma diferente de verlo todo. Así el estudio planteado, el de interpretar un sistema cultural entero, un esfuerzo mayúsculo para un iniciado, marca el **enfoque transversal** de la tesis. En lugar de centrarme en uno de los aspectos fundamentales, en un tema como por ejemplo el problema de la droga, de la sustancia y la cultura, el antropólogo intenta componer un rompecabezas que atraviesa las más variadas materias.



Imagen 11. Las transformaciones del antropólogo. Imagen de la portada de mi película "El espejo en el espejo. Diario de una antropología visual en proceso"

Estos diez años dedicados principal aunque interrumpidamente al tema que nos ocupa se pueden describir como un itinerario en el sentido que nos propone Augé.

"Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo".(Augé, 1996:13)

Lo que en principio pensé como un estudio de comunidad en una unidad de campo fija, se volvió un trabajo de campo itinerante (como las propias vidas de los actores con los que he convivido) que ha seguido un recorrido por los mapas referenciales que trazaban una geografía contracultural ya desde las primeras conversaciones con mis primeros informantes. Este recorrido seguía un mapa difuso, construido a través de los referentes comunes con los que ellos, de una forma siempre reticente y vacilante, se identificaban. "Peñita", "peña", "basca", "gente de la movida", "gente que viva... así de una forma alternativa" o "gente alternativa", "gente que viva en tipis", "gente que se mueva con caballos", "gente de la calle", "comuneros", "gente consciente", eran algunos de los comunes denominadores a los que recurrían para expresar la especificidad del "nosotros". En estas primeras conversaciones se desvelaba además un circuito entre nodos que salían a relucir una y otra vez: Beneficio, El Morreón, Mataveneros, Los Molinos, El Calabacino, Lakabe, Sasé, Primout, los Rainbows... Lugares que he llamado asentamientos alternativos, o nodos del espacio alternativo y que han configurado los escenarios de mi campo de estudio⁽⁸⁾.

El hecho de haber acotado el campo de estudio en asentamientos "no urbanos" (en lo que Rozenberg llamaba el "modelo rural de contestación") no se debe a una asignación arbitraria de unas fronteras físicas sino a la coincidencia de éstas con las fronteras identitarias. De la misma forma que "uno no es un tramp si no ha estado en el talego" (Spradley), "es muy difícil ser Rainbow (aquí podríamos poner: "alternativo", "consciente", "gente de corazón") "viviendo en la ciudad" (Sej, 33). Como veremos, esta forma de disidencia, de contracultura, encuentra en la ciudad, en "Babilonia", la condensación de toda esa locura que alimenta su rechazo. La extrañeza ante el otro, la percepción de su locura es lo que nutre la fuerza del Nosotros. Una locura, que ha sido reconocida y nombrada irónicamente por Mounier como "el desorden establecido", por Wright Mills como "el realismo del manicomio", y que a mí me sugería otro juego de palabras, que nombro en mis cuadernos de campo como "las lógicas de la ilógica".

"Esa alternativa [de vida] pasa por el campo, en torno a él recuperamos una identidad propia y distintiva, una tradición viva donde los proyectos de futuro albergan la esperanza de no contaminar la tierra, ni contaminarnos, donde la solidaridad y el entendimiento puedan ser baluartes de una convivencia serena pero fructífera, donde poder sentirnos águila en el aire, semilla en la tierra, delfin en el mar y no fuego en el infierno... infierno de ciudad." (Carlos del pueblo reconstruido de Manzanares, en Soria en *Asociación Malayerba* (1998:59)).

Migo, (16): "(...) es que hay puntos de vista moderados, semimoderados, semiradicales y radicales. En ese sentido, mi punto de vista es que si sigues viviendo en la ciudad no estás concienciado, o sea, estás concienciado sí, pero no eres coherente .. o sea, la coherencia pasa por dismantelar todo el chiringuito... para mí el Integral, siendo por ejemplo la revista que mejor informa por decir de alguna manera, tampoco es coherente, entiendes, porque es un chiringuito publicitario donde... la gente vive de eso... (...)
Beneficio, 18-dic-1995

El movimiento Rainbow, la contracultura anarcoecologista del regreso-a-la-Tierra y el movimiento okupa, eminentemente urbano, a pesar de que algunos de los asentamientos aquí estudiados puedan encuadrarse en el denominado "movimiento de okupación rural", comparten una serie de semejanzas y diferencias. Entre las primeras, los talleres, el *cannabis* y otras sustancias, la asamblea como órgano decisorio, el afán por "liberar la Tierra", la precariedad, el hecho de ser una amenaza para las autoridades. Entre las segundas, el diferente origen cultural (americano, el rainbow, europeo el movimiento okupa), el énfasis en lo espiritual de los rainbow frente al énfasis por lo social de los okupas, la distinta conciencia ecológica, las distintas pretensiones. El movimiento de okupación es urbano, de lucha, en el campo de batalla de la ciudad, el movimiento de contestación rural es de retiro en "*el templo de la Naturaleza*". No

obstante, he realizado también trabajo de campo en okupas madrileños como la Guindalera, y he seguido los avatares del movimiento por artículos, libros y páginas web.



Imagen 12. II Jornadas Anticapitalistas y de Okupación Rural, Facultad de Biología de la Universidad Autónoma de Madrid, 1998.



Mapa 1. Itinerario de campo

ITINERARIO

- (1)- Cuevas del Sacromonte. (Granada) (20-25/feb/94 y 28/abr al 3/may/94)
- (2)- El Morreón. Pueblo repoblado en la Alpujarra granadina (Órgiva) (5-10/Feb/95) (y visitas intermitentes durante mi estancia en Beneficio)
- (3)- Beneficio. Valle de tipis en la Alpujarra granadina (Órgiva). (6/Oct/95-30/Ene/96)
- (4)- Los Molinos. Finca en la Sierra de Aracena (Huelva) (3/Feb/96 - 18/Feb/96)
- (5)- El Calabacino. Pueblo repoblado en la Sierra de Aracena (18/Feb/96-3/Mar/96)
- (6)- Rainbow. En la Serra da Estrela, cerca de Famalicão. Portugal. (20/Mar/96-20/Abr/96)
- (7)- Mataveneros. (León) (15/May/96-25/May/96 y 5/Jul/96-10/Jul/96)
- (8)- Rainbow. En la Serra de Lousã, cerca de Salto. Portugal. (11/Jul/96 -21/Jul/96)
- (9)- Lakabe. Pueblo repoblado en Navarra. (5/Ago/96-10/Ago/96 y 18/Abr/00 - 21/Abr/00)
- (10)- Sasé (Artosilla). Pueblo repoblado en Huesca. Grupo "Colores". (11/Ago/96-30/Ago/96)
- (11)- Rainbow. En la provincia de Zamora, cerca de San Ciprián (1-Jun-98-15-Jun-98)
- (12)- Rainbow. En Coín, Málaga. (22/Abr/00 - 26/Abr/00)
- (13)- Rainbow Segura, Castelo Branco (19/may/02.-29/may/02)
- (14)- Lousã, Coimbra (30/may/02-3/jun/02)
- (15)- Landeira, Sao Pedro do Sul (3/jun/02-6/jun/02)

De este itinerario he señalado aquí mis estancias más significativas en los asentamientos alternativos. Este tiempo y espacio no coincide con el tiempo y espacio del trabajo de campo, pues, siendo ésta una antropología hecha "en casa", he tenido la oportunidad de abrir mi propia casa a mis informantes/amigos, lo que me permitía continuar con mis observaciones y reflexiones y no interrumpía mi proceso de socialización aun estando en "mi terreno".

De hecho, la alternancia en este itinerario de períodos vividos en espacios y dinámicas convencionales con otros alternativos, ha enriquecido enormemente mi visión, me ha hecho comprender qué tienen unos y otros estilos de vida de sugerente, de atractivo y qué tienen de denostable, de peligroso.

1.4. Aproximación al objeto y a la metodología del estudio

Los antropólogos estudiamos culturas, esto es sistemas simbólico-valorativos, a los que nos aproximamos a través de las propias creaciones colectivas de estos sistemas –discurso, habitat, organización, reproducción, talante, expresión, símbolo, creencia, rito, valor, acción,...-. Descubrimos, en estos sistemas, valores, prácticas y estrategias, talentos, discursos y creencias, que relacionan los ejes fundamentales del espacio y el tiempo mostrando su materialización cultural como bagaje de usos, cristalización de instituciones, creación de tradiciones, fundamentación de principios. Estudiamos un sistema cultural cuando encontramos la vivencia y definición colectiva, compartida, de unos horizontes, unos objetivos y fines, unas condiciones, necesidades, gustos, preferencias y deseos, unas posibilidades y unos límites. Buscamos entonces la unidad, la *gestalt* en la que funcionan los sistemas de valores en la producción de sentido.

Tratamos de “entender el modo de operar de los valores (...) [como] modelos culturales de ciertos grandes principios morales de conducta, apreciados por quienes los comparten” (Sanmartín, 1999:4). Y estudiamos los “valores en acción, valiendo, realidad valiente”, porque no hay otra forma de apreciar el valor que “en su aplicación, cuando está valiendo”. (Sanmartín, 1999:5). Así, son las relaciones entre valor y acción las que, sobre ninguna otra cosa, centran nuestro interés. Traducir una cultura significa contextualizar la acción social -y no olvidemos que la acción individual es para nosotros (científicos sociales) también social- en el marco de la imaginación moral que le da sentido y que es propia de ese contexto.

Esta tesis se basa en el estudio de un modo de vida. Un modo de vida propio del tiempo que nos ha tocado vivir, pero que plantea interrogantes humanos fundamentales en todo tiempo y lugar. Encontramos en ese modo de vida un ejemplo particular, actual, del intento perenne de vehiculación cultural e histórica del desencanto, del rechazo, de la renuncia, de la negación, de la herejía, de la utopía. Quizás por ser académica, he elegido la palabra “contracultura” para nombrar ese universo.

"Contracultura" adquiere en este trabajo dos acepciones. Por un lado designa la actitud última de negación y rechazo de la cultura establecida o de la sociedad dominante, y la búsqueda de alternativas a ésta. Por otro lado, designa al grupo, colectivo y movimiento social, a la comunidad de sentido involucrada en esa búsqueda y construcción de dichas alternativas. En este sentido, atendiendo a esta doble dimensión, permanente pero particular, última pero específica, aceptamos estas dos acepciones del concepto “contracultura⁽⁹⁾” : la acepción concreta con que Roszak bautizara el movimiento social emergente en los EE.UU. de los 60s y que sirve por extensión para nombrar los movimientos sociales afines que desde entonces han surgido, y una acepción general, que proponen sociólogos como Yinger, quien recomienda *"el empleo del término siempre que el sistema normativo de un grupo contenga, como elemento primordial, una situación de conflicto con los valores de la sociedad total"*, o como Castells, que entiende por contracultura el *"intento deliberado de vivir de acuerdo con normas diferentes y hasta cierto punto contradictorias de las aplicadas institucionalmente por la sociedad y de oponerse a esas instituciones basándose en principios y creencias alternativos"*⁽¹⁰⁾, según lo cual, el feminismo es tan contracultural en una sociedad patriarcal como el vegetarianismo en una cultura carnívora o la actitud desapegada del místico en una sociedad materialista como lo son las reivindicaciones indígenas en sociedades capitalistas.

La mirada antropológica, que traza ese recorrido en ambos sentidos de lo emic a lo “etic”, de la experiencia a la abstracción, de la praxis a la teoría pivota naturalmente entre estas dos acepciones, estructural y concreta, de contracultura. Se centra en los personajes y los lugares, en los momentos singulares vividos por el antropólogo y narrados por los informantes, para llegar a través de los mismos, a la mejor comprensión de dichas estrategias que cuajan en costumbres, usos, hábitos, cristalizan en lo social manteniéndose autónomas y flexibles a su utilización, rechazo, perversión y maleabilidad por las voluntades individuales.

"Watch local, think global" podría ser el eslogan de la antropología. Los antropólogos estudiamos, o deberíamos estudiar, en la observación

minuciosa hasta en el menor detalle problemas de profundo calado humano, ultimidades. Problemas que en su puesta en escena por los actores cuya acción observamos y cuyas palabras atesoramos van mucho más allá de nuestro objeto de estudio, lo trascienden.

Las personas encarnan con sus vidas una elección, son una cosa y dejan de ser otra. Las vidas de los *contras* encarnan una elección particular. Para lograr sus objetivos, los actores embarcados en modos de vida singulares construyen escenarios espaciales y mundos de sentido singulares, usos y modos de acción y simbolización, de valoración y creación, en última instancia, de la realidad. Hemos llamado estos modos de vida “contraculturales” y esos mundos de sentido “alternativos” y en dilucidar el significado de estas dos palabras es a lo que hemos dedicado el esfuerzo de esta investigación. Estos mundos de sentido se construyen por supuesto en un contexto histórico, a partir de los materiales y los límites marcados por éste.

Los que en esta tesis llamamos asentamientos alternativos son producto y marco de esta búsqueda de sentido, una búsqueda colectiva, consciente y explícita. Allí acaban llegando, más tarde o más temprano, los renunciantes, los *seekers* (los que buscan), los heterodoxos, para reconocerse finalmente ligados a una comunidad emocional, a una asociación de sentido. Y en estos marcos se embarcan en procesos de transformación, de resocialización, de conversión. Los actores, a la par que construyen una identidad colectivamente y comparten sus estrategias de supervivencia, “reencantan” el mundo, aprehendiendo y asumiendo sistemas y lógicas de ideación y de acción que estudiamos en este trabajo bajo ciertos nombres y categorías tales como las lógicas de la *energía*, de la *causalidad* o del *amor*. Estas lógicas son las que componen un *sentido común*, y esto es lo que estudiamos los antropólogos, las formaciones del sentido común y el sentido común en formación.

Bajo la transformación efectiva y normativa, la reconstrucción identitaria y la forja de una conciencia, los actores desarrollan prácticas de interacción social y con el medio, de sociabilidad y de sustento que encuentran referentes en las más variadas fuentes espirituales, filosóficas e imaginativas. Estas prácticas y discursos nos remiten constantemente a Castaneda, al budismo, al taoísmo, a los indios norteamericanos, a los sufis, al ecologismo, al anarquismo, al “lore” *hippie*, a la experiencia alucinógena, etc., etc. La variedad de procedencia de estas fuentes, la convergencia en un estilo de vida de frases, *eslóganes*, objetos, usos, ideas, filosofías, creencias,... de tan distintos tiempos y lugares, es esto lo que de verdad define a la mujer y al hombre posmodernos. Estas fuentes son

corrientes que han inspirado a segmentos no desdeñables de generaciones enteras, en el marco de las sociedades occidentales, y se han incrustado en las vidas de los individuos occidentales con distinta fuerza, llegando, a veces, a transformarlas radicalmente.

Pero quizás el referente más activo a la hora de configurar estos mundos de sentido y modos de vida, y por ello el que justifica la elección del término “contracultura”, sea la obsesión por el “otro” antagónico. He aquí el punto de convergencia de los distintos individuos y grupos que ha enfrentado el antropólogo; ese lugar de consenso que buscamos a la hora de definir la particularidad de un grupo. Un “otro”, cuya negación, rechazo y oposición, se convierte en la primordial fuente generadora de la fuerza, el sentido y la cohesión de esos mundos contraculturales. El “otro”, tras unas fronteras difusas pero ciertas, que se abandona un día, transformándose en pasado, separándose (al menos, así lo creen y lo quieren los actores) de ese nuevo “yo”, de ese nuevo “nosotros”, pero que siempre está presente enfrentándolo. Este “otro” antagónico, este enemigo común, se sintetiza en los acervos académico y popular con nombres como cultura o sociedad establecida, estilos de vida convencionales, la corriente (“mainstream”), el Sistema, la Máquina, la Sociedad, etc. De la misma manera, la dualidad cultura establecida/contracultura se hace análoga a otras dualidades como ortodoxia/heterodoxia, convencional/alternativo.

Por eso he elegido ese nombre para los actores: *contras*. He conformado un relato con las historias de las vidas de estas personas, con sus voces y sus acciones. Un relato que pretende recoger la esencia de mi experiencia en aquellos mundos. La manera en que hablan y piensan los *contras*, en que interaccionan unos con otros y con su entorno, en que dan significación al tiempo y al espacio para desenvolverse en los mismos, se desgrana en las ventanas a la etnografía que aparecen a lo largo de las siguientes páginas. Sus lógicas de ocupación del espacio, interacción social, construcción identitaria y articulación de sentido, se presentan bajo lo que hemos llamado *lugares, fronteras, miradas, usos, lógicas, ideales, gramáticas*.

Vivimos el momento de mayor apertura teórica y epistemológica en nuestra disciplina, la antropología socio-cultural. Es inevitable que este hecho influya en los antropólogos de mi generación que nos hemos formado en este final de siglo XX y comienzo del XXI. Los estilos y las formas de hacer y escribir antropología son variadísimas hasta en los mismos centros de investigación. Hay, no obstante, un consenso mayoritario de que el trabajo de campo, la observación participante y ciertos principios sintetizados en lo que solemos llamar la “mirada

antropológica” son nuestros rasgos distintivos, que nos hacen aportar en la búsqueda del conocer ideas y hasta valores que las demás disciplinas no se plantean.

Son también virtudes de la antropología, cualidades diferenciales, la mirada sostenida en el tiempo y el interés por el detalle. El profesor Carmelo Lisón Tolosana acostumbra a decir que es en el detalle, en la cotidianidad más familiar, donde buscamos las ultimidades del Hombre.

La comparación es también y a la vez, un requisito y un resultado del hacer antropología. El antropólogo al sumergirse en otra cultura, o en la misma pero con ojos nuevos, está siempre comparando al menos dos culturas, la suya propia y la otra en la que se encuentra inmerso.

Esta tesis es de estilo abierto (quizás un poco heterodoxo, como el fenómeno que estudia y como el momento que atraviesa nuestra disciplina), tiene los defectos de la inexperiencia de los primeros trabajos, pero está basada en todos estos principios: el trabajo de campo y la observación participante, la mirada sostenida (en el caso de este trabajo, un período de tiempo esparcido en los últimos diez años), la reflexión sobre la ultimidad en la búsqueda del detalle y la comparación constante.

Las ventanas etnográficas son una ilustración del poso de la mirada del antropólogo, una mirada detenida durante diez años en ese objeto de estudio, una observación participante que será en el futuro cada vez más participación y menos observación, sin poder dejarlo de ser nunca del todo.

*

Si hablamos de sistema o fenómeno cultural, de subcultura, movimiento o estilo de vida, es porque a pesar de la heterogeneidad logramos a partir de ciertos criterios definir una unidad diferenciada del resto. Estos criterios no son en este caso tan inmediatamente explicitables como en las antropologías que se basan en un estudio territorial, étnico o lingüístico. Como su apertura, su referencialidad es otro rasgo fundamental de este sistema cultural. El nosotros es habitualmente referencial “contra-cultura”, “anti-sistema”, “anti-estructura”, quedando el sistema cultural resultante carente de cierta autonomía y naturalidad para ser y ser vivido, parece siempre en una lucha constante para definirse.

Comunidad emocional, fronteras morales, son conceptos que se adaptan mejor a la singularidad de este tipo de grupos. Reflexionar sobre su propia identidad suponía para los actores la selección de fronteras

identitarias, es decir, criterios clasificadores por los que se asimilaban a unos pero excluían a otros, que unían y conjuntaban para también diferenciarse del resto. Eran criterios variables –simbólicos y morales antes que materiales o que, tras su material referencialidad, sintetizaban actitudes, valores o estilos de vida radicales- que componían variables conjuntos también, y cuya elucidación se ha constituido en una preocupación primordial para el antropólogo desde el primer momento.

Las fronteras y los criterios de adscripción identitaria son, en este caso, como en los casos de grupos religiosos, morales, adquiridas y no adscritas. Por eso los actores no “son”, no “nacen”, sino que “se hacen”, “se vuelven”. No es la profesión, ni la adscripción territorial, ni la étnica, ni la familiar lo que los define, antes su negación a todo eso. Son una serie de fronteras o umbrales, valores o anti-valores que se traducen en decisiones vitales estructurales (como no perseguir un trabajo fijo y estable, no vivir en una ciudad, vivir en un tipi –esto es, no ver la televisión, no tener agua corriente ni electricidad,...-, vivir con cierto grado de comunitarismo, no tomar fármacos, comer sólo alimentos crudos, hacer parto natural, etc.) o en los pequeños gestos de la vida cotidiana (no tirar basura, acechar el habla, la postura, la respiración, no comprar productos envasados o productos americanos, “reciclar” comida en los mercados, etc.).

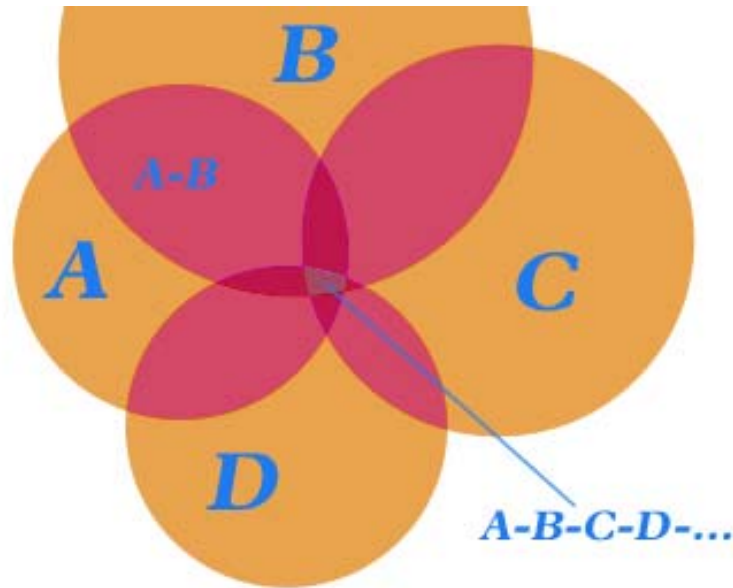
Tratándose de la identidad, sea en el campo que sea, hemos de ser conscientes de la construcción de la misma por los sujetos individuales y el sujeto colectivo, así como de la negociación continua entre nuestros *aprioris* teóricos o intuitivos como investigadores y los de los actores para definir ese “nosotros”. Al respecto señala María Isabel Jociles (1998:34) que es discutible el hecho de que

“los etnógrafos tomen como “fronteras” de los sistemas que investigan aquéllas que son estipuladas por los propios integrantes de los mismos (...), puesto que ello va a depender de los presupuestos teórico-metodológicos de los que se parta y, en bastantes casos, las “fronteras” definidas desde dentro, más que configurar los límites del sistema investigado, se erigen en el objeto de la investigación, como sucede en la mayor parte de los trabajos etnográficos realizados en el campo de las identidades étnicas.”

Mi estudio me ha enfrentado a una comunidad emocional de difusas fronteras, basada en elementos identitarios adquiridos, y no adscritos (como pueden ser el territorio o los rasgos fenotípicos)^(10b). Si entendemos “contracultura” como el rechazo a lo establecido, a lo convencional y el intento de proponer alternativas de vida, lo más contracultural en una sociedad urbana es vivir en el campo, de la misma forma que lo más contracultural en una sociedad de consumo es no consumir, o consumir lo menos posible, reciclando lo más posible.

Por eso en una sociedad de consumo de masas, vivir fuera de la masa y con un nivel de consumo mínimo son elecciones radicalmente antagónicas. Unas pocas elecciones como estas delimitan las fronteras del fenómeno, los criterios por los cuáles un asentamiento es considerado alternativo y un *contra* es considerado “alguien de la peña”.

Tabla 1. Fronteras morales y conjuntos sociales.



Así, se pueden representar esas fronteras morales, tras las cuáles se deja de ser uno para pasar a ser otro, como subconjuntos, más oscuros cuanto más interseccionan, más minoritario y radical el nicho. En nuestro caso, los subconjuntos fundamentales deberían incluir los siguientes:

- A) Vivir en el campo (normalmente haber ido del campo a la ciudad), en un asentamiento alternativo
- B) Sentir un profundo desacuerdo y desencanto ante lo convencional, lo establecido y buscar alternativas en el trabajo, la vivienda, la alimentación, la educación para los hijos, las obligaciones tributarias, etc..
- C) No trabajar en un trabajo por cuenta ajena ni de jornada fija.
- D) No tener televisión
- E) Fumar y plantar *cannabis*, conocer los *psylocibes* o el LSD
- F) Vivir en tipi
- G) Vivir en una casa-móvil, en la carretera
- H) Ser objetor de conciencia o insumiso

I) ...

Y así podíamos añadir algunos más. En realidad, el criterio que me ha guiado para incluir una persona como *contra* en el censo y en el contexto etnográfico ha sido el primero, porque el hecho de vivir en un asentamiento alternativo por lo general implicaba algunos o todos los demás. Las más de doscientas cincuenta entradas de mi censo (ver anexo I) están formadas por personas que he conocido en asentamientos alternativos. A pesar de la diversidad aparente que nos encontramos en un asentamiento alternativo, es éste un lugar intencional, -en palabras de Bellah (1989) el “enclave de un estilo de vida”-, no es ningún sitio al que se llega por casualidad, por capricho o por imposición. No son lugares a los que llegar fácilmente ni siempre cómodos para el forastero. Como el Corpiño que estudia Lisón en su geografía galaica de la posesión (1990b), los asentamientos alternativos, sobre todo algunos, son lugares liminales. Al contrario que muchos otros lugares de paso, de tránsito, vacíos de cultura en su homogeneidad (como los “non-lieux” de Marc Auge⁽¹¹⁾), los asentamientos alternativos dotan de completa significación e identidad la estancia del individuo en ellos. Las historias personales de los individuos allí reunidos convergen en ese pequeño paréntesis tempo-espacial de sentido. Los seres humanos son seres “radicalmente morales” (Sanmartín, 1999:6) y las fronteras y divisiones sociales son divisiones morales, que crean mundos morales, sistemas de valor. Los asentamientos alternativos son filtros o finos coladores sociales, tamices morales. Por eso, el aislamiento es una de sus cualidades fundamentales. Aquí nos muestran la paradoja de esta sociedad urbana, las metrópolis de nuestros tiempos son cada vez mayores núcleos de ruido, masa, movimiento y comunicación, luz y contaminación, pero el completo o el relativo aislamiento sigue estando siempre al alcance de la mano. Como Thoreau, que buscó su aislamiento en Walden Pond a tan sólo dos millas de Concorde, su ciudad natal y escribió:

“...fueron pocos los que vinieron a verme por asuntos triviales. A este respecto, mis compañías eran tamizadas ya por la mera distancia que me separaba del pueblo. De tal manera me había retirado en el vasto océano de la soledad, donde se vacían todas las corrientes sociales, que las más de las veces, y en cuanto a mis necesidades se refiere, sólo el sedimento más fino venía a depositarse a mi lado.” (Thoreau, 1997:130)

En estos asentamientos alternativos, he realizado un censo al hilo del trabajo de campo, un censo de antropólogo, fruto de la observación participante y no de encuestas, y por eso, variable e irregular, ilustrativo y no significativo, más o menos completo en función del contexto y la situación. Se le encontrará, no obstante, cierta utilidad para consultar los datos demográficos de los informantes citados.

Este censo y los comentarios al mismo (vid. Anexo II), como las películas, las entrevistas o las notas de campo, la etnografía reunida en el archivo multimedia que acompaña este texto, ayudará al lector a centrar el objeto de estudio, a mejor contextualizar el fenómeno que nos ocupa y el grupo del que estamos hablando.

Las vidas de los actores que in-forman esta tesis iluminan algunos de estos problemas últimos con más claridad que otros. He elegido un recorrido por una serie de temas, una serie de ejes transversales que sintetizan, mejor que otros, las vidas de mis informantes, el modo o estilo de vida que construyen y en el que se basan para construirse. La exigencia mínima antropológica es la de intentar comprender algo que en principio nos es ajeno, incomprensible. Verdaderamente, los antropólogos nos dedicamos la esfuerzo de traducir culturas y contextos de significado. Es por tanto aquello que una cultura enfatiza, lo que pone en primer lugar, lo que comanda la exposición de los temas tratados en esta tesis. Los capítulos siguientes –el desencanto, la ruptura, la búsqueda, el asentamiento y la esperanza- se suceden con un orden, el que el autor ha encontrado más conveniente para desarrollar su argumento, pero no se trata de etapas consecutivas en esas vidas sino de temas permanentes, constitutivos de las mismas.

Este orden, como cualquier otro, implica una selección y una lógica que el autor se esfuerza siempre por hacer explícita, una tarea compleja de la que sale parado con suerte desigual. Ciertos temas tienen mayor tratamiento que otros a lo largo del texto, esto es debido tanto a elecciones personales como a carencias de la investigación –realizada, al fin y al cabo, en la soledad del corredor de fondo, por un neófito-.

Lo que viene a continuación es un debate entre una bibliografía y una etnografía, y a través del mismo y de mi mismo (escenario, actor y creador de ese debate) de una mirada sobre el ser humano en su humano quehacer. Por eso, porque la antropología consiste en tender y en entender ese puente de lo cotidiano a lo último, a las ultimidades de la humanidad, he escogido algunos de los nodos últimos de la humanidad, temas transversales de las culturas –el Desencanto, la Ruptura, la Lucha, el Retiro, el Viaje, la Comunidad, la Búsqueda, el Asentamiento, la Esperanza,...-, para encabezar los epígrafes que dan forma a este trabajo. La etnografía nos interroga y nos ofrece interrogantes a través del hilo de estos capítulos. La tarea de enunciarlos ya es ardua y remuneradora, porque la de pretender una respuesta, esa sí es una tarea titánica, a pesar de que tantos empeños humanos se han aplicado a ella.

Estos son algunos de los interrogantes o “research questions” que animan el esfuerzo de las siguientes páginas. Interrogantes últimos, nacidos del estudio de un caso, acuñados todos a lo largo del trabajo de campo, frutos del shock cultural y del encuentro etnográfico:

¿Cuál es la naturaleza de la dualidad cultura establecida/contracultura, (ortodoxia/heterodoxia, convencional/alternativo,...?), ¿Cuáles son sus formas culturales?, ¿Cuál es su materialidad actual en un contexto concreto, la Península Ibérica de la última década del siglo XX?

¿Cuáles son los orígenes del fenómeno social del Desencanto, es decir, de esas corrientes de heterodoxia y negación que atraviesan las culturas y convocan al movimiento colectivo, a la creatividad cultural?, ¿Cuáles son las propuestas de los desencantados, sus pretensiones, sus justificaciones?, ¿cuáles son sus efectos, su incidencia en el todo cultural?

¿Cuál es la naturaleza de las creencias?, ¿Cómo creen y dejan de creer las personas?, ¿Cuál es la naturaleza de la conversión?, ¿Qué es espiritualidad y cuál es la espiritualidad que procesan los *contras*, actores e informadores de esta tesis?, ¿Pueden creencias recontextualizadas, fragmentos de otras cosmovisiones ser efectivos en los contextos occidentales?

¿Cuál es la naturaleza de la experiencia alucinógena?, ¿Qué relación hay entre sustancia y cultura (sustancia y espiritualidad, sustancia y valor)? ¿Cuál es la naturaleza del vicio y de la compulsión?

¿Cuál es la naturaleza de la comunidad?, ¿cuáles son las fuerzas que la convocan y las tensiones que la fragmentan?, ¿Cuáles las relaciones entre individuo y grupo?

¿Cuál es la naturaleza de la utopía, de la dualidad entre lo ideal y lo real y su conformación cultural?, ¿Cuál es la distancia entre proyecto y materialización? ¿Cuál la diferencia entre cómo ven la realidad unos individuos y cómo ven otros que la ven los primeros?

Interrogantes demasiado importantes como para pretender darle una única respuesta, pero imposibles de eludir puesto que son fruto del encuentro etnográfico. Interrogantes a los que los antropólogos han dedicado muchas páginas y muchas vidas, y hacia cuya reflexión esperamos añadir un trabajo más, una vida más, un granito de arena más.

1.5. Notas

- (1) “(...) sorprenderse, extrañarse., es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar al mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista, y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario”. (Ortega, 1980 (1930):43).
- (2) En este sentido pueden verse mi película *El espejo en el espejo. Diario de una antropología visual en proceso* y mis artículos en la Revista de Antropología Social, números 8 y 9, “*La pluma y la cámara. Reflexiones desde la práctica de la antropología visual*” y “*Memoria, diarios y cintas de vídeo: La grabación de vídeos en el campo y su análisis como técnica de investigación antropológica*”.
- (3) vid. Glosario.
- (4) *Contra, contras*, es el término que he elegido para no repetir constantemente “los actores entre los que he estudiado estas vidas y procesos de contracultura”.
- (5) Mis mayores agradecimientos a Noelia Jiménez por haberme cedido sus diarios y trabajos para su análisis y *contraste* con los míos.
- (6) Dice Matza de los conversos, que el sujeto convertido, "Ahora, *en la situación*, metido en el fenómeno, los términos en los cuales reconsidera su afinidad provienen de la circunstancia afiliativa misma". (1981[1969]:147). La distancia me ha permitido pasar a tratar el tema desde una posición de afiliación a una de afinidad.
- (7) La cita completa es: «El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas. Uno puede estudiar diferentes cosas en diferentes lugares, y en localidades confinadas se pueden estudiar mejor algunas cosas, por ejemplo, lo que el dominio colonial afecta a marcos establecidos de expectativa moral. Pero esto no significa que sea el lugar lo que uno estudia» [1987 (1973): 33].
- (8) En el Anexo II, en el censo etnográfico, pueden observarse en algunos de los campos de este el deambular de los informantes, que a lo largo de estos años han ido cambiando de lugar de residencia a otro nodo del circuito-campo de asentamientos alternativos.
- (9) Contracultura es la traducción generalmente aceptada del término inglés "counterculture". Algunos autores españoles (Green, 1985:10) que le han prestado atención al tema proponen como más adecuada la traducción "cultura a la contra". "Se puede decir que lo que aspiran los practicantes de la contracultura es no ser meramente una manifestación dedicada a ir en contra de la cultura, sino más bien su intención es ser una manifestación cultural

específica que camina en sentido opuesto a la cultura tradicional y oficial.” (Da Silva Forttes y Mancilla Vega, 2003).

- (10) Citado en Da Silva Forttes y Mancilla Vega (2003), quienes acentúan el carácter incoado que Castells remarca en su definición que describe a la contracultura como "un intento" de producir o vivir en una cultura diferente a la oficial como un intento de oposición y de resistencia. Y no como un hecho ya dado”.
- (10b) Adquiridos y adscritos son términos relativos, dialécticos, puescoo bien dice Tomás Calvo Buezas “la etnicidad y la formación de una minoría étnica es una construcción social-simbólica-histórica, y por tanto variable y socialmente artificial: debe construirse dialécticamente un <<nosotros>> frente a un <<vosotros>>, deben considerarse y ser considerados como distintos, deben tomar conciencia de una *communitas* solidaria de iguales, y debe formarse en la sociedad global una jerarquización asimétrica entre los grupos” (1990:22).
- (11) Vid. Augé, M. “Espacio y alteridad” en Revista de Occidente, nº 140. Enero, 1993. Madrid.

II. EL DESENCANTO

“Lo que me ofrece el mundo blanco no es suficiente para mí (...) Desearía ser un negro, cualquier cosa menos un hombre blanco desilusionado por lo mejor de su propio mundo blanco (...) Desearía cambiarme por los negros de América, felices, auténticos y estáticos” (Jack Kerouac)

¿Hay una vida antes de la muerte?
(Pintada en un muro del Albaicín,
Granada, 2003)

En este capítulo se estudia el Desencanto –sinónimo aquí de antiestructura, heterodoxia, contracultura- como configuración estructural humana, propia de todo tiempo y lugar. El desencanto de los Románticos decimonónicos y el de la contracultura nacida en los 1960s, y en desarrollo a lo largo de las últimas décadas, comparten una serie de características comunes, fruto de la misma quiebra contra la razón ilustrada y de la profunda crisis de valores y de sentido ahondada por la secularización – características que, entre ese arco temporal trazado desde el nacimiento del romanticismo al de la contracultura, aparecen en otros autores y textos como Ortega y Gasset y su crítica del hombre-masa. Y aparecen también ciertas diferencias, que nos ayudan a comprender mejor la particular configuración contextualizada de la Contracultura como fenómeno de nuestros días. Vivimos bajo el signo del neoliberalismo, en la aldea global y en la sociedad del riesgo; en la actualidad hay también una quiebra ecológica que añade a las quiebras de la secularización y la tecnificación del mundo y que imprime un sello particular al Desencanto del final del siglo XX.

¿Desencanto, desengaño de qué? Es en la definición del Otro, en tanto que generador de la oposición disidente, como mejor definimos eso que llamamos Desencanto, en el *contraste* del positivo y el negativo del orden de las cosas. Sistema, Sociedad Cuadrada, Pensamiento Único, Matrix, la Ciudad, Babilonia, capitalistas, Burgueses, borregos... Este conjunto semántico es el que sirve en esta época para nombrar ese enemigo común, la fuente del Desencanto. Imágenes y conceptos, se analizan de la etnografía para ponerle nombre a ese Otro del que surge el nosotros desencantado y del que se nutre en una dialéctica de constante negación.

Penetramos en la etnografía para descubrir el discurso del Desencanto y la vivencia del Desencanto; su origen en las historias de vida de los desencantados, la forma en que se erige rector de la valoración y de la acción.

El consenso y el desencanto cultural, es decir, el nivel de acuerdo de los individuos con el estado de las cosas, se distribuye en distintas calidades y grados en el seno de toda cultura. También, claro está, las respuestas que las personas manifiestan ante ese desencanto. Tanto el desencanto como las respuestas ensayadas se construyen colectivamente en el juego de las culturas y se sienten íntimamente en el interior de cada persona. Desencanto y consenso, conformismo e inconformismo, los dos polos siempre patentes en todo grupo humano, son flexibles, dinámicos y evolutivos a lo largo de nuestras vidas y de la Historia y llevan a las personas a abrazar unos u otros modos, estilos o “*camino*s” de vida.

En nuestros días, hay un cierto acuerdo, más bien minoritario, y un discurso crítico polifónico que dice que vivimos tiempos de decadencia moral, de crisis de sentido, que estamos en la era de la banalidad o del vacío, de la ignorancia, la mediocridad y la ordinariedad, que son tiempos de quiebra de instituciones y tradiciones, de pérdida y vaciedad de valores, de pensamiento único y de devaluación intelectual, de pobreza espiritual y de implosión del conocimiento. Esta visión crítica de la sociedad, del mundo, del estado de las cosas, la encontramos entre intelectuales, radicales, humanistas o teólogos en elaborados discursos o en simples afirmaciones, y entre muchos otros en un asombro, apenas verbalizado, del rumbo que toma el cambio de sus entornos o el talante de las nuevas generaciones. Síntomas de semejante crisis pueden verse por todos lados –en la aparición y extensión de nuevas patologías sociales, en el mantenimiento del *statu quo* de crecientes injusticias estructurales en que está envuelto la humanidad y los balances que dichas injusticias arrojan, en la apatía política y la corrupción del sistema político y de las reglas del juego, en la proliferación de guerras y exterminios, en la impunidad y omnipotencia de los grandes intereses económicos, en el deterioro medioambiental o en la programación de las televisiones-. Pero pueden también no verse; esto depende del alcance y la cualidad de una mirada, que no tiene otras lentes que las de los modelos de valores, o el *ethos* y la cosmovisión que sostiene aquel o aquella que mira.

De hecho, la visión crítica, radical, desencantada es, en realidad, una excepción. Lo que a la mayoría, al hombre-masa orteguiano, en realidad le preocupa es “llegar” a fin de mes o si tal o cual equipo va a fichar a uno u otro jugador. Estructura y antiestructura, cultura y contracultura, ortodoxia

y heterodoxia siempre han estado en relación desigual. Ahora, como en todo tiempo y lugar, por mucho que hayan ardido las hogueras de la inquisición, la heterodoxia es materializada por una minoría, como decía un informante, “por el dos por ciento del diez por ciento”, (Apachete, 294). Para simbolizar gráficamente la relación entre ortodoxia y heterodoxia, estructura y antiestructura, cultura y contracultura mejor imaginaríamos el círculo pequeño dentro del círculo más grande en colores opuestos, necesarios el uno para el otro para concretarse –como el yin y el yang chino- que dos magnitudes semejantes confrontadas⁽¹²⁾.

“Donde predomina “el miserabilismo”, hay que concluir que los innumerables de todos los tiempos prefieren una desdicha conocida a una desconocida posibilidad de dicha. El hombre rebelde es la excepción, el *homo patiens*, la regla. Donde quiera que se mire, aparecen los hombres más como pacientes que como rebeldes, más como súbditos que como sujetos, más como acorralados que como evadidos” (Sloterdijk, 1998:64)

Los poetas, decía Baudelaire, refiriéndose a este *2% del 10%*, “no pueden esperar encajar, ni en una sociedad democrática ni en una aristocrática, ni en una República ni en una Monarquía absoluta [...] ilustres desventurados, [han] nacido para sufrir el duro aprendizaje del genio entre una multitud de seres mediocres” (Citado en Botton, 2004:301).

En nuestras sociedades occidentales contemporáneas, la heterodoxia y la ortodoxia, caras opuestas de la misma moneda, adoptan múltiples posibilidades del ser, distintas definiciones siempre en relación dialéctica. Producto único de nuestra época, la heterodoxia actual, el presente de lo antiestructural, de lo alternativo –que en este plano de ideas son todos sinónimos frente a lo estructural, lo convencional, lo establecido-, es también resultado de una formación histórica. Esta tesis trata de un fenómeno cultural muy reciente y localizado, la contracultura, un retoño que apenas acaba de nacer en el seno de las sociedades occidentales postindustriales, pero que, no obstante, hunde sus raíces y se nutre de influencias intemporales, y que puede ser visto y entendido, con una mirada tendida a todo lo largo de la Historia, como una manifestación más del universal humano Desencanto.

II.1. Hacia una historia social del Desencanto. Los relevos de la heterodoxia

Ante el Desencanto⁽¹³⁾ el hombre vuelve su cara para enfrentar normalmente la existencia de otras realidades más deseables en el Otro cultural⁽¹⁴⁾, en un pasado, exótico e idealizado o en utopos imaginados. Nacen así, los viajes y los viajeros románticos, los escritores de utopías y antiutopías, y los experimentadores sociales... Byron y Thoreau, *beatnicks* y *hippies*, Merton y Fourier, owenitas y cuáqueros, Huxley y Skinner, punks y okupas, Borroughs y Kerouack, teólogos de la liberación y antiglobalizadores, Marcos y Bobé son todos autores y grupos –cabezas visibles- que en los últimos doscientos años, han contribuido a escribir esta historia social contemporánea del Desencanto en Occidente.

Pero siempre podemos remontarnos más hacia atrás. Así caracteriza Lisón Tolosana (1990:27) a “los raros” de la España barroca del siglo XVII.

“Inquietos, hiperemotivos, individualistas, visionarios, antiestructurales, no se someten al yugo de las normas, las quiebran; en sus cabezas bullen utopías, quieren el cambio, se rebelan y con sus vidas apicaradas y realizaciones literarias ofrecen modelos alternativos plurales de pensamiento y acción.”.

Basta leer o escuchar unas cuantas de mis entrevistas para cerciorarse de que estas palabras para caracterizar a pícaros y buscones, místicas y aventureros, son perfectamente válidas, extrapolables para los modos de vida cuyo estudio nos ocupa. Y podríamos remontarnos mucho más allá de la España barroca, a los goliardos, a los primeros cristianos, a los ascetas del desierto, y a las diferentes caras históricas del Desencanto, siempre minoritarias, casi siempre perseguidas y con distinta incidencia en el *Establishment* cultural del que surgen enfrentándolo⁽¹⁵⁾.

Los orígenes del Desencanto están en la fundación mitopoiética del Hombre, en el mito fundacional lo encontramos como germen del nacimiento del grupo humano, ¿no fueron Adán y Eva los primeros desencantados según la teodicea bíblica? Pero lejos de pretender hacer un repaso exhaustivo de las características que el mismo ha ido tomando en los distintos momentos y lugares de la historia, considerar la dimensión diacrónica del Desencanto nos sirve aquí para reflexionar sobre la variabilidad o inmutabilidad de sus formas. Toda antiestructura, toda vehiculación cultural del Desencanto, comparte su condición de radical,

minoritaria y de ser un rechazo a lo establecido, a lo convencional, al Sistema, al orden de las cosas. Claro, tanto culturas como anticulturas varían y se suceden con el paso de las épocas y de los kilómetros. La variabilidad cultural, no obsta, sin embargo para percibir la constancia de las ultimidades humanas. Ciertos temas son recurrentes a lo largo de todo tiempo y lugar, por eso podemos entender hoy el hecho de “la actualidad de los goliardos” (Luis Antonio de Villena) o de “la actualidad del anarquismo” (Henry Arvon), la inspiración en vidas occidentales de premisas indígenas del otro lado del mundo, de doctrinas filosóficas y espirituales de antaño, o la continuidad de ciertos temas fundamentales, constantes conformadores del hombre y la humanidad como la huida del mundo, la búsqueda espiritual, el anhelo utópico o el primigenio, el ideal revolucionario o el ecuménico.

Si leemos las transcripciones de bibliotecas de asentamientos alternativos como la de L. M. (*vid. Anexo IV*) podemos apreciar la enorme variedad en tiempo y procedencia de los libros, vehículos de estas fuentes de inspiración en la vida de los actores. Ahí están Castaneda y Tagore, Gibran y Khayan, Tolkien y Ursula K. Legin, Hesse y Visnu Devananda, Paulo Freire y Rudolf Steiner, Nietzsche y Kropotkin, Gurdjief y Jung, Gandhi y Lanza de Basto, Huxley y Skinner, Rousseau y Trosky, Jack London y Stevenson,... ahí están, posados en las estanterías y revoloteando en las cabezas de los que allí viven, libros de yoga, de viajes, de autoayuda, de autogestión, de anarquismo, de agricultura, libros esotéricos y espirituales, de filosofía, de medicina, de astrología, de navegación,... Como esta convergencia de autores y títulos en una biblioteca, las resonancias entre las pintadas del mayo del 68 en Francia, los dichos de los hippies en EE.UU. o los de los románticos decimonónicos nos remiten a problemas comunes, radicales humanos que aparecen una y otra vez en las formaciones históricas y culturales. (*vid. Anexo III*). Hay un hilo conductor, un lugar común, de convergencia, de tan variadas fuentes y manifestaciones culturales e históricas. Al menos, ese lugar común es la persona que los ha leído, y que se ha visto influidos por ellos en distinto grado. Esa convergencia se expresa en la vida de los actores. Pasado, presente y futuro se dan cita en nuestras manifestaciones culturales y en nuestros estilos de vida. Es la diacronía del devenir. Con el prefijo “neo” (neorománticos, neohippies, neorurales,...) se intenta apresar esa construcción ambigua creada en contextos actuales aunque inspirada en contextos pasados. Así es el tiempo de los hombres, siempre nuevo pero recurrente, cambiante a velocidades cada vez mayores y a la vez inmutable en lo que se refiere a las “cosas de siempre”.

Pero decir que el Desencanto es universal, que aparece una y otra vez en la historia de las civilizaciones, y confirmar las resonancias de ese desencanto a lo largo de los siglos no obsta para reconocer las particularidades culturales del mismo, según el contexto en que se genera y las facetas que toma, para estudiarlo en su contexto espacio-temporal y de significado. ¿Qué se puede decir, entonces, de la imagen que dibuja la heterodoxia de nuestros días en el lienzo de la cultura? ¿Cuáles son hoy las raíces del Desencanto? ¿Cuáles los movimientos que genera?, ¿cómo son los grupos y las personas que lo abanderan?

II.1.a. El romanticismo y la quiebra de la razón ilustrada

 Mi espíritu no se paseó con el alma de
 los hombres
 Ni tampoco observó el mundo con
 ojos humanos
 La sed de su ambición no era la mía
 Mis alegrías –mis pesares- -mis
 pasiones- y mis poderes
 Hicieron de mí un extraño
 (Byron, citado en Berlin,
 1999:80)

Ciertamente, en esta larga historia de la Heterodoxia, un padre mucho más cercano del Desencanto de nuestros días, una configuración vital – artística, filosófica, vivencial,...- con la que comparte características fundamentales es el romanticismo. Bien es cierto, como ha estudiado Berlin, que tantas fueron las facetas mostradas por este movimiento y tal su ambigüedad, que se hace difícil su propia delimitación. En todo caso, para Berlin, que rastrea en sus raíces, lo fundamental del romanticismo es la quiebra que supuso para la razón ilustrada dominante.

 “claramente, algo ocurrió para que la conciencia se haya alejado hasta tal punto de la noción de que hay verdades universales, cánones universales en el arte, de que toda acción humana ha de dirigirse a la ejecución de lo recto, de que los criterios de esta ejecución son públicos, demostrables y de que todo hombre inteligente los descubriría al aplicar su razón; para que se haya alejado de todo eso y haya tomado una actitud tan diferente con respecto a la vida y a la acción” (Berlin, 1999:33).

Los románticos reaccionaban contra la sensatez, la racionalidad, la medida, la proporción, la universalidad ilustrada. Educados dentro de los mismos, se enfrentaban a los modelos de valor burgueses. La ilustración significaba para ellos, *“la tendencia francesa a generalizar, a clasificar, a sujetar con alfileres, a adaptarlo todo en un álbum, a intentar producir*

algún orden racional de la experiencia humana, dejando fuera el élan vital, el flujo de la individualidad, el deseo de crear, e incluso el deseo de luchar (...)” (Berlin, 1999:45). Reaccionaban especialmente contra el asesinato del espíritu, de la fe, que traía la imposición de la mirada científica y secularizante del mundo. “*El arte es el árbol de la vida – escribía Blake- la ciencia es el árbol de la muerte*”, y Hamann, “*la vida es un flujo y el intento de cortar este flujo en segmentos la destruiría*” (Berlin, 1999:68 y 73). O Rousseau: “*nuestras almas han sido corrompidas en proporción al avance de nuestras ciencias y artes hacia la perfección.*” (Rousseau, 1964:39)

Se oponían también a la fragmentación del hombre en sus distintos papeles y roles sociales, a la pérdida de la integridad, de la autenticidad,

“la idea de que un artista deba decirnos: “como artista hago lo siguiente, pero como ciudadano o esposo hago esto otro”, la noción misma de que puedo fragmentarme en compartimentos y decir que con una mano hago una cosa pero que esto no tiene relación con lo que está haciendo la otra mano, de que mis convenciones personales no tienen conexión con los discursos que pongo en boca de mi tragedia; de que soy simplemente un proveedor y que lo que debe evaluarse es la obra de arte y no su creador; que la biografía, la psicología, las intenciones, la esencia total del artista es irrelevante a la obra de arte; esta doctrina es violentamente rechazada por Herder y por aquellos que lo seguían” (Berlin, 1999:88)

Anteponían el *hedón*, la búsqueda del placer frente a la del deber, la naturaleza del hombre frente a la moral instituida, la inocencia, la fantasía encarnada en la figura del niño a la responsable, aburrida, reglamentada, descreída y resignada adultez.

“Fuimos alguna vez niños que jugaban bajo la luz del sol y no distinguíamos entre la libertad y la necesidad, entre la pasión y la razón; eran tiempos de felicidad e inocencia” (Schiller, en Berlin, 1999:121)

“¡Así deberíamos vivir! He aquí un niño, desnudo y libre de convenciones. No lleva ropa, no reconoce autoridad alguna, no cree en mentores convencionales y sobre todo no hace nada, carece de responsabilidad. El ocio es la última chispa que nos queda de aquel paraíso del que la humanidad fuera alguna vez expulsada. La libertad, la posibilidad de patear, de hacer lo que deseamos, es el único privilegio que conservamos en este mundo temible, en este espantoso engranaje causal en el que la naturaleza nos oprime salvajemente.” (Lucinde en Berlin, 1999:153)

También cultivaban el deseo de trascendencia de lo mundano, a través de la acción, la aprensión imposible de lo sagrado, que degeneraba en la nostalgia, en la búsqueda siempre incoada del espíritu.

“Para estos románticos, vivir era hacer, y hacer era expresar nuestra propia naturaleza, lo cual equivalía a expresar nuestra relación con el universo. Aunque esta relación era inefable, de todos modos, debíamos intentar expresarla. Ésta era la agonía, éste era el problema. Este es el interminable Sehnsucht, el anhelo, la razón por la que debemos ir a países lejanos, por la que buscamos ejemplos exóticos, por la que viajamos al Oriente y escribimos novelas sobre el pasado, ésta es la razón por la que nos entregamos a todo tipo de fantasías.” (Berlin, 1999:144)

Fantasías nacidas de Occidente, de su vanguardia artística y de su élite cultural, de su desencanto, su desasosiego, de su imprecisa percepción de las carencias de su cultura y su proyección en el Otro de las virtudes idealizadas, que crean una mirada y una vivencia muy particular del Oriente.⁽¹⁶⁾

Nace con los románticos, el relativismo como postura filosófica y moral: tras volver éstos la vista al Otro, “*la noción de incompatibilidad, de pluralidad de ideales con validez propia se convierte en el ariete usado por el romanticismo para demoler la noción de orden, de progreso, de perfección, los ideales clásicos, la noción de la estructura de las cosas (...) El romanticismo socavó la noción de que existen criterios objetivos relativos a cuestiones de valor, de política, de moral, de estética, de que existen criterios objetivos que operan en los hombres de modo tal que si alguien no hace uso de ellos es simplemente un mentiroso o un demente*”.” (Berlin, 1999:185)⁽¹⁷⁾.

Quiebra, búsqueda, huída, deseo de trascendencia..., lo que a Berlin quizás se le escapa –al menos no lo trata en su obra- es algo de importancia crucial en esta secuencia, que comparten también románticos decimonónicos y contraculturales contemporáneos: la experiencia alucinógena, la cotidianidad y familiaridad del uso de sustancias psicoactivas entre unos y otros. Y esto es un factor fundamental para entender el “des”-encanto en ambos movimientos existenciales.

Opio, hachís y láudano eran habitualmente consumidos por escritores y pintores románticos. Walter Scott llegó a tomar 800 gotas de láudano diarias, cantidad que podía llegar a ser mortal para un consumidor no habituado. Thomas De Quincey escribía en sus *Confesiones de un inglés comedor de opio*,

“Lo tomé y en una hora, ¡oh, Dios! ¡Qué revulsión! Qué alzamiento desde sus más bajas profundidades del espíritu interior. Lo que había abierto ante mí, un abismo de divina felicidad súbitamente revelado. Aquí había una panacea para todas las desgracias humanas. Aquí estaba

el secreto de la felicidad, que los filósofos habían buscado durante tanto tiempo, al fin descubierto. La felicidad podría ser ahora comprada por un penique, y llevada en el bolsillo del abrigo; se podrán tener éxtasis transportables, encerrados en una botella de cerveza, y la paz mental se podrá enviar por litros en el coche de línea del correo.” (Citado en Berlanga, N., 2002:64)

De Quincey perfila aquí uno de los temas más importantes de la antiutopía que Omar Khayan ya había tratado siglos antes, y que Huxley – por citar dos autores muy conocidos entre mis informantes-recrearía décadas después en *Un Mundo Feliz*, la felicidad inducida, al alcance de la mano, de *cualquier* mano, la auto-dosificación del placer y la erradicación del dolor, temas centrales, que aparecen una y otra vez en el devenir de la historia y que comparten también desencantados de ayer y de hoy.

Así pues el problema fundamental que encarnan contraculturales y románticos, un verdadero interrogante antropológico, es una especial correlación entre sustancia y negación. Nos confrontan ante el misterio de la relación entre el uso de psicotrópicos y la construcción de una ética, de una moral disconforme.

II.1.b. Secularización, modernidad y crisis de sentido

Parece haber un cierto grado de consenso en que la época que vivimos en las sociedades occidentales está marcada por una crisis general de sentido. Sociólogos, antropólogos, psicólogos y filósofos concuerdan con que “*vivir tras el fin de la naturaleza, tras el fin de la tradición nos brinda muchas oportunidades pero también genera muchos dilemas, angustias y dificultades; probablemente las angustias clave de nuestra época*” (Giddens, 2000:35). Clifford Geertz hace referencia a la muerte de la tradición como muerte de la religión y al desasosiego dejado tras de esta.

"Si nuestro aparato de explicación (el complejo de estructuras culturales recibidas, como nuestro sentido común, la ciencia, la especulación filosófica, el mito, de que uno dispone para orientarse en el mundo empírico) no logra explicar cosas que claman por una explicación, tiende a crear en nosotros un profundo desasosiego; trátase de una tendencia más difundida y de un desasosiego más profundo de lo que a veces suponemos desde que fue destronada por la razón la visión pseudocientífica de la creencia religiosa." (Geertz, 1990 (1971): 97).

Otros autores inciden en el mismo problema y sus diferentes variantes: Huxley y Whitman coinciden en que "el gran problema de la humanidad es la búsqueda del estado de Gracia. La conducta y

comunicación del ser humano están corrompidas por el engaño y el autoengaño intencionados y por la autoconciencia, lo que ha llevado a la pérdida de armonía y la creciente incapacidad de comunicación con la naturaleza." (Fericglá,1989:5). Y Víctor Turner es aún más explícito: "La crisis de nuestra cultura se debe a una enfermedad de estas vías de comunicación (simbólicas y mitopoyéticas): a una pérdida progresiva del contacto con el inconsciente, hecho que se refleja en la pérdida de la función profunda o de "condensación" del símbolo". (Citado en Fericglá, íbid., 15).

El Desencanto es, para estos discursos, producto del desencantamiento del mundo, generador de crisis de valores, pérdida de horizonte, sinsentido generalizado. Sentido e identidad se imbrican de manera inevitable, de tal forma que

(detrás de la crisis de identidad siempre hay una crisis de alteridad, y detrás aún una crisis de sentido. Estas crisis de sentido son el lugar de estudio de la antropología actual. (Augé, 1995:115)

“(L)a creencia crea realidad y el valor orientación”. (Sanmartín, 1999:5) Por eso hablar de crisis de sentido es, también, hablar de crisis de valores. Por eso se habla de degradación moral del hombre.

Se plantea aquí la cuestión de fondo de si la vida del creyente es mejor que la del descreído, de si el lugar en el mundo del primero es más consonante, más armónico que el del segundo y su felicidad más verdadera. Una cuestión que es central para mis informantes, que hacen constantemente por creer y para creer, y que debatían también, Umberto Eco y el arzobispo de Milán, Carlo María Martini en una correspondencia epistolar, publicada en un diario italiano. La fe en un Dios funda todo proyecto humano en un absoluto inegociable, que obliga absolutamente, prescribe un lugar en el mundo y consensua un orden moral –decía Martini– da una explicación a la historia y ofrece una meta al curso de la humanidad. (“*Una religión da también un sentido a la historia, una "dirección de marcha" hacia una meta fuera de ésta o inmanente a ella*” (Martini, 1997:27).) Una ética laica, contestaba Eco, demostraba también proponer y, hasta cierto punto, lograr una armonía social duradera y una propuesta de vida, basada, en última instancia en los principios de “*la existencia misma de los demás y el inherente deseo de continuidad en esos demás*” (Eco, 1997:92).

Pero qué pasa, dicen las retóricas de la crisis- cuando ni siquiera esos principios permanecen en pie entre los nuestros. Nuestras sociedades

postradicionales parecen sufrir todos los síndromes de las crisis adolescentes.

"Si se analiza el trabajo en Psiquiatría, en Psicoterapia, se observa que la mayoría de los terapeutas dicen que si bien hace una generación la mayoría de los problemas que tenían que tratar eran neurosis, patologías de la conducta, hoy día la mayoría de los problemas que tratan son problemas de identidad, problemas de personas que dicen no sólo "no sé quien soy", sino incluso "siento que no existo". La personalidad "esquizoide" parece estar emergiendo como la personalidad patológica de finales del siglo veinte." (Giddens, 2000:40)

Las preguntas básicas para muchos han cambiado. Ya no son "¿Estoy donde *tengo* que estar?", "¿hago lo que *tengo* que hacer?", en definitiva "¿soy lo que *debo* ser?". Ahora tienen otro signo, "¿estoy donde *quiero* estar?", "¿hago lo que *quiero* hacer?", "¿soy lo que *quiero* ser?". Y ante su formulación son pocos los que encuentran respuesta positiva. Los individuos faltos de horizonte moral, se encuentran, en muchos casos, ajenos al rumbo que toman sus vidas, dominados por, antes que dominadores de sus condiciones.

De hecho, en la actualidad, sufrimos una terrible *crisis de la acción*. No sabemos qué hacer, ni adónde ir. Por eso, la ética está en crisis, pues va ligada a la acción del hombre. Nos sentimos relativamente seguros en la energía objetivada, en la construcción de máquinas cada vez más potentes: enormes grúas, automóviles a 300 por hora, que luego gruñen parados en la caravana. Pero zozobramos por completo cuando se trata de cultivar las fuerzas que brotan de nuestro pecho y de configurar una vida apacible. En la actualidad, tiene plena vigencia el mito de Sísifo. Cada deseo se ha convertido para nosotros en una roca que no podemos conducir hasta la cúspide. Dormir a cubierto acarrea una hipoteca de treinta años; el instrumento para movernos, llamado automóvil, implica un préstamo personal a cinco años; hemos de cotizar durante 35 años para obtener el pan de la vejez, con la amenaza de fondo de una quiebra del Estado. Y cuando terminamos de pagar el producto, hemos de empezar de nuevo. La vida para nosotros ni es un juego alegre, ni tiene una meta clara. Inseguros de nuestro sentir y sentido, nos entregamos con locura a los agentes de seguros y al firme caparazón protector de la máquina. Buscamos, ante todo, la seguridad de la existencia. La "sobrevivencia" nos interesa más que la "vivencia". (Gabás, R., 2.000: 1)

Vivimos la crisis de las representaciones y la ruptura del hombre con todo proyecto histórico que Lyotard, entiende como definitiva de la posmodernidad y Lasch como un rasgo fundamental del arquetipo psicológico de la sociedad de nuestros días: el carácter narcisista; ambas parecen converger en una especial compulsión propia de todo punto de inflexión civilizatorio, de todo final de época.

El narciso, es el término que elige otro antropólogo, el profesor Tomás Calvo Buezas, quien lleva muchos años estudiando un problema fundamental de nuestra propia cultura, el racismo y la doble raso moral con que es mirada entre los españoles (1990, 2000).

"Estamos viviendo (aunque no sea más que en la medida desatenta a la que nos han acostumbrado los medios de comunicación de masas) nuestros propios terrores del final de los tiempos, y podemos decir que los vivimos con el espíritu del *bibamos, edamus, cras moriremus*, al celebrar el crepúsculo de las ideologías y de la solidaridad en el torbellino de un consumismo irresponsable" (Eco, 1997:17).

Según Freud, el narciso puro es el niño, para el cual el mundo es una proyección de su propio yo. La sociedad de consumo de masas, la sociedad del hombre-masa, reproduce el modelo del niño mimado:

“mimar es no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado. La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él.” (Ortega, 1980 (1930):86)

Nos encontramos ante un fracaso en el proceso de simbolización, en el proceso de trasladar de lugar la vivencia de lo inefable y su encarnación simbólica y moral. En este sentido podemos hablar de una primera secularización en las creencias que afecta principalmente a las instituciones religiosas tradicionales, pero que se ha ampliado a una secularización en los grandes discursos ideológicos, que afecta a las instituciones políticas dominantes.

"Vivir el momento es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad. Estamos perdiendo de forma vertiginosa un sentido de la continuidad histórica, el sentido de pertenencia a una secuencia de generaciones originada en el pasado y que habrá de prolongarse en el futuro." (Lasch, 1999:23).

Que la historia es circular es una impresión inevitable tras leer las palabras que dedica Lisón Tolosana a la crisis vivida en la España Barroca de los siglos XVI y XVII.

“desenraizamiento comunitario y la aminoración de los solidarios lazos del parentesco que dejan huecos estructurales, categorías vacías (linaje, aldea, dialecto, costumbre, uso, etc.) que necesaria

e imaginativamente –es decir, individualmente- hay que colmar”
(...)

¿No es sobre esto sobre lo que no se deja de hablar, hoy día? No obstante, a pesar de la recurrencia tozuda de la historia, hay cortafuegos que cambian los límites y las condiciones de las crisis y las estructuras. Estudiando el cambio cultural en términos del uso y la significación del tiempo y el espacio, para Marc Augé (1993:24 y ss.) la modernidad se define por la coexistencia de lugares antropológicos y la mezcla de temporalidades, géneros y lugares en progreso acumulativo. La postmodernidad, sin embargo, "transforma el esquema progresivo al afirmar la irrupción brutal y repentina de todos los otros, de cualquier otro". La supramodernidad se caracteriza por la suma arbitraria de rasgos aleatorios a través de la cual "la historia se hace actualidad, el espacio imagen y el individuo mirada". La supramodernidad procede de tres figuras del exceso que sirven bien para caracterizar fundamentalmente a las sociedades occidentales del primer mundo: el exceso de tiempo, es decir, la aceleración, el vertiginoso cambio que marca los ritmos sociales y las trayectorias individuales, por el que nuestro pasado individual se inscribe nada más ser vivido en la historia. Con palabras más literarias, Elías Canetti, escribe en *La conciencia de las palabras*

"En mi niñez aún se iban presentando como milagros aislados y numerables: mi primera luz eléctrica, mi primera llamada telefónica, etc. Hoy en día las novedades revolotean por millares en torno a nosotros, como una nube de mosquitos." (Canetti, 1982:7)

El segundo, el exceso de espacio, hace alusión al encogimiento cultural del planeta, a las facilidades virtuales y reales cada vez más al alcance de todos de estar allí, al otro lado del mundo. Como en una famosa canción de Gilberto Gil,

Antes mundo era pequeno
Porque Terra era grande
Hoje mundo é muito grande
Porque Terra é pequena
Do tamanho da antena parabolicamará
Ê, volta do mundo, camará
Ê-ê, mundo dá volta, camará
Antes longe era distante
Perto, só quando dava
Quando muito, ali defronte
E o horizonte acabava
lá trás dos montes, den de casa, camará
(...) (PARABOLICAMARÁ, Gilberto Gil, 1991)

Y el tercero, el exceso de individualismo, de narcisismo, de ensimismamiento, producto de los anteriores y de la ruptura con todo proyecto histórico común. Estos excesos crean además incertidumbre e inestabilidad y llevan a que el hombre moderno "se vuelva sobre sí mismo y se vuelva más testigo que actor de la vida contemporánea".

En su arquetipo patológico, llegamos a un individuo reflexivo hasta su propia parálisis, falta del sentido de responsabilidad de sus acciones, desligado de las de sus semejantes, inmerso en un dejarse llevar, roto ese vínculo fundamental entre las cosas que pasan, y que nos pasan, y las acciones que acometemos para provocarlas. Contemplamos –dicen, los más catastrofistas- una sociedad entera cayendo en la estulticia. Foucault aporta dos acepciones en la definición de la *estultitia*, la primera se refiere a la "*apertura a las influencias del mundo exterior, en una recepción absolutamente acrítica de las representaciones, mezclando el contenido objetivo de las representaciones con las sensaciones de todo tipo*"; en segundo lugar, "*estulto es aquel que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que deja que su vida discurra sin más, es decir, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin.*" (1994:59)

Gabás propone una serie de rupturas, de carencias en una secuencia en esta degradación.

“La ética [dice Gabás] ha perdido los *cuatro puntos cardinales* que otrora movían su brújula: *el aura, lo válido por naturaleza, el proyecto común y el comportamiento consigo*. Con un término de Walter Benjamin, entiendo por *aura* la desaparición de lo sagrado, de lo irreplicable, estremecedor, apasionante, emotivo, hechizador. Lo que llamamos historia del desencanto o de la secularización trae consigo un asalto a todo lo intocable. Los dientes de la excavadora son insensibles a la alegría y al dolor; el asfalto cubre la tierra y entierra la violeta con toda la familia de las flores. La realidad se vuelve rígida, dura, insensible. No queda allí más hechizo que el de la alta tensión: no tocar. Junto con el aura, se pierde *lo válido por naturaleza*: los valores eternos, la verdad, los derechos del hombre. El *proyecto común* se resquebraja desde que los ideales de la ilustración se han hecho frágiles. En buena medida, se agrietaron por la caída del comunismo, que en su lucha por dignificar al hombre podía albergar en su seno un programa ético. En toda la modernidad, alentada por la subjetividad cristiana, se ha desarrollado una moral a servicio del poder, como si el progreso y el dominio de la naturaleza fueran causa inmediata de “bien moral” y “bienestar” del hombre. El cuarto punto cardinal de la ética, la *relación consigo mismo*, está perdiendo también aquella riqueza de actitudes positivas que fueron cultivadas en las religiones y las culturas: la veracidad, la firmeza, la sonrisa, el buen temple de ánimo, la magnanimidad, la lealtad, el buen humor, la afabilidad. Precisamente, el cultivo de esas actitudes constituía la paz de ánimo y el atractivo de la vida en sociedad.” (Gabás, 2000:3)

Otros, en otros tiempos y en otros lugares, que no el occidental contemporáneo, aún se sienten ligados a proyectos que los trascienden, y se sienten pequeños y temerosos ante el misterio que les rodea, son actores y responsables de su "sitio en el mundo"; un mundo de escalas manejables. Ese cambio de escalas, de la misma manera que la pérdida de efectividad simbólica, nos lleva a la inevitable sensación de impotencia ante el curso de los acontecimientos. Esa potencialidad traducida en las miríadas de posibilidades de ser y estar en este mundo, es la gran apertura, la "libertad" que, transformada en infinita potencialidad, se vuelve en contra de nosotros, robándonos la tranquilidad de la unilinealidad, la inocencia de la homogeneidad. Los sistemas culturales son abiertos, poseen grados de libertad, de posibles alternativas, pero si la apertura es tal que anula la delimitación misma de los sistemas, éstos pierden su forma, su figura, se vuelven o monstruosos o irreconocibles.

De la carestía a la abundancia, de la definición a la indefinición, "de la ideología a la identidad", de la inocencia a la reflexividad, son giros que bien pueden sintetizar -a riesgo, por supuesto de resultar reduccionistas- el talante del cambio cultural de las últimas décadas. En palabras de Melucci: "la libertad de tener que caracterizó a la sociedad industrial ha sido sustituida por la libertad de ser" (Citado por Laraña, 1994:10).

Hemos esbozado a través de las miradas críticas y de las retóricas de la crítica y la degradación cultural el contexto social general en que se inserta nuestra investigación. En este contexto general marcado por la integración, el universalismo y la globalización (Calvo Buezas, 2000:17), de malestar cultural pero bienestar material, libertad de ser pero florecimiento del Ser-masa de "pensamiento único" de la sociedad de consumo, crisis de sentido, de valores y de tradiciones y búsqueda de identidad han proliferado aceleradamente lo que se ha dado en llamar Nuevos Movimientos Sociales o movimientos de base. El feminismo, el pacifismo, el naturismo, el ecologismo, el movimiento antiglobalización de "otro mundo es posible", todos portadores de antiestructura, de contracultura, abanderados todos de la fórmula radical "lo personal es político", nacidos todos del mismo caldo de cultivo y del lugar y momento histórico⁽¹⁸⁾ que reúne las condiciones para su nacimiento, al paso de la formación del Occidente democrático, capitalista, postindustrial, secular que heredamos hoy día.

II.1.c. Las raíces de la Contracultura

Cuadro 1. Románticos y contraculturales	
<p style="text-align: center;"><u>Rasgos comunes:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Negación de y protesta contra los cánones establecidos - Énfasis en la liberación de las normas, de los moldes rígidos de la razón y en el predominio de las emociones y los instintos del ser humano. - Énfasis en la autenticidad, en la continuidad del hombre, frente a la fragmentación del mismo a través de los distintos roles y escenarios sociales - Idealismo - Huída de la sociedad - Búsqueda de la trascendencia de lo mundano, fascinación por lo esotérico - Viajes a Oriente - Relativismo - Anhelos de un pasado imaginado como mejor y de la inocencia de la infancia - Uso de sustancias psicoactivas para lograr la experiencia alucinógena - Énfasis por lo lúdico y por lo excéntrico - Exaltación de la Naturaleza - Movimientos cuantitativamente minoritarios pero históricamente trascendentes 	<p style="text-align: center;"><u>Rasgos diferenciales:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Pacifismo a ultranza de los contraculturales - Movimiento intelectual y artístico elitista (romanticismo) vs. movimiento popular – aunque también minoritario- (contracultura) - Dimensión ecologista de la contracultura, inmersa en un mundo mucho más degradado medioambientalmente que cien años atrás. - Dimensión política: Guerra fría, amenaza nuclear, neoliberalismo y globalización, etc. - Dimensión tecnológica: Nuevas Tecnologías de la Comunicación

Vemos entonces en los románticos –en la muerte en Grecia de Lord Byron, en una guerra que no era la suya, pero que hizo suya hasta las últimas consecuencias, en la langosta amarrada a la correa que paseaba Gerard de Nerval, en el club del Hotel Luzan, donde se reunían a compartir potentes experiencias alucinógenas, en la pasión por el exotismo oriental de Flaubert,...- la misma quiebra y las mismas actitudes que a mediados de los 1960s, alumbran el “*nacimiento de una contracultura*” (Roszak, 1973(1968)), que no es otra que la evolución y las diferentes facetas de una

crisis de sentido que desde hace dos y tres siglos va labrando en Occidente el vacío de la secularización y el cambio social acelerado –al menos en el occidente más visible-. Estas palabras de Ortega, escritas en 1930, se sitúan a mitad de camino en el tiempo, de las dos formaciones culturales que estamos tratando, pero podían haber sido escritas cien años antes o cien años después.

El hombre contemporáneo, el hombre-masa, “más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por nuevos *idola fori*; carece de un “dentro”, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un *yo* que no se puede revocar. De aquí que está siempre en disponibilidad para fingir cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que sólo tiene derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga –sine nobilitate- *snob*. (...) vacío de destino, no siente que existe en el planeta para hacer algo determinado e incanjeable, es incapaz de sentir que hay misiones particulares y especiales mensajes.” (Ortega y Gasset, 1980 [1930]:21 y 22)

Dos autores americanos que analizan la explosión del fenómeno de la contracultura en los EE.UU. de los 60-70s, argumentan que “*la contracultura aparece sobre todo como una protesta de individuos que ven su capacidad de decisión individual amenazada por el sistema social en el que viven*” (Berger, 1983:215). No se trata sólo, aunque esta fuera la manifestación más dramática de esa pérdida de autonomía, de la presión y coerción que sintieron los jóvenes estadounidenses obligados a alistarse para combatir en una guerra que detestaban y puso a miles de jóvenes contra las cuerdas, fue la guerra de Vietnam y el reclutamiento forzoso (*draft*). Muchos optaron entonces por quemar la carta de alistamiento –así comienza la película *Hair* y el libro *The Drifters*- y pasar a ser fuera de la ley, para esconderse en comunidades en el interior del país, o marcharse a Canadá, a la India o a Marruecos, a Ibiza o a México. Las mujeres y los negros también eran grupos bajo presión, coerción, dominación y racismo, pero las presiones y coerciones que la contracultura como manifestación social denunciaba y cuestionaba eran esas dependencias que crean las sociedades complejas y superespecializadas en los individuos –una sociedad hiperindividualizada pero de individuos que precisan de especialistas hasta para cosas tan íntimas como entenderse con la pareja o criar a los hijos-, las falsas necesidades, la vaciedad, la banalidad de los estilos de vida urbanos. Siguiendo esta línea, Leventman (1982) señala que el movimiento contracultural lanzó el mensaje crítico de que muchos americanos habían experimentado una conciencia de desilusión y descontento con sus vidas particularmente por la pérdida de lazos comunales y de control personal sobre sus acciones. Pérdida claramente relacionada a esa sobredimensión del grupo humano que supone la vida en

la ciudad, un exceso, el de dimensión, que añadir a los antes señalados por Augé.

Estos análisis plantean, como ya lo hiciera Ortega cincuenta años antes⁽¹⁹⁾, un problema radical humano, el de la autonomía, el de la autenticidad y la independencia última del hombre para elegir su destino, amenazada cada día en una sociedad que le roba ese lugar, le exonera de esa labor, estandarizándolo, banalizándolo, enajenándolo, vaciándolo, creando al hombre-masa, *“un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro”* (Ortega y Gasset, 1980 [1930]:21), un hombre que *“carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación”.*” (Ortega y Gasset, 1980 [1930]:200)

Vemos entonces en las palabras de los románticos y en las de Ortega, en las de los críticos radicales norteamericanos y en las de los hippies y punkies de hoy día, todo el poso histórico de las críticas contraculturales, el recorrido del desencanto ante un contexto que se va formando a paso rápido a lo largo de los siglos XIX y XX. No obstante, cuando se habla de *nacimiento*, de *explosión* de la contracultura, de *fenómeno* social, es para dar cuenta de su novedad, más que de su seguimiento masivo, a pesar de que eventos “mass-mediáticos” como Woodstock, se hallan convertido en estandartes, en referentes metonímicos de aquella época, de aquella “Contracultura”. En lo que respecta a esta acepción concreta, cuando se trata de dejar del fenómeno para hablar del grupo, Theodore Roszak, tras reconocer la dificultad de vincular el significante a un grupo social de nítidas fronteras, reconociendo su dimensión minoritaria, proponía una definición negativista del mismo, comenzando por elucidar qué o quienes no debían incluirse bajo la rúbrica “contracultura”:

“(…) la contracultura de la que yo hablo solamente atañe a una estricta minoría de jóvenes y a un puñado de sus mentores adultos. Evidentemente, excluye a nuestra juventud más conservadora, para la cual un poco menos de Seguridad Social y un poco más de religiosidad tradicional (amén de más y mejor represión policíaca en las calles) sería suficiente para hacer de la Gran Sociedad una cosa hermosa. Excluye también la diáspora de grupos jóvenes marxistas de la vieja escuela cuyos miembros, al igual que sus padres antes que ellos, siguen atizando las ascuas de la revolución proletaria a la espera de una ocasión propicia para echarse a la calle. Excluye así mismo a nuestra juventud más liberal, para la que el alfa y omega de la política es sin duda, todavía, el “estilo Kennedy”. Y excluye en gran medida a los militantes jóvenes negros (...)”. (Roszak, 1973 (1968):10)

El término nace como referencia a un movimiento sociocultural concreto, abanderado por un sector de la juventud de la América de los sesenta, ese que "se interesa por la psicología de la alienación, el misticismo oriental, las drogas psicodélicas y las experiencias comunitarias" (Roszak, 1973 (1968):10), enfrentándose a, pero sobre todo, apartándose del "monstruo de la Tecnocracia".

Así pues, el término contracultura surge ligado al de juventud, y también al de generación. "*No puedes confiar en nadie que sea mayor de 30 años*", era uno de los adagios contraculturales que esgrimían en los 60 aquellos jóvenes pioneros ("born in the fifties", como cataban The Police) refiriéndose a la sospecha de que sólo durante este período vital se puede mantener el idealismo intacto (Melville, 1980:94)⁽²⁰⁾. En el año 2002 me dice un informante:

"muchos de mis amigos, ¿sabes?, casi todos, han perdido la movida... es que a los 18 años todo el mundo se come el mundo, pero después ya llegan los 30 y... ¡a ver a los 30 quién es revolucionario!" (Falcão, 234).

Y más allá del joven era el niño, como los románticos, el símbolo que los contraculturales eligieron y encarnaron en el título "flower children", niños de las flores. Es a Allen Ginsberg, miembro fundador de aquello que se llamó "*Generación Beat*", a quien se le adjudica la invención del término "Flower Power", que se generalizó para designar aquel fenómeno. "Niños", "flores", nada como estos símbolos para evocar la sociedad de los narcisos que antes citábamos en Lasch, y a la que Amando de Miguel también trató en una obra con ese nombre: "Los narcisos". En esta línea, algunos autores entienden la contracultura como un movimiento de reacción y protesta de los jóvenes de clase media contra sus mayores, aquellos acomodados padres que buscan y encuentran su ideal de vida en la realización del "american dream", en hedonísticos complejos residenciales y en la espiral producción-consumo, en "Suburbia" (Melville, 1980). Algunos autores (Kelly, 1983, Racionero, 1985) señalan el hecho de que la abundancia material hizo obsoletas las viejas virtudes de frugalidad, trabajo duro, competencia en busca de acumular beneficios, creándose fuertes contradicciones en las mentes de los jóvenes del sector de la abundancia.

Existe un consenso en que la aparición de la contracultura y su articulación en una multiplicidad de movimientos sociales y manifestaciones culturales no habría sido posible sin la concurrencia de una serie de factores concretos. Entre éstos, se citan como los más importantes el rol cambiante de la familia en consecuencia con la liberalización de las reglas autoritarias de los padres, la generalización de la educación pública,

el papel de las organizaciones juveniles, la difusión a gran escala de ciertas sustancias psicoactivas (siendo el *cannabis* y el ácido lisérgico (LSD) las más importantes y difundidas entre una amplia variedad), la irrupción masiva de doctrinas, filosofías, terapias y técnicas de meditación, de cuya difusión fueron pioneros orientales y orientalistas como Suzuki, Alan Watts, Jung, Goodman o Ginsberg; y el papel fundamental de los medios de comunicación audiovisuales para proveer a los jóvenes de fuentes de información exógena. Este es sin duda un factor crucial para entender cómo un movimiento, en un principio radical y minoritario pudo lograr semejante amplificación y seguimiento a lo largo y ancho del mundo entero. *"Las nuevas tecnologías jugaron un papel fundamental: los nuevos medios de control de la natalidad revolucionaron la sexualidad, y la televisión abrió nuevos horizontes y campos de acción"*. (Tiryakian, 1988).

La pérdida del idealismo y de la inocencia en el proceso de maduración vital del niño al hombre, se leía también en clave cultural y de civilizaciones: el adulto Occidente, pragmático, desencantado, falso y corrompido, el niño Oriente, virgen, inocente, natural, auténtico, impoluto. Fueron entonces frecuentes, las escapadas masivas de jóvenes que huían del hogar en pos del lejano -pero, por fin al alcance- oriente, o de las comunidades en las ciudades y en el campo en contra de la voluntad de unos padres carentes de autoridad alguna sobre ellos. Todas estas experiencias (el viaje, la iniciación en las prácticas místicas o ascéticas, la experiencia psicodélica) significaban verdaderos hitos en las vidas de estos jóvenes, tras los cuales nacían trayectorias vitales alternativas a las prescritas para ellos por sus mayores, haciendo válida una de las sentencias más conocidas de Thoreau:

"Una generación abandona las empresas de la otra, como si de navíos encallados se tratara". (1997[1854]:27)

Las críticas a la contracultura, lo mismo que los propios grupos y movimientos que bajo esa rúbrica se incluían, compartían distintos posicionamientos acerca de su impacto e influencia sobre el cambio social de las sociedades occidentales donde se gestaron. Posiciones a las que subyacen visiones generales de la historia, la cultura, el progreso y el individuo. De esta forma, Theodore Roszak, Herbert Marcuse, Norman Brown y tantos otros de los llamados críticos radicales, albergaban la esperanza de que aquellos movimientos contraculturales contuvieran el germen de una revolución, capaz de subvertir el orden establecido y parar la marcha de la sociedad norteamericana, envuelta en un convulso telón de guerras "calientes" y "frías", en una formidable carrera armamentística y en violentos disturbios raciales, pero, sobre todo, en una maraña de hombres

engañados y dirigidos por la Tecocracia, "un gran imperativo cultural, una verdadera mística profundamente refrendada por la plebe". (Roszak, 1973 (1968):11).

Contracultura, revolución cultural, cambio social; la relación entre estos tres conceptos ha suscitado algunos análisis en las ciencias sociales desde los años 60. La incidencia del fenómeno contracultural y el grado de consecución de sus aspiraciones, la transformación social efectivamente provocada y la transmisión inter-clases de los valores imperantes en los grupos contraculturales. Desde investigaciones de la más variada índole metodológica (encuestas, observación participante, escalas psicométricas, análisis comparativos, especulaciones filosóficas, etc⁽²¹⁾.) se cuestiona el carácter de unidad generacional del movimiento contracultural (un movimiento o subcultura juvenil asociado, sobre todo, al ámbito universitario), su potencial revolucionario, su continuidad, y las consecuencias que el seguimiento de ese estilo de vida tenía sobre aquellos jóvenes -sobre todo, las incidencias del consumo de sustancias psicotrópicas y las prácticas meditativas-. Otros estudios se plantean la factibilidad y sostenibilidad de las alternativas comunitarias, tal y como eran construidas y proyectadas por los "rebotados" ("drop-outs") de las ciudades. Temas, todos estos, que se plantean también a lo largo de esta investigación.

La revolución abanderada por los desencantados "hijos de la tecnocracia", relevo de otros desencantados, la generación "beat", -que ya anticipaba el énfasis en el afecto antes que en la competición, la búsqueda inquieta de algo nuevo en las drogas, el zen, el sexo-, además de ser una revuelta generacional, es concebida como una revolución cultural. Estamos, dice Aranguren (1982:17), *"ante una "repulsa "global" que no puede reducirse ni a lo puramente político ni a lo meramente económico, ni aún englobando lo uno y lo otro en lo social, porque se trata de una contestación cultural en el sentido más extenso y profundo de esta última palabra"*⁽²²⁾. Se trata, además, de una revolución no violenta, lúdica, que utiliza las más variadas expresiones de desobediencia civil y el *happening* como instrumentos ideales para esa contestación global.

Al margen de la profundidad que se le quiera conferir al concepto de revolución⁽²³⁾ y a la incidencia de aquella contracultura sobre el cambio social -algo sobre lo que volveremos más de una vez a lo largo de esta tesis-, hoy día, treinta años después, tiende a ser vista por una mayoría de "desencantados del desencanto" como un fenómeno que ya pasó, un efímero paréntesis de materialización utópica; la visión del sueño frustrado habla del "fracaso de la contracultura" y de "nuestra incapacidad para

acercar la realidad a la utopía contracultural" (Green, 1985:18), y se piensa en el "hippie" como un tipo cultural enterrado hace ya algunos años⁽²⁴⁾.

"Pero la energía de los movimientos sociales radicales se disipó hacia fines de la década de los setenta. Algunas de sus demandas fueron institucionalizadas y otras bloqueadas por el conservadurismo que volvía a emerger. Se produjo un rápido deslizamiento, tanto cultural como político y epistemológico. En un nuevo vuelco histórico, el materialismo reemplaza al ethos idealista, los antiguos maoístas se vuelven *nouveaux philosophes* y los *yippies* se transforman en *yuppies*." (Pérez de Guzmán, 1995:191)

"La contracultura es una expresión cultural que generalmente es desarrollada por minorías. Esta cuestiona y propone distintas rutas a la cultura oficial sin embargo últimamente ha sufrido los embates del incremento del poder de la cultura de masas y se ha visto usada numerosas veces como una suerte de pasatiempo regido por las modas, ha dejado de lado su aspecto sagrado y místico y más bien ha adquirido matices de ser una simple moda o estereotipo." (Da Silva Fortes & Mancilla Vega, 2003)

Así escribe un periodista en El País,

"Hagan la prueba: ¿en qué lugar de la librería están, por ejemplo, aquellos Relatos de Poder de cuya posesión y lectura tanto nos habíamos vanagloriado en su día? Indefectiblemente: en la segunda fila de algún anaquel, junto a alguna vieja edición de poesía de Losada, Martin Eden, todo Sartre y el apolillado Manual del Cultivador de Marihuana que dejábamos junto a los discos de Genesis para impresionar" (Jacinto Antón, El País, 23-7-1999)

Son las deformaciones mediáticas del fenómeno social y no el fenómeno social mismo lo que se juzga y analiza desde esta visión. El fenómeno de la contracultura, el "mundo hippie", ha sido un fenómeno social tan minoritario como continuo, sin dejar de existir nunca en sus principales características se ha expandido poco a poco por todo el occidente industrializado. No es mayor el número de contraculturales de los 60s que el de hoy en día, ni lo es el de asentamientos alternativos; hay cierta transformación, ciertos cambios cualitativos, pero que se representan mejor con la idea de continuidad que con la de muerte y resurrección.

En todo caso, como ya hemos argumentado, la contracultura, tal y como la tratamos aquí, es un relevo más del testigo histórico de la heterodoxia, una más de sus manifestaciones colectivas, y por tanto un proceso vital, un camino de vida, de desencanto, ruptura, y lucha, desarraigo, retiro, búsqueda y esperanza, o más bien, de estos senderos colectivamente hechos cultura, una forma particular de cultura.

II.1.d. La crisis medioambiental y la Sociedad del riesgo

"Ha surgido una nueva categoría de riesgo, un riesgo de daño irreparable para el común de los mortales, un riesgo al que todos y cada uno de nosotros estaremos expuestos si el peligro que corre el medio ambiente se hace realidad. Esta podría ser la ocasión de que se forme un gran movimiento de solidaridad si el riesgo común tuviera el efecto de una cruzada alentando el altruismo y la colaboración." (Douglas, 1998:166)

Si románticos y contraculturales exhiben mentalidades, historias de vida, discursos y comportamientos comunes, a lo largo de esta historia del Desencanto, si la sociedad de la que se desencantan y contra la que se rebelan está en ambos casos tejida con el mismo sistema de valores, también es cierto que nacen particularidades propias del siglo XX, sobre todo de sus últimas décadas que dotan al Desencanto de hoy de sello propio. La aparición del hombre-masa y de la sociedad de la opulencia, los excesos de la postmodernidad arriba mencionados o la crisis medioambiental –o más bien, la cada vez más generalizada percepción de dicha crisis- son algunas de estas particularidades.

"en una sociedad marcada por una continua innovación tecnológica, que vive una situación de cambio sostenido, el medio ambiente se ve progresiva y constantemente alterado. Su misma inestabilidad es una de sus notas características." (Sanmartín, 1993:36)

El riesgo ecológico y el deterioro ambiental son piezas nuevas para añadir al telón de fondo en el que surgen los movimientos que aquí estudiamos. El pensamiento pacifista, el naturismo, el ecologismo, o el interés por las sustancias psicotrópicas y las doctrinas orientales tienen antecedentes tan antiguos como el hombre, pero su conjunción en agrupaciones y movilizaciones sociales es algo propio del siglo XX. El movimiento ecologista y doctrinas como la ecología profunda son configuraciones especialmente jóvenes que cobran mayor importancia en nuestras vidas, a medida que la crisis medioambiental se agrava. Los hábitos y principios ecológicos van formando parte de la agenda pública y del acervo común, a medida que los riesgos medioambientales van tornándose de abstractos ideales a riesgos reales, y el deterioro de la calidad de vida en las grandes ciudades se hace día a día más patente en las voces de muchos urbanitas.

La conciencia sobre el riesgo medioambiental, y su amplificación social entre los individuos, es la piedra de toque que transforma una posición idealista o utópica en realista y razonada. Si la vida urbana -la alimentación, la contaminación, el estrés, etc.- implica el riesgo de contraer el cáncer con una probabilidad entre los adultos que ya supera el 50%, la opción de vivir en el campo, comer alimentos "biológicos" y rechazar una vida de agenda y el estrés de la ciudad, puede ser considerada antes que una huida escapista hacia un utópico ideal de vida o una locura milenarista, una elección racional que invierte en futuro y en calidad de vida. Y entonces, desde el punto de vista del o de la que es consciente del riesgo, el otro, el que vuelve la cabeza y continua una vida como si no pasara nada, es el verdadero loco.

El aumento de casos de cáncer y de las probabilidades de contraerlo para un adulto, la disminución de nuestra fecundidad y fertilidad, el estrés y los efectos de la vida occidental sedentaria, la vacuidad, banalidad y aburrimiento de la vida convencional, los problemas asociados a la crianza de los hijos en los estilos de vida profesionales urbanos, la violencia y la inseguridad creciente, hacen que marcharse de Babilonia sea una opción cada vez más realista y conservadora, antes que utópica y rebelde. En la voz de los actores,

"Lo utópico hoy en día es pensar que el Capitalismo, que el desarrollo capitalista como lo conocemos va a durar cien años siquiera". (Fernando Llorente, Asoc. Malayerba (ed.), 1998:119).

El riesgo aumenta en amenaza continua a la burbuja de seguridad con que se revisten las sociedades y las vidas burguesas o capitalistas, pero la confianza no merma en la masa. Como relata Stefan Zweig (2001) en sus memorias, el mundo de su juventud, la "sociedad de la seguridad", de la Europa burguesa (la sociedad vienesa) de final del siglo XIX, vió quebrados súbitamente por la brutalidad y la barbarie los cimientos que creía tan firmes, su confianza en el progreso material y moral del hombre. Ortega escribía en 1930, "*A esa facilidad y seguridad económicas [del hombre occidental de la época] añádense las físicas: el comfort y el orden público. La vida va sobre cómodos carriles, y no hay verosimilitud de que intervenga en ella nada violento y peligroso*". "*El hombre medio, desde la segunda mitad del siglo XIX, no halla ante sí barreras sociales ningunas (...) Nadie le obliga a contener su vida.*" La I Guerra Mundial, como la Revolución Francesa "(e)n particular, alimentó la noción de que existe una gran masa misteriosa y sumergida debajo del iceberg, una de la que nada sabemos". (Berlin, 1999:148)

Hoy día, además de un recrudecimiento de la violencia política, las vidas convencionales se ven amenazadas por las pérdidas billonarias de la bolsa, por los riesgos para la salud, por el deterioro medioambiental, por el aumento de todo tipo de violencia. Ante tantas posibles quiebras, la ironía es que, finalmente, “la locura”, “el sueño romántico”, “la utopía” es del todo racional. Se trata de minimizar el riesgo en una sociedad que soporta cada vez mayores niveles del mismo. Aprender a vivir con lo mínimo, a alcanzar un cierto grado de autosuficiencia, un saber sobrevivir aquí o allí con lo puesto, a conformarse, a lidiar con la precariedad -eso que los dichos populares sancionan con “No es más feliz el que tiene lo que quiere, sino el que quiere lo que tiene” o “No es más feliz el que más tiene, sino el que menos necesita”- acaba siendo una opción más segura que confiar y confiarse a una vida a plazos, de sacrificios, por lograr un capital y una continuidad familiar (“siempre por los hijos”), empresa que puede quebrar en cualquier momento, capital que se desvanece en los ventiladores perversos de las tormentas financieras, queda “acorralado” en bancos en quiebra o se hace cenizas en el fuego de la inflación. Estas escenas cotidianas en latinoamérica, en los países en vías de desarrollo, en general, pueden ser europeas en cualquier momento.

“La burbuja financiera se ha pinchado, el valor de las acciones se desploma y los ahorros depositados en los fondos de pensiones o de inversión se deterioran rápidamente. Desde 1999, la caída de la bolsa y sus efectos secundarios ha destruido el equivalente a 20 puntos de PIB del patrimonio financiero de las familias españolas y casi 10 puntos de PIB entre marzo de 2001 y marzo de este año, según las cifras del Banco de España. La tormenta financiera ha destruido más de 70.000 millones de euros del valor de las acciones que tenían los españoles en sus carteras; cifra que confirma que los mercados mundiales están atravesando por un crash de considerables proporciones, aunque, eso sí, no en una o dos jornadas, sino extendido en el tiempo”. (“La renta incierta” Attac Madrid)

Pero si estas amenazas son cada vez más factibles, más verosímiles, si las nuevas epidemias, los nuevos virus y las nuevas enfermedades, el calentamiento del planeta y las catástrofes “naturales”, los alimentos adulterados hasta el envenenamiento por las lógicas mercantiles, la precariedad en el trabajo, el aumento de la violencia de todo signo,... ¿qué es lo que ocurre para que la percepción de estos potenciales de quiebra no se extienda – a pesar del crecimiento de movimientos como el “downshifting” (vid. glosario) o el neorruralismo- más que entre una minoría de la población y sólo a algunos les lleve a cambiar, a realizar transformaciones profundas en sus estilos de vida, a tomar decisiones a largo plazo, a votar a un partido ecologista o tan siquiera a modificar

algunos hábitos cotidianos que incrementan esos potenciales individuales y colectivos de riesgo? Los ecologistas suelen usar una metáfora explicativa:

“Si tú pones una rana en un vaso de agua muy caliente, la rana salta fuera. En cambio si la pones en un vaso de agua fría y vas calentándola, no reacciona y muere” (Pastor, 1995).

Aunque cada vez más, son aún muy pocos los que optan por el éxodo minoritario de la ciudad al campo, renunciando a la vida urbana -a todas sus ventajas y desventajas- o que encarnan los principios ecologistas adoptando una actitud ante la vida como la que aquí estudiamos. Son aún pocos aquellos para los que dichos principios se vuelven vectores de acción y de lucha, fuentes de legitimación, principios morales, generadores de contracultura. Estamos lejos de ese “gran movimiento de solidaridad” al que apela Mary Douglas, las minorías siguen siendo minorías.

Esa toma de conciencia que lleve al movimiento y de este al cambio social, en cuanto que atenta contra los principios rectores -institucionalizados e internalizados- de nuestras culturas postindustriales encuentra barreras legales, sociales y culturales en su articulación hacia la acción. Ulrich Beck ha analizado y constatado las barreras a la percepción social del riesgo medioambiental y las insuficiencias en la traslación de la voluntad ecologista de la sociedad a políticas efectivas para la mejora del medio ambiente en Alemania, el país europeo con mayor nivel de conciencia y actividad ecologista –traducidas éstas en una fuerte participación política-, pero a su vez el de mayor crecimiento y producción de deterioro ambiental.

"Nada ilustra mejor la situación de amenaza en que se encuentra un estado altamente industrializado como la República Federal de Alemania que señalar que, a pesar de más de quince años de política medioambiental consciente, con una amplia gama de actividades y algunos éxitos, se han ralentizado, en el mejor de los casos, las destrucciones, pero de ninguna manera se han paralizado ni tampoco hecho retroceder. (...) A pesar de las cuantiosas inversiones y de la exhaustiva regulación legal de los riesgos medioambientales y del grado de concienciación en la población: la protección del medio ambiente es, tras la paz, el segundo deseo en importancia, por encima incluso de la preocupación por el desempleo masivo. Pero todo esto no ha podido parar la destrucción que se está produciendo, por lo general, de forma legitimada y observando todas las normas en vigor.” (Beck, 1998 (1988):76,77)

La percepción cultural del riesgo y de la salud es todo menos lo que podríamos llamar racional. La invisibilidad del riesgo, se hace sorprendentemente más acuciante cuanto más expuestos estamos al mismo. La observación sociológica constata que *"en paralelo a la magnitud del*

peligro y al grado en que se percibe subjetivamente la situación como un atolladero, crece la disposición a tolerar no sólo el peligro, sino incluso a negarlo por todos los medios disponibles." (Beck, 1998 (1988):87). Esta paradoja, a la que Beck bautiza con el nombre de "reflejo de la muerte de la normalidad", se estudia en psicología social como un caso de reducción de la disonancia cognitiva. Cuando la amenaza medioambiental atenta contra lo que es percibido como único modo de vida posible, "la creencia se vive ahora desde el impulso de la necesaria supervivencia, se cree en quienes permiten restituir y asegurar la normalidad mediante la fe. Y, si es necesario, se cree casi con la fuerza de las armas, es decir, con los recursos disponibles más violentos para rechazar a quienes perturban esta fe -porque sólo así cabe cerrarle el paso al inminente caos delante del propio portal-. En otras palabras: la mirada hacia el abismo de los peligros integra en la normalidad." (Beck, 1998 (1988):92)

Los procesos culturales que tienden a obviar el riesgo, son sin duda, mucho más mayoritarios, que los procesos contrarios de percepción amplificada del mismo. Esta tesis trata de estos últimos, del proceso que lleva entre los individuos de la asimilación del riesgo a la búsqueda y puesta en práctica de respuestas alternativas en consecuencia con la misma y a hacerlo colectivamente, en la articulación de un "movimiento popular de renunciamiento" (Douglas, 1998 (1996):166). La percepción del riesgo, es decir, la idea de un colapso social o medio ambiental inminente, es una de las razones más poderosas y más comunes que he encontrado en los discursos de mis informantes para justificar su estilo de vida. La idea de un cataclismo, de una hecatombe, es una poderosa fuente en que se basa el rechazo contracultural. La percepción del riesgo y la sensación de que vivimos un fin de era, de que llegan tiempos de profundas crisis y enormes transformaciones alimenta en los actores, en sus creaciones colectivas y en sus vidas individuales, un cierto milenarismo sobre el que echan buenas raíces las acciones y los discursos, manifestación de su desencanto, de su rechazo, de su negación.

II.2. Hacia una antropología social del Desencanto

Sumerjémonos ahora en la etnografía para tomar tierra, para devolver a los conceptos la sustancia densa de la Vida en la que fueron forjados. ¿Desencanto con qué?, ¿cuál es su definición?, ¿cuáles sus formas, verbalizaciones y materializaciones? ¿cuál es la articulación del desencanto, su carta de naturaleza, sus particulares facetas? ¿Dónde están los límites, las fronteras, tras las cuáles se es un conformista a un lado o un desencantado al otro?

El Desencanto es una negación de las fuentes de legitimidad o legitimación imperantes, que una vez fueron válidas (si no, no hablaríamos de des-encanto), un potencial de ruptura con los modelos de valor y las circunscripciones identitarias, con las reglas del juego o el orden de las cosas, y en última instancia con el *ethos* y la cosmovisión sostenidos y sostenedores del común sentir y obrar de la gente.

Para los desencantados, lo que resulta increíble es el consenso, el conformismo, el encanto o encantamiento que hay por lo que impera: las operaciones triunfo de Rosa y sus amigos o de George Bush y los suyos. Por eso desencantarse se lee y se nombra de forma positiva por los desencantados –por nuestros particulares desencantados, quiénes se hacen preguntas como “¿Por qué todo el mundo tiene el sueño de ser rico? ¿Por qué los medios de comunicación dan siempre las mismas noticias? (Migo)- como *tomar conciencia*⁽²⁵⁾ y el Orden Establecido pasa a ser el Desorden Establecido (Mounier), "el realismo del manicomio" (Wright Mills), la locura o la confusión generalizada, la Gran Mentira, o las “lógicas de la Ilógica” (Martín G. Ullate).

II.2.a. Miradas cruzadas. Palabras, imágenes, símbolos y señas de identidad

Comencemos –como solemos hacer los antropólogos- por las palabras, para adentrarnos en un cruce de miradas. ¿Cómo nombran los desencantados aquello que rechazan visceralmente? ¿Cómo nombran ese Otro, o eso Otro que ahora se torna rechazado, y ese (o eso) Nosotros, que ahora se torna deseable, que unifica, que dota de identidad, que separa, que marca frontera, que emplaza frente al Otro, o frente a un “yo” que es el de antes pero no el de ahora? ¿Y cómo son nombrados por aquél? ¿Qué universos valorativos nos desvelan esas formas de nombrar?

Como explica Lakoff en *Women, Fire and Dangerous Things* (1987), nuestros procesos mentales de categorización y cognición siguen modelos metafóricos y metonímicos, encadenamientos y conglomerados complejos, lógicas difusas y gradaciones aproximativas, jerarquías de relevancia y parangones, construcción de estereotipos,... Estas lógicas, principios, asociaciones y motivaciones que gobiernan nuestra forma de pensar son culturales, varían en grado y calidad a lo largo de todo el mosaico humano, unas se pierden y otras nacen nuevas. Se ponen de manifiesto en la expresión del lenguaje y nos invitan a desvelarlas para comprender cómo unas y otras personas, unos y otros grupos, dotan de sentido a la realidad que los circunda, cuáles son los rasgos sobresalientes con los que resumen al otro, le dan un nombre y una valoración.

Estudiar las miradas cruzadas es también fundamental si aceptamos que, aunque referidas al individuo, las palabras de Alain de Botton, pueden ser en cierto grado aplicables a los entes colectivos culturales. Refiriéndose a la “ansiedad de estatus”, el joven filósofo escribe:

“Si nuestra posición en la escala nos causa tanta preocupación es porque la idea que tenemos de nosotros mismos depende enormemente de cómo nos ven los demás (...), para tolerarnos a nosotros mismos, nos basamos en señales de respeto que emite el mundo.” (Botton, 2004:8)

De todas las posibles, al final quedan tan sólo unas cuantas líneas o perfiles, ejes o fronteras morales, símbolos y modelos metonímicos para definirnos y definir al Otro. Estas son las substantivaciones y adjetivaciones del nosotros y el ellos, las formas de llamarse y de llamar al Otro, que he escuchado en boca de los actores y he leído en artículos de prensa o libros.

En las próximas palabras se sustantiviza y se adjetiviza al Otro, se le nombra y se le valora a la vez. Nuestra intención ahora, es panorámica; los siguientes capítulos servirán para profundizar en los modelos de valor que subyacen a estas subjetivaciones.

Tabla 2. Miradas cruzadas. Autodesignaciones y heterodesignaciones del nosotros y el Otro.

<i>AUTODESIGNACIONES A-A</i>	<i>HETERODESIGNACIONES A-B</i>
<p>Gente, Seres humanos, personas Peña, peñita, Gente de la movida Guapa gente Gente Consciente Gente que vive en tipis Rainbows Guerreros del Arco iris Anti-capitalistas, Anti-sistema Anti-neoliberalismo, Anti-materialistas Rebeldes, Revolucionarios, La resistencia Ecologistas, Anarco-ecologistas, ecologistas libertarios Anarquistas, ácratas, libertarios Inadaptados Inconformistas, uncommitted Alternativos (h) El Nuevo Hombre, la Nueva Era (h) Niños de las flores (Flower children) Drop-outs Hippies (h) Okupas (h) Comuneros Primitivos modernos Buscadores (“seekers”) Rulantes, Travellers, tramps, Drifters (Viajeros, Vagabundos, Errantes) Bohemios (h)</p>	<p>El Sistema, La Máquina, Matrix El Estado, El Imperio El Poder, Mundo oficial El Capital, Capitalistas “el rollo del dinero” Sociedad, sociedad general, sociedad normal Sociedad Cuadradiculada (“Square society”, “squared world”) Plastic society (Sociedad de plástico) “Establishment”, Sociedad Establecida, Cultura Establecida Occidente La Ciudad, Gente de ciudad Babilonia Pensamiento Único Mainstream, “la corriente” Tecnocracia Fascismo, fascistas Terroristas (de Estado) Moloch (A. Ginsberg) Confusión, confusos, Enfermos, locos, imbéciles Domesticados, Borregos, aborregaos Burgueses Culos gordos Normales, Convencionales Integrados</p>
<i>HETERODESIGNACIONES B-A</i>	<i>AUTODESIGNACIONES B-B</i>
<p>Hippies (a) Jipis guarros, jipis melencidos, zarrapastrosos Rebeldes (a), subversivos Vándalos, radicales Terroristas Drogaos, drogotas, grifotas Colgaos, Enfermos Quedaos Punkies (a) Bohemios (a) Pasotas Underground Contracultura, contraculturales Idealistas, Jóvenes, Inmaduros Utópicos, Románticos Trasnochados (antimilitarismo trasnochado) Migrantes utópicos (D. Roszenberg) Muertos de hambre, Desarrapaos Pobres, Mendigos, indigentes, Andrajosos Tiraos, vagos Pies negros (a), Costras, costris Marginales, marginados Excéntricos, Anormales (“freaks”) Estrafalarios Comuna (a) neorurales New Travellers, New Age travellers Transeúntes Peludos Desarraigados Come flores</p>	<p>Normal, convencional (h) Formal Decente, respetable Ciudadano, contribuyente Trabajadores Burgueses, obreros, (Autodesignación por la clase, profesión, lugar de procedencia,...) Europeos, españoles, murcianos, calabreses (Los diferentes niveles de identificación con el territorio)</p>

Un recorrido por esta cartografía oral, por esta red referencial, ayuda a completar la imagen de los mundos alternativos (y de los mundos convencionales) que estamos construyendo. Ciertos referentes surgen una y otra vez en los discursos de los actores para expresar su especificidad, otros son nacidos de miradas negativas de unos grupos sobre otros. Algunos son positivos, otros abiertamente despectivos, asépticos, los terceros; unos son nuevos, otros llevan nombrando la diferencia desde hace décadas; muy pocos son usados por el nosotros y por el otro. Forman conjuntos semánticos, sistemas metafóricos que dicen más aún del que nombra que del que es nombrado. Nos enseñan ejes valorativos fundamentales. La forma en que se nombra nos lleva directamente a la forma en que se mira, y esta nos remite inevitablemente a la forma en que se es.

Una mirada reflexiva y una lucha contra las barreras, las fronteras y los muros de cualquier índole hace que algunas de las personas con las que he hablado rechacen las etiquetas, las diferenciaciones explícitas, sabedores de que éstas atan, reducen, determinan, simplifican, enfrentan y deshumanizan.

Los Molinos, feb. 96

"Estoy harta de tantas etiquetas en uno y otro lado, que somos seres humanos y se puede hablar con todo el mundo a su nivel y aprender de todo el mundo". (Sara, 240).

Beneficio, dic., 95. De un mensaje de Irio.

"¡A qué vestir vuestro cuerpo con vestidos de colores o formas que llamen la atención sobre vosotros! ¿Acaso de esta forma no estáis separando y sembrando separación, aunque tan sólo sea en el pensamiento de cuantos os miran? ¡A qué decir: yo soy esto o yo soy aquello! ¿Acaso no sembramos separación aunque sea con palabras?" (Irio, 6)

Beneficio, oct., 95.

Sarco (13), (13) "Yo no soy nada, es que al fin y al cabo mi respuesta sería yo no soy nada, yo soy alguien. Yo soy alguien que bueno, me llamo así, y qué más, te puedo explicar todo lo que intento hacer en mi vida, lo que hago, lo que dejo de hacer pero no puedes determinarte ni determinar a nadie, ni poner una etiqueta. Porque en el momento que pones etiquetas o que te ponen una etiqueta, ya entras en la historia de competición, de fascismo y la historia en la que estamos hoy en día. O sea, nosotros aquí somos los peludos, los hippies, los tiraos (antropólogo: eso para los de fuera, ¿no?) Claro (antropólogo: ¿y para los de aquí?) Para los de aquí no somos nada. Somos gente, somos personas.

Estas son citas de informantes *contras* que conscientemente hacen el esfuerzo de rechazar una etiqueta identitaria, también esta actitud la encontramos en la siguiente cita en las palabras de una señora burguesa del barrio de Salamanca de Madrid,

Madrid, nov., 2001

M.A.- (...) la gente como dirían del Establishment, o del Sistema, lo cual son, al decirlo yo misma, son generalizaciones, son dicotomías muy groseras, porque dentro del Establishment fijate si hay gama, y dentro de ellos [*contras*], pues me imagino que también hay muchos matices (**Antrop.-** muchos) entonces, claro, son dicotomías como muy groseras.

Antrop.- pero los sociólogos, los antropólogos, a lo que nos dedicamos precisamente es a reunir semejanzas, comparar con diferencias, y a hacer ese tipo de categorías.

M.A.- sí, si luego está estupendo, o sea, son formas..., son formas, pero te quiero decir para un poco de defensa tal, porque claro, al decirme yo misma, establishment y sistema, pues, yo que soy un ser independiente, autónomo, libre, con la dignidad incluso libertaria, en el sentido más profundo del término. Entonces, incluso atenta a la dignidad humana meterte a ti mismo en Sistema. Ni soy babilonia ni eso, son categorías de conocimiento, porque la dignidad humana es que cada sujeto somos único y distintos.

Pero hacerse, distinguirse y nombrarse es en el ser humano casi la misma cosa. Parece que no somos capaces de ser si no es en *contraste* con otro. La heterogeneidad se tensa y se reduce para llegar a ese Nosotros y a ese Otro, denostado y denotado. Llegamos a un nosotros difuso, pero necesario. La conciencia identitaria o la comunidad moral es un sentimiento arropador, no sólo alimentador de la autoestima, sino dador de sentido en la percepción de un destino y unos objetivos compartidos y comúnmente asumidos, unos valores compartidos y articulados –no sin tensiones, divergencias, conflictos y contradicciones- en esa especificidad local por los miembros del grupo. Sin una identificación comunitaria, encarnada moral y emocionalmente, lo que queda es la soledad de enfrentar el camino de vivir y el de morir sin más apoyo que nuestra quebradiza finitud individual. Al identificarnos con lo colectivo nos trascendemos, en vida y en muerte, traspasamos nuestra persona para hacernos grupo, para hacernos nosotros.

Tanto los procesos como los resultados de la identificación colectiva, del sentido de pertenencia son enormemente variables. En nuestro caso, si hemos de hablar de identidad difusa, de fronteras indefinidas, también hay que anotar que estamos ante una identidad intencional, construida, reflexivamente construida. Corren tiempos en Occidente en los que "el individuo es libre de construir su propia identidad personal" (Gurrutxaga, 1993:210), o al menos tiene más posibilidades que hace unas décadas. La identidad *contra* se forja. No se basa en factores tales como la filiación, la pertenencia al territorio, una etnia (conciencia colectiva de compartir ciertos rasgos culturales) o una profesión –factores explícitamente rechazados por los *contras*-.

“la búsqueda de la identidad cultural que emprenden los actores depende no sólo de la orientación que su historia compartida les ofrece, enraizándoles en

el tiempo y en el espacio, sino también de sus objetivos, del *para qué* de su pregunta”. (Sanmartín, 1993:10)

Es el “para qué” el elemento fundamental en nuestro caso. La identidad *contra* se forja a través de la convergencia en una negación (de lo pasado, de lo de fuera) y en un proyecto (es por tanto una identidad extendida hacia adelante, más que hacia atrás en el tiempo) y también de ciertas asunciones sobre el presente y el futuro del mundo. Es una identidad, que en principio se intelectualiza para luego encarnarse, internalizarse, sintiéndose, al cabo del tiempo y de un período de enculturación exitosa, de forma intuitiva antes que racional, proceso parecido al que acomete un etnólogo en una estancia larga e intensa en el campo e inverso a ciertos procesos de aculturación que sufren, en ocasiones, la identidad étnica o territorial.

Los antropólogos observamos como “*la identidad condiciona los sentimientos de pertenencia, la conducta pública, la organización y las estrategias espacio-temporales del individuo*”. (Sanmartín, 1993:45) Otra cosa es la fuerza con que los constructos identitarios colectivos cuajan en los individuos. El éxito de enculturación o identificación es muy variable entre las personas, flexible y movido a cambios. Pasan a lo largo de nuestras vidas diversas afiliaciones identitarias, que ora se suceden, ora entran en conflicto, ora se desvanecen. Procesos que quedan abiertos, siempre incoados; como ningunas otras, las vidas que he conocido en el campo están marcadas por la búsqueda, por la inquietud, por el desarraigo.

Las nomenclaturas identitarias recogidas en el campo son diversas, dan muestra de la heterogeneidad, de la ambigüedad y de la polisemia de ese todo al que el antropólogo traza el cierre según la lógica de su interpretación y el peso de su etnografía. Estas etiquetas iluminan nodos simbólicos, ejes de identidad, temas primordiales. Seleccionan los elementos que marcan la diferencia, que trazan la frontera entre el nosotros y el otro. Componen un abanico diverso pero reducido de posibilidades de designación. Son parangones, ejemplos típicos e ideales, modelos conglomerados complejos, prototipos y estereotipos, habituales en nuestros procesos de cognición.



Gente, Seres humanos, personas

Como vimos antes, ciertas autoreferencias, autodesignaciones, son abiertas, niegan el nosotros diferenciado, expresan intencionadamente el compartido ideal de fraternidad universal humana, que dice que todos somos iguales e igualmente dignos de nuestro amor. Son anti-etiquetas que evitan la identificación por territorios, etnias, profesiones,....

Otras como *"Gente de la movida, peña, peñita"*, hacen ya alusión a un nosotros aunque indefinido pero que guarda matices de solidez; son expresiones que muestran más del código –habla “cheli”, jerga de la calle– que del contenido, pero si seguimos indagando sobre las formas de nombrarse, vamos ganando referencias, matices identificadores, valorativos, metonímicos. *"La peña"*, *"la vasca"* es “mi peña”, es decir ese pequeño segmento, de entre toda la gente que me rodea, que comparte mi estilo de vida y mi lucha, que “lleva mi mismo rollo”.

Guapa gente, Gente Consciente

Aquí se nombra calificando, valorando, y al elegir un calificativo se ilumina también su negativo. “Guapa gente” frente a gente fea, pero donde guapo y feo no tiene nada que ver con la belleza corporal sino con aquello que se suele llamar belleza interior, “limpieza de corazón”. Así, según este código, el antónimo de guapos es grises (“hombres grises”), el de conscientes confusos, ignorantes. “Conciencia” es una expresión frecuente en los discursos de los actores, un concepto central de su modelo de valores. El opuesto antagónico de la conciencia es la “confusión”, Babel, Babilonia. Confusión suele venir asociado a la vida en la ciudad y a una serie de problemas resultado de ésta: el ruido, el estrés, la prisa, la impersonalidad de las relaciones,... Confusión es, según los actores, ver televisión, es contaminar, es no tener tiempo o atención para preguntarse a uno mismo qué es lo que se debe de hacer. Conciencia, estar o ser consciente es, según los actores, no contaminar, no colaborar con el sistema, no creer sus engaños ni comer sus alimentos.

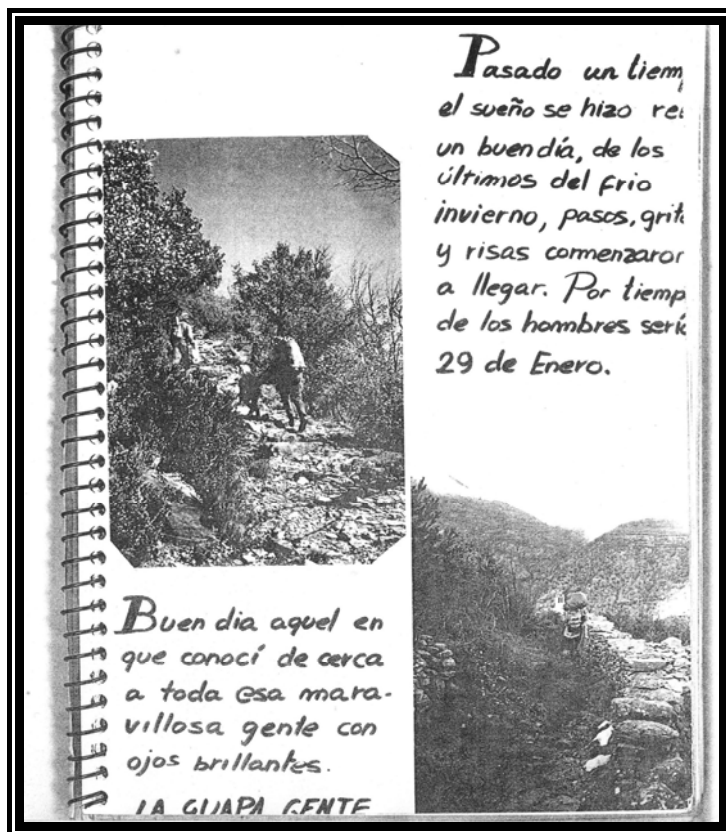


Imagen 13. Página de un cuaderno en el que se narra la historia de Sasé, uno de los asentamientos alternativos visitados por el antropólogo. Los ojos brillantes es otro rasgo común denominador en el código emic.

Gente que vive en tipis, Guerreros del Arco Iris, Rainbows

Este conjunto semántico hace referencia al mundo del rainbow (que recibe un tratamiento exhaustivo en un posterior capítulo) y a su importancia como modelo identitario. Cuando un informante interrogado sobre “el nosotros” escoge el tipi como elemento identitario es por su absoluta particularidad. El hecho de que existan muy pocos lugares como Beneficio en las Alpujarras granadinas, Monte Liuru en Cerdeña o Talley en País de Gales, en los que haya una mayoría de tipis y yurtas durante todo el año, y lleven así desde hace ya dos décadas, los hace únicos. Vivir en tipi durante un período de tiempo suficiente, (el “tee-pee” de los *lakota sioux* y otros indios americanos) y lo que ello supone –vivir sin electricidad, ni agua corriente, en cinco metros de diámetro, durmiendo en la tierra, siempre con el fuego para calentarse, cocinar...- constituye un verdadero eje diferenciador entre unas vidas y otras y un icono de los asentamientos alternativos, la encarnación fundamental de un modelo ideal e idealizado de vida. El tipi es un elemento llegado a Europa desde América, pero no de las manos de los *sioux lakota* sino de los *rainbows*, de los *guerreros del arco iris*. En casi todos los lugares que he recorrido en mi itinerario he encontrado tipis.



Imágenes 14 y 15. Tipis en el primer Rainbow en España, en la provincia de León (1987) y en Beneficio, Granada (1995).

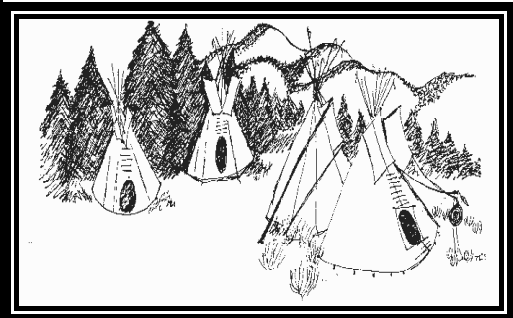


Imagen 16. Caravana Huehuecoyotl-Patagonia (Fotografía de Noelia Jiménez). Imagen 17. Dibujo de tipis sacado de una colección de dibujos disponibles para usar en www.welcomehome.org.



Imagen 18. Portada de La Casa de las Tres Lunas, revista de edición rotativa entre las distintos asentamientos alternativos.



Imagen 19. El tipi, también un objeto exótico junto al que fotografiarse.

VILLAGGIO TEPEE

CHE COSA È ?
La realizzazione di un villaggio tepee dove vivere con ritmi naturali in armonia con ciò che ci circonda.

DOV'È ?
Un appezzamento di terreno incolto da 10-15 ettari nel sud-est della Sardegna in una vallata nascosta sul versante occidentale di Monte Liuru (420m) ~ una montagna granitica e selvatica dal clima mite invernale ~ molto sole. Il terreno ha risorse d'acqua.

COME ?
Con la partecipazione e collaborazione di chiunque sia interessato.

COSE DA FARE

- 1) **Acquistare il terreno**, che sarà in seguito vincolato per evitare rivendita e le costruzioni non adatte al habitat. I contributi monetari vanno spediti al seguente indirizzo:
Villaggio Tepee / Monte Liuru
Conto Corrente no. 20337093
Fermo Posta, Olla Speciosa
CASTIADAS 09040
(CA) SARDEGNA
- 2) Creare spazi per tepee mobile e "tepee fisse" - il che è un modo antico sardo di costruire usando solo materiale naturale (cane, legno, vimini, etc.)
- 3) Costruire piccole vasche di raccolta per l'acqua (per irrigazione, etc.)
- 4) Fare orti e campi biologici in modo di diventare auto-sufficienti.
- 5) Piantare alberi indigeni (querce, ginepri, carrubi, olivi, etc.) per rigenerare l'habitat.
- 6) Sviluppare l'uso di energie pulite ~ acqua, vento, sole.
- 7) Cominciare una scuola alternativa per bambini.
- 8) Creare spazi/tempi per workshop per-artigianato con materiale del luogo
- medicina naturale, erbe medicinale
- yoga, meditazioni, terapie varie

TEPEE VILLAGE

WHAT IS IT?
The realization of a tepee village where it is possible to live with natural rhythms in harmony with our surroundings.

WHERE IS IT?
A plot of uncultivated land from 10-15 hectares in the south-east of Sardinia in a hidden valley on the west side of Monte Liuru (420m) ~ a granitic wild mountain with a mild winter climate and lots of sun. The land has water resources.


HOW?
With the participation and collaboration of anyone interested.

THINGS TO DO

- 1) **Buy the land**, which will then be legally bound in order to prevent the resale and/or buildings not suited for the habitat. Money contributions can be sent to the following address:
Villaggio Tepee / Monte Liuru
Conto corrente no. 20337093
Fermo Posta, Olla Speciosa
CASTIADAS 09040
SARDINIA, ITALY
- 2) Create spaces for mobile and "stable Tepees" - a "stable tepee" is a traditional Sardinian way of building using only natural materials from the surroundings (dog, sheep, etc.) (for irrigation, etc.)
- 3) Start biological gardens and small fields in order to become self-sufficient.
- 4) Plant native trees (oaks, junipers, olives, carobs, etc.) in order to regenerate the habitat.
- 5) Develop the use of clean energy ~ water, wind, sun.
- 6) Begin an alternative school for children.
- 7) Create spaces/times for workshops for crafts using natural materials from surroundings
- natural medicine
- herbal medicine
- yoga, various therapies

PER FARE LA TERRA VERDE NOVAMENTE...
ESSI SARANNO CONOSCIUTI COME
PROTETTORI DELL'AMBIENTE...
I GUARDIANI DELL'ARCOBALENO...
PROTETTORI DEL GRANDE SPIRITO...
"when Mother Earth has been raped
And the animals are dying
And the plants can no longer live,
A TRIBE of people of all races, IDEAS, IDEAS, IDEAS
will put their trust in deeds, for words
To Make the Earth Green again,
They will be known as the Rainbow Warriors,
Protectors of the Environment
Co operators of the Great Spirit."
A Prophecy of "the People" - the HOPI INDIANS.

MOBILE TEPEE
TEPEE MOBILE



GIARDANDO ALL OCCIDENTE DA MONTE LIURU CON LA VALLATA NASCOSTA ALLE SPALLE.
LOOKING WEST FROM MONTE LIURU WITH THE HIDDEN VALLEY BEHIND THE PHOTOGRAPHER.




Imagen 20. Anuncio de creación de un pueblo de tipis en Cerdeña.

La función que cumple el rainbow como referente identitario, otorgador de una parcela del ser en un nosotros elegido y diferenciado de un "otro", más o menos denostado, se trasluce en la frecuente

extrapolación, extensión del nombre "Rainbow" a sus componentes (individuales o grupales), los cuales se autodesignan o son conocidos por otros como gente Rainbow, Rainbows, un pueblo Rainbow, una tribu Rainbow o la Familia Rainbow. Otras veces se impone su carácter abierto, se habla de movimiento rainbow, un grupo con orientación Rainbow o de un ambiente o una atmósfera Rainbow. También se habla de filosofía rainbow, se puede decir de una vida que se vive Rainbow ("Yo vivo Rainbow la mayor parte del año", Sej, 33) o de un estado de ánimo ("...ahora no estoy muy Rainbow que se diga..."). La palabra Rainbow funciona entonces como archisemema que hace referencia a un estado definido de ánimo, a la dirección de una motivación, a la pertenencia a un grupo y a la asunción de una ética, de una misión. Parafraseando a Sanmartín, a la voz de "Rainbow" *"se pone en marcha un inmenso iceberg, cuya arquitectura se levanta sobre inexplícitas e instantáneas conexiones de sentido"* (1993:44). El Rainbow es para muchos de mis informantes un verdadero rito de iniciación en esta vida. A menudo reconocen que "el Rainbow me cambió la vida" (Ana,295), "life-changing", dicen los rainbows ingleses. Así "rainbow" funciona como un modelo cognitivo conglomerado complejo, flexible que sintetiza esa experiencia, suficientemente original y relevante para ser nombrada por ella misma y extenderse en metáforas a otras situaciones.



Imagen 21. Caravana Rainbow por la Paz, México-Chile. Fotografía de Noelia Jiménez

El arco iris es un símbolo que fue adoptado por diversos grupos en los años sesenta. Los homosexuales, los ecologistas (los *rainbow warriors* de Greenpeace) y la Familia Rainbow fueron algunos de ellos. Para estos últimos, el arco iris simboliza la unión de todos los colores, la convivencia pacífica y armoniosa de los distintos pueblos y etnias. En Navarra, nació a finales de los 70 la Comunidad del Arco Iris, inspiradas por Miyo Fiel, de corta andadura pero amplio impacto por la cantidad de personas que asistían a los cursos que se realizaban.

A pesar de la importancia y la influencia del modelo rainbow en la contracultura que aquí estudiamos, he preferido generalizar al grupo con el nombre arbitrario de *contras* en lugar de *rainbows* ha sido porque un número considerable de los actores que encontraba en algunos de los asentamientos alternativos no se identificaban con la Familia ni el Movimiento Rainbow.

“Guerrero”, como “tipi”, nos remite, por un lado, a los indios norteamericanos y, por otro, a una sostenida actitud de lucha. El ideal del “guerrero”, tal y como se desprende del indio norteamericano o el de las enseñanzas de Don Juan es el opuesto al burgués, al convencional, al anodino, al pacato conformista.

Anti-capitalistas, Anti-neoliberalismo, Anti-sistema, Anti-materialismo, Anti-globalización, Anti-consumismo

Rebeldes, inadaptados, Revolucionarios, La resistencia

Ecologistas, Anarco-ecologistas, ecologistas libertarios, Anarquistas, ácratas, libertarios

Estas tres filas forman un conjunto asociado de negación, resistencia y propuesta. Los actores que acuden a estas etiquetas se definen por negación del Sistema, del Capital, de las reglas del neoliberalismo y del materialismo y consumismo imperante. Esa negación los nombra, así es de fundamental. Los que así se nombran, eligen la posición ideológica como estandarte, eligen un nombre moral, hacen de su vida cotidiana una negación, personalidades que se traducen en actitudes ciertamente antisociales para los defensores del “status quo”⁽²⁶⁾.

La revolución es el objetivo de esta negación, lo importante es cambiar las cosas, esto es lo que tienen más en cuenta los que se llaman “revolucionarios”, su *leit motif*. Pero ante la imposibilidad de cambiar las cosas, y ante el avance implacable del Sistema, la resistencia es la práctica de la negación. “*Resiste, existe*” dice una pintada, “*Globalize Resistance*” es el nombre de un grupo o movimiento londinense. Lo que da sentido y, a veces, nombre, es resistir, ser rebelde, no conformarse (inconformistas, en inglés, *uncommitted*, es otra forma de nombrarse y de ser nombrados). El “pasota” es la substantivación castiza que en los setentas y ochentas nombró a los desencantados en España. El “paso de todo” era sin embargo una forma de decir “no” al orden establecido, una negación pasiva contra el Sistema.

Su cuota de inhumanidad es tan alta como la nuestra de sumisión y vasallaje. No lo podemos seguir permitiendo. (Josep. Junio de 2002).

Los “ismos” son las propuestas. Las anteriores nomenclaturas suelen surgir asociadas a todas las variantes entre el anarquismo y el ecologismo y su mixtura: ecología profunda, ecología de los pobres, anarcoecología, ecoanarquía, verdes, verdes-verdes, rojos-verdes, anarquistas, ácratas, libertarios, eco-anarquistas, ecologistas libertarios,...

Muchos de los actores eligen estas etiquetas para identificarse, rodean las “A” con círculos y escriben con “k”. Aunque es más propio del okupa urbano, y allí donde se ve el Ôm no suele estar la “k”. Los que las eligen lo hacen porque “anarquía” y “ecología”, en las lecturas que de ellas se haga cada actor –nunca homogéneas, contradictorias hasta en una misma persona-, sirven, más que ninguna otra doctrina, para definir su alineamiento ideológico.



Imagen 22. Pared en Beneficio con Om y Shiva.

Estos referentes, aprendidos en las páginas de libros, revistas y fanzines o en las palabras y las formas de compañeros, sirven de horizonte moral, de regla en diferentes grados asumida y demostrada en los hechos. Los referentes ecologista, rainbow, libertario, o más bien, sus diferentes

versiones más o menos distorsionadas, más o menos simplificadas, sirven de modelos y de baremos para medirse y medir a los demás.

Alternativos, el Nuevo Hombre, la Nueva Era

Otra familia semántica, que al contrario que la primera se basa en el mero y completo hecho (o ideal) de lo distinto, lo alternativo, lo nuevo. En los discursos de los *contras*, frente al viejo, decrepito mundo se alza lo nuevo, nacido de sus cenizas. Frente al Pensamiento Único se alza el pensamiento alternativo, o de las alternativas. La *era de piscis* termina y comienza la *era de acuario*, una nueva era, dicen, que ya está ocurriendo, encarnada en esas minorías, y que está llamada a tomar el relevo a esta era, decrepita y decadente que ya acaba.

La pugna entre lo convencional y lo heterodoxo es también la de lo viejo y lo nuevo. "Vivir un sueño" y "empezar algo nuevo" son frases comunes entre mis informantes. Pero también es la de lo sólido y lo evanescente. El hombre viejo ya está ahí, el Nuevo Hombre, como la nueva tierra siempre está por venir, en el reino de las proyecciones humanas, del anhelo.

Niños de las flores

Niños de las flores. ("flower children"). Así se ha conocido, desde su eclosión social, a los hippies. Las flores es el símbolo elegido por la "cultura de la paz", en contraposición a las armas y las banderas, símbolos de la "cultura de la guerra". Regalar flores o llevar flores en el pelo eran prácticas comunes entre los contraculturales de los sesenta y setenta, expresión más vistosa de la ternura. Una de las canciones más conocidas en el mundo entero que expresa el talante de este *ethos* de ternura y flores es el tema que grabaron en 1967, John Phillips & Scott McKenzie, *San Francisco (Wear Some Flowers In Your Hair)* (Ver Anexo en CD-ROM).

En cuanto a "niños", el sustantivo porta el sentido de negación a la sedentarización, seriedad, cuadriculación, cansancio y aburrimiento percibidos en la vida adulta. El niño encarna la actitud de sorpresa y curiosidad continuas, de juego, de espontaneidad, alegría, frescura, de creatividad y "happening" que son preponderantes en muchas vidas contraculturales.

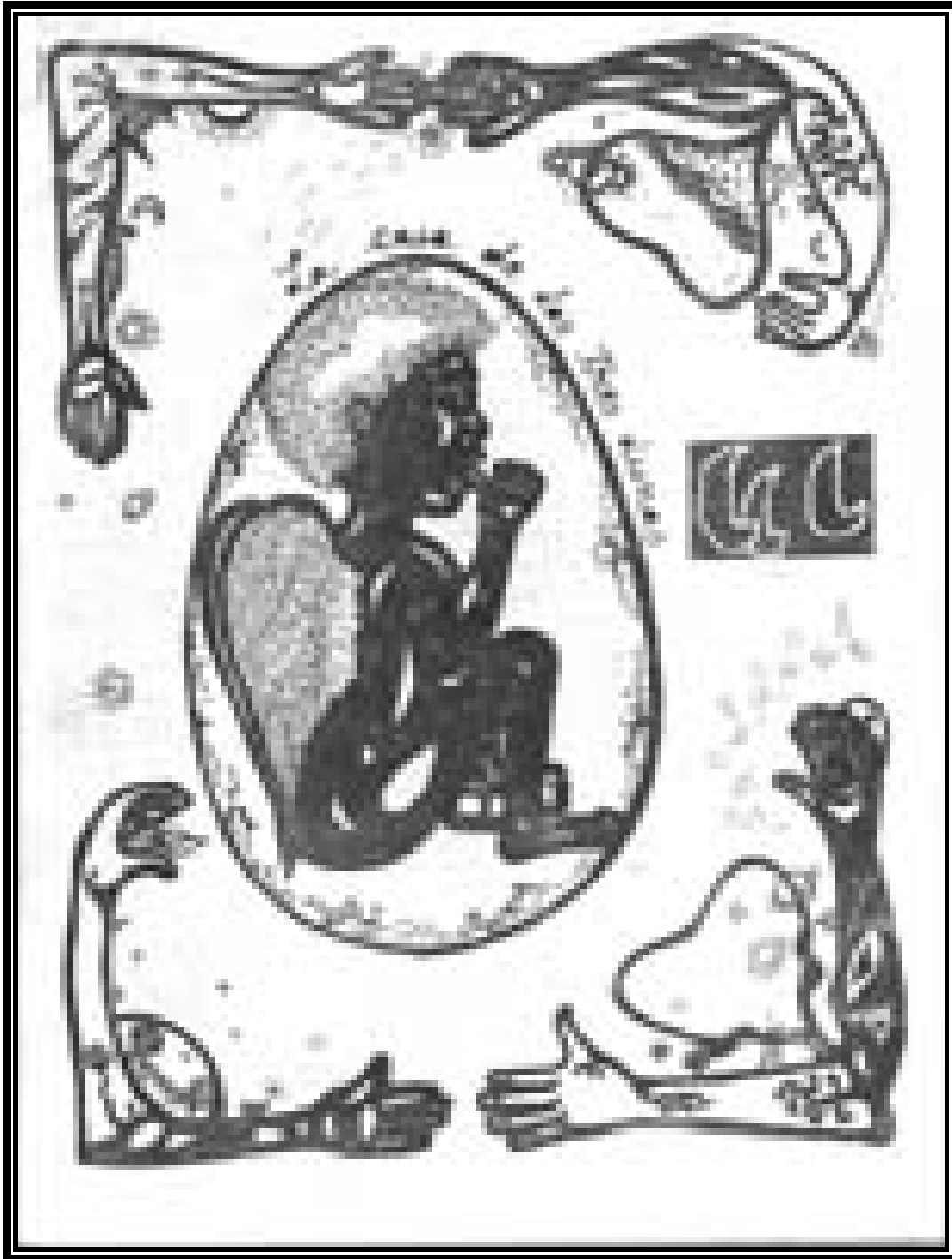


Imagen 23. Portada de “La Casa de las Tres Lunas”, edición realizada en El Calabacino, Huelva.

Drop-outs.

Drop-out, literalmente “caído fuera”. Aquí traducimos *drop-out* por su acepción de descolgado y por la de apátrida. Este, claro está, es un término usado habitualmente por anglosajones. Una informante, que se decía a sí misma una “drop-out”, cuyo itinerario de vida le había llevado desde California hasta Granada, luego a París, a estudiar Bellas Artes y finalmente de vuelta a Granada, a un cortijo que se había comprado y

construido en las faldas de las Alpujarras, distinguía así entre hippies y drop-outs.

Diana.- Bueno, lo que también te digo es que la línea entre una cosa y otra es un poco borrosa, una cosa ya empieza a meterse en la otra, pero en principio se supone que los hippies son –de aspecto, ¿no?- suelen llevar ropas así pues un poco estafalarias, y abalorios, y cosas de la Biblia y tal y viven con lo que encuentran, un poco. Hacen un poco de artesanía para salir del paso y no se qué, pero que... la filosofía era descolgarse, descolgarse totalmente, o sea no participar –lo menos posible- de las exigencias de la economía y de la sociedad. Entonces un drop-out es una persona que lleva una vida alternativa a lo que es la Sociedad, la corriente. Que no quiere trabajar..., sí, pero a su manera y sus cosas. Una vida simple, natural.
Granada, mayo, 2003

Timothy Leary, conocido gurú y animador social del mundo hippie californiano, pronunció tres palabras mágicas para los desencantados de los 60. "Drop-out, Turn-on, Tune-in".

"Drop-out (descuélgate, desengánchate). Retírate del drama social exterior que está tan deshidratado como la televisión.

Turn-on (enciéndete). Encuentra un sacramento que te devuelva al Templo de Dios, tu propio cuerpo. Salte de la mente. Colócate ("get high").

Tune-in. (entónate). Renace. Vuelve (a la sociedad) para expresarlo. Comienza una nueva secuencia de conducta que refleje tu visión".

(T. Leary, Start your own religion).

Leary hace una doble referencia con estas palabras al viaje de LSD y a la experiencia entera de abrazar una nueva vida y un camino espiritual. De hecho Leary piensa que lo primero ha de desembocar necesariamente en lo segundo.

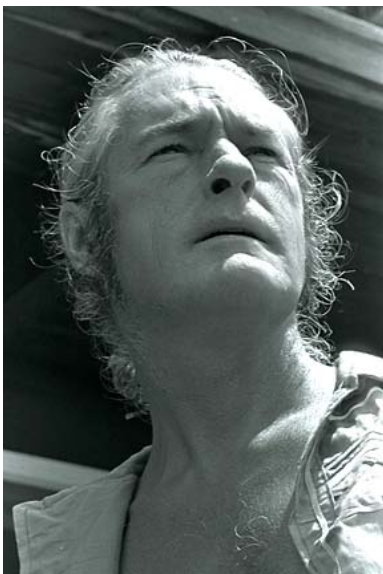


Imagen 24. Timothy Leary.
Fotografía de Robert Alman

Comuneros

Otro prototipo iluminado en estas clasificaciones identitarias es el de comunero. Este apelativo lo he encontrado pocas veces en las palabras de los actores. Gregorio (233), un informante ya veterano, un comunero de los de los tiempos de Franco, lo usaba para nombrar el nosotros, el yo, expresando de un plumazo el *leit motif* de su vida en la contra: la intención comunitaria.

Mataveneros, Julkio, 1996

G.: Te voy a explicar Yo soy ya comunero de los de antes, de Franco, cuando estaba prohibido, o sea, que... A pesar de todo aprendí el oficio en Barcelona, podría haber sido maestro si hubiese estudiado un poco más, estuve unos años en mi tierra estudiando... y sí, llamaban comunero...

David: qué es comunero, cuéntanos

comunero es aquél hombre que se iba al campo y la comuna era pues trabajábamos todos y vivíamos, supervivencia con lo que había día a día (**Antrop.:** una cooperativa o...) no, no, sacábamos lechugas... la supervivencia del campo.

Sin embargo, la “comuna”, una palabra que tiene en este país connotaciones sexuales, que se concentra sobre todo, en un rasgo sobresaliente, el del “amor libre”. “Comuna”, “comunidad” son sustantivos aún usados y admitidos por el nosotros (nosotros-comuna, nosotros-comunidad), aunque durante mi trabajo de campo he escuchado con mayor frecuencia el de “tribu”, “colectivo”, “ecoaldea” o aquellos otros ya comentados, peña, vasca, gente, que apelan al estilo de vida como referente identitario dejando aún más indefinido ese grupo de fronteras difusas que nace para compartir eso que el sociólogo Robert Bellah llama “hábitos del corazón”.

Primitivos modernos

“Modern primitives” es una expresión que he encontrado en alguna publicación que se basa en la tecnofobia demostrada por algunos estilos de vida que valoran lo natural como la relación sagrada del ser y su entorno con la menor intervención posible de máquinas y aparatos electrónicos, vistos como superfluos, nocivos, dañinos y profanadores, según los cuáles “meter un camping-gas en un tipi es sacar el espíritu del mismo” (Frink,29), lavar ropa a mano es mucho mejor que lavarla a máquina a pesar de la mayor inversión de tiempo, se prefiere la música acústica que la electrónica, vivir con el calor del fuego mucho mejor que con la calefacción, arar con mulo mucho menos violento para la Madre Tierra que con tractor,...

Se trata de una actitud que parte de una concepción del tiempo muy distinta a la generalizada en las urbes capitalistas en las que el “tiempo es oro” y un recurso escaso que administrar con cuidado.

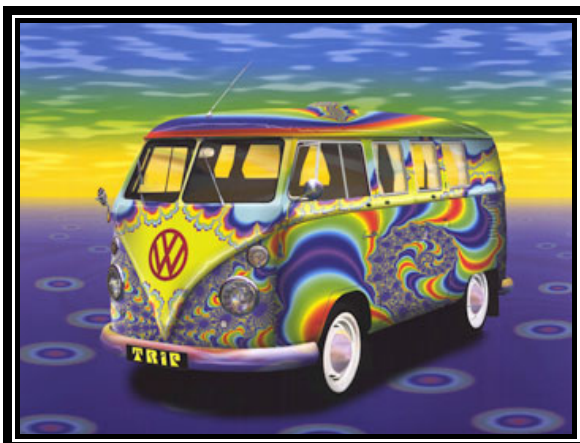
Aunque es un tema central, suficiente para generar una etiqueta, la tecnofobia radical, ese rechazo visceral a lo electrónico, es una actitud minoritaria entre los asentamientos alternativos, lo habitual es optar por un grado moderado de electrificación y electrodomesticación (luz, televisión, vídeo, lavadora, aparato de música) sustentado por energías renovables. Esta actitud tecnofóbica la he encontrado en Beneficio y he leído sobre ella en las Comunidades del Arca; también en Lakabe daba pie a ciertos debates, pero se imponía finalmente la racionalidad práctica del ahorro del tiempo. Las lavadoras, como la hormigonera, han tardado años en llegar, pero han llegado finalmente (ver entrevista 31).

Buscadores (“seekers”)

Esta es, en mi opinión, una denominación afortunada. Buscadores de “una realidad aparte” (Castaneda) en las fuentes espirituales de todo signo, en las “antípodas de la mente” (Huxley), a caballo de la experiencia alucinógena, en nuevas formas de vida, en viajes al lejano oriente. Buscadores de algo que se sabe que se carece, aún sin saber muy bien cómo nombrarlo. Desasosegados buscadores de una identidad perdida, de una trabazón quebrada con lo demás.

Rulantes, Travellers (*new travellers* o *new age travellers*), Drifters (Viajeros, Vagabundos, Errantes)

El conjunto del movimiento, del viaje, del desarraigo, del continuo estar de paso y el difícil asentamiento. La camioneta o el camión-casa, como el tipi es otro de los iconos, de los elementos repetidos aquí y allá en los asentamientos alternativos. “A todos nos tira el rule”, decía Ramón (1) expresando con el “todos” ese nosotros y su pulsión por el viaje, por rular.



Imágenes 25 y 26. La furgoneta volkswagen, el autobús, el camión de los bomberos o del ejército reconvertidos han sido los vehículos-casa típicos de los estilos de vida contraculturales.

B→A

Hippies, jipis, jipis guarros, jipis melencidos

Hippie, es en inglés una extraña invención que hace referencia a "*to be on the hip*", "*estar entonado, estar en consonancia lúdica con el entorno*" (Racionero,1985.97), "estar al tanto de todo y seguir las últimas tendencias en música, modas, ideas, en religión y en política" (Cabrera Infante, 1986). También se dice que *hippie* nació como una deformación de *hipster*, que es como se llamaba en los años 50 a los negros del jazz y la marihuana. Hippies eran los blancos que imitaban su indumentaria, su lenguaje y sus formas.

Aquí en España *Hippie* se vuelve *Jipi*, y los significados anteriores se desconocen, son ajenos. Difieren el significado original y el significado contextual. Aquí, la llegada de ese modelo humano inspira y alienta otros modelos pero "a la española", según las condiciones y los límites históricos y culturales. Llegan de fuera el mantra, el Om, el yoga, el masaje, el nudismo, el LSD y los Eagles pero se bebe también de otras fuentes endógenas, de la tradición naturista y libertaria.

Beneficio, 22 de diciembre.

Antino: Yo es que me he chupado toda la época esa, tío, de... venía toda la movida de ahí de EE.UU. Y no de EE.UU. porque venía toda de California, tío, toda la movida vino de California. Aquí podíamos saber muchas cosas de éstas... cuando empezó a entrar aquí en España el ácido, el LSD de California, y toda la movida hippie de California y..., y los libros, y todo lo que pillabas de allí, ¿me entiendes?, el *underground* que dicen, y toda la Revolución aquella Cultural que se hizo...

Se imitan modelos como el Rainbow o las Comunidades del Arca, nacen asentamientos fundados por *contras* foráneos, pero se practica también un anarquismo de tinte español, o al menos europeo, encarnado en el movimiento de okupación social. La contracultura se enculturiza, los *contras* españoles beben vino y escuchan a Lole y Manuel.

Jipi es una palabra cargada de valor, ambigua. Según el contexto guarda connotaciones positivas o negativas, a veces es usada con chanza por los alternativos, debido al estereotipo tan explotado sobre la imagen fácil construida sobre los rasgos más visibles y superficiales de ese estilo de vida.

Como dice Niman (1997:151),

“Algunos rainbows usan la palabra “hippie” afectivamente, en conversación familiar, de la misma forma que algunos afro-americanos usan la palabra “nigga” [negro] o algunos polaco-americanos usan la palabra “polack”.

La chanza va, a veces, acompañada de una representación gestual. Se suele hacer el gesto de la “v” con los dedos, poner ojos soñolientos (de “fumado”) y sonrisa de oreja a oreja y decir “paz y amor, colega”. No tiene esa connotación concreta que veíamos en palabras de una informante californiana (pg. 80) que en EE.UU. cobra, y sus rasgos característicos (abalorios, biblia,...) Así en nuestro país la palabra *jipi*, cuando nombrada por el otro, ha ido ligada a adjetivos tales como "guarro", “zarrapastroso”, “barbudo” o "melenudo". Adjetivos que no hacen sino mostrar, en el reflejo de lo que más denostan, aquellos rasgos más valorados desde la ortodoxia española: una apariencia higiénica, adecuada al molde social.

Claro que el molde social se ha ensanchado considerablemente. Parece que acepte cada vez más y se asombre cada vez menos. Así, el pelo largo, otrora bandera de protesta y factor de estigma, se ha convertido en algo absolutamente corriente, normalizado. Las rastas (en inglés “dreadlocks”) rarísimas de ver en España hace unos años, se han puesto completamente de moda. Con todo, el atuendo sigue ejerciendo su papel en la construcción identitaria, al vestirnos exterioriza nuestro interior y nuestras circunstancias, nos dice en un instante, una miríada de información sobre la persona que está detrás de esa forma de vestir, y provoca en el acto, valoraciones inmediatas. No sólo el rostro es el espejo del alma, también lo es el atuendo, nuestras formas y nuestros gestos.

Artosilla, agosto, 1998

A.- Y., y los dreadlocks que llevas los llevas mucho tiempo

B.- Bueno, sí, me siguen Y... a mí no me molestan a otra gente a veces puede

Antrop.- cuántos años tienen esos dreadlocks, más o menos

B.- más o menos 15

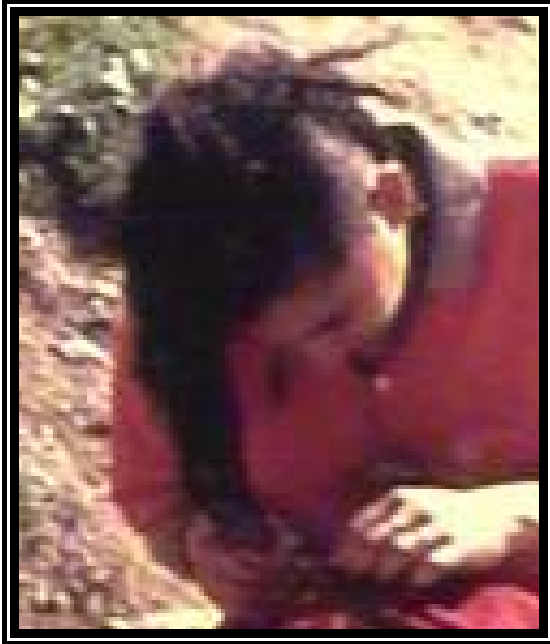
Antrop.- y tienes algo que ver con la filosofía rastafari

B.- Sí claro con la filosofía rasta, y también con los nazarenos de la Biblia, pero está en la Biblia escrito la historia que es una consagración a Dios y también para separarse del mundo material y también tiene que ver con los shadus de India que hacen una consagración a la vida espiritual. Tiene que ver en el fondo como la manera de vivir, que es también el modo de vida hopi, simple, y espiritual.

En esta conversación aparecen otros referentes que el más habitual de los rastafari, modelos en los que se basan para justificar su peinado -los cristianos primitivos y los shadus de la India-, modelos que expresan la renuncia en esta forma estética, como consagración a Dios o como separación del mundo material.



Imágenes 27-28: Rastas



Imágenes 29-31. Rastas.

Una conversación sobre el modo de presentarse en público (entrevista 5) que nos desvela que la estética y el cuidado de ir “de acuerdo con lo que está funcionando” cuentan también, y que la protesta puede fácilmente caer en dejadez. Estética, protesta, respeto, dejadez, estas son las razones esgrimidas para justificar la imagen presentada. Hablamos del aspecto físico y su significado social y personal, antes y ahora. El aspecto físico antes, como el escuchar cierto tipo de música que llegaba clandestina o “underground” a España en los últimos tiempos del régimen –*heavy metal*- era una muestra de rebeldía que ponía en una posición no sólo de oposición sino de riesgo. En el momento de la entrevista, el aspecto físico como opción rebelde ya no tiene tanta justificación, aunque sí se aducen razones como la protesta ante la uniformidad (“por no ir tan uniformado”), razones estéticas que entroncan con el discurso esencialista y razones de pereza, comodidad o dejadez. Pero hay unos límites en el descuido de la higiene y el aspecto personal, que se franquean, según han observado a lo largo de los años, mas allá de la razón.

El ojo social está curado de espanto, ya no se escandaliza, pero sí que clasifica, distingue, valora, discrimina,... Es mucho más tolerante con los jóvenes que con los mayores. En absoluto unas rastas se interpretan igual en una cabeza de 25 años y una de 45. Algunas de las facetas contraculturales o alternativas se extienden por la juventud en oleadas, creando verdaderas modas. Tocar el tambor, llevar rastas o peircings, fumar *cannabis*, viajar y vivir sin agenda, o incluso okupar, son prácticas que, presumiblemente, muy pocos de los que a los 18 o a los 28 las cultivan, lo seguirán haciendo a los 48 o a los 58. En todo caso, la percepción social de las mismas es muy distinta con dichas prácticas vistas en jóvenes que en adultos. Lo mismo pasa con los ideales, un joven puede ser idealista, contestatario, vivir sus locuras de juventud, pero esos mismos ideales, esas posturas ante la vida son percibidas por una amplia mayoría como estridentes, marginales, liminales y hasta peligrosas, en personas mayores.

Pero es sobre todo el producto físico de la dejadez, el deterioro o la suciedad del cuerpo o del atuendo –las marcas de la calle- lo que, por pequeña que sea, ordena la impresión entera. Por eso, mis informantes portan siempre en sociedad –parafreseando a Joan Prat- el estigma del extraño. Un niño de cinco años, al ver a mi amigo Antino (12), le preguntó a su padre –amigo mío también- “Papá, ¿quién es ese pobre?”.



Imagen 32. Mi amigo el “pobre”.

Otra de las condensaciones sobresalientes que representan al jipi en el ojo del español es el tema del amor libre, concebida como promiscuidad aberrante o atrayente de la vida en comuna. Y otro de los *shocks* culturales que golpean su mirada es el desnudo. Un desnudo algo especial, porque además, en el caso de la mujer, luce, sin pudor, vello en partes donde se considera antihigiénico y antiestético y que es eliminado por costumbre por la mayoría de las mujeres españolas.

Entonces, según he leído en artículos de prensa y he escuchado en las conversaciones con la gente en España, el jipi para el convencional, el formal y decente, es el guarro, el melenudo, el promiscuo y el desnudo. Estos son los rasgos semánticos que eligen los españoles para identificar al jipi.

También los de vago y parásito.

Beneficio, enero, 96

Antropólogo: ¿Cómo crees que piensan en Babilonia de nosotros?

San: Pues como hippies, o vagabundos

Antino: no, en general como parásitos (**San:** depende..) En general, yo todo lo que he estao, (**Sir:** "es que hay mucho parásito", "es que hay mucho parásito") Y me baso en que yo he estado currando últimamente en Servicios Sociales y Bienestar social del Ayuntamiento de Granada, y he estado en el medio del meollo de toda esta cuestión y ¡es parasitismo! La definición extrema ¿no? "parásitos".

Sir: es que hay mucho parásito, las ciudades están llenas de parasitismo, de parásitos que les llaman jipis, pero eso no es un jipi. Hay mucho parásito que se les llaman jipis y son colgaos

Ant: Claro que no,... pero es que el jipismo ya no tiene cabida (**San:** ya no hay)... La gente no identifica ya al jipi, no lo identifica, identifica a una persona sucia que no hace nada (**San:** un rulante, un caminante, un vagabundo...)

Sir: porque ahora es muy diferente, eso de jipi ya está pasao. Aún así la gente hace distinciones (**Ant:** muy pocas) La gente cuando ve alguien que más o menos está limpio y está ahí haciendo música en la calle y tiene alegría, la gente lo ve diferente... y no lo juzga igual que el que está "oyeee colega, dame algo" (**Ant:** Ya, habrá momentos que las imágenes, habrá momentos que las imágenes) Entiendes, es que hay mucho parásito. Pero, yo mi experiencia, cuando me ven a mi es diferente que cuando ven al otro que está allí, "uuuh" [hace gesto de pedir], ahí... Vamos, lo siento por las sonrisas que me dan (**Ant:** la chusma) y por las monedas que caen

San: Hay mucha gente que quema la historia también...

Sir: Hay mucho parásito, hay mucho parásito

En esta conversación se habla de una imagen del jipi que ha sufrido un deterioro, un proceso de desgaste, de falsificación. La charla desvela dos modelos comportamentales, dos estilos de vida, uno anterior, que ya "está pasao", el del *jipi verdadero*, que no necesita de los demás sino que intercambia con ellos sus artesanías o su arte, que da más que pide, frente al *jipi degenerado*, el "costras", el parásito de las ciudades, morador de la calle, que irrespetuoso, desagradable, sucio, pide siempre una monedita para comprarse el cartón de vino o el litro de cerveza. Un modelo de ser, de lo menos autosuficiente, del todo dependiente, alejado, por tanto, del modelo ideal de contracultura.

Pues bien, el segundo es el modelo más visible, porque elige la calle como su morada y escenario, la bulliciosa calle de la ciudad a la vista de cientos y miles de locales y visitantes. Y la imagen que dan se hace palabra en adjetivaciones como "tiraos, pobres, mendigos, indigentes, andrajosos, muertos de hambre, desarrapaos, drogaos, drogotas". Son jóvenes pero no trabajan, andan tiraos por los bancos y el suelo de la calle, o enfrentándose con su cantinela del "¿una monedita?" o "¿un cigarrito?", tienen salud, pero la desperdician con drogas y alcohol. Son los Pies negros, los costras o costris. Estos epítetos nombran la misma impresión que los anteriores de forma más coloquial. Pies negros y costras apuntan ambos a la suciedad acumulada por los sujetos que viven en la calle, de una forma descuidada, sin lavarse y al hecho de "pegarse como una costra", es decir, como una lapa parásita del que tiene.

Granada, noviembre, 2002.

Falcao (234): "Uno de estos de las cuevas... lo metí en mi casa, se fumó mi *cannabis*, me quitó un radiocassette que dijo con todo el morro que no me iba a pagar, y si me descuido me quita hasta la chica. Claro hasta que le dije, "colega te tienes que marchar". Pero son..., bufff, vaya panda"

Para el convencional, estos sujetos sólo pueden ser anormales, excéntricos ("freaks" se dice en inglés) o son enfermos mentales, colgaos de tantos excesos, que ya han hecho mella en sus cuerpos y mentes deteriorados. Son chocantes, se salen de lo normal. Su atuendo, su actitud provocan asombro, recelo. Esta es la cara negativa, la más visible por el Otro. La que rápidamente salta a la vista y se queda en el imaginario. El atuendo y la suciedad, la mendicidad, la dejadez y el deterioro, el dormir sin techo, esto es lo más visible, lo único visible para una mentalidad levantada en los pilares morales del trabajo, la higiene, la decencia, una moral que prescribe –como estudia Joan Frigolé entre los jornaleros murcianos⁽²⁷⁾– que el hombre que no trabaja para llevar el pan de cada día a la casa no es tal y para la que ver a una persona joven aparentemente en buenas condiciones físicas y con salud pidiendo, resulta una completa incongruencia.

Para el que no pide, el acto de pedir supone una agresión. Sólo acepta este acto si entiende que está recibiendo algo a cambio. La calle está poblada también por los artistas, los músicos aficionados o los profesionales, los mimos, los malabaristas y teatreros, los artesanos. Economías sumergidas pero imágenes muy sobresalientes que particularizan, crean un ambiente, una atmósfera en un espacio, un barrio, una plaza, una ciudad.

Otra imagen habitual de la contracultura urbana es la del radical. El pañuelo palestino y la piedra contra la policía, el okupa en resistencia a los desalojos, el mobiliario urbano quemado. Así "vándalos", "radicales", "rebeldes", "subversivos" eran etiquetas habituales, a las que recientemente se les ha añadido otra de peligrosas consecuencias, la de "terroristas", que cambia automáticamente el estatus legal y social de estas personas, estigmatiza, persigue y pune con mucha más severidad que antes. Según la teoría del etiquetado ("labelling theory"): la desviación es el producto de una relación de poder en la que un individuo o un grupo están en una condición de debilidad respecto a otro individuo o grupo que tiene el poder (y el interés relativo) de etiquetar como desviado el comportamiento del primero. Tomás Calvo Buezas trata también el problema de la influencia de los medios de comunicación en la mirada de otra fragmentación cultural

que corta el mosaico ibérico desde hace siglos, la que separa a los payos y los gitanos. Una influencia determinante, aunque ambigua, en dos direcciones, como observa con agudeza el antropólogo:

“En los últimos años el tema gitano es noticia frecuente en los periódicos y con muy diversas valoraciones. Cuando existen delitos, reyertas y muertes entre gitanos, los periódicos automáticamente añaden el apelativo de *raza gitana*, ensombreciendo aún más la ya deteriorada *imagen gitana*. A su vez, los mismos medios de comunicación social, particularmente la prensa y la radio, ofrecen sus espacios a la denuncia de la marginación social gitana. Un tercer tipo de noticias, con los conflictos payos-gitanos, complementa el espacio simbólico-semiótico de la imagen colectiva que la sociedad española tiene sobre los gitanos” (Calvo Buezas, 1990:14).

El fenómeno del racismo entre payos y gitanos es analizado por el profesor Calvo Buezas como un problema estructural de la sociedad española. Aunque como todos y como todo, “los gitanos han cambiado más en las últimas décadas que en los anteriores 100 años” (Calvo Buezas, 1990:21), siguen siendo, desde luego, portadores de la heterodoxia, la cultura gitana, todavía tradicionalista y orgullosa de sus costumbres y sus modos de vida, ejerce una resistencia “naturalmente” contraria a la cultura dominante de nuestra sociedad laica-neoliberal. Como con el problema payo-gitano, con el problema de los *anti-sistema* denominados terroristas, vemos como la palabra construye la imagen y la imagen comanda la acción, vemos el lado más peligroso de la lengua porque se estandarizan significantes y se acaba metiendo a inocentes en la cárcel.

“El gobierno ve a los rulantes como “Terroristas rurales” y no escatima en medios para vigilar sus andanzas. Hay una oficina permanente de “Operación Solsticio” en Wiltshire, una oficina de “Operación Nómada” en Avon & Somersert y una Unidad Central de Inteligencia en Thames Valley que se espera ampliar considerablemente”⁽²⁸⁾

Estos son los Otros sobresalientes para el urbanita, los raros que pueblan las calles de las ciudades del siglo XXI. Frente a estos modelos urbanos, sobrevive el del jipi verdadero o clásico. El símbolo de la paz, el del Om, el del yin-yang, son los habitualmente asociados al “hippie”. Generación o cultura de la “paz y del amor” han llamado a esos jóvenes que en los 60s en los EE.UU. y algo más tarde en Europa salieron a la calle o marcharon al campo a expresar distintos modos de vida a los habituales, esperados o programados para ellos.



Imagen 33. Cueva sacromontana pintada por su morador. En la pared dos símbolos conocidos.

Entre los *contras* se habla de “jipis” de corazón (aquellos que siguen coherente y continuamente la filosofía de paz, respeto, amor por todo y por todos, autonomía, hospitalidad, universalidad) y “jipis” de apariencia, de pintas, jipis vacacionales, “de fin de semana” o pseudo-hippies⁽²⁹⁾. Se usa también sarcásticamente “jipi de tarjeta” (visa), con lo que se connota la voz jipi del requisito de la pobreza y la autosuficiencia.

Punkies

Es otro nombre que he escuchado o leído con frecuencia para nombrar a los desencantados. Algunos dicen de los punkies que son los sucesores de los hippies, (Racionero, 1987), en todo caso comparten ideas, doctrinas, maneras y espacios, y a pesar de sus especificidades, en los labios del Otro, “punkies”, “hippies” son a menudo intercambiables.

Rainbow de Hermisende, Zamora, junio, 1998. En el círculo.

Nai (269): No somos hippies porque en tal caso seríamos hijos de los hippies. Nuestra vida ha sido más dura que la de los hippies. Hemos sido punkies. Que creo que no es mucha la diferencia, sólo que nos movemos más deprisa porque nos han enseñado más deprisa. Y al dar mi testimonio crece mi espíritu. HO”

Bohemios

Como en la España de los siglos de oro, el pícaro, el Don Juan, la Celestina, son temas sintéticos, nodos simbólicos (Lisón Tolosana, 1990:23), el hippie o el bohemio lo son del mundo occidental de la segunda mitad del siglo XX.

BOHEMIO: "Gitano // Dícese de la vida que se aparta de las normas y convenciones sociales, principalmente la de artistas y literatos // De la persona que lleva este tipo de vida." (Diccionario de la Real Academia Española).

El bohemio es un tipo contracultural que resuena a un tiempo ya pasado, pero este nombre como el de "gitano" es usado aún entre las filas de la contracultura. Como dice Botton, "la palabra puede envolver diferentes fenómenos artísticos y sociales de los últimos dos siglos, desde el romanticismo al surrealismo, desde los beatniks a los punkis, desde los situacionistas a los integrantes de los kibbutz de Israel, sin ello quebrar ni una sola de las hebras que unen elementos importantes." (2004: 285,286). En este sentido, esta acepción es análoga a la acepción general de contracultura a la que nos referimos en esta tesis.

En los pueblos de España, hace no muchos años y aún actualmente, se nombran bohemios a los que se salían de la norma y hacían una vida mucho más libre de lo que se esperaba de su estatus. En español y en francés, la palabra bohemio, es la que más se ha extendido para nombrar este tipo de vidas descolgadas, al margen.

Underground como contracultura es una etiqueta culta. Sintetiza la idea de estar ahí, entre el Otro, pero escondido, bajo el suelo. La palabra, inglesa, venía de fuera, como el LSD, las lecturas de oriente y todo el folclore hippie.

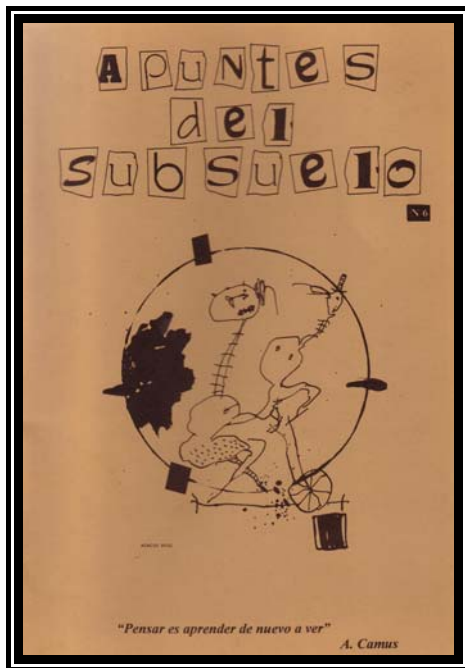


Imagen 34. Esta revista alternativa traduce “underground” por “subsuelo”

Idealistas, Jóvenes, Inmaduros
Utópicos, románticos

El movimiento de la contracultura ha nacido como una subcultura juvenil, sus cuadros estaban formados por jóvenes en su gran mayoría. Era vista como una rebelión de los jóvenes contra sus mayores. Y los críticos de este movimiento siempre lo han visto como cosa de jóvenes inmaduros, una locura de juventud que ya se pasaría. Al asociarlo a una edad, el antagonista le niega su estatus de modelo de vida, opción cultural válida, aceptable. Se asocia este idealismo romántico a una adolescencia que debería superarse para pasar a otro estado, el de la madurez, porque después viene el de la vejez, que también hay que saber afrontar. No seguir este ciclo “natural” con que cada cultura sanciona una biografía, no superar estas etapas es potencial de desintegración social y de enfermedad mental. Así, al menos lo piensa una entrevistada “babilónica”.

Madrid,

Entonces cuando vas por ahí tirao y tal y tal, he visto, a lo mejor, a un campesino, haciendo su comidita, con sus niños, con su tal, he sentido una gran... que he sentido melancolía de la integración, quizá porque yo tenía un problema, tenía problemas psicológicos, de malestar, de no integración, eh, a lo mejor, te estoy reflejando..., te estoy reflejando..., qué es el dolor de la adolescencia, eh, la adolescencia tiene un dolor de no integración (...) la adolescencia es una enfermedad muy grave, entonces le pillá a mucha gente

Que la contracultura sea algo propio de los jóvenes y de las clases medias y altas son concepciones que se han reificado con el tiempo. Cuando las ciencias sociales comprenden la contracultura como un fenómeno generacional y cuando se interesan por las causas del rechazo más que por sus consecuencias, hace implícita una comprensión particular de la misma. Al considerar el tema de la contracultura como propio de la subcultura juvenil, se entiende ésta (quizás intencionadamente, como mecanismo social estigmatizador de todo lo extraño) como una etapa de la vida, tras la cual no queda otra cosa que "volver" a casa, a la normalidad, y se le niega como estilo de vida propio y completo, vivo y autónomo. ¿Acaso se preguntan las mismas causas o se ven como temporales las conversiones religiosas -digamos al islamismo- o las sexuales, en el caso de la transexualidad?. Sospecho que hay cierta conexión en la forma en que los sociólogos han tratado el fenómeno contracultural y la desazón agresiva que produce en las personas de vidas establecidas con las que he discutido sobre el tema.

La observación en el campo contradice la asociación contracultura ⇔ juventud. En el censo etnográfico que presentamos en anexos, podemos observar que hay un mayor número en los intervalos de edad que administrativamente ya no se consideran como jóvenes, de la misma forma un joven o una joven de veintipocos años pero padres ya de dos hijos deberían figurar en otro estatuto.

Idealistas, utópicos, románticos, etiquetas que se oponen a pragmáticos, realistas. *Inmigrantes utópicos* es el nombre que propone Danielle Roszenberg para resaltar el carácter nomádico y el anhelo por el sueño imposible.

Son vistos por el Otro también como anacrónicos, "trasnochados", con las mismas peticiones de siempre, no avanzan con los tiempos. Así, la mirada habitual del Otro se condensa en una serie de rasgos semánticos que componen la imagen final del contra, llámese hippie, punk, okupa, transeúnte o marginado.

Marginales, marginados

Como la de transeúnte estas son etiquetas oficiales. La metáfora del margen, "estar al margen", estar "en el límite" imagina la sociedad como una superficie finita, con márgenes, donde se sitúan, lejanos del centro, los no integrados. El término se carga de valor según el interlocutor, que se plantea e intenta resolver la pregunta: ¿están ahí porque quieren?

Comuna

Ha quedado en el imaginario colectivo como lo más importante del mundo de la contracultura. La comuna, el compartirlo todo, hasta las parejas, la convivencia promiscua es lo que ha hiperbolizado siempre la atmósfera de la contracultura.

El tema del amor libre, entendido como orgía y promiscuidad, se vuelve una obsesión para el Otro. Exista o no un cierto grado de promiscuidad y apertura sexual entre los *contras*, haya sido un rasgo sobresaliente de estos estilos de vida hace unos años, hoy día, en una sociedad como la española donde hay un divorcio cada cuatro minutos, donde se han cambiado de pies a cabeza todos los usos y costumbres sobre noviazgo, matrimonio y relaciones sexuales, no creo que el tema del “amor libre” merezca mayor atención como rasgo particular de este estilo de vida.

Neorurales

Este es el nuevo término para los que deciden recorrer el éxodo inverso de la ciudad al campo. El movimiento de nuevos rurales implica a profesionales y estudiantes, hippies y románticos. Así cuenta un informante su percepción del proceso ocurrido en uno de los asentamientos, Aineto, incluida en la red Artiborain, y después en la Red Ibérica de Ecoaldeas.

Málaga, ene., 02

Al resumen, que después Artiborain, parecía más sólido, llevaba ocho años o diez años, los veías más sólidos, más serios, más de otro rollo, un rollo hippie pero mezclao, una mezcla de neorural, que al final se le llamaron neorurales a este movimiento. (Falcão, 234)

No son okupas, son gente que compra la propiedad, con más expectativas de perdurar, con proyectos subvencionados, más serios, más sólidos. Al convertirse en nuevo rural, pierde el hippie y el okupa rural su carga utópica, la huida utópica se vuelve una alternativa racional y racionalizada. No son tan radicales. Del okupa al neorural, como veremos más adelante, es un proceso de formalización que se repite entre individuos y asentamientos. Un proceso que obedece a la secuencia de la *communitas* existencial a la normativa analizada por Victor Turner (1988) en su análisis de la *communitas*, y que se sanciona también con una célebre frase: “Tras los revolucionarios vienen los administradores”.

Tabla 3. Elementos metonímicos, símbolos y estandartes del Nosotros (contracultural) y del Otro (establecido).	
Contracultura	Cultura Establecida
La Marihuana	La Televisión
Los dreadlocks (rastas), pelos largos	El Dinero
El Tipi	Las Multinacionales
El guerrero (indio americano)	Las ETTs
Las Flores	La Policía
El Incienso	El Ejército
La comuna	Las Armas
El amor libre	El coche
La furgoneta-casa o el camión-casa	Las pastillas
Los Aceites	La Cocaína
El nudismo	El Alcohol
El masaje	El plástico
El Inhipi	El despertador
El Mantra, Om	La colmena
El shilum	El oficinista
El arco iris	El rebaño
El Che Guevara	Robots, sociedad robotizada (E. Fromm)
La A redondeada, la estrella y otros símbolos anarquistas	Gentes programadas
La K	Marionetas
El niño	El estrés
	El ruido

En esta tabla hacemos inventario de las imágenes y elementos que acompañan a las palabras para particularizarse (el nosotros *contra*) y particularizar al Otro-Sociedad Establecida.

B→B

Las personas que llevan vidas convencionales, que siguen las reglas del juego, lo general, lo esperado se nombran como gente “normal”, “convencional”. “Formal”, “decente” o “respetable” son calificaciones que añaden un matiz ético –formal: el que guarda las formas, respetable: el que merece respeto- frente a lo que se ve como lo contrario, “indecente”, “poco formal”.

Ciudadano, contribuyente, son modelos que aunque no siempre explícitos valen como identitarios y diferenciadores. El hecho de contribuir o no a la seguridad social, a la Hacienda Pública –como vemos a través de la observación de los actores- señala una frontera clara. Esa frontera se quiebra “por arriba”, y por eso es un clásico en las culturas democráticas el tema del fraude fiscal y la evasión de impuestos, o se quiebra “por abajo”, no siendo sujeto de cotización o estando “sumergido”, bajo el umbral del sistema, fuera del circuito moral, legal y económico de la Hacienda Pública, que es el caso de prácticamente todos los *contras*⁽³⁰⁾.

Migo: Claro, como yo cuando estaba en Abioncillo. Yo cuando estaba en Abioncillo era lo

mismo, ¿no? a mi me subieron el sueldo tres veces pa que no me fuera, pero es que yo ya no podía más, era ya algo superior para mí. Estando allí, fijate, yo trabajaba en un sitio que no era nada marginal ni nada, que eso era una empresa que facturaba 25 millones al año, ¿sabes?, ahí en educación, y aún así tío, ya eras un poco raro, ¿no? la gente de la ciudad dice, "bah esos tíos que viven ahí en el campo y tal...", ¿sabes?, no eres un marginao ni tal, estás currando en una movida por ahí rara, ¿no? y ya de alguna manera eres un tío raro. O sea, estás dentro pero ahí sí que estás en la frontera, ¿no?, de la persona normal que puede decir todavía trabajo y cotizo a la seguridad social. Pero por lo demás lo único que te une ahí es que cotizas, eres un tío raro que trabajas por ahí en una movida, pero cotizas, ¿no?, eres decente. "¿Tú cotizas?", "Sí", "eres una persona por su sitio", "¿No cotizas?" Bueno, entonces ya eres un problema.

Beneficio, ene., 96

Los ejes de auto-identificación más repetidos, en los que la antropología se ha centrado tradicionalmente, esos ejes que rechaza explícitamente la contracultura, son los de la clase, el trabajo o la comunidad de procedencia. Así lo normal si nos preguntan qué somos, digamos, para concretar nuestra singularidad o nuestra similitud, "soy andaluz, de clase obrera", o "soy zapatero", o más general y castizo, "un currante" o "soy gaditano" o "albaiciner".

A→B

"La sociedad" (sociedad, a secas, o sociedad general o normal, o en inglés "square society", sociedad cuadrículada) o "el Sistema", "Matrix", "la Máquina", "Occidente" son, entre los actores, las formas más comunes de nombrar al Otro. Pero este concepto tan abierto y abstracto, baja al terreno de lo concreto, de la expresión, en forma de imágenes, símbolos condensadores, estandartes y selecciones metonímicas como la ciudad, sus edificios-celdas ("la colmena", "el agujero", "la jaula"), sus coches y sus chimeneas humeantes, el trabajo (de despertador y ficha), la televisión, el dinero y la sociedad de consumo, el soldado y el tanque y de múltiples substantivizaciones - metonímicas, hiperbólicas, reduccionistas- como "fascistas", "capitalismo", "burgueses", "cuadrículados", "Pensamiento Único",...

Ese *totum* metapolítico contra el que se ejerce la gran negación se llama Sociedad Establecida, o "Cuadrículada", Matrix, "la corriente", (Mainstream), la Máquina, *Moloch*, -como Alan Ginsberg en *Howl*-, o, las más de las veces, el Sistema. El Sistema, un ente indiferenciado y omnicompreensivo, responsable lo mismo de las desigualdades estructurales como de las fuentes de legitimación de los estilos de vida que las hacen posible ("el Gran Engaño"). El discurso es simple: el desarrollo económico, el sistema capitalista, los juegos de intereses económicos son causa de los desmanes del mundo: los ecológicos, las injusticias en el tercer mundo, la existencia ininterrumpida de guerras, la borreguez y el amodorramiento de

la sociedad, la especulación, la hipocresía, la corrupción, etc., etc. La materialización política del desencanto contra ese ente busca sus caras, las construye, les pone nombre, señala responsables en esa gran “irresponsabilidad organizada”. Así, una flor en un fusil, un pastel arrojado a la cara del presidente del FMI, una pintada en una ETT o en un banco, un cartel con una fotografía en la que debajo reza “Asesino” o una pedrada contra el escaparate de un Mc Donalds son acciones públicas de denuncia, que desvelan –por lo menos ante unos pocos- las caras del Sistema, hacen público al enemigo común.

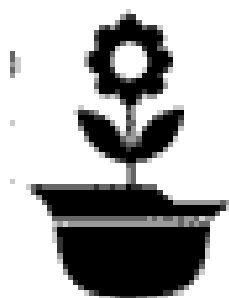


Imagen 35. Logo del Colectivo de Objeción y Antimilitarismo

El Estado antagonista es aún el Otro vivo y patente en los discursos de los actores. Pero hoy día cobran significado y significación términos más amplios. El Imperio, Occidente, el Mundo oficial, el Capital, el Poder, la Máquina, Matrix o el Sistema son metáforas que amplían la dimensión de “Estado”, aportando matices particulares, más adaptadas a nuestros días de globalización. El concepto Sistema añade la dimensión internalizada de la coerción, la auto coerción o autoprogramación, esta es su novedad frente al enemigo clásico –el Estado, el Poder,...-. Por eso se eligen y se construyen metáforas como la sociedad-rebaño, los hombres robotizados o programados (en películas como *Blade Runner*, *Matrix*, *El Show de Truman*).

Aunque es el Estado desde luego el que en el encuentro o encontronazo cotidiano con el *contra* muestra su dura realidad con la cara del enemigo, la del antidisturbios que desaloja nuestra okupación o la del guardia civil que me echa de mi pueblo okupado y destruye las huertas con excavadoras, o la del secreta que me pide la ficha o me somete al humillante ejercicio del registro, o del policía que me quita el *cannabis* y me pone una multa, o del juez que me juzga y me “enchirona” por insumiso o rebelde a la autoridad, la cara de la cárcel, sus barrotes y sus funcionarios, o la del gran hermano que te vigila por internet, con cámaras en la calle, con mil ojos y oídos, o el que mete a mi país en una guerra sin sentido, el

que practica el "terrorismo de Estado", ejemplos, todos ellos, provenientes de mi etnografía.

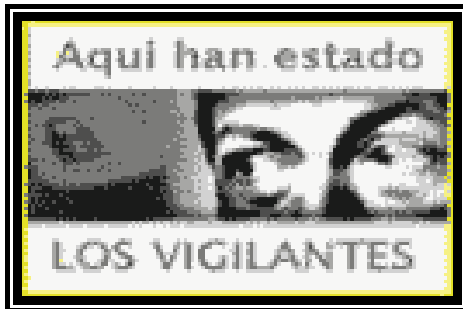


Imagen 36. Visitas de Vigilantes: 4718
Ultima: 05 feb 2004, 20:14
Contador de visitas de "los vigilantes", en nodo50.org

También, habitualmente aparece el Estado en la vida de los *contras* como proveedor de una pensión, un dinero que se considera "robado" al Gran Ladrón ("la sirla al Estado" lo llaman algunos grupos anarquistas). No hay, desde luego, signo de gratitud, reciprocidad o sumisión alguna de estos pensionistas disconformes.

En cuanto a los sostenedores del statu quo, el hombre-masa, se vuelve palabra en los discursos de los *contras* como los burgueses, los capitalistas, los fascistas, los borregos domesticados, integrados y conformes, los confundidos, los enfermos, los locos. Una y otra vez, aparecen en las conversaciones como sus "yo" anteriores, sus prójimos o un lejano indiferenciado; aparecen como un negativo que da sentido, que alimenta esa vida en la contra. Un "otro lado" del que nunca se acaba de salir del todo y que siempre está ahí, al que siempre se puede regresar, pero que en su negación confirmada día a día, alimenta, da fuelle a la vivencia de la alternativa

Sandra: Sí, yo sí. Llamo por teléfono [a mis padres] pa decirles que estoy bien y a veces voy a verlos pero no aguanto mucho...

Antropólogo: ¿por qué?

Sandra: porque es otra clase de vida y ya enseguida me engancho a la tele

Irio: no son felices, viven enganchaos, hombre lo que tú me contabas

Sandra: bueno, viven su vida pero tienen... corazón todavía lo tienen,

Irio: hombre claro, ¡Hombre, por Dios!

Sandra: ya, incluso ayudan. Mis padres intentan ayudar a gente joven dándole trabajo, y van a hacer una residencia de ancianos. Que dan trabajo... o sea, dentro de lo que cabe son guays, son muy guays, ¿no? pero yo no puedo vivir así, ¿no?, con velocidad, el dinero, el stress, las luces...

Irio: con eso de que no son felices quiero decir que viven estresaos..., tensiones por todos laos

Sandra: viven estresaos, mi madre tiene siempre dolor de cabeza y es por todo, por que se hincha de café y tabaco y va a trabajar y tal y cual,

Irio: es que ya sólo le falta tomar pastillas

Sandra: y pastillas también toma

Irio: ah, toma también las pastillas, amiga entonces ya...

Sandra: y... pero yo le digo que intente ir más despacio

Irio: la gente es que habla de drogas pero esas drogas legales, ¡madre mía!

Sandra: Una cosa te lleva a la otra, el stress te lleva a eso

Antino: al es-cuatro y así, ¿no?, ya, cuando te pasas al loquero

Sandra: y luego al es-cinco. Pero, a mi me da pena pero yo no puedo ayudar, hombre ayudar, a veces me ven y [les digo] ¿qué haceis?.

Irio: Es todo así. Una sobredosis de energía Yin

Antino: Yo lo que pienso es que ahí tú les entiendes más a ellos que ellos a ti porque tú conoces las dos formas y ellos no

Sandra: sí ellos no saben,

Antino: claro, ellos están en un lado, tú en los dos

Beneficio, ene., 96



Imagen 37. Portada de La Casa de las Tres lunas

Migo: Claro, claro, es una sociedad de locos. Se lo comentaba a Martín el otro día, y es que yo veo el telediario y digo, "por favor, es que están locos, ¿no? Tengo que estar loco yo, pero yo no estoy loco, pero están locos todos ¿no? Sólo ver un telediario te das cuenta. Te dicen, es posible que con el cambio climático se va a inundar... va a crecer el nivel del mar quince metros, de aquí a pocos años. (??: ¿Quince metros? tanto?) Sí quince metros a medio plazo, cien años y dice, esto es un desastre porque podría afectar al sector turístico, del que España... O sea, tú fijate, sabes, que se va a inundar el mar quince metros y se preocupan del sector turístico, que es una chorrada. Si se inunda el mar quince metros se acaban los turistas en el mundo.
Rainbow de Zamora, 1999.

LA CIUDAD

La ciudad es el símbolo por antonomasia que nos encontramos en la base del rechazo en el discurso *contra*. Un discurso que sintetiza una visión de la ciudad selectiva en base a unos valores. El estrés, el ruido, las luces,... esto es lo que se deja atrás en la ciudad, este es el talante del hombre y de la vida que se rechaza. La vida de agenda, de despertador y ficha, de velocidad, de compromiso constante con obligaciones que no son placenteras, de ruido y confusión, de medicinas, de círculos viciosos económicos que acaban hipotecando al ciudadano. La vida en el "rebaño", entre "borregos" engañados, que miran siempre hacia el mismo lado y siguen al cascabel, la corriente (en inglés la "mainstream", en portugués "a multidão")

La tranquilidad del campo en *contraste* con la "confusión" y "el ruido" de la gran ciudad, de una vida sin agenda, sin otras responsabilidades que las buscadas por uno mismo, se alza como un eje rector, un vector moral altamente valorado. **Tranquilidad/estrés**, he aquí una línea divisoria fundamental asociada frecuentemente a la de campo/ciudad. El estrés, síntoma general de las vidas urbanas de fin del siglo XX es el gran antagonista contra el que se alzan las voces y las vidas de los *contras*, buscadores como los románticos, de un tempo robado, de otro ritmo de las cosas y los quehaceres. Pero más que de ejes podemos hablar de conjuntos semánticos o esquemas morales, entonces el campo, el retiro, se asocia con **la simplicidad, la sencillez, la sinceridad, la profundidad, la intensidad**; este es el positivo, el ideal perseguido; en el negativo la ciudad, asociada al conjunto opuesto: **pompa, vanidad, banalidad, engaño, apariencias**, aquello que algunos llaman "las máscaras de la ciudad", (Noelia, Manuela, Beneficio).

En las canciones de Bob Marley y en las palabras de los informantes "Babilonia" (Babilone, en inglés) significa lo mismo: la ciudad, la

sociedad. La sociedad cuadrículada del Pensamiento Único, de intereses, agenda y contaminación, la confusión.

En realidad, es fácil observar que la metáfora del rebaño, del hombre-masa o del pensamiento único es un tanto reduccionista, simplista, no hace justicia a lo complejo de la realidad. Esta nos muestra que las ciudades, la Sociedad, alberga una enorme diversidad de estilos de vida. Como dice Manuela Cantón, refiriéndose al fenómeno religioso, “*(l)as “desviaciones” de las tradiciones, religión y cultura compartidas por la mayoría, aumentan en la medida en que lo hace el grado de heterogeneidad y diversificación interna de una sociedad, lo que suele multiplicar el número de opciones religiosas en competencia que coexisten con mejor o peor fortuna, a menudo estrechamente relacionadas con divisorias étnicas y socioeconómicas.*” (2001:17). En poco se parece la vida de un obrero a la de un profesional liberal, y a la de estos, la del abogado y la del actor de cine. Uno puede encontrar alternativas completamente diferentes en unas y otras casas. Hay gente en la ciudad que casi no sale de sus apartamentos, otra que casi no entra en ellos, sólo entre mi familia –todos estilos de vida ciudadanos- soy capaz de encontrar casos – formas de actuar y de pensar- radicalmente diferentes. Al final “one soul, one world”, como corroboran los antropólogos, una y otra vez, “*la persona es consciente y libre, crea posibilidades distintas, alternativas, mundos de evasión*” (Fernández de Rota en Seminario sobre Historia y Antropología).

La Ciudad, “Babilonia”, es la máxima condensación de lo que se niega entre los individuos y los grupos de los asentamientos contraculturales que conforman los escenarios de mi trabajo de campo. Sus espacios, sus tiempos, sus dinámicas, sus relaciones. Se trata de un rechazo con eco en la historia, un nuevo “menosprecio de corte y alabanza de aldea”. Se trata de una mirada sobre la ciudad que selecciona unos elementos: el ruido, la contaminación, el estrés, la prisa, las relaciones anónimas, la falta de sentido, y obvia otros, la diversidad y la multiplicidad, la riqueza cultural, las oportunidades laborales, elementos que pierden valor y prioridad desde la nueva mirada construida. Una mirada, que además ve que la vida en la ciudad es una forma de colaborar con el Sistema, de sustentarlo. Los urbanos son víctimas pero también soportadores del Sistema. Y como en el “menosprecio de corte” del humanista Fray Antonio de Guevara (1539), el desencantado de la ciudad, critica el vicio de la vida corrompida del ciudadano en contraposición a la vida simple, virtuosa y auténtica que se vive en la natura.

Beneficio, ene., 96

Irio: ... (**San (219):** es luchar... es luchar por ser feliz, pero qué difícil tarea también)
En la ciudad es más difícil, hombre en cualquier sitio se puede ser feliz, pero en una

ciudad es más difícil (**San**: sí, pero es más difícil, te deprimes rápido...) te deprimes rápido, yo estoy una semana en la ciudad y ya... uff la energía mental que hay, la nube mental que hay encima de la ciudad te pesa, ¿no? se te cuele dentro, la misma energía vital que hay encima de la ciudad te pesa (**San**: como no estés con colegas en algún sitio guay) entonces ya se te cuele dentro del coco lo que piensan los demás. ¿¿?, una negatividad muy grande o eres muy fuerte y haces meditación todos los días, yoga, asanas y te cuidas bien o acabas en un bar tomando cervezas como cualquiera y hablando de chorradas y ... entiendes, dispersándote de ti.

Hablar de la ciudad, de los estilos de vida urbanos, propios sobre todo de las grandes metrópolis, lleva a los actores a una asociación casi automática que aparece recurrente una y otra vez en las entrevistas y charlas grabadas.

/ciudad/ \supset confusión

Es Babilonia y no Sodoma, la metáfora que sintetiza la ciudad, lo confuso, lo falto de sentido, y no lo malo, de acuerdo con un código en el que la *conciencia* se yergue en la quiebra que separa el “nosotros” del “otro”.

La ciudad es el lugar por excelencia de la modernidad, donde se vacía la vida espiritual, donde con las prisas, con las velocidades, se pierde el sentido profundo de las cosas, de las relaciones entre los hombres y mujeres, la *gemeinschaft* (comunidad) se torna *wesselschaft* (asociación, interés).

Noelia: “tal como dicen en Beneficio, el mundo del que vengo es un constante escaparate que cambia aparentemente su atractivo, lleno de variedades con el objetivo de entretenernos, acompañarnos, no dejarnos ser ni encontrarnos a nosotros mismos”.

Por eso, “gente consciente” aparece también como una autodesignación repetida. Pero Babilonia es algo más que esa confusión materializada en ruidos y asfalto, “Babilonia está dentro de nosotros” (Irio,6), es la interiorización, tras la socialización en el orden heredado de sus mayores, de unas formas, de unos hábitos, de una descripción moral del mundo, que sale a su paso una y otra vez, en el camino de la nueva vida que se ha asumido, entrando en colisión con los nuevos modelos valorativos y que se detectan y se expresan como “bloqueos”, “hábitos”, “el ego”,... de los que hay que estar conscientes y tratar de liberarse.

Sir: La gente como es, es que hay de todo, porque hablamos de Babilonia fuera y tal, pero Babilonia. está dentro de nosotros. Igual da que te vayas, que te vayas, que te vayas que lo negativo lo llevas dentro, la mierda la llevas dentro (Ant: Eso es vandalismo eso es desprecio a todo, ya, a las cosas, a las personas, y a todo) Eso lo hay en todo... No, eso de “aquí saco yo esto” y Eso es ego, que a fin de cuentas ¿qué

La ciudad no es sólo la que han dejado sino la que llevan dentro en su *habitus* (Bourdieu) y les sale al paso cada día. *Babilonia=Ego* es la ecuación que nos propone Irio. Ego es lo opuesto a Amor, palabras que abren campos semánticos que indican modelos y sistemas de valores que trataremos a lo largo de esta tesis.

/ciudad/ \supset consumismo

Consumismo es otro de los enemigos asociado a las vidas de ciudad. La austeridad, el consumo racional y responsable, la práctica de las tres “r” (reciclar, reutilizar, recuperar) tiende, en la vida de los *contras*, a desplazar al consumo compulsivo y caprichoso de Babilonia.

La ciudad es el mundo de las oficinas, las hipotecas y el alquiler. La ciudad es la casa del Capital y de sus detritos. El “rollo del dinero” (Cui,54), el círculo vicioso del crédito y el trabajo, de la letra y la hipoteca, esto es lo que, según el sentido común *contra*, depara la vida en la ciudad.

II.2.b. El Otro sobresaliente. Encuentros y desencuentros

¿Cómo se forman esas identificaciones, esas condensaciones metonímicas, reduccionistas, que seleccionan aquellos rasgos sobresalientes y no otros? No nacen esas imágenes de la imaginación sino de la experiencia valorativa. La mirada precede al encuentro, reina sobre este y, por lo general, permanece después.

El paseante granadino, el oficinista, el comerciante y el turista miran en la Plaza Nueva y los ven en los bancos, con perros peleones y litronas, guitarras y tambores, rastas y cadenas, con sus maletas de artesanía, pasándose un porro de hachís, a veces peleándose, a veces riendo juntos, haciendo malabares o haciendo música. Ahí están el lunes, el martes, en horario de oficina. Los hay que tienen caras maltratadas por los excesos, un hablar desdentado y cheli, de la calle, con un deje desvaído, como arrastrando las palabras, el hablar del yonkie. Está uno tomándose una cerveza en una terraza y pasa uno tocando una flauta desafinada. Pasas y a veces se repite el mismo saludo: ¿un cigarrito, tienes, colega?, o ¿una monedita? Se sientan en el suelo o de formas en los que una persona “formal” jamás se sentaría, porque se sentiría ridícula e incómoda, sentiría vergüenza. Un tendero se queja de que entró “uno de esos” en su tienda y acabaron enzarzándose en una discusión y en una pelea muy violentas. De cuando en cuando, salta entre ellos esa violencia, se desata una reyerta y nos hacen

caer en la cuenta que poco tienen que ver estos *contras* con el ideal hippie de la cultura de la paz y del amor, de la ternura.

En otra terraza suena un saxo muy entonado, y ya anochecido tiene uno la suerte de encontrar una situación insólita. En la misma Plaza Nueva, plaza de constantes novedades, un músico de calle toca el acordeón, unos muchachos inmigrantes marroquíes bailan alegres y el policía del Tribunal de Justicia tocando bajito las palmas. “De verdad, esto sólo pasa en Granada”, me dice un amigo.

Saliendo de la Plaza Nueva, si sigue uno hacia el centro están los artesanos con sus mesas desplegadas llenas de cristales, pendientes, cadenas, collares, un fotógrafo vende fotos artísticas, una pareja de un joven marroquí y una francesa venden semillas mexicanas con una larva dentro que las hace moverse y una chica con rastas ofrece en un cartel “se hacen trenzas y rastas”. Los mismos que se extienden por la carrera del darro. Si uno tuerce por calle Elvira y sube hasta calderería lo que se encuentra son camellos ofreciendo hachís y rara vez marihuana. Más arriba de la calle en otra plazuela con una fuente se junta otro grupo, aprovechando esa juntura urbana de agua y de sol. Cruzando la Gran Vía, en la capilla real están los mimos y los payasos, los guitarristas, a veces un gaitero. Pasa uno por San Juan de Dios, y en doscientos metros de calle los ve: los que piden, los que esperan para entrar en el comedor social o para el “bocadillo”. En el Albaicín se juntan en “El 22” y en la Placeta de Carvajales a compartir unos canutos y unas litronas y a tocar la guitarra.

El mundo de la calle, la “gente de la calle”: artistas y artesanos, yonkis y carrilanos, camellos y pedigüños, los que ofrecen y los que piden. Como estar “en la carretera”, “vivir en la calle” se trata del andar errante del que no vive bajo techo fijo, de los rulantes, de los carrilanos, de los “junkies” y los alcohólicos sin medios, los *clochards*, los *hobos* y los *road dogs*, de los mendigos y vagabundos, de los okupas, de los jóvenes viajeros que recorren medio mundo sin un centavo en el bolsillo, buscándose la vida y aprendiendo siempre nuevas estrategias para sacarle el mayor partido a su aventurera juventud, de los estudiantes en prácticas en la escuela de la vida. Tipos humanos todos ellos que tienen algo en común, esa convergencia en lo que aquí llamamos el mundo de la calle, o simplemente, “la calle”, el margen del sin hogar, sin trabajo, sin raíz, desarraigado, desclasado, desapegado. En la calle, en el espacio urbano de las metrópolis occidentales, convergen dos mundos pero apenas se rozan. Se levanta ante el ciudadano medio un espacio tabú como ningún otro, el espacio del mendigo, del “tirao”, del “pedigüño”.

La calle es el lugar, el escenario del encuentro entre convencionales y heterodoxos. Un modo común de comunicación entre ambos mundos es la limosna. La práctica de la limosna, a veces, difícilmente deslindable de la oferta de música de dudosa calidad, establece relaciones de dependencia. Son estas, relaciones percibidas por los contraculturales como simbióticas, actos de reciprocidad. ("Qué haría la señora María si no me tuviera a mí pa darme los veinte duricos todos los días", Sisto,251). La praxis cotidiana de la limosna es un acto cultural sancionado por religiones como la católica o la musulmana.



Imágenes 38 y 39. Buscándose la vida con la flauta en Granada y mimos en las cuevas del Sacromonte antes de bajar a la ciudad a “buscarse la vida” con el mimo.



Imagen 38. Arlequín en una función en Ahimsa del grupo Colores.

La calle es para estos tipos culturales el lugar para buscarse la vida. Por eso el encuentro, el intercambio fundamental es económico y se sitúa en algún lugar en un eje difuso entre pedir/dar, ayudar y ofrecer, vender/comprar, pagar. La presentación al público: el atuendo, el modo de hablar y de “entrarle a la gente”, el hecho de ofrecer o pedir, la calidad de la obra ofrecida –sea artística o artesanal-,... marca la diferencia entre los dignos, los artistas de la calle y los tiraos, los pies negros (a los que se asocian las adjetivaciones negativas enunciadas antes). Muchas veces la diferencia entre ofrecer y pedir no está tan clara dado la dudosa calidad de lo ofrecido (un desafinado concierto de flauta dulce o artesanía de mala calidad y poco interés). Otras veces, pedir no se distingue muy bien de exigir, extorsionar, amedrentar. La sociedad española, hoy día permite ambas formas. Alimenta a esta “gente de la calle” en comedores sociales, financia su subsistencia básica mediante el mecanismo de la limosna, ejerce su caridad con el pobre, y le acosa policialmente pero también le deja estar.

Este es el Otro sobresaliente para el ciudadano convencional o el turista. En el otro lado de la mirada, para los *contras* hay una serie de Otros también más presentes y trascendentes. El Estado, y los poderes mundiales –los McDonalds y la Coca-cola, los bancos, el FMI, el G7 y el Banco Mundial-, las ETTs, el burgués, el paisano, el policía, el skinhead racista y nazi, el vecino y la familia son los otros diferenciados, sobresalientes, del nosotros “contra”.

Rainbow Salto,

Paco: Sí, yo ya estoy cansao, no cansao, ¿no?, sino asqueao porque ya no es viajar, ya no se viaja agusto. ya viajas por ahí y hay muchos problemas, te puedes encontrar muchos problemas. Entonces, pa viajar con problemas mejor....

Antrop: ¿Como qué problemas?

Paco: Pues la policía, los chorizos, los skin-heads. Bah, anda muy mal la vida por

ahí, por la ciudad.

La policía, la guardia civil son Otros sobresalientes que aparecen una y otra vez en las conversaciones y los relatos de las vidas de mis informantes, vidas siempre al límite de la legalidad, cuando no abiertamente ilegales. Antino (12) había pasado una época de su vida viajando y "dando palos" con una banda organizada, Migo había estado detenido por llevar una piedra de hachís en la frontera francesa, al Falcao (234) le habían "robado" su marihuana, a los de Sasé les habían desalojado y dado de golpes los antidisturbios, Morgan se había escapado de su libertad provisional, Sarco (13) cumplía arresto domiciliario, a mí mismo me paraban repetidamente para pedirme mi documentación cuando mi aspecto ya no era el "normal".

"(...) las plazas que siempre han sido, yo que sé, lugares de encuentro ¿no? Para eso sirven las plazas. Ahora son lugares de paso, es decir, no hay bancos, no te puedes sentar, y es más si te sientas, por lo menos en un barrio como Lavapiés, automáticamente eres sospechoso de algo, o sea, estás sentado en un banco en la calle y entonces no puedes estar haciendo nada bueno, se te acerca la policía, no se qué..." (citado en Navarrete Moreno, 24)

como hacíamos en Barcelona, que cualquier persona que ya entraba en una casa a okuparla ya de repente ya tenías algo en común, entonces, claro, tenías en común que la policía le quiere dar tantos porrazos como a ti. (Jose)

El Estado tiene como Prometeo, la otra cara, la asistencial. Las pensiones, según donde nazca el discurso, son entendidas por algunos como la "sopa boba", el garante para asegurar el mínimo suficiente para aplacar revoluciones, para no tener ladrones en las calles, y por otros como un dispendio innecesario que sólo crea vagos, que alimenta el parasitismo social.

Como el movimiento por la objeción fiscal, el movimiento para la instauración de una renta básica es un nuevo impulso contracultural institucionalizado, con profesionales y organizaciones internacionales trabajando por ese objetivo.

Los skins, los nazis cabezas rapadas, los fascistas, este es, como para los inmigrantes, un actor tristemente cotidiano cuando se vive en las

barricadas. Se puede andar con miedo en ciertos barrios de ciertas ciudades si se lleva el pelo a lo rasta.

La familia, los padres, son, por supuesto, el Otro por excelencia. Como veíamos la explosión contracultural de los EE.UU. de los 60s se entendía como una revuelta de los jóvenes contra sus padres, y proponía en la comuna, en la comunidad, modelos de convivencia alternativos. Y también como el Estado, tiene esa doble dimensión paradójica, si la familia en el discurso de algunos es “una cadena de la que hay que liberarse” (Migo,16), en la realidad de muchos es un mecanismo de asistencia, un resorte de apoyo. Son habituales las historias de padres adinerados buscando a sus hijos escapados entre las filas de los descolgados, pero son más habituales todavía –al menos en mi censo- los casos de familias que les pasan una pensión al hijo o a la hija, sobre todo si tiene niños que mantener, a pesar de que vean truncadas las expectativas con tanta ilusión puestas sobre su progenie, confiando en que algún día se le pase la locura y vuelva al camino recto.

Ellos [mis padres] creen que lo que hago es la mierda (Vera, 28)
--

Los niños de los *contras*. Este es el centro de atención y preocupación, el otro sobresaliente en quien se fijan los convencionales para ejercer su crítica fundamental a los primeros: “con ellos mismos, que hagan lo que quieran, pero a sus hijos, que les den las mismas oportunidades que ellos mismos recibieron. Que los eduquen y que no los aíslen.”⁽³¹⁾

El paisano, el local, para aquellos que llegan de fuera a asentarse por un tiempo en los rincones más perdidos de la Península Ibérica, es un Otro sobresaliente con que se encuentra el *contra* inevitablemente. La convivencia no suele ser buena, siempre que los que llegan no se preocupan por el ecosistema cultural que se encuentran allí, resultando en una colisión de modelos de valor y estilos de vida. El caso más agudo de conflicto entre *contras* y paisanos es el de Primout.

San: Estuvimos en Primout pero nos echaron, nos tuvimos que ir. Cada domingo subían a echarnos, los paisanos, decían que era suyo, las propiedades y todo.

Sir: Tuvisteis un juicio

San: sí claro y lo ganamos, pero la palabra de ellos era... iban con el palo y dándote, insultándote, nos mataron una vaca. Son gente muy bestia, mucho orujo..(**Antino:** conozco a esos montañeses) iban todos juntos también... (300) Al principio nos dieron permiso, nos decían ahí no vais a poder vivir porque os vais a morir de frío, y mucha nieve y os vais a quedar incomunicados,... y nosotros, bueh, pues eso es lo que queremos, quedarnos incomunicados y, y entonces empezó a venir más gente, hicimos un Rainbow y empezó a venir más gente y se asustaron. Decían "uh, uh, nos van a.. ya son más..." (**Sir:** "Ya no son 4 hippies, ya son 50 ó 60 hippies...") Entonces, protestaron, y bueno, nos fuimos. También llegaban los coches, una pista, en invierno ¿no?.

En su estudio antropológico sobre la contracultura ibicenca, Danielle Roszenberg señala los conflictos morales sobresalientes entre locales y hippies: el nudismo, las drogas y el trabajo ocioso. Ambos universos morales, el rural y el neorural, “*contienen los ideales más antagónicos. Lo que rechazan unos lo desean otros y viceversa*”. (1990:174).



Imagen 39. Fotografía de Robert Alman

Se trata de la tensión natural que enfrenta a habitantes y viajeros. Los habitantes sostienen valores antagónicos a los del viajero como son el de asentarse y echar raíces, la tranquilidad (valor realmente apreciado por los que han vivido muy rápida e intensamente) o el tener un horizonte temporal de más larga proyección. La visión del futuro dirige los pasos del presente. Nuestra concepción del tiempo por venir marca el ritmo del tiempo presente. El ritmo es una noción fundamental, que haciendo referencia a las concepciones compartidas sobre el presente, el pasado y el futuro, resume

el talante de un modo de vida. Las concepciones compartidas sobre el tiempo, expresadas en sentencias como “aquí y ahora”, en usos económicos, en hábitos cotidianos, implícitas en las articulaciones de sentido de modelos de valor como libertad, tranquilidad o seguridad, le ponen una dirección y un sentido, que enmarca significándolas nuestras acciones, las de hoy y las de mañana.

Este horizonte temporal más largo es el que enfrenta al habitante-conservador con el viajero-depredador. Un enfrentamiento observado aquí y allá durante el trabajo de campo, con cuya constancia etnográfica me tropecé ya desde el principio de la tesis. En las cuevas del Sacromonte me contaba un habitante veterano que llavaba más de diez años viviendo en el Barranco de los Naranjos.

Cuevas del Sacromonte, 1994

Sisto: "...Esta cueva era un taller de cuero, no como los "guiris" que es un taller de mierda, claro..."

...Que nosotros no venimos aquí por dos días como éstos. Estos están de "vacance"... Y no cuidan su entorno. Hasta tiran vidrio. Yo voy descalzo y me he cortao antes. A mi me da igual, a mi me da igual porque tengo callo de andar descalzo, pero, ¡joder, coño, que cuiden por lo menos lo que os rodea a vosotros mismos!..."

Tirar basura, cortar árboles (hasta en verano) para hacer hogueras, armar ruidosas fiestas en la madrugada o tomar el sol "casi desnudos" son algunas de las denuncias que hacían en las cuevas del Sacromonte, los habitantes a sus vecinos travellers. Los problemas de comunicación, la diferencia de edad (la edad media del viajero oscilaba entre los 20 y los 25 años, mientras que la del habitante era diez años mayor), pero sobre todo el antagonismo, ya visto, de sus valores, tejían una tensión permanente entre viajeros y habitantes aún entre los mismos *contras*.

Me ha tocado ser testigo numerosas veces de ese antagonismo moral. Aquellos casos en los que vida y protesta son una misma cosa, encarnan en sus actos, sus modos, sus palabras, en sus seres y estares, una protesta incómoda, interrogante, sulfúrica y antisocial para el convencional conformado. Desde el *ethos contra*, la mera participación indirecta en el sistema o el silencio cómplice es denunciado y denunciado. El encuentro con "el otro" es un encuentro que nunca deja indiferente. “*La familia, la cuadrilla, la vecindad, la profesión o la sociedad entera* –dice Sanmartín- *plantean al actor exigencias contrapuestas. La posición del actor no es en todas ellas equivalente, ni puede, sin el riesgo del conflicto, la incomprensión o la incongruencia, hacer valer en una los principios que rigen en cualquiera de las otras.*” Pero el espiritual, o el contra, (aquellos auténticos, coherentes), busca, intenta una unidad en la variedad de encuentros y situaciones que enfrenta. Esto le confiere una falta de

flexibilidad, una rectitud, que lo hace antisocial. Al no querer “pasar por el aro”, al desterrar las máscaras, el juego de roles, logra una y otra vez la incompreensión, el conflicto y la incongruencia. Ante el contracultural, como ante el místico, ante el sujeto espiritual, el sujeto mundano se suele ver casi siempre conmovido. Asombro, incompreensión, rechazo, defensa, admiración, son emociones que se generan en ese encuentro.

II. 3. Notas

- (12) Como un opuesto subsumido, es decir, un opuesto cuya formación y desarrollo se enmarcan en un contexto mayor al que se opone, es como se conceptualiza a la contracultura como subcultura.
- (13) Hablamos de desencanto cultural o de “Desencanto” con mayúsculas frente a los desencantos domésticos y personales que con frecuencia acaban empujando a hombres y mujeres a desenlaces más o menos trágicos como el suicidio o el asesinato, el abandono de la casa, los enganches y vicios o las enfermedades mentales.
- (14) A lo largo de esta tesis veremos que no es en cualquier otro cultural en el que se fija esa mirada desencantada, imitando y recontextualizando elementos, imágenes, símbolos, modelos de valor,... Entre los *contras* españoles se recrea el indígena americano (y sobre todo norteamericano) mucho más que el africano, aunque las *rastas* (“dreadlocks”) son tan comunes que se han vuelto una moda. Los portugueses penetran y son penetrados por otros elementos afro-brasileños como la capoeira. Asia está presente también en todo caso, a través del yoga, el zen, el tai-chi, hinduismo, budismo,....
- (15) Corinne Mc Laughlin y Gordon Davidson dedican el primer capítulo de su ya clásico estudio de las comunas en EE.UU., “Builders of the dawn”, a un repaso histórico de los grupos que en Occidente han encarnado el espíritu de retiro y la búsqueda de la comunidad ideal.
- (16) José Antonio González Alcantud analiza "el concepto de exotismo como operador común a la historia de las vanguardias y el surgimiento de la etnología. El intelectual europeo, emergido del malestar cultural interroga a los sujetos y objetos exóticos, buscando la respuesta a sus problemas de orden plástico, literario, social o vital". (1989:45).
- (17) En este sentido, se podría decir de la antropología que es la más romántica de todas las disciplinas académicas.
- (18) Entiéndase desde una mirada braudeliana de la historia, el “momento” de los últimos tres siglos de la historia de la civilización occidental, llámeseles como se quiera.
- (19) Lo cual no quiere decir que Ortega sintiera simpatía alguna por los románticos o la hubiera sentido por los contraculturales, ya que le contrariaban por igual el idealismo y el pacifismo (véase *La rebelión de las masas* (1982)).
- (20) Ciertamente, como dice Sanmartín, “lo que para la generación adulta fueron ilusiones y retos, y ahora son ya metas alcanzadas, no son sino puntos de partida heredados para la nueva generación”. (1999:49)

- (21) Sintetizamos aquí los comunes denominadores de las referencias de la bibliografía a los que hay que añadir el análisis de 191 abstracts de artículos relacionados directamente con la contracultura, publicados en revistas de ciencias sociales de todo el mundo, que hemos podido consultar en las bases de datos en CD-ROM que se hallan en el Centro de Documentación de la Universidad Autónoma de Madrid.
- (22) En Europa, la tradición de la lucha de clases y las circunstancias sociopolíticas de cada país, marcarían el carácter de esa repulsa, pero en todo caso se repetía el patrón del conflicto generacional al quedarse solos los estudiantes alzados en sus demandas, sin el apoyo de "las fuerzas sociales adultas". (Roszak, 1973 (1968):16 y ss.)
- (23) Salvador Giner entiende por revoluciones "aquellas mutaciones súbitas (o asaz súbitas) y de amplio alcance que afectan a dimensiones importantes de las vidas de las gentes, aún y cuando en algunos de los casos no lo hagan a todos los sectores de la sociedad." (Marsal, Oltra et al., 1983).
- (24) Cuando alguna vez he querido explicar el objeto de mi estudio a un tercero, reduciéndolo a un lacónico "Va sobre hippies", la respuesta de mi interlocutor ha sido habitualmente la misma: "Ah, ¿pero todavía existen?".
- (25) Conciencia es un concepto clave en el léxico contracultural. "Tomar conciencia", "ser consciente" son frases habituales entre los *contras*, que implican toda una serie de valores y actitudes. "Tomar conciencia" es una expresión que indica, en primer lugar, un proceso, el de "tomar", adquirir una cualidad, forjar voluntariamente un nuevo estado vital, regido por otro sistema de valores. A lo largo de las siguientes páginas delinearemos un modelo de aquello que los actores entienden que significa "ser consciente".
- (26) La estancia, la convivencia de un contracultural entre convencionales se hace imposible, genera tensiones que acaban en ruptura. Mi propia experiencia de campo no ha estado exento de ellas, y las amistades más fuertes que he forjado, se han visto todas, un día truncadas. No han soportado el paso del tiempo.
- (27) Frigolé Reixach, J. "Un Hombre", Muchnik, 1998. Barcelona
- (28) Extraída de <http://www.red-libertaria.net/textos/jul02/rebeldia-cont.html>. Véase también en anexos "Detención de Sabino Ormazabal en San Sebastián"
- (29) El siguiente fragmento autobiográfico de Almodóvar nos muestra una visión banalizada del hippie. «A los 17 me vine a Madrid y me hice "hippie", porque vi que esto era lo más moderno. Descubrí la droga, el alcohol y a Walt Whitman, y tardé en hacerme "hippie" lo que me costó que me creciera el pelo. Eso sí, el que más. Cómo sería, con todos los collares y abalorios, que me los hacía yo porque estaba sin un duro, que cuando la moda de las flores llegó al Corte Inglés, varios directores decidieron sacar "hippies" en sus películas (...) Pues ahí estaba yo. Éramos unos cuantos (...) y nos hicimos un porvenir como

extras. Y hasta Lazarov nos llamó para televisión, y nada más llegar nos ofrecieron abalorios a espuestas, y yo comprendí la importancia de la bisutería. Luego descubrí que ser "hippie" era una estupidez, y como quería estudiar y no tenía dinero, entonces rellené una instancia para trabajar en la Telefónica y me aceptaron». (Pedro Almodóvar citado en García de León, 1989)

- (30) Una quiebra contracultural institucionalizada (o en vías de institucionalización) al modelo de contribución está representada por el movimiento de objeción fiscal. En casos como este, se pueden observar los nuevos medios y escenarios de la protesta, las nuevas estrategias de articulación del Desencanto: páginas Web muy “profesionales” con toda la información necesaria, redes internacionales en las que el “know-how” de cómo estar en contra circula rápidamente, modelos y formularios en los que sólo hay que firmar para extender la protesta, etc...
- (31) Se puede ver un ejemplo de esto en el documental *Loin du monde* de Thierry Lanfranchi, (Francia, 1996, Copsi Video Production)

III. LA RUPTURA

La ruptura es la quiebra de la continuidad. La ruptura es un universal panhumano. Laten tensiones centrífugas perennes e inmanentes en todos nosotros; la ruptura amenaza siempre con surgir en la vida de las personas en forma de la locura, del suicidio, de la enfermedad, de un desafortunado lance del destino o en forma de cambios vitales, de conversiones más o menos radicales. Son los últimos, y no los primeros, los que nos interesan aquí, y más concretamente, un tipo particular de ruptura, aquella que voluntaria y conscientemente –también problemática y reversible-, individual y colectivamente, rompe con la continuidad de lo socialmente establecido (desde una particular definición de lo Establecido y de lo alternativo), con lo convencional o lo comunmente convenido (o con una definición de lo convencional), con el Sistema, con la Sociedad.

La ruptura quiebra una continuidad que se proyecta hacia atrás en lo pasado vivido y hacia delante en aquel *por venir* imaginado, proyectado para el sujeto desde que nace desde su entorno próximo y lejano. Estas quiebras rompen con un contexto cultural originario o impuesto –familiar, cultural, subjetivo o subjetivado- con la trayectoria de una vida, la ya recorrida y la restante, marcada por las expectativas de los demás, sobre todo de los progenitores, pero también del todo social, del *ethos* establecido, del “Sistema”. Se rompe con la universidad o con la escuela, se abandonan la familia, la trayectoria profesional, la ciudad, el país. Se quiebran las expectativas y deseos puestos en el individuo. Es interesante el modo en que plantea Laing, la adquisición radical de esas expectativas, tal y como nos son impuestas desde fuera, desde las "jerarquías":

"Una manera de conseguir que una persona haga lo que queremos es darle una orden. Conseguir que alguien sea lo que queremos que sea, o lo que suponemos que es, o lo que tememos que sea (esto último lo mismo si lo deseamos que si no), es decir, conseguir que encarne nuestras proyecciones, es ya otra cuestión. En un contexto hipnótico (o similar) no le decimos a esta persona lo que debe ser, sino lo que es. Esas atribuciones son, en tal contexto, mucho más poderosas que las órdenes (u otras formas de coerción o persuasión)." (Laing, 1982:94)

Se rompe con los hábitos, se abandonan trabajo, casa y posesiones. Se renuncia a una serie de ambiciones, que no obstante se sentían ajenas, a una serie de metas culturales como la de lograr un capital para ascender en la escala social o gozar de ciertas comodidades y seguridades propias de los estilos de vida convencionales. Lo contrario de la ruptura, lo que impera, es el sostenimiento activo o pasivo de la continuidad, de la empresa proyectada, de las reglas del juego.

En las trayectorias de vida que informan esta tesis la ruptura no es, no obstante, relatada como un acontecimiento único, un acto irreversible, un rito de paso, sino como un período, un proceso, una serie de transformaciones que se expresa frecuentemente con las palabras *cambio de visión*, un recorrido que tarda en cuajar, en una pugna constante con el pasado, cuyo trayecto no es lineal y que, como en el juego de la oca, está lleno de tribulaciones que hacen del camino recto una excepción. Existen hitos en este camino, que suponen parteaguas, puntos de inflexión, momentos sintéticos, metonímicos, que son relatados por los actores como los más importantes, trascendentes, explicativos, esos puntos de inflexión, puntos de referencia, *repères*⁽³²⁾ que son elegidos, entresacados del desván de la memoria, relatados en los procesos de una vida como los más importantes. Una experiencia alucinógena, un viaje con caballos tres meses por las sierras del sur de España, una experiencia crudívora durante seis meses en las montañas, una caravana por Latinoamérica o por Europa, la participación pionera en la repoblación de un nuevo pueblo, unos meses de vida en una reserva india en EE.UU., romper un pasaporte o quemar la hoja de alistamiento al ejército –un gesto muy común entre los jóvenes estadounidenses durante la guerra de Vietnam, cuyo parangón en España ha sido, hasta hace poco, volverse insumiso-, un viaje por el Mediterráneo en furgoneta y en grupo, un encuentro Rainbow, vivir en la calle, recoger comida de un cubo de basura o pedir en un restaurante o en un mercado, hacerse uno la casa con sus propias manos, vivir en un tipi, el *inhipi*, pasar por la legión, una peregrinación a Santiago de lento caminar, cambiarse el nombre, un happening,... Todos estos son los hitos que he recogido en mi etnografía, puntos de inflexión que han marcado las vidas de los *contras* y que saltan enfáticos de la madeja de la memoria para enredarse en el hilo de la conversación. También, claro está, el hito crucial en toda vida, el hito universal de la paternidad.⁽³³⁾

En el sentido en que los trata Geertz, estos momentos de quiebra, reúnen las cualidades del rito, cambian el estado de ánimo y dejan huella, crean dirección y se yerguen como puntos de referencia. Un viaje a la India o a Latinoamérica, un encuentro Rainbow, son momentos que marcan profundamente las vidas de los actores y son relatados por ellos como factores determinantes de sus trayectorias.

Joan Prat, en *El Estigma del Extraño*, una antropología de las sectas, habla de la *insatisfacción vital* como primera etapa del proceso de conversión común a las ocho historias de vida de adeptos Hare Krishna que le sirven de base etnográfica. Insatisfacción vital que se traduce en el “*rechazo de lo convencional y la falta de ubicación tanto en el entorno*”

familiar como en el contexto escolar". (Prat, 1997:142). Prat afirma que "indudablemente la procedencia más importante y tradicional de los devotos de Hare Krishna es la del mundo de la contracultura, de la generación *beat* y del movimiento hippie" (1997:144). Ese *algo* común, aquello que define el "estilo de vida contracultural" radica en la disidencia. Esto explica que mi trabajo comparta ciertas similitudes con otras investigaciones de formas de vida disidente como las sectas. Al igual que en las sectas, los "estilos de vida contraculturales" se basan en "el rechazo de la cultura occidental que se considera corrompida, y en la propuesta de una forma de vida alternativa en la que la valoración del mundo espiritual ocupa un papel relevante." (Prat, 1997:84). Cuando una tensión se hace insoportable, sea esta laboral, familiar, social o cultural, ingresar en una secta es una respuesta posible, la depresión y el suicidio son otras, la carretera, el viaje, el mundo de la calle, la comunidad en el campo son aquellas que aquí estudiamos. Una manera efectiva de que esa falta de ubicación no degenera en una crisis es afirmándose en uno mismo y anclándose en sus convicciones, ver erradas las de los demás. Así lo plantea uno de los informantes de estos conversos Hare Krishna, "...*me di cuenta de que yo no era realmente un espécimen raro de la sociedad, sino que, en realidad, la sociedad era lo que era ajeno a mi (...)*". (1997:145).

Esta inversión, este volverse contra la corriente, no está exento de riesgo.

"Opino que muchos adultos (yo entre ellos) están o han estado sumidos, en mayor o menor grado, en un trance hipnótico que se remonta a su primera infancia: permanecemos en ese estado hasta que repentinamente despiertos (como hace decir Ibsen a uno de sus personajes), descubrimos que nunca hemos vivido. (...) Los intentos de despertar antes de tiempo son a menudos castigados, en especial por quienes más nos aman. Porque ellos, benditos sean, están dormidos. Piensan que la persona que se despierta o que, aún dormida, comprende que lo que se tiene por verdadero es un "sueño", se está volviendo loca. Cualquiera que se encuentre en ese estado de transición es probable que se sienta confuso. Señalar esa confusión como un signo de enfermedad es una manera rápida de originar una psicosis. La persona que advierte que "todo esto es una pesadilla" teme volverse loca. Un psiquiatra que declara ser médico de almas pero que mantiene a la gente dormida, la somete a tratamiento por el hecho de haberse despertado y la vuelve a dormir con medicamentos, le ayuda en realidad a volverse loca". (Laing, 1982:99)

Que el desencanto se vuelva negación y esta conduzca hacia la acción, es algo, como veíamos, raro, pasajero, salvo en casos contados. No basta el Desencanto para crear ruptura, para darle la vuelta a esa

negociación ontológica entre el individuo y sus circunstancias. En palabras de Peter Berger,

"la persona que se aparta de la escena social para internarse en los dominios religiosos, intelectuales o artísticos confeccionados por ella misma, lleva consigo, a pesar de todo, (de) este exilio impuesto a sí misma, el lenguaje, la identidad y el acopio de conocimientos que obtuvo inicialmente en manos de la sociedad. No obstante es posible, aunque a menudo a un gran costo psicológico, construir para uno mismo una torre mental en la que las expectativas cotidianas de la sociedad pueden pasarse por alto casi totalmente. Y cuando uno lo hace, el carácter intelectual de esta torre está formado cada vez más por uno mismo y no por las ideologías del sistema social circundante. Si logramos que otros se nos unan en tal empresa, podemos crear en el verdadero sentido una contrasociedad cuyas relaciones con la otra, la sociedad "legítima", pueden reducirse enormemente." (1969,186).



Imagen 40. Círculo en Rainbow en Serra da Estrela, 1997.

Pero no es el giro habitual este que describe Berger, no son los demás los que se unen a uno en una ruptura original sino que el individuo es el que encuentra a los otros, a un nosotros ya propuesto en diversas alternativas. El desasosiego del inconforme se vuelve quiebra y ruptura en un proceso colectivo, o sea, cultural, cuando encuentra modelos históricos, creaciones culturales, ejemplos vivos o escritos de construir la negación, de encarnar el Desencanto. La ruptura se encarna colectivamente, se hace cultura, y de esa forma se vuelve factible para los desencantados, se muestra como una posibilidad del Ser. Así los que rompen son “llamados”

e iniciados por modelos ejemplificados por individuos o en experiencias colectivas, en instituciones, en movimientos o en la letra impresa de ciertos libros. La ruptura adopta formas que se repiten, que se hacen comunes en las trayectorias de vida de los actores, se institucionalizan y se vuelven ejemplares. Así, el que “para y se sale” se encuentra ya con una serie limitada pero “en construcción” de formas de habitación, de viaje, de “buscarse la vida”, con una serie de prácticas colectivas hechas ya tradición, con unos discursos y una mitopoyética repetida de boca en boca, con unos hábitos, unas canciones, unos símbolos, y unas mismas negaciones.

Así, la afirmación en uno mismo, a pesar de los demás, del Otro generalizado, encuentra anclaje en esos modelos colectivos ya propuestos – la familia rainbow, el movimiento okupa, los asentamientos de travellers, los festivales, las caravanas,...-, aunque inacabados, en evolución, adaptándose a sus contextos, creados y recreados una y otra vez por sus autores contraculturales. No es otra ésta que la dinámica de la cultura: estructura y creación en permanente dialéctica.

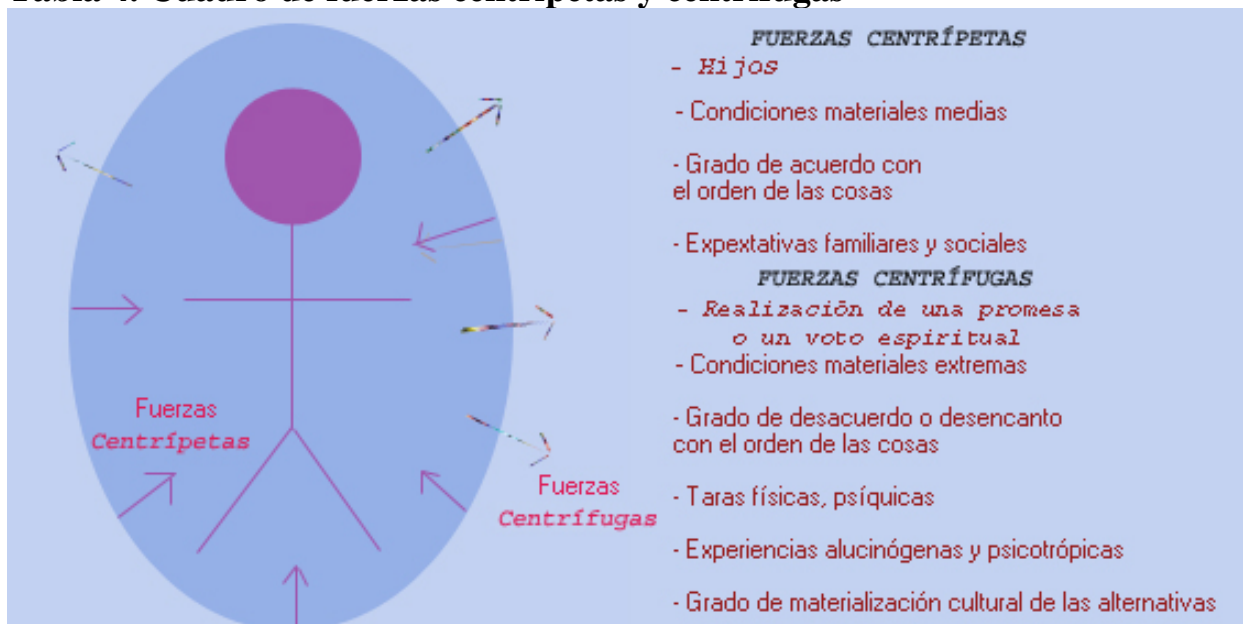
III.1. La quiebra

Comenzamos nuestra búsqueda de esa coherencia arbitraria en las biografías contraculturales que informan esta tesis preguntándonos por un origen: la formación de los actores en el Desencanto, responsable de la evolución posterior de las etapas de estas vidas.

¿Cuál es el origen del desencanto, del disenso?, ¿y cuáles son sus consecuencias?, ¿qué es lo que lleva a los actores a sentir ese profundo desacuerdo con su entorno?, ¿cómo evoluciona ese desencanto a lo largo de sus vidas?.

¿Cómo ocurre, dónde empieza esta ruptura en la trayectoria de las vidas que hemos interrogado? Hay una serie de fuerzas centrífugas y centrípetas que actúan, en pro de la ruptura, las primeras, o del amoldamiento, las segundas.

Tabla 4. Cuadro de fuerzas centrípetas y centrífugas



Están, por ejemplo, las **taras físicas**. Cualquier tipo de incapacidad, minusvalía o deformación física pone a un sujeto automáticamente en los márgenes de la sociedad, lo deja, en cierto grado, fuera de juego.

La Providencia es a veces bondadosa aún cuando parece ser despiadada. Mi ceguera temporal me impidió convertirme en un gentleman del tipo de escuela pública inglesa y, al mismo tiempo, me preservó de convertirme en médico, por lo cual me siento igualmente agradecido. (...) (A. Huxley, 1992:43)

Halo: yo era una persona muy solitaria, un tío siempre solo, siempre mis historias por ahí, a mi rollo, no me gustaba relacionarme con la gente, era un tío muy raro. Desde que estaba en Asturias, con los 14 años, era así. Que estuve en tratamiento de psicólogo, que estuve con 14 me estuvieron tratando psicólogos, porque decían que yo estaba loco.

Antropólogo: y estas ideas de la reencarnación y eso, ¿cuándo las has pillao?

Anho: Desde muy niño. Yo tengo... yo tenía sueños cuando era crío. Yo viví en una cama hasta los siete años, en una cama. Y no me levantaba, viví en una cama hasta que tenía siete años.

Antro.: ¿por qué?

A.: porque estuve enfermo de los bronquios, yo no respiro... No ves como estoy ahora y entonces no podía comer, no podía tal... Por eso estuve hasta los siete años en una cama, y a los siete años, de repente, me recuperé. Y yo de niño leía mucho, aprendí a leer con tres años, a los cuatro años, multiplicaba... leía mucho. De hecho, a los 9 ó 10 años me estudié el cuerpo humano, y me estudié todo el cerebro humano, para saber el porqué de las cosas.

Circunstancias excepcionales como una ceguera, una bronquitis, o una epilepsia son causa o potencia de ruptura. En mis andares de campo, me he tropezado con un número de casos en los que la enfermedad física o psíquica había irrumpido en sus vidas con consecuencias definitivas. Como en la vida de muchos artistas, “*la inferioridad estructural tensa en ciertos momentos, el espíritu de ciertas personas, provoca la imaginación e incita a la superación y a la creatividad*” (Lisón, 1992, 5).

Otra de las frecuentes consecuencias de ese tipo de inferioridad estructural consiste en la percepción de una **pensión**, que, por un lado garantiza el sustento del sujeto sin la necesidad de realizar un trabajo cotidiano, pero que, por otro lado, no le permite más que vivir una vida tan ajustada que lo aleja del todo de los estándares convencionales, entiéndase por estos no los reales sino los socialmente deseables (piso propio, en una ciudad, hipoteca, etc...). La percepción de una pensión garantiza la seguridad del funcionario pero sin sus cadenas, ofrece la libertad del poeta.

El estado asistencial de la Sociedad de la Opulencia⁽³⁴⁾, y de las culturas católicas permite este tipo de rentas básicas en forma de subsidio administrativo -a las madres solteras, a los marginales,...- o en forma de “sopa boba” –los comedores sociales, Cáritas- o de ayuda familiar, que posibilitan esa posición liminal de los perceptores de tener la libertad de lo mínimo asegurado pero lo “normal” lejano.

Hay circuitos asistenciales y todo un saber aprendido para moverse en los mismos. El *carrilano*, un tipo cultural marginal, la versión española del “*hobo*” americano, el hombre del carril, el habitante de la carretera, es un buen ejemplo de ello. El carrilano con su vida itinerante hace uso de su valor más precioso, la libertad de ir donde le plazca a pesar de su austeridad.

Beneficio, enero, 1996.

Antino.- sí saben, los carrilanos. ¡Qué risa!. Los hay que tienen itinerarios, ¿no? ya, concretos. Lo tienen todo calculao. Salen de Granada y de Granada saben donde van a ir, que tenga albergue, que puedan dormir, ¿no?, en albergue, que puedan comer, el sitio que a ellos les va bien para luego buscarse la vida, pidiendo, normalmente... siempre. En iglesias, en la calle, en los comercios. Picar al cura, ¿no?, a ver que tal personaje es. Si lo pueden embaucar, los hay que tienen mucha labia y saben "aaah, aaah, aaah", y en vez de cien duros a lo mejor le saca dos talegos. El otro que se va al ayuntamiento, a ver que hay por ahí puesto, a ver si hay algo. Ja, ja, ja. ¡Si hombre! Y son unos conocimientos de toda esta movida que si vas con uno de esos expertos, como he ido yo rulando, en trenes, en todo, te das cuenta, ¿no?, que dices, es que, oye, es como un oficio, eso es un arte. No se puede cualquiera. Saben donde se come bien, donde dan buena ropa, que tienen buenos roperos. Porque van limpios y arreglaos, los carrilanos, por lo general. Los hay carrilanos que, oye, van de albergue en albergue y se duchan, siempre piden ropa cuando llegan y "una ducha y ropa", venga. Y salen de allí limpios, con ropa limpia, llegan al otro albergue, "oye, venga, ducha y ropa" y cogen ese ritmillo, ¿no?

Cada sociedad, cada cultura impone unas **condiciones** y ofrece unas soluciones para los que han roto, para los que se han salido de los umbrales de lo convencional. El comedor social, la cueva sacromontana, el vale del ayuntamiento, la ayuda del cura, el bocadillo que reparte, cada día en la catedral, el que ha hecho una promesa, el cepillo de la iglesia, la manta de caritas, la moneda del que da, la casa del que acoge, los encuentros rainbow,... Todos son ejemplos de la cultura asistencial, la cultura del resorte. Son todas experiencias que aparecen en mi cuadernos de campo como usos frecuentes de los actores. España es un país especialmente benigno en cuanto a leyes y solidaridad social para/con los marginales. Me decían los *contras* que habían venido de Alemania, Holanda o Inglaterra que en sus países podían hacer la vida que estaban haciendo en España, no les era permitido. Tampoco los países más al sur, resultan adecuados para ese tipo de vida. Así que estas condiciones y el calor humano de culturas como la española o la portuguesa, el clima, atraen a la Península Ibérica cientos de *contras* del norte.

Otras veces ha sido la fuerza de **la experiencia alucinógena** o, en menor medida, **la experiencia supraapodíptica**⁽³⁵⁾ la que ha irrumpido como quiebra en el antes y el después de las vidas *contras*. Los estados alterados de conciencia están estrechamente imbricados con estos estilos de vida contraculturales. Las sustancias psicoactivas y las experiencias alucinógenas son una constante en la vida cotidiana de los actores, algo sin lo que difícilmente se puede pasar –como el tabaco o el café en otros estilos de vida, o la hoja de coca entre los indígenas andinos-, valoradas en primer lugar en muchas jerarquías de valor, gasto más importante en muchos presupuestos; vehículo de intercambio y comensalidad, sacramento, forma

de subsistencia, bandera de comunidad, motivo de lucha, factor de cultura, camino de conocimiento. Algunas de estas sustancias como el *cannabis* o los psicodélicos son compañeras para toda la vida.

Conozco demasiados casos de estilos de vida convencionales –de vida en una ciudad y con un trabajo de horario y calendario-, y que hacen uso constante del *cannabis* y habitual de otras drogas como para pensar que cualquiera que fume habitualmente *cannabis* va a terminar por elegir una vida “a la contra”. El hachís y la marihuana están actualmente muy extendidos entre mayores y jóvenes en la sociedad española y, aparentemente, no se ven transformaciones dramáticas en el curso de la misma. Pero conozco también casos de sobra como para afirmar que las experiencias psicotrópicas son un potencial de quiebra, una fuerza centrífuga.

Así lo reconocen los actores. Sarco (13) (13) se hacía portavoz de esa condensación entre sustancia y estilo de vida cuando me decía “tío, si yo no fumara [*cannabis*] no viviría aquí, viviría allí abajo, en Babilonia”, Gianna (93) había dejado de trabajar (en un trabajo asalariado, convencional) un año después de volver a fumar. Linda, una mujer escocesa de mediana edad que se decía orgullosa de haber criado a dos hijos cultivando y vendiendo marihuana, comienza así el relato de la historia de su vida.

Linda, Landeira, 2002

Well, when I was 13 I went to London with some friends and there took some LSD and that changes everything, I didn't want to go to University, bla, bla, bla I wanted to be a hippie⁽³⁶⁾.

Otro caso de una comunera, citado por Melville (1980:163), apunta al uso de psicotrópicos como la causa de quiebra, de ruptura.

“Comencé a fumar y tomé ácido unas cuantas veces, y entonces empecé a ver las cosas de otra manera. Por ejemplo, cuando empecé a fumar dejé de limpiar mi casa con el plomero. Sencillamente no tenía sentido pasar todo ese tiempo despolvoreando, y venga con el plomero. Luego tomé ácido y supe que había cosas importantes, el amor y la comunicación, y que había otras cosas que no eran importantes en lo más mínimo.”

En estos relatos, los *contras* expresan una relación directa entre el uso de psicotrópicos y el cambio de visión, el “ver las cosas de otra manera”, un cambio en el modelo de valores, en la jerarquía de deseos y necesidades. Ahora bien, si no todos los que pasan por esa experiencia acometen ese cambio de visión, cambian sus formas de ver las cosas, entonces tiene que haber otros factores. El dato etnográfico nos plantea una pregunta: ¿Cómo es que para percibir una diferencia tan fundamental entre

“cosas importantes como el amor” y “otras que no son importantes” algunos necesitan de las drogas?, o a la inversa, ¿cómo la sustancia despierta en algunos sujetos, pero en otros no, la necesidad de cambiar?

Cambiar algo tan básico como **la alimentación** es también, a veces, el comienzo de una profunda transformación vital. Hacerse vegetariano, o vegano, dejar de comer enlatados y envasados, ha llevado a no pocos a querer vivir en el campo. Un vegetariano estricto o un crudívoro se da cuenta, en verdad, de lo contracultural de su opción, en esta sociedad omnívora, cuando sus amigos empiezan a abandonarle. Hartman Wirth, un crudívoro, cuyas prioridades en la vida dicen ser primero la religión, segundo su mujer y tercero la alimentación sana, habla en una entrevista de los cambios vitales desde su decisión de hacerse crudívoro: “los antiguos amigos nos abandonaron al no sentirse cómodos con nosotros”. (Boletín Crudivvegano, nº 58. Ed. Balta)

El viaje que nos enfrenta con realidades totalmente desconocidas o la revelación ejemplar que viene de **una persona** o de **un libro** también son otros casos relatados como puntos de inflexión en la vida, como causantes o potenciadores de quiebra, rememorados como el ayer responsable del hoy y del mañana del informante.

En una okupa madrileña, uno de sus habitantes le cuenta a un periodista, y luego éste escribe,

"Un día de hace mucho tiempo vio en una plaza a unos tipos que tocaban la flauta. Aquel círculo de amigos le pareció tan relajado, tan lleno de color, tan al margen de las dos señales de tráfico (robar o trabajar) vistas hasta el momento que decidió alistarse a la bohemia." (F. Perejil, El País,)

El antropólogo recoge otro ejemplo en sus entrevistas:

Beneficio. XII-1996

Sir - No, a mi fue el Espíritu ¿no?, el que me trajo pa' acá, a las Alpujarras. Yo vivía en Málaga, y yo tenía mi curro de 150 talegos al mes y mi mujer tenía su curro (antropólogo: ¿En qué trabajabas?) Yo mecánico industrial y ella era auxiliar de medicina. Y bueno estábamos ahí con nuestro cochecito, nuestra casa, nuestro niño ya había nacido. Y bueno pues estábamos ya más bien hartos, de ese modo de vida. Estábamos muy cómodos, la verdad, con mucho dinero, pero cuanto más dinero tienes más gastas. Entonces pues un día conocimos unos *hippies*, así como suena, y fumamos con ellos en la calle, conectamos, tocamos los tambores y nos invitaron a irnos al campo, donde ellos estaban que estaban viviendo en unas ruinas, por ahí por el monte.

En la experiencia de un número considerable de mis informantes, ese círculo de amigos hipnótico cual flautista de Hamelín se ha cruzado en forma de **Encuentro Rainbow**. Es en el movimiento y la familia rainbow,

donde han encontrado una propuesta hecha cultura, un referente en el que fijarse, una fuente donde beber para construir una alternativa de vida, una vida alternativa. Muchos reconocen que el Rainbow les cambió la vida.

Las quiebras más profundas, las rupturas más consistentes, son empero, las que se encuentran tras una **promesa**, un **voto**. Como la ruptura personalista de Emmanuele Mounier, -un pensador, desde luego, contracultural- quien en 1961 expresaba su desencanto, luchando a brazo partido contra la desespiritualización del mundo, la desmoralización de la humanidad ante el avance de “las fuerzas de la opresión y del dinero”.

“sólo una ruptura total, sin ambigüedad y sin arrepentimiento, tanto en nuestra vida privada como en nuestras doctrinas, con las fuerzas de la opresión y del dinero, puede dar autoridad a la doble y necesaria disociación que hemos emprendido: la de los valores espirituales y del desorden establecido; la del marxismo y de la revolución necesaria”. (Mounier, 1986[1961]:42).

Cuando la ruptura con las fuentes dominantes de legitimación es profunda y se quiebran dichas fuentes interiorizadas porque hay otras nuevas en pugna, el individuo es movido hacia la acción. La esfera del ser abraza a la del deber y conceptos abstractos universales, “valores espirituales” como Paz, Amor, Felicidad o Libertad buscan acomodo en la coherencia de la vida cotidiana. Otra vez, el acomodo es difícil, "resultado de la negociación entre nuestro mundo interior y el sistema cultural que nos circunda" (Berger,1969:191) y se construye a partir del continuo ensayo y error por los que atraviesa toda trayectoria vital. Porque son vidas de ruptura, de negación y de búsqueda incoada, las vidas de los *contras* manifiestan más que las de los convencionales esa lucha por la coherencia, por la autenticidad, por no “caer en la tentación”, ese afán por evolucionar. Esta tarea de construcción suele ser colectiva y tiende a apoyarse en referentes históricos concretos.

Una tara física o una fuerte enfermedad, un modelo encarnado en un libro, una persona, un grupo, la experiencia alucinógena o la experiencia supraapodíptica del místico, la promesa o el voto del religioso, el viaje a culturas lejanas, el desencanto insoportable, son factores de quiebra en la vida de los humanos. Son acontecimientos a los que se retrotraen los actores en sus historias de vida para encontrar el origen de su posición presente.

III.2. Lucha y Retiro

Lucha y retiro son dos formas fundamentales de manifestación del Desencanto, de articulación de la negación, de progresión de la ruptura. Ambas son contracultura, atentan contra los valores dominantes y las reglas del juego pero proponen alternativas aparentemente antitéticas, sustitutivas. Al menos han provocado una línea clásica y recurrente de debate entre los grupos y las personas que encarnan una y otra opción.

Este debate entre los defensores de la lucha y los del retiro tomó una importancia y una forma particular entre los grupos contraculturales de los EE.UU. de los años 60-70. Yippies vs. hippies, ecología de los pobres vs. ecología profunda, verdes-rojos vs. verdes-verdes, material vs. espiritual, pragmático vs. idealista, son distintas caras del mismo enfrentamiento, de la disyuntiva entre acción y retiro, entre la lucha por la revolución o la meditación por la paz. Al contrario que los primeros, los últimos carecen de conciencia de clase y rechazan la lucha de clases como motor de cambio social o revolución. Ven a la clase obrera ignorante de las cadenas que le atan. Reconocen que la pobreza no es el mayor problema de la sociedad sino la falta de identidad y de propósito en la vida, la ignorancia y la confusión que embarga a unos y a otros, obreros, funcionarios o capitalistas. Anteponen el cambio personal al cambio colectivo, niegan toda posibilidad de que ocurra el último, si no se ha dado antes el primero. Asumen y citan esa ecuación zen, esa “matemática del hombre” según la cual “lo que es dentro es fuera”. Entonces, ¿cómo “limpiar” lo de fuera si no estamos “limpios” por dentro? Para cambiar la sociedad hay que empezar por cambiar uno mismo. Y asumen entonces que limpiarse por dentro tiene un efecto directo en nuestro fuera, el pequeño fuera de nuestro entorno local, y el gran fuera universal, la Humanidad, la Madre Tierra, el Universo. Pero la fórmula de limpieza no es la política institucionalizada. Con demasiada facilidad, en todas partes, ven confirmada la máxima marxista de “el poder corrompe”, y ven que políticos que no están nada limpios por dentro no hacen gran cosa por limpiar sus fueros. La fórmula que proponen se basa en que “*lo personal es político*”, en la ejemplaridad de nuestras acciones cotidianas, conscientes y reflexivas, no contaminantes, no violentas, no negativas, no colaboradoras, en lograr el cambio expandiendo “nuestro amor”, “dando amor”... No pocos creen sinceramente que estas actitudes, las “vibraciones positivas”, el “amor curativo” son además amplificables, que sus lugares, donde se concentra tanta “energía positiva” son focos de expansión de la luz. De esta forma conciben su retiro como una lucha. Así, Beneficio en las Alpujarras o Findhorn en Escocia son asimismo llamados “Magical Healing Centers” (“una isla de paz y amor, que cura”, Irijo (6)), existen círculos de meditación convocados a lo largo y ancho de nuestro planeta, para sujetar la capacidad y la acción destructiva del hombre y traer más paz y armonía entre los seres humanos y entre estos y el planeta que habitan⁽³⁷⁾.

Enfrentados a estos otros desencantados más racionalistas, más prosaicos, materialistas y marxistas, no ven cómo tanto rezo y meditación puede llegar a cambiar nada, critican los efectos sociales del mercado individualismo de los primeros. Las críticas más habituales a las comunas señalaban que uno de los errores de la vida comunal era el aislamiento, el no querer revertir lo aprendido en la sociedad. Según Dellinger, cuando algo contracultural se convierte en una isla, deja de ser contracultura y adquiere un valor tan corrupto como la búsqueda de beneficio privado, esto es, la búsqueda privada hacia la liberación. La misma crítica se le hace desde el marxismo al ethos de la terapia.

"El ethos de la terapia que permea todos los ámbitos de la cultura norteamericana, como una estrategia hegemónica del capitalismo liberal en los EE.UU., desarticula los conflictos políticos y sociales en individuales, privatiza la experiencia de la opresión y los modos posibles de resistencia ante la misma y convierte problemas políticos en cuestiones morales para ser resueltas mediante el cambio personal, espiritual o psicológico. Más allá del simple narcisismo, la terapia como retórica cultural privatiza y personaliza la experiencia de los problemas políticos en la cultura USA contemporánea. La protesta es domesticada en el marco de la terapia." (Peters, 1993:25)

"Las nuevas terapias engendradas por el movimiento del potencial humano enseñan que "la voluntad individual es todopoderosa y determina absolutamente nuestro destino", con lo cual exacerbaban el "aislamiento del self" (...) "difícilmente se les ocurre (a los terapeutas) alentar al individuo a que subordine sus necesidades e intereses a los de los demás, a algo o alguien, a alguna causa o una tradición fuera de sí mismo." (Peter Marin, citado por Lasch, 1999:27)

Esta crítica marxista surge también entre algunos *contras*, en los rainbows, señal de la heterogeneidad ideológica reinante en el grupo,

Rainbow Serra da Estrela, abril, 1996

Migo (16): O simplemente, el que te dice, no mira, no te preocupes, "eres un explotador y un canalla, pero te entras por el camino del zen y no se qué no se cuantos y todo eso está justificado". Ah, dabuti, pues ya está, me meto por ahí y justificado. Cuando no hay justificación ninguna, para matar a alguien, o para explotar a alguien o tal, siempre vas a encontrar una formula que te lo justifique, ¿no?, y ya está."

Roszak y Lasch, dan cuenta de un desplazamiento común en el pensamiento y la experiencia de los actores contraculturales -de líderes de la Nueva Izquierda como Jerry Rubin- de los EE.UU. de los 70, que los movía a lo largo del arco marcado por estos extremos, de lo colectivo a lo individual, de la lucha al retiro.

"Según nos desplazamos por la secuencia citada -aquella que une en un haz la sociología izquierdista de Wright Mills, el marxismo freudiano de Herbert Marcuse, el anarquismo de la terapéutica gestáltica de Paul Goodman, el misticismo apocalíptico de Norman Brown, la psicoterapia de origen zen de Alan Watts y, por último, el narcisismo, impenetrable y oculto, de Timothy Leary-, encontramos que la sociología deja paso constantemente a la psicología, las colectividades políticas se disuelven ante la persona, el comportamiento consciente y elaborado se retira ante las fuerzas del abismo no-intelectivo". (1973:79)

Tras tantos muros caídos y revoluciones defraudadas, este recorrido parece marcar el talante general de nuestras sociedades occidentales. De Mills a Leary, los fines expresados por las distintas posiciones parecen coincidir, el debate gravita sobre el método, sobre el modo de llegar a ese fin, pero, como sabemos en ciencias sociales, en el sostenimiento de un método queda implícita la comprensión total del problema, en este caso, la comprensión misma de la injusticia social, de los desequilibrios, de la explotación (o dominación) del hombre por el hombre y de la naturaleza, tanto como la del compromiso que ha de tomar el hombre desencantado ante los mismos.

Así, consideramos dos aspectos fundamentales, ejes articuladores de las diferencias entre las dos posturas: uno (a) es la detección y distinta interpretación que uno y otro modelo hace de las necesidades o de la felicidad, distinguiendo entonces entre felicidad falsa o verdadera, necesidades falsas o verdaderas. El segundo (b) se centra en la capacidad del hombre para actuar, cambiar sus condiciones, ser dueño del timón de su vida, de su destino.

(a)

"Dice un agricultor: "No se puede vivir sólo de hortalizas porque poco es lo que se saca de ellas para hacer hueso", y así, dedica religiosamente gran parte de su día a proporcionarle a su sistema la materia prima de aquéllos, mientras habla sin cesar tras de sus bueyes, que con huesos hechos de condumio vegetal tiran de él y de la pesada reja indiferentes a los obstáculos. Hay cosas verdaderamente necesarias para la vida en determinados círculos, los más desventurados y enfermos, que en otros se consideran de lujo, y aun en unos terceros no llegan a ser objeto siquiera de conocimiento." (Thoreau, 1997:26)

Esta cita de Thoreau, como su vida, como la vida de los místicos y los ascetas, nos introducen en el problema de las necesidades y los deseos, de la simplicidad y la felicidad. El asceta y el contra llegan ambos a la austeridad, a asumir la precariedad pero bajo distintas lógicas, el asceta

para obligarse, por contención, para llegar más allá, y el *contra* por conformarse, ser feliz con poco y no necesitar más.

Que las necesidades son relativas, y son creadas, impuestas, es algo que saben bien los economistas, que suelen hablar conjuntamente de “deseos y necesidades”, “needs and wants”, y mejor los departamentos de *marketing* que se encargan de hacer creer los deseos como necesidades últimas. Los recursos son también un constructo relativo a esas necesidades. Necesidades, deseos y recursos se definen y articulan culturalmente.

Necesidades y prioridades son las expresiones de nuestros sistemas de valores. Hablar de falsas necesidades es aceptar que el que se dice feliz y satisfecho cubriendo esas necesidades es falsamente feliz, en el fondo insatisfecho, vive una humanidad incompleta. Este es un tema central en las antiutopías *Un mundo feliz*⁽³⁸⁾ de Huxley y *1984* de Orwell, en las más recientes *Blade Runner*, *Matrix* o *El Show de Truman*, en la “anti-psiquiatría” de Laing y en la crítica orteguiana al hombre-masa. Decía Ortega,

“(…) Normalmente no vivimos en (la realidad radical que es nuestra vida) sino que pseudovivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en “sociedad”. (...) vivimos como de prestado, asumiendo acríticamente creencias y usos heredados. (...) Normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que está en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas... nuestra vida normal consiste en ocuparnos con cosas o asuntos e importancias que no lo son propiamente sino meras interpretaciones irresponsables de los demás... no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas... tomásemos... enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto a realidad radical...”.

Para Ortega está lo verdadero, la radicalmente real y está lo inventado, lo liviano.

“Todo, desde la manía del deporte físico (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política; desde el “arte nuevo” hasta los baños de sol en las ridículas playas de moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que hace equivaler a capricho liviano. No es creación desde el fondo sustancial de la vida; no es afán ni menester auténtico (...) Sólo hay verdad en la existencia cuando sentimos sus actos como irrevocablemente necesarios.” (Ortega, 1980 (1930):194)

Concordamos pues con Ortega, con Marcuse, con el discurso anarquista y con cualquier persona sensata en que hay una serie de falsas necesidades, en que si observamos bien nuestras acciones, no siempre las sentimos como irrevocablemente necesarias. Pero si hay una serie de falsas necesidades, ¿cuáles son las verdaderas?, ¿cuál es nuestro auténtico vivir, ese que no vivimos?, ¿dónde está lo superfluo y dónde lo profundo?.

Thoreau en su retiro de Walden, reduce las necesidades verdaderas del hombre a lo que él considera las más esenciales, el cuarteto formado por "Alimento, Habitación, Vestimenta y Calor". A pesar de su poética defensa de esta vida frugal y solitaria, tras año y medio de vivir en Walden Pound, en los bosques de Concorde, son otras las "necesidades" que le hacen volver a la civilización. Como uno de mis informantes, que tras un largo período de soledad en naturaleza, había decidido que ahora le tocaba "estar con la gente", Thoreau vivió después de Walden unos años de gran sociabilidad y activismo social. Él mismo añadía con su comportamiento una más a las cuatro enunciadas: la compañía. En esto concuerdan los que se retiran, hasta los ermitaños, pues cuando no es la de los hombres es la compañía de Dios la que buscan. "All you need is love" cantaban los Beatles y repiten a coro todos mis informantes en entrevistas y canciones. Esta es la verdadera necesidad para el hombre, el alimento del espíritu que debe estar siempre garantizado: el Amor⁽³⁹⁾.

No obstante su corta duración, el propósito del retiro de Thoreau de poco más de un año en la cabaña de Walden Pound, como el de los *contras*, era mostrarse a sí mismo, y al mundo, como esas básicas necesidades se podían resolver de una manera austera, y sin tantas complicaciones, esfuerzo y penalidades como los que sufrían sus vecinos de Concorde, (Massachusetts). Si este intento se logra, si se vive, como la mayoría de mis informantes con menos dinero al mes que lo que se considera oficialmente "pobreza severa", y se vive, no obstante, una vida que se considera plena, o al menos mejor que la de muchos de sus coetaneos, se está legitimado para pensar mejor en una redistribución de la conciencia antes que de la riqueza. La pobreza o la riqueza dejan de ser entonces una cuestión material para pasar a ser una cuestión de valores. Tras la asunción –verdadera, es decir, en emoción, ideación y acción- de máximas como "no es más feliz el que más tiene sino el que menos necesita". Lidar con la precariedad no es una lucha material, sino espiritual, de aceptación, de conformismo con la realidad elegida. Cuando se desprecian el dinero, el poder, el trabajo asalariado, cuando se han invertido de esa forma los valores dominantes de una sociedad, cuando se sienten otras las necesidades básicas y la forma de satisfacerlas, se abandona la idea de la lucha de clases y la lucha social como acción política. Si uno es capaz de vivir bien sin aquellas cosas por

las que la gente lucha y que más bien piensa innecesarias para lograr ese objetivo ampliamente extendido de mejorar nuestra vida, entonces su lucha se convierte en una invitación a vivir como él mismo, a cambiar las preferencias, los objetivos y las necesidades. Esta es la verdadera lucha de los que se retiran, demostrar con sus vidas eso que un arquitecto americano convirtió en un eslogan publicitario: “less is more” (menos es más)⁽⁴⁰⁾.

(b)

El hombre es productor y responsable de sus circunstancias y de su destino, los forja él mismo. Esta otra concepción, la posición existencialista, es también antagónica a la lucha de clases. Se trata de la visión romántica del hombre creador de su obra y de su vida.

“La ciencia es sumisión (...). Lo opuesto es “la noción de la voluntad ingobernable: el logro de los hombres no consiste en conocer los valores sino en crearlos. Creamos los valores, los objetivos, los fines, y en definitiva, creamos nuestra propia visión del universo, exactamente en el mismo modo en que los artistas crean sus obras.” (Berlin, 1999:160)

Se trata de un solipsismo existencial que defiende que “las cosas son las que son, no porque son independientes de nosotros sino porque nosotros las determinamos de ese modo”. “No siento apetito porque hay alimento disponible; el objeto se torna en alimento a consecuencia de que siento apetito”. “Yo no estoy determinado por los fines, los fines son determinados por mí”. “El mundo es el poema soñado por nuestra vida interior”.

El personalismo de Mounier pivota en esta doctrina, “*cada uno es responsable de su ceguera ya que la vida personal es, en efecto, una conquista ofrecida a todos, y una experiencia privilegiada al menos por encima de cierto nivel de miseria*”. (Mounier, 1986:66)

Lo normal es la posición contraria, que afirma lo azaroso de la vida y del destino, y lo poco que se puede hacer para decidir y controlar nuestras circunstancias con frases como “será lo que Dios quiera” o “si te ha tocado la china, te ha tocado”. Ana Rivas detecta en sus entrevistas una “estructura metafórica básica en la que la vida es sentida como un juego de azar y el encontrar trabajo como un golpe de suerte” (2000:82).

Como un juego de azar, como algo que nos pasa, así es contemplada la vida. Los discursos que el antropólogo se ha encontrado en el campo

apuntan en cambio hacia esa corriente contraria de pensamiento que, en como estudia Berlin en los existencialistas,

Apela a la responsabilidad última del hombre en todos sus actos y decisiones cuando afirmamos hacer algo porque no podemos hacer otra cosa, porque es más fuerte que nosotros, nos lo manda una institución “superior”, cuando decimos “no soy yo, la sociedad es la responsable, todos estamos determinados por las circunstancias, no hay nada que podemos hacer, la causalidad penetra en el mundo entero y yo soy meramente el instrumento de fuerzas poderosas, pretendemos que no decidimos cuando en realidad ya lo hemos hecho, pero no nos interesa enfrentarnos a las consecuencias que conlleva el hecho de que seamos nosotros los que hemos tomado las decisiones”. (Berlin, 1999:188)

Resumiendo. Encontramos dos posiciones clásicas desde las que se piensa al hombre, a su lugar en la sociedad y a la responsabilidad y posibilidades que tiene para cambiar sus circunstancias. Estas dos posturas, que aquí llamamos la lucha y el retiro son aparentemente antagónicas, y encarnadas en discursos y facciones, sostuvieron un debate en la propuesta de revolución cultural que se alzó entre las filas de la contracultura estadounidense de los 60-70 –los *yippies* del *International Youth Party* y los *hippies* y el movimiento del potencial humano-. Del activista al contemplativo es también un proceso típico que acompaña el crecimiento humano y paso de la juventud a la madurez en casi todas las culturas, que ocurría entre los líderes de la contracultura y ocurre entre mis informantes.

Ambas posiciones se basan en concepciones del hombre muy diferentes lo que produce propuestas y discursos muy diferentes. Hemos penetrado someramente en algunos de los axiomas que sostienen esos discursos, vamos ahora a introducir su expresión social entre los desencantados de la España de los 90.

III.2.a. La Lucha

La lucha se ve hoy encarnada por individuos, colectivos y movimientos que intentan una transformación del Sistema, actuando tanto en sus entornos locales como ante los escenarios y centros de decisión, contra los poderes que lo gobiernan. El activismo, radical o moderado inventa nuevas formas y maneras, cada día, de practicar la negación, de mostrar el desencanto y la resistencia a ser subsumidos, a aceptar las reglas del juego. Okupar un edificio, descolgarse de un puente en una autopista para tensar la cuerda que detiene el tráfico, tirarle un pastel en la cara al Presidente del F.M.I., cortar el cable de transporte del hormigón de una presa, no beber Coca-Cola y otras mil maneras de eso que llaman *consumo responsable*,

repartir papeletas delante de los McDonalds explicando las consecuencias del consumo de sus hamburguesas y lo engañoso de su publicidad, tirarle pedradas a los escaparates de los bancos, hacer una pintada, marchar en una manifestación, portar pegatinas o chapas con mensajes, símbolos y moralinas, sacar a las diez de la noche una cacerola para aporrear “no a la guerra”, pedir firmas y mandar denuncias en internet, difundir *contrainformación*,... Estas y muchas otras son formas y expresiones de lucha, gestos y gestas en las vidas de muchos individuos, esporádicos en unos casos, cotidianos en otros, según el grado de desencanto y lo profundo del compromiso con la lucha.

El movimiento antiglobalización –por usar la expresión más común con que se conoce a esa amalgama de grupos, formas y manifestaciones- es, sin duda, la expresión más madura y generalizada del Desencanto nacido en los sesenta. Comparte algunas de las reivindicaciones fundamentales de la contracultura, como el pacifismo o la lucha contra el Sistema y su mismo anhelo idealista de cambiar el mundo y ha heredado también sus formas –el “happening” y la protesta creativa, ciertos tipos de desobediencia civil, las formas organizativas asamblearias y horizontales (“no jerárquicas”), lo lúdico en sus manifestaciones-. Su sello particular, el que le dota el signo de sus tiempos, se basa en la importancia y la extensión de la Internet. Y mediante esa vía demuestran, por un lado, ser capaces de saltarse el monopolio mediático y crear toda una estructura de *contrainformación*, y por otro, hacer efectivo su apelación a la movilización.

Se crean plataformas, foros, encuentros, movilizaciones, se extiende el desencanto por la red, la *contrainformación*, la diversificación de lecturas y puntos de vista, se libran batallas dialécticas e informáticas. Se llega vía Internet a los otros medios, que, en la medida en que Internet se vuelve un medio más popular, pierden el monopolio de la información⁽⁴¹⁾ que hasta ahora ostentaban y ven puesto al descubierto su sesgado tratamiento de la noticia. El Sistema, y la lucha contra el mismo, cobra cada vez más una dimensión transnacional, que se acerca a la visión de Imperio. El proceso de transnacionalización de la protesta es parejo al de transnacionalización del poder. El ciudadano aprende ahora que los poderes que rigen sus circunstancias están mucho más allá de su esfera local y nacional, -aunque estos, en última instancia, siempre sean los más cercanos- y que los mecanismos de divergencia, protesta y lucha contra esos poderes tienen que ser globales también -“think global, act local”-. La pregunta es la de siempre: ¿hasta qué punto es capaz este desencanto de materializarse en cambio social, en revolución cultural?

El movimiento anti-globalización se ha convertido en un actor social más, muy vistoso -hasta espectacular- pero muy poco efectivo para lograr una transformación en el Sistema. Aunque el número de individuos, grupos y expresiones que manifiestan rechazo crece y crecen las actitudes anti-sistema, los recursos que manejan “los que dirigen el cotarro” (por usar la expresión castiza de alguno de mis informantes) y el peso de los conformes y los resignados es enormemente mayor. Habiendo renunciado a los cauces establecidos por el propio Sistema para su transformación –la participación en las urnas- es poco lo que han logrado a lo largo de las últimas décadas con respecto a sus aspiraciones y objetivos marcados. Allí donde sí han participado y conseguido mejores resultados (los Verdes en Alemania), no dan muestras de haber mejorado mucho las cosas⁽⁴²⁾. Decir que estas aspiraciones –paz y justicia en el mundo, igualdad y solidaridad social,...- son utópicas es mostrar lo lejos que están de su realización. El número de armas fabricadas no ha bajado en ningún momento, tampoco las guerras ni la violencia, el abismo norte-sur se ha vuelto más desigual, etc., etc. ¿Ha dejado de haber imperios alguna vez en esta historia atormentada del ser humano?

Sólo la lucha armada parece, de cuando en cuando, capaz de subvertir regímenes y cambiar sistemas, pero este tipo queda fuera de nuestro contexto y de nuestra reflexión, la lucha que tratamos aquí es la que nace de la desobediencia y la resistencia civil, y que desemboca ora en la resistencia –la insumisión, el desacato,...-, ora en la acción directa⁽⁴³⁾, pero esencialmente no violenta. Estas expresiones de lucha, aunque parecen estériles a la hora de conmover los cimientos del edificio, de detener los engranajes de la Máquina logran, no obstante, un objetivo no poco importante, el de concienciar a un sector cada vez más amplio de la sociedad, a mostrarles una realidad que antes no veían y a ofrecerles un sentido del que carecían.

Los movimientos de los 60s y 70s en los EE.UU. y en Europa supusieron la génesis de lo que hoy son las caras más patentes de los movimientos contraculturales y alternativos en el occidente postindustrial. El movimiento urbano de resistencia y anti-globalización (de los que el movimiento “okupa” es en países como Inglaterra, Italia o España su cara más radical y activa, pero que está abarcando a más y más grupos y personas, sobre todo desde la instauración de las nuevas tecnologías de la comunicación y sus cualidades y facilidades para conectar, movilizar y “enredar” a la miríada de individuos y grupos disidentes, dispersos por todo el mundo⁽⁴⁴⁾ y el movimiento contracultural de rechazo a la ciudad en que nos centramos en esta tesis, que algunos han bautizado como de “regreso a la tierra” o “vuelta al campo” (“back-to-the-land movement”). La

subcultura okupa nace a mediados de los años 80 como un fenómeno fundamentalmente urbano, sin embargo, en países como España, donde el éxodo campo-ciudad y las políticas hidráulicas han dejado el campo sembrado de pueblos abandonados⁽⁴⁵⁾, el movimiento okupa se extiende al campo. Comienzan en este último cuarto del siglo XX unas experiencias de asentamiento en el campo, que de inspiración y principios anarquistas o libertarios, ecologistas o naturistas, a veces eminentemente espirituales o religiosos, a través de la okupación, la cesión o la compra, emprenden repoblaciones de pueblos abandonados, o de fincas apartadas, se agrupan en asociaciones de más corta que larga andadura, como el *Movimiento Alternativo Rural* o la *Federación Anarquista de Colectividades del Campo*, las *comunidades del Arco iris* o las *Comunidades del Arca*. Estas experiencias entroncan son producto y productores de fenómenos más amplios, de corrientes, que en su conjunto son llamadas movimientos. Los movimientos productores y producto de los asentamientos alternativos, de su creatividad cultural y de su red de relaciones, que se pueden englobar en eso que se ha llamado Movimiento de Regreso a la Tierra, y cuyo crecimiento es perceptible más por el “número de acciones de un cierto tipo que son realizadas sobre la base de la circulación de ciertas ideas” (Bonnano, a.) que por el número de militantes, grupos y asociaciones que a ellos se adscriben. Ambos movimientos contraculturales, el urbano y el rural, proponen modelos y *ethos* alternativos a los establecidos, pero unos mediante la lucha activa, en medio de las barricadas y de los límites, ventajas y condiciones que les impone una vida en la ciudad, y otros mediante el “descolgamiento”, el “alejamiento del mundo” y la no-colaboración con el Sistema.

Ambas posturas, sin embargo, coinciden en el marco ideológico de referencia: el anarquismo. El anarquismo, en su defensa de la soberanía de la persona, es una doctrina o filosofía, que lejos de volverse anacrónica cobra vigencia y actualidad en nuestros días. Se trata, no obstante, de un anarquismo individualista, acorde con el signo de los tiempos, más cercano al modelo anglosajón que al anarcosindicalismo colectivista y obrero tradicional en España. Este último, antepone como sus principales demandas un trabajo digno (sin importar si es o no creativo o autorealizador), estable y bien remunerado, objetivos del todo ajenos a las demandas contraculturales actuales. Un incidente reciente en la calle Calderería de Granada enfrentó durante semanas de propaganda y “acción directa”, a cuatro trabajadoras, síndicas de la CNT-Granada y al propietario de la tetería que las había hechado. Las trabajadoras empapelaron la ciudad de carteles e hicieron un piquete informativo durante semanas para denunciar al hombre que –según decían en carteles y panfletos- les había explotado y acosado laboralmente. Lo más curioso era que la primera de

sus reivindicaciones era la readmisión, la vuelta a un entorno tan poco deseable como aquel que habían soportado, al servicio de un jefe que era en esos momentos su mayor enemigo. Poco tiene esto que ver con la actitud del anarquismo que defiende la autosuficiencia, el trabajo solidario e igualitario, el apoyo mutuo y la armonía en las relaciones.

Lo que para unos es el trabajo, a toda costa, fuente y requisito último para ser hombre o mujer, para pisar digna e independientemente por la vida, para otros es el trabajo que esclaviza, que roba libertad y autonomía. Encontramos resonancias de estas divergencias en las palabras de Max Stirner, un clásico del anarquismo anglosajón, *"A quien quiera sustraerse al trabajo que le impone la Sociedad y reclame su título de hombre, la sociedad le convencerá con rapidez, de grado o por fuerza, de que no se es Hombre verdadero si no se considera que el trabajo es un deber sagrado"*. (Citado en Arvon, 1979:42). El llamado anarquista de Proudhon, dirigido antes a la autoemancipación que a la lucha de clases, se halla detrás de las experiencias contraculturales que hemos conocido en el campo, las cuáles rechazan una y otra vez "poner su energía" en algo que no les satisfaga, no les amolde y fragmente como personas y no colisione con sus principios morales:

"Se trata de devolver a los hombres la nobleza del trabajo, que su división excesiva ha destruido, y el sentido de la responsabilidad personal, que la sociedad industrial les ha quitado; se trata de hacer desaparecer o cuando menos de atenuar la famosa dicotomía tayloriana impuesta por la evolución industrial entre los que conciben y los que ejecutan, fenómeno universal que es una de las causas principales de la alienación moderna" (Arvon,1979:51).

El hombre es, para este llamado, algo más que el ciudadano y que el trabajador. En el discurso de Godwin, otro anarquista norteamericano, en sus ideas sobre el Hombre Nuevo encontramos matices de espiritualidad que definen perfectamente el impulso contracultural. *"Sus motivaciones (las del Hombre Nuevo) casi exclusivamente morales no apuntan a una transformación de la propiedad privada en propiedad colectiva, sino a una superación que la carga de la propiedad como tal hace pesar sobre la vida social. Sus metas son la desaparición del lujo y de la violencia, el retorno a una vida simple y natural, conforme a la razón y orientada hacia el bienestar de la comunidad."* (Arvon, 1979:47). Un anarquismo que contiene las bases contraculturales fundamentales: antiautoritarismo, anticapitalismo, autosuficiencia –en el sentido más amplio de la palabra-, comunitarismo, y la exploración de las fuentes de alienación de la condición humana global, más allá de los dominios políticos, morales y económicos más próximos encarnados en el Estado o el Capital.

"el objetivo global del anarquismo es, sin duda, extirpar de raíz toda relación de dominación y de sumisión, sea cual sea el campo en el que se haga sentir, y reemplazarla por una red de uniones armónicas entre los individuos, agrupados o no, pero siempre soberanos de sus decisiones. Detenerse exclusivamente en la lucha contra el Estado equivale a privarse de las múltiples aplicaciones que el anarquismo tiene en su repudio generalizado de todos los poderes, de todas las instituciones, de todas las normas" (Arvon, 1979:25).

Como veíamos antes al tratar el concepto de Sistema, la gran novedad de este anarquismo contracultural está en el ideal de liberación total, de las normas externas y también de las internas, de las subjetivadas en el proceso de socialización. La autogestión y el "apoyo mutuo" o "solidaridad social", nacido desde la autonomía individual son los pilares del anarquismo de ayer y de hoy. Si los principios rectores siguen intactos, son otros los rasgos que han cambiado. El contexto de su gestación, la fábrica, la empresa como organización total, el trabajador y la conciencia de clase, las expectativas de vida dentro y fuera de la empresa, todo ello ha cambiado profundamente. La violencia del anarquismo decimonónico se transforma hoy en desobediencia civil, su fe en la ciencia y el progreso, se torna hoy desconfianza.

El anarquismo, entendido en este sentido amplio como *cultura libertaria* es, hoy día, un movimiento revitalizado que no ha perdido, al contrario de otras ideologías, ni un ápice de actualidad. El movimiento okupa es, en Europa, la materialización anarquista más activa y dinámica. Los centros "okupa" (Centros Sociales Okupados, o CSOA, Centros Sociales Okupados Alternativos) son en las ciudades, los ateneos libertarios de nuestros días. La lucha contra el neoliberalismo y contra el Estado (en términos más amplios, contra el Sistema, encarnado sobre todo en las grandes corporaciones y en las *law firms*, "grandes multinacionales jurídicas que imponen las tradiciones del derecho estadounidense al planeta entero" (Bourdieu, 1999:32)), la "cultura de la resistencia", la "cultura de la marihuana", la insumisión, la construcción de nuevas formas de sociabilidad, la creación de poder popular, la autogestión y autoorganización, la autosuficiencia y el *ethos* del "hazlo tú mismo" ("Do it yourself"), la práctica política asamblearia, descentralizada y de participación directa, la formación dinámica de redes y movimientos y la creación de acción directa y cooperación social alternativa, la preocupación ecologista; todo esto es lo que hay en eso que podemos llamar el movimiento, el estilo de vida o la cultura okupa. Además y, sobre todo esto, el movimiento de okupación, con sus centros sociales, su lucha contra sus enemigos más encarnizados –la policía antidisturbios, los grupos

fascistas y skinheads, la difamación mediática, los gobiernos locales y centrales-, sus acciones directas, sus asambleas, sus redes y foros, sus *sites* y revistas... dota de identidad y ofrece un camino con sentido, socializa, conciencia al sujeto, lo compromete, y esto, en una cultura que, como hemos visto antes, muchos piensan estulta, en crisis de sentido y carente de dirección y en un grado e intensidad que pocas instituciones logran hoy día.

“Los okupas procuran un lugar vacío de individualidad programada, la necesidad de colectividad, cooperación y participación espontánea y recíproca. Así transforman un lugar vacío en un centro y llenan su equilibrio social, su poder vivir, su manifestación de la vida personal.” (Navarrete Moreno, 1999:18)

Estos días de guerras bárbaras y desasosiego social está teniendo especial repercusión en los medios y en el espacio público uno de estos CSOA, *El Laboratorio*, que desde el madrileño barrio de Lavapiés, cada día más activo, organiza, promueve y facilita la más variada agenda de eventos contraculturales y de desobediencia civil, tendiendo un puente que por fin se hace efectivo entre estos centros sociales alternativos y el contexto general de barrio o ciudad en el que se gestan y se desarrollan.

El barrio de Lavapiés (y La Latina) y la Plaza de Tirso de Molina en Madrid son un ejemplo de cómo el escenario, la calle, se vuelve el objeto de la lucha en la ciudad. No su propiedad sino su uso y en éste, contra la legalidad de las normas, la libertad de transgredirlas en un carnaval de cada vez más asidua periodicidad. Los domingos al mediodía, en una cita lúdica diurna, empiezan a sonar tambores en La Latina, a juntarse la gente a beber litronas y fumar porros mientras escuchan la música de cada vez más entonados conjuntos de viento y cuerda, o de los músicos ambulantes de la cabra y el pasodoble, o de rumberos de voz de cazalla. El cura de la parroquia vecina se queja y pide medidas; los coches de la policía se amontonan por decenas en la plaza de la Puerta de Moros, la parranda se desplaza unas manzanas más allá. Calle abajo, un solar, bautizado como “Parque de la muy disputada kornisa” es objeto de litigio legal entre el arzobispado y los vecinos del barrio, pero también escenario de numerosos actos de happening, y protesta creativa (verbenas, plantación de huertas, cine de verano, taller de pintadas, saetas reivindicativas en la procesión de la Virgen de la Paloma, etc., etc.). El destino del solar se aplaza durante unos meses, pero al final acaba siendo lo que los intereses económicos habían dictado que fuera: un aparcamiento y un edificio de oficinas. Otras calles más al este, desalojan el Laboratorio por tercera vez, el Centro Social Okupado más emblemático y activo de Madrid. Y así se desarrolla una cotidiana lucha por el espacio, por liberarlo o controlarlo, vigilarlo o volverlo territorio franco⁽⁴⁶⁾.

La calle, escenario natural de estos tipos culturales para buscarse el sustento, para socializar, para comer, beber, fumar, estar ahí... se ha vuelto últimamente un símbolo para otros, un objeto de reivindicación y lucha política, un lugar de encuentro y de protesta lúdica. Así, ciertos espacios (barrios, parques, plazas) se erigen como lugares donde se enfrentan unas prácticas y otras (el ruido del botellón o de la tamborada y el dormir de los vecinos, el fumar porros y la prohibición de la policía, las manifestaciones y las cargas de los antidisturbios, el malabar, el pasacalle, la fiesta y el coche).

Los Diggers en San Francisco apelaban en los 60 por liberar la calle, "free street", hoy entre los okupas europeos se habla de "ganar la calle para desarrollar la creatividad y la expresión popular" (Koordinadora de kolektivos del parke, Asociación Malayerba, 1998:94) y escriben en las paredes "La calle es de quien la piensa".

Tabla 5. Fuentes de inspiración, movimientos y agrupaciones del Movimiento de regreso a la Tierra (Back-to-the-land movement).

DOCTRINAS/FUENTES INSPIRACIÓN	MOVIMIENTOS	AGRUPACIONES
Anarquismo, Cultura liberetaria	Movimiento de Okupación Rural	Movimiento Alternativo Rural
Naturismo, ecologismo	Movimiento Okupa	Federación Anarquista de Colectividades del Campo
Nueva Era, nueva espiritualidad	Movimiento Rainbow	Reclaim the streets
	Movimiento <i>traveller</i>	Comunidades del Arca
	Movimiento neo-rural	Comunidades del Arco iris
	Movimiento ecologista y anti-nuclear	Familia Rainbow
	Movimiento Pacifista	Ting (Países Escandinavos)
	Movimiento feminista	Global Eco-Village Network
		Greenpeace
		Mesa Conchera
		Amigos de la Pacha Mama
		Santo Daimé
		Sumendi
		Red Ibérica de Ecoaldeas

Nacido en los 90s, *Reclaim the Streets* es un movimiento de protesta creativa y lúdica que se autoproclaman anarcoecologistas, pero eligen la ciudad como escenario de lucha, de manifestación artística crítica, de *happening*.

En la primera fiesta bloqueamos la calle con dos coches quemados y comprados previamente, que simulaban un accidente. Efectuamos el choque, y de repente, unas 500 personas salieron de la estación del metro, al tiempo que se alzaba una pancarta gigante de Reclaim The Streets. De este modo comenzó la fiesta. Había música, arena para que jugaran los niños en la calle, comida...

En la segunda fiesta en la calle decidimos tomar una gran calle usando una táctica nueva: el trípode como barricada. Es un trípode hecho con palos de andamio y una persona se sube encima. A esta persona la policía no la puede tocar y lo que en realidad sucede es una barricada solo contra los coches, no contra las personas. Cierra el camino a los coches y lo abre a las personas. A

esta fiesta llevamos un tanque con un equipo de sonido. Tras ello, 3.000 personas salieron del metro y se hizo otra gran fiesta.

El siguiente paso fue unirnos a l@s estibador@s de Liverpool. Hicimos acciones subiéndonos a grúas, etc. Era la primera vez que en Inglaterra se unían ecologistas con trabajador@s. La tercera fiesta en la calle fue muy grande, tal vez demasiado. 10.000 personas tomamos 1 kilómetro de autovía. Lo especial de esta fiesta fueron las figurazas carnavalescas porque para nosotr@s revolución y carnaval son lo mismo. Estas figuras carnavalescas iban sobre ruedas mientras todo el mundo bailaba. Debajo de las faldas de una de las gigantescas figuras había gente con martillos mecánicos que iban haciendo agujeros en el suelo y replantando árboles que pudimos salvar de la batalla de Claremond Road (M11). (De la página web de Reclaim the Streets, www.reclaimthestreets.net)

La forma de protesta contracultural por excelencia es el *happening*. Mucho más que escritores los *contras* son actores. El *happening* es jugar con el descontento, la inquietud, la curiosidad y el asombro que provoca la entrada abrupta del actor contracultural en escena, de la metonimización representada de su pensamiento antinormal. Escriben con su mero estar la poesía de la protesta. Los “*happening*” son actos quijotescos

“Cervantes crea, en audacia imaginativa, al más inteligente de todos los locos, al loco mayor, al intensificador de la locura de la verdad. El caballero loco, con delirio de deber, de honor y de fama, con su insaciable apetencia de lo infinito es un hontanar de energía moral”.

Lo global y lo local se dan la mano en estas luchas lúdicas, carnavalescas, batallas perdidas casi siempre por los minoritarios desencantados incapaces de vencer, convencer o conmover a la mayoría silenciosa para alterar el curso de los acontecimientos. Como el antecedente bohemio de Nueva York, donde en 1917, un grupo de artistas decidió secesionarse de la vida burguesa y reivindicó la creación de <<una República libre e independiente de *Greenwich Village*>>, que se dedicaría al arte, al amor, a la belleza y los cigarrillos (...) y que duró hasta el anochecer” (Botton, 2004:303), sólo algunos espacios se vuelven “tierra liberada”, “casa enkantada”, “Zonas Temporalmente Autónomas” (Hakim Bey) o “territorio zapatista” durante un momento, lo que dura un carnaval.

III.3. El Retiro

I will arise and go now, and go to Innisfree,
And a small cabin build there, of clay and wattles made;
Nine bean rows will I have there, a hive for the
honeybee,
And live alone in the bee-loud glade.(...)
I will arise and go now, for always night and day
I hear the water lapping with low sounds by the shore;
While I stand on the roadway, or on the pavements
gray,
I hear it in the deep heart's core.
(The lake isle of Innisfree. William Butler Yeats, 1892)

En esta tesis, nos centramos en otra opción fundamental de ruptura, de contestación ante el Sistema: el retiro. El retiro individual o colectivo para formar esas contrasociedades que citaba Berger (pg. 121). Las formas que eligen los actores: vivir al margen, fuera de las grandes ciudades, marcharse a otro país, vivir en el campo (“en la montaña”), en pueblos abandonados, con lo mínimo, de la manera más autosuficiente posible, vivir en el viaje, como peregrino, en el camino (*On the road*), de aquí para allá, o meterse en un monasterio o un ashram, son formas de retiro, de “alejamiento del mundo” (Sloterdijk), actitudes e intentos de no participación, de no colaboración con aquello que se niega.

Drop-out, “salirse”, “descolgarse”, es un verbo que en inglés ha dado nombre a una categoría social, los *dropouts*, los que se salen del cuenco de lo convencional, del Sistema, “los que intentan participar lo menos posible en la economía y en la Sociedad” (Diana,160) los que eligen vías alternativas, los que truncan las expectativas puestas en sus trayectorias de vida.

En México, la expresión análoga, la traducción más pertinente de drop-out es la de “tomar boleto”, que alude a marcharse del lugar con un solo billete de ida; en España no he encontrado una sola expresión que ponga nombre a este acto último de ruptura, a “salir del Sistema, de la sociedad, del mundo, de la gente” (Irio,6) . “Dejarlo todo”, “echarse al monte” o “tirar pal monte”, “salirse”, “cambiar de visión”, “volverse consciente”, “cortarse la coleta” son expresiones que aparecen entre mis informantes o los de otros⁽⁴⁷⁾.

III.3.a. La llamada

El romántico y el burgués encarnan dos arquetipos culturales, extremos de una tensión humana perenne y fundamental, aquella que enfrenta la aventura a la casa, el camino al hogar, lo ideal a lo cierto, lo imprevisto a lo seguro, la voluntad a la inercia. La inercia son rutinas,

pequeñas y sutiles adicciones, manías, son puertas o muros con los que nos cerramos a la enormidad de la vida y de nuestra propia humanidad.

“La espontaneidad del ser humano –y de los demás vivientes con capacidad para desplazarse- está contrapesada por su adhesión al hábito (...) La poderosa tendencia a formar hábitos hace que el hombre sea un animal se costumbres antes incluso que un ser racional, y buena parte de su vida discurre dentro de una fidelidad a ceremonias apenas menos arbitrarios que los zoológicos” (Huxley,1992:57).

Al universo conceptual del estatismo formado por términos como *asentarse / colocarse / sentar la cabeza / confort / conformismo / seguridad / estabilidad / autonomía / fijeza / burgués / raíces*, “ *echar raíces*” / *hogar*, se opone ese otro del movimiento: *viaje, rule / aventura / dejarse llevar (“go with the flow”) / precariedad / dependencia / romántico / movimiento / nomadismo / gitanos / camino / desarraigo (nowhere people in nowhere land) / cambio / crecimiento / perfección / norte / búsqueda / “seekers” / vivir al día / incertidumbre / riesgo / desapego*.

Esta tensión está entrañablemente encarnada en el personaje de Bilbo Bolsón, el Hobbitt de J.R.R. Tolkien. Tras los muros de Hobbiton, la aldea de esos sencillos, tranquilos y acomodados personajes, están el héroe y el santo, el aventurero y el guerrero. ¿Quién, como Bilbo Bolsón, no ha sentido alguna vez la llamada del camino?.

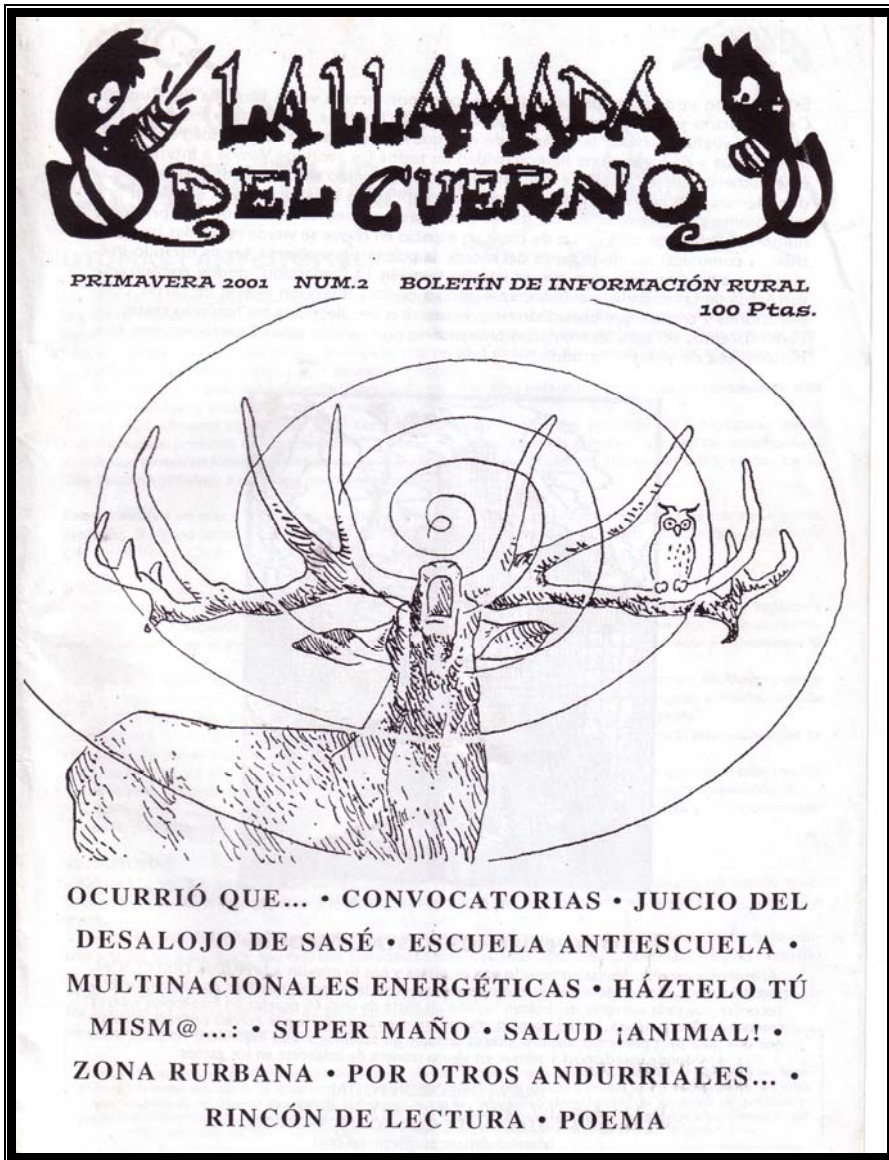


Imagen 41. La llamada del cuerno es el nombre de un boletín de reciente publicación entre contras, distribuido entre gente de okupas urbanos y rurales, y “gente de la peña”.

El hobbit representa una cara amable del burgués, tipo cultural opuesto al héroe o al santo. Una cara más crítica más acorde con los discursos de los *contras* la presenta, Emanuel Mounier, en su *Manifiesto por el personalismo*:

“El hombre que ha perdido el sentido del Ser, que no se mueve más que entre cosas utilizables, despojadas de su misterio. El hombre que ha perdido el amor; cristiano sin inquietud, incrédulo sin pasión, hace tambalearse el universo de las virtudes, en su loca carrera hacia el infinito, alrededor de un pequeño sistema de tranquilidad psicológica y social: dicha, salud, sentido común, equilibrio, placer de vivir, confort. El confort es, en el mundo burgués, lo que el heroísmo era en el Renacimiento y la santidad en la Cristiandad medieval: el valor último, móvil de la acción”. (1986 [1961]:22)

Otro personaje clave del siglo XX, Superman, encarna como el hobbit, esa posibilidad del burgués, del hombre anodino de volverse héroe, algo que, en la mayoría de los casos, se queda como dibujada fantasía del imaginario colectivo. Pero el más sublime y disparatado de los personajes es Don Quijote de la Mancha. El entrañable hidalgo encarna la rebeldía completa contra todo y contra todos, contra el sentido común, para seguir el camino del héroe, del caballero *andante*. Porque “*frente a los mantenedores de y en lo habitual están los que buscan asilo en lo desconocido*” (Sloterdjik, 1998:64). El hobbit, Superman, el Quijote son arquetipos de papel, el peregrino, el gitano nómada o el hippie, el carrilano, el rulante, “el traveller”, el vagabundo o el circense son encarnaciones reales de ese vivir en el camino, del viaje como opción, que en su encuentro con el burgués y con el campesino, encarnaciones de lo estable, lo fijo, de lo asentado, del burgo –ciudad o pueblo- dejan siempre una inquietante sensación, muchas veces convertida en rechazo, alguna otra en irresistible atracción.

III.3.b. El Viaje

We are all travellers on the road.
We seek and cannot find;
we find and want to seek
something more.
Follow this road for a journey
through your soul...
Caroline Sag

Las historias de mis informantes son historias de viajes. Muchos rememoran un viaje largo como una experiencia profundamente transformadora y como un tiempo muy feliz de sus vidas. Un viaje de nueve meses a caballo del norte al sur de España, o un año en furgoneta por el Mediterráneo islámico, un viaje y una estancia entre alguna tribu indígena en Sudamérica, un año viajando por la India y por Oriente, una caravana por la paz de Irlanda hasta Eslovenia, o el Camino de Santiago recorrido con todo el tiempo del mundo, tres meses, cuatro... son todos ejemplos sacados de la etnografía. Viajes a Ítaca de los que se vuelve otro distinto al que se fue.

Pero hay casos en que ese viaje no acaba con la vuelta al hogar, más bien se torna una búsqueda del hogar, de “un sitio donde caerse vivo” (apachete,294), donde echar raíces y sentar la cabeza después de tantos kilómetros recorridos. Esto puede llevar años, puede tornarse endémico, en personas cuya condición es estar siempre “de paso”.

Ant.- es que yo no sé lo que es ser acumulativo, ¿no?, hay un momento en que la misma vida te va acomodando, eh, es como si tú tuvieses un lugar ya aquí, pero que tú no aciertas con tu lugar, estás y está aquí y allí y allí pero nunca es tu lugar. Y hay un momento que sientes que tú tienes un lugar en todos los sitios, ¿no?, donde estás tienes tu lugar.

Travellers, “nowhere people”, “road-dogs”, rulantes, vagabundos, casi nunca vienen de casa y a veces no saben de cierto donde irán luego. Están en el viaje, algunos de ellos llevan dos y tres años sin volver a su tierra natal, a su casa, a sus raíces; otros las dejaron quizás para siempre.

“A todos nos tira el rule” (Ramón),

“Mi forma de vivir es otra y puedo vivirla. Mi manera de vivir es así, moviéndome, de aquí para allá.” (Antino)

Estas son frases de los actores que se repiten mostrando ese estar hoy aquí y allí mañana. Las furgonetas o camiones-casa son el vehículo estandarte de estos modos de vida itinerante. El carril del tren, el tipi –en cualquier momento montable y desmontable- o, la concha del peregrino, la mochila son iconos, estandartes, señas de identidad del viaje, el auto-stop, una institución, el paquete turístico, los wwoffers o el inter-rail sus formas domesticadas, las caravanas o los rainbows (el rainbow trail) otras formas más habituales entre los *contras*.

“Mi casa es mi cuerpo” dicen los actores. Expresan su condición desarraigada, desapegada, de ligero equipaje. “¡Cuánta gente no necesita una peregrinación!”, decía un informante. El viaje del peregrino es un viaje de conocimiento, un viaje a Ítaca que como en la poesía de Kavafis, se ha de pedir de largo camino y lento regreso, lleno de aventuras y experiencias, “plens de alegría e de conocença” (como cantaba Luis Llach)⁽⁴⁸⁾.

Casi todos los *contras* con los que he convivido vivían en un lugar distinto aquel del que procedían, en una región, un país y hasta un continente otro que el de nacimiento. Muchos de ellos estaban en esa condición errante de no quedarse mucho tiempo en ningún sitio. De un asentamiento a otro, de casa de un amigo a otro.

“El mejor billete pa viajar es la amistad; porque tu alma está allí ya”, Pistolê (164)

Del Rainbow de Salto (Portugal, 1996) salió una caravana con caballos hacia Mongolia. Siete años más tarde aún no han salido de la península ibérica. Lo que importa es el camino si no hay prisa por llegar ni sitio donde regresar. Así, estos nómadas de paso de tortuga demuestran que

para ellos la libertad no es, como rezan los anuncios de un conocido 4x4, “llegar a donde quieras llegar”, sino una vez llegado, poderte quedar allí cuanto tiempo quieras.

Fragmentos de etnografía, las siguientes reflexiones nos muestran la condición del viajero, del rulante,

Rainbow Salto

Paco (250): La gente que viaja tiene tiempo para pensar para saber de qué va la vida. Qué es lo que quiere qué es lo que no quiere. Entonces con el tiempo se aprende, si tienes tiempo, para poder pensar y aprender.. pero si no tienes tiempo pues no puedes aprender, eso le pasa un puñao a la gente de la ciudad que no tiene tiempo. Todo el tiempo lo dedica al trabajo, televisión, familia y no puede pensar y cuando piensa pues no piensa cosas buenas, positivas. Piensa cosas negativas, por ejemplo trabajo, lo que tiene que pagar, lo que no... Hay que pensar más allá.

(...)

Lo que pasa es que llega un tiempo como yo cuando estoy por la calle a mi me gusta viajar pero en invierno las paso putas y tengo momentos que digo "Me cago en Dios. Tanto viajar..." pero bueno es consecuencia de eso... lo bonito es aceptarlo todo.

(...)

yo ya estoy cansao, no cansao, ¿no?, sino asqueao porque ya no es viajar, ya no se viaja agusto, ya viajas por ahí y hay muchos problemas, te puedes encontrar muchos problemas. Entonces, pa viajar con problemas mejor....

Viajar (de una cierta manera) es romper rutinas, provocar la novedad constante, la aventura, el encuentro con el otro, uno nuevo cada vez. Es también trascender las fronteras de lo local y situarse donde la extrañeza ya puede encontrarnos para ayudarnos a ver con ojos distintos lo nuestro y a nosotros mismos. Un movimiento muy familiar para los antropólogos que se mueven siempre en ese arco entre la familiaridad y la extrañeza. Dice Santayana de Hermes, “*el dios de los viajes que es también patrón de la curiosidad amable y de la mente abierta. Es sabio trasladarse lo más frecuentemente posible desde lo acostumbrado a lo extraño: conserva ágil la mente, destruye los prejuicios y fomenta la jocundia*”. (1964:25)

El abandono del confort, de la comodidad de la casa, a cambio, el frío, la suciedad, la precariedad de la calle y la soledad del camino. Son viajes precarios, que buscan por el camino el sustento

“Yo salí de Portugal con mil escudos en el bolsillo y regresé un año después con mil escudos en el bolsillo. (João (76), El Calabacino)

Y a pesar de todo eligen “irse pal mundo” porque sostienen que se vive mucho mejor así que encerrados en las colmenas de las ciudades, en un mundo de prisa, agenda, rutinas, obligaciones, estrés,... En el que viajar,

según la interpretación *emic* anterior, le deja a uno más tiempo para pensar, para ser consciente de lo que uno quiere y lo que no, para "llevar la vida y no dejarse llevar por la vida" (Apachete,294).

Este viajar es vivir en el camino, unos días aquí, unos meses allá, hasta unos años en otro lado, pero siempre desarraigado, con la maleta preparada. "Los quedaos", así los llaman en Goa (India). Los que se han quedado en algún puerto de su viaje y nunca han regresado a donde partieron.

En realidad una historia etnográfica nos dice que la vuelta postrera al hogar es una posibilidad más que probable. La pareja más veterana de Beneficio, unos ingleses que superaban los 55, habían regresado a Inglaterra, después de pasar más de diez años en Las Alpujarras, para montar el tipi en una residencia de ancianos donde trabajaban como ayudantes.

El "Nuevo Hombre" es el ciudadano del mundo, el apátrida voluntario, el desarraigado. Desencantado de patrias chicas o grandes, ha roto sus vínculos con cualquier identidad territorial, nacional o local, política, social e incluso étnica. Una mañana paseaba por el Paseo de lo Tristes y cruzó *falando em português*, un muchacho alto, de pelo largo, camino de las cuevas del Sacromonte, el primero de los escenarios de esta tesis. Por una espontánea simpatía hacia nuestro país vecino, le grité, "¡Viva Portugal!", el portugués me mira y me devuelve, "¡Que le den por culo a Portugal, hombre!".

El apátrida no quiere banderas ni pasaporte, no antepone un país a otro, cambia el marco de referencia establecido por el global, quiere un mundo sin fronteras; como decía Thomas Paine, "My country is the world and my religion is to do good". No entiende de políticas nacionales ni locales, no va a la guerra por ningún país ni al estadio por ningún equipo de fútbol, no contribuye al erario público, no vive donde nació ni muere donde vivió.

"porque yo siento siempre eso todo de una planeta, para mí no hay ni España, ni Alemania, ni Francia, ni Australia, y creo que cuando empiece la gente a verlo así, de sentir que somos una planeta, así va a empezar el cambio, pero sólo así eso significa que va a haber paz y no guerras, que la gente sigue con su cultura y su religión porque es suya y es su camino... (??) y así también cuidamos a la Tierra mejor (??) y eso para el país le va a cambiar mucho. Pues todo eso he sentido [viajando a la India, a Israel,...] y también me han dado las ganas de dar ese mensaje a mucha gente ¿no?, a mis padres, a la mayoría de la gente, y eso me ha dado viajar. (Kirah,142)

Respondían dos entrevistados ante la interrogación "¿De dónde sois?" al unísono, y sin pensarlo ni un segundo, como si repitieran una vez más una respuesta ya muchas veces usada, "¡De la Tierra!". (Irio,6, Sandra, 219)

"El lugar en que me encuentro es mi morada; el lugar donde pienso permanecer, es mi residencia; el lugar de donde provengo y donde quiero retornar, es mi hogar."

El apátrida no tiene hogar, a duras penas, residencia, y a veces sólo el cuerpo por morada. Así suelen decir que "el mundo es mi hogar", pero, en realidad, no hay hogar sin raíces, sin la responsabilidad de cuidar el sitio –el entorno natural pero también el humano- donde se va a desarrollar una vida y se va a preparar la de los venideros.

Los viajes de los que "toman boleto" suelen ser siempre hacia el Sur, en busca de algo que echan en falta en sus entornos culturales. Exotismo, autenticidad, buenas temperaturas y facilidades de vida, afán de aventura, huída de alguna obligación con el Estado (insumisos, desertores), peregrinación y búsqueda espiritual, estos son los motivos que han llevado a mis informantes a viajar a una serie de destinos repetidos: las Alpujarras y el Algarve, la costa atlántica marroquí, las Canarias y las Baleares, los Pirineos, la India y Nepal, Latino América, Sudáfrica o Senegal. Pueblos, valles, playas, redes sociales, comunidades, ashrams, asentamientos alternativos en estos destinos donde acaban quedándose a vivir una temporada. La isla de Dwight y las Islas Cíes, Ibiza y Amsterdam, Christiania en Dinamarca y Tepotzlán en México, Goa en la India, Matala en Creta o las alpujarras granadinas son algunos de los nodos de un circuito internacional de asentamientos alternativos recorrido a tramos por los actores.

Una mirada crítica, ve estos viajes y asentamientos, estos pioneros masivos "mystical tours" inútiles para el viajero y nocivos para el autóctono. En 1972, escribe Enrique Vicente en el número cero de la revista *Karma* 7:

"Más deprimente es el asunto de la "ruta de lo milagroso". Cada año desaparecen en los EE.UU. medio millón de jóvenes para incorporarse a las comunas hippies. Muchos tratarán de llegar a Europa. De aquí parten anualmente diez mil muchachos camino del Oriente fabuloso. "De ellos -comenta Gerard Borg- no muchos más de dos mil llegarán al Ganges, y menos de una cincuentena conseguirán arribar a los templos Zen de Kyoto."

Y a continuación,

"la India se ha convertido en una formidable cadena de supermercados de la redención. Todas las enseñanzas de los auténticos maestros espirituales han sido deformadas y vaciadas." (pgs. 41y ss).

"Hay algunos que tienen la India fácil", dice Cioran^(48b). No obstante, las experiencias que relatan los actores, los efectos sobre sus vidas de estos viajes no son en absoluto banales,

"Hay que ser muy insensible, para volver a casa (de la India) y quedarse igual. Cambia la forma de ver y entender la vida. Ir a la India no es fácil ni divertido, es duro, muy fuerte y difícil." (María Jesús de Girona, en el Boletín de Crudivorismo, nº 38, 1998)

"Todo lo que me enseñaban aquí, nada, yo no entendía lo que era la fe, pero he ido a los 18 años a la India y entonces he visto lo que era la fe... lo he entendido todo." (Kati,138)

Una nueva forma instituida de viaje es el wwoffer (viajero que visita asentamientos donde intercambia su trabajo por la comida y la habitación). Estos lugares donde se intercambia la comida por el trabajo, los encuentros rainbow, los asentamientos abiertos, las redes asistenciales y la solidaridad espontánea de la gente permiten estas aventuras viajeras, que aprenden formas portátiles de "buscarse la vida": el arte de la calle, la artesanía, el reciclaje, el limosneo, los circuitos de asistencia, el trapicheo, la agricultura ecológica (al menos del *cannabis sativa*), la bioconstrucción,...

Pero viajar es, sobre todo, abrirse a la gente. Viajar de esa manera, en caravana, en un grupo que se abre y que se cierra que aumenta o disminuye su número a lo largo del camino, viajar evitando hostales y hoteles, buscando el encuentro hospitalario o tirando de una interminable lista de contactos acuñada en encuentros y festivales. No son los monumentos lo que rememoran estos viajeros de los países que han visitado, son las experiencias humanas, los encuentros y situaciones.

"(...) Sí, Sí. Te encuentras un compañero de viaje y en dos días ya conoces al colega de toda la vida. Ya ves dos días son 48 horas y ya tienes tiempo pa explicarle la vida, pa decirle lo que piensas, ¿no?, eso es lo bonito que es de viajar. Yo he viajao con un puñado de gente y bastante tiempo, bueno, no viajar, viajar. Cuando he ido a una ciudad o algo y he conocido a alguien y he estado ahí tiempo viviendo en esa ciudad y he estado conviviendo con esa persona o algo, o con varias y es guay, muy bonito." (Paco, 76)

Igual que el viaje, como decía Kavafis, es una oportunidad de crecimiento, de aprendizaje, de madurez ("ser hombre de mundo" se decía para referirse a una persona que sabía por que había viajado, frente al local que sin haber salido de su pueblo no conocía nada), puede convertirse en una mera actitud de huida, inercia de escape, de vagabundeo, un errar desvaído que no aporta nada a la persona.

Porto

Fernando (157): Como cuando inicias a viajar que conoces la primera gente que está viajando. Me acuerdo de conocer una vez a un tío que viajaba hace muchos años, y me quedé tan triste porque no me decía nada en especial. Cómo podía estar tantos años viajando y bueno, pues como si nada fuera, ¿no? Pues eso me ha dejado muy triste, me ha hecho pensar. Tienes que tener un propósito y que hay que canalizar tu energía para buscarte la vida. (...) El viaje puede ser una rutina también. (...) al principio, si quieres conocer a algo o alguien bien, tienes que estar con esta persona y meterte dentro. No puedes conocerle así... Entonces tienes que parar. Entonces ahí tienes... si sigues viajando. Ahí tu energía, tu espíritu, no yo me quedo... yo me voy. Porque si te vas solo porque eres viajante vas a entrar en la rutina del viajante y vas a salir peor. Entonces ahí puedes tener no el impulso de viajar, sino de perder algo que ya es tuyo. Por eso es que me he quedado aquí en Porto.

En su *Filosofía del viaje*, Santayana comenta algunos modelos de viajar, tipos de viajeros: el migrante, el explorador, el vagabundo, el mercader y el turista.

El vagabundo impenitente es un hombre que se engaña a sí mismo, que trata, como el capitán del Buque Fantasma, de escapar de sí mismo. Su instinto es arrebujarse en algún rincón amparador sin ser visto y comenzar nuevamente a vagar a la mañana siguiente, sin propósito y sin beneficio. Es un proscrito voluntario, un gandul trashumante. La mala adaptación que le aqueja y que le hace escapar de la sociedad acaso no es culpa suya. Puede deberse al agobio de la atmósfera reinante en su tierra natal, a su frialdad, al tormento insufrible de desacordes repetidos incesantemente sin que nunca sea acertada la nota exacta. O puede ser expresión de una idiosincrasia de ningún modo deplorable, o un instinto atávico no domeñado, o debido simplemente a la necesidad de estirar las piernas, o a una comezón juvenil de hacer algo difícil y nuevo. (Santayana, 1964:24)

Son certeras las palabras de Santayana. Describen bien de la actitud de los vagabundos, de los *hobos*, de los carrilanos, la pulsión desarraigada del movimiento, la ambigüedad de los motivos. Una actitud frecuentemente relatada por mis informates como una etapa de su vida, a la que se pone fin un día asentándose, “sentando la cabeza”, o que, por el contrario, se hace endémica y dura casi hasta el final de los días. La muerte de Neil Cassady, el personaje que inspiró la novela de Kerouac, *On the Road*, -donde mejor que en ningún otro referente han encontrado miles de jóvenes el sentido de la filosofía del camino, del movimiento- borracho, solo, en una carretera de México, es un ejemplo, como lo fue su vida, de este tipo de vidas fantasmas.

En 1923, N. Anderson publicaba una “Sociología del sin-techo (homeless man)”. Si bien en EE.UU. los homeless eran “sin techo” pero con trabajo, su mirada coincide con la que Santayana observa al vagabundo.

"Esta forma de ganarse el sustento -la del ejército laboral itinerante- genera toda una cultura social del trabajo, provoca una vida desarraigada,

individualista, itinerante, de persona sin hogar, en transición constante, siempre de paso, sin una meta definida en la vida, salvo sobrevivir". (Anderson, 1923:17)

Que el viajar sea un viaje a Ítaca, una aventura maravillosa de descubrimiento o un errabundo dejarse llevar, o una fotografía de un lugar del que no tuvimos tiempo ni para aprender su nombre, es al fin y al cabo una cuestión personal y cultural, un resultado de la dialéctica entre cultura y personalidad. Una creación cultural como el paquete turístico impone al sujeto unos ritmos, unos circuitos, unas condiciones que eluden el encuentro con el nativo y hacen difícil traspasar un conocimiento más que superficial del lugar y los lugareños. No hay tiempo, el viaje aglomera un escenario tras otro sin generar más relación entre viajero y el lugar que la de una comida o un paseo fugaz, o el tiempo de sacar una fotografía. Nuestra imagen del lugar es la del guía o la guía de viaje que llevamos, no siempre conscientes de la responsabilidad de tener un peso considerable en el modo de nuestra interacción con el local. Con todo, uno puede encontrar muy distintas vivencias y relatos del viaje entre los integrantes de un "tour", revelándose así la creatividad individual, la variedad existente en eso que vemos tan homogéneo, como cuando un microscopio nos devela el movimiento interior de la materia a nuestros ojos fija e inmutable.

Las creaciones culturales, las formas y los usos del viaje son acuerdos comunes, estrategias que resuelven la manera más adecuada a un estilo de vida para viajar. Son *habitus*, reflejos de ethos y cosmovisiones, de ideologías y de costumbres. El paquete turístico, el balneario, el camino de Santiago, o la vacación playera agostí son ejemplos de estas creaciones culturales. Las propias del sistema cultural que estudiamos, de eso que llamamos *contracultura*, son otras como los festivales, las caravanas y los encuentros.

III.3.c. Caravanas, festivales y encuentros

El movimiento *hippie* surgido en los Estados Unidos a mediados de los sesenta, que alcanzó su mayor apogeo con la oposición a las guerras sostenidas por el gobierno de los EE.UU. en Vietnam y en Camboya y al reclutamiento forzoso de jóvenes para reforzar las filas del ejército, había desarrollado entre sus formas de acción y expresión, las caravanas y los encuentros masivos (*Gatherings*) en grandes festivales de Rock, ferias alternativas y asambleas pacifistas, con nombres tan significativos como "*Human Be-In, Love-In*", "*Vortex*", "*Renaissance Fair*" o "*Festival of Life*" y de los cuáles, *Woodstock*, celebrado un año después del emblemático,

1968, figura en el imaginario colectivo de Occidente como el más legendario.

"Yo estuve en Woodstock. Creo que aquél fue en realidad el primer Encuentro (Rainbow). Entonces nos llamábamos la Familia Mariposa y hacíamos caravanas y compartíamos nuestras "heartsongs"⁽⁴⁹⁾. En 1971 me uní a un grupo llamado los Rainbow Gypsies. Viajamos por el mundo cantando y bailando. Nos encontrábamos a gente Rainbow allá donde llegábamos. Fuimos a la India y el grupo se metió con un gurú. Yo no quería eso por eso regresé y entonces descubrí a la Familia Rainbow (...) Fantuzzi. (www.welcomehome.org).

Encuentros como el legendario Festival de Woodstock se han convertido en una experiencia única tanto a nivel colectivo como individual, en hitos mitificados, puntos de referencia a los que constantemente recurren tanto la memoria colectiva americana como las historias de los individuos que allí estuvieron.



Imagen 42- Dibujo de conmemoración en el "revival" de Woodstock, celebrado en 1996. Nótese el símbolo de la paz y el tipi.

"Cuando ocurrió, Woodstock tuvo bastante mala prensa. "Se les ha acabado la comida y el agua y en lo que concierne a su confort y seguridad, la gente está yendo al infierno con una bolsa de mano. Luego hubo eso otro sobre el mal ácido. Esto era suficiente para asustar de verdad a cualquier padre. Por supuesto, la verdad del asunto, es que sus hijos no se lo habían pasado mejor en su vida, pero eso no se supo hasta que la película salió el año siguiente. Algo después de Woodstock (no tengo idea de cuándo, quién y dónde) algunos Hippies llegaron con una gran idea:

"Oye, vamos a hacer un Woodstock sin estrellas de Rock"

"Pero ¿cómo va a cuajar eso? Nadie va a aparecer si no hay música"
"No, tendremos música, pero será acústica, tambores y esas cosas, cosas que podamos hacer nosotros mismos. Además tendremos todos los talleres y esas cosas que había en Woodstock que a los *hippies* les gusta hacer"

Pues fue el primer paso de los Rainbows y ha habido uno cada verano desde entonces." (Colin Pringle). (www.welcomehome.org).

En los tiempos en que el primer Woodstock se celebró, los grupos que formaban comunidades para desarrollar formas de sociabilidad y estilos de vida alternativos se multiplicaban por el país, habitualmente fuera de las ciudades, desde años antes que la expresión más multitudinaria y paradigmática de ese movimiento tuviera lugar en San Francisco en 1967, durante el *Summer of Love* de Haight Ashbury.

En el campo, estos grupos (tan numerosos como efímeros y cambiantes) se unían bajo el nombre de familia, comuna o tribu, al que apellidaban con un complemento denotativo del territorio donde se habían asentado o del fin último que perseguía la comunidad. Salmon Creek Family, The Family of the Three Lights, Good Earth Commune, The Marble Mount Outlaws, Sunnyvale Farm Commune, the Mystic Arts Commune, Morning Star Ranch, Wheelers Ranch, son los nombres de algunos de los grupos que nacieron en aquél entonces. Constituían territorios abiertos, puntos de referencia de un circuito que atravesaba el país entero y por donde pasaban centenares de viajeros que eran habitualmente bienvenidos. Lugares de experimentación, en los que se ponían en práctica las corrientes nuevas del redescubrimiento de Oriente, y buscaban en el pasado o en el Otro imaginado, nuevas formas de relación social y de relación con el entorno, nuevas formas de construcción y habitación.



Imagen 43. Living Theatre.
Living Theatre. Fotografías de Robert Alman.

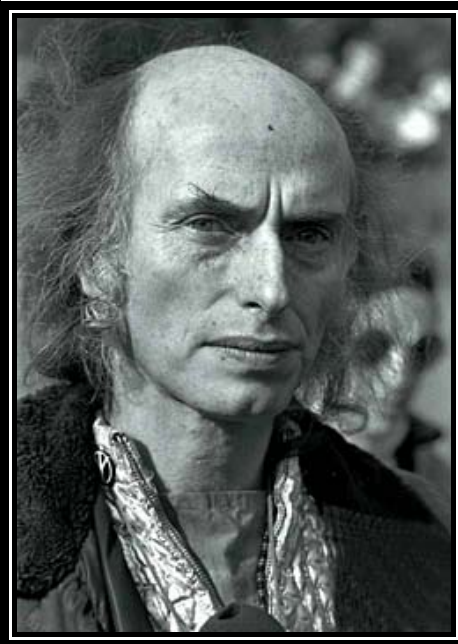


Imagen 44. Julian Beck del

En las ciudades, las comunidades sustentaban casas de acogida y cocinas de beneficencia que amparaban tanto a “road dogs”, vagabundos, “homeless”⁽⁵⁰⁾ como a jóvenes escapados de sus casas, en pos del reclamo de la “vida alegre” que aquella explosión social les proponía. *En la carretera*, las caravanas que atravesaban el país en grandes y destartalados autobuses y las compañías de teatro y happening itinerantes como The Living Theater, los Diggers, los Illuminated Elephants y los Merry Pranksters conformaban comunidades nómadas, las cuáles eran también expresiones típicas de aquella atmósfera contracultural. El impulso nomádico, la pulsión por el desarraigo y la libertad del camino, ya había sido experimentado años antes por los beatnicks, y reflejado en la novela más célebre de Kerouac, “On the Road”, o en “The Kool Acid-Test Machine”, una novela de Tom Wolfe sobre los Merry Pranksters. Ambas immortalizaban bajo nombres distintos a Neil Cassady, el personaje que mejor representaba con su manera de ser el impulso errático y desenfrenado de aquella disidencia “made in USA”.

Desde aquellos años, los festivales son una forma de reunión en expansión en todo occidente. Primero, como en todo, los anglosajones, unos años más tarde en los demás países. En España se ha notado la proliferación de festivales en los últimos años (SONAR, Dr. Music, Benicassim, el Espárrago Rock, Etno Sur, Etni Music, el WOMAD, el festival celta de Ortigueira, etc.) que conforman un circuito anual –aunque

de masiva concentración veraniega- que marca el calendario de cada vez más jóvenes. Los *raves*, fiestas "tecno" de uno o dos días en bosques y lugares aislados, organizados por colectivos de la "cultura tecno", donde se reúnen de cien a quinientas personas a bailar, "empastillarse", tomar alucinógenos naturales o beber alcohol y a departir "buen rollo" -lo que significa compartir una actitud de respeto por el medio y los demás asistentes poco frecuente en los ambientes urbanos- son un tipo de encuentro en silenciosa consolidación también en España. Estos festivales y encuentros se convierten en experiencias colectivas, de días de convivencia acampados en el mismo espacio, donde se crea una comunión singular, a la que contribuyen por igual la ayuda de las sustancias psicoactivas (*cannabis*, éxtasis, LSD, ...), la música y el baile, la conciencia de ser multitud, de sentirse generación, el sentido de comunidad y el desarrollo de una sociabilidad desenfadada. Son *communitas* temporales, que aparecen, existen durante unos días y se disuelven, lo mismo que las caravanas que se forman para asistir a los mismos.



Imagen 45. Fotografía de Robert Alman

Encuentros, festivales, conciertos rompen con la realidad cotidiana, nos sitúan, de repente, al lado de centenares o miles de personas con las que sentimos la afinidad de haber elegido estar allí en ese momento, y esa disolución en la masa tiene algo de extático.

"El objeto de culto, al final, es el grupo mismo. La música exalta la religación en sí misma: la proximidad, el reagrupamiento, la cohesión, aunque sea puntual; el estar juntos y participar, comulgar en algo común (...); lo importante es estar cerca y sentir emociones semejantes. Tener la sensación, diría Durkheim de que se es más, se puede más, se vive más; o como lo expresó Hölderlin, ser curado de la separación y el envejecimiento y "formar una sola cosa con los seres vivientes". (Mardones, 1994:93)

No sé si se puede llegar a hablar de los encuentros, conciertos y festivales como experiencia religiosa como hacen algunos investigadores, en todo caso, he de concordar con Manuela Cantón en que "la creciente visibilidad de las nuevas religiones que emergen en occidente nos demuestra con el que trabajamos afin de que su oposición tácita o explícita a eso que llamamos razón deje de extraviarnos" (2001:10). En todo caso, estos encuentros colectivos sí es cierto que cumplen una función identitaria. Sentirse "nosotros" es, desde luego, cada vez más necesario en una cultura que va perdiendo todos los "nosotros", el nosotros del pueblo, de la comunidad local, de la comunidad gremial y de la religiosa, el nosotros del barrio, el nosotros de la familia, el nosotros de la nación (queda el nosotros deportivo, el único que gana fuerza cada día). Los pierde o los vacía de sentido, y nos damos cuenta cuando una ola de calor deja tras de sí cientos de ancianos muertos en sus hogares, en entera soledad.

Estas congregaciones, estas agrupaciones intencionales, masivas o minoritarias, pueden durar unas horas, unos días, unas semanas o unos años. La duración es uno de los ingredientes para fabricar ese nosotros. Cuanto más duraderas, más huella deja el nosotros en el yo y más espacio le gana, más integrados nos sentimos en una comunidad.

Pero la duración no es el único garante para crear identidad. El concurso televisivo Gran Hermano, por ejemplo, no garantiza la continuidad de la comunidad que en ella se ha creado. Para que el nosotros se realice, para que sea efectivo –es decir, un nosotros que no deje morir a sus ancianos en soledad, como el de la familia o el pueblo-, tiene que proponer una forma integral de vida, un mapa para moverse en el mundo, tiene que crear cultura.

Esta cultura en movimiento, a ritmo de festival, encuentro y caravana, crea un nosotros difuso, pero suficiente para sustentarla, para existir y desarrollarse, para expandirse en uno y otro lado del mundo. Un nosotros quizás insuficiente, que aún no sabemos si dejará morir a sus ancianos pero que él mismo ha pasado ya su adolescencia^(50b).

III.3.c.1. La Fiesta del Dragón

Los “new travellers” (o “new age travellers”) como son llamados estos nómadas posmodernos en el Reino Unido, para diferenciarlos de los “travellers” irlandeses de siempre y de los gitanos, aparecen también a primeros de los 70s, tejiendo un circuito y una cultura de encuentro, festival (al aire libre y gratuito, “Free Festival Movement”) y caravana, que se consolida en los años 80s. Su número es difícil de estimar, algunos hablan de un movimiento que alcanza a una horquilla de entre 15.000 y 50.000 personas en el Reino Unido. El estado (a través de la *Criminal Justice Act 1994*) y la sociedad va imposibilitando cada vez más la aparición de estos asentamientos espontáneos de rulantes y camioneros, la posibilidad de aparcar su caravana. A mediados de los 90 comienzan a salir en masa del país a buscar otros lugares por Europa, sobre todo hacia el sur, a España y Portugal. Las Alpujarras en Granada, Caños de Meca y Castellar de la Frontera en Cádiz, la playa de las negras en San Pedro (Almería) son los asentamientos más concurridos por estos vagabundos motorizados.

El caso de Órgiva y la Fiesta del Dragón es un caso interesante para centrar nuestra atención. Las Alpujarras son desde los años 70 lugar de asentamiento para hippies, drop-outs, travellers y gentes convencionales de Gran Bretaña, primero y principalmente, después y algo más tarde, de Alemania y Holanda. Aunque hoy día hay un crisol cada vez más diverso en nacionalidades: franceses, italianos, checos, israelitas, árabes, etc., etc., los británicos componen el grupo más numeroso.

La fiesta del dragón fue organizada y convocada por primera vez en 1996 por uno de estos ingleses habitante de Los Cigarrones, un cortijo en Tablones (Órgiva) que se fue repoblando sólo por ingleses a partir de los primeros 90s. Al principio se reunían para celebrar la entrada de la primavera un centenar de jóvenes, y la música estaba más o menos controlada. Pero su difusión por internet y boca a boca entre los miles de personas de la cultura *tecno*, del movimiento antiglobalización, de los travellers y el hecho de dotar a la concentración del motivo añadido de protestar por la canalización hidráulica del río Guadalfeo, la hizo crecer en progresión geométrica, hasta alcanzar la cifra de diez mil asistentes y medio millar de furgonetas. Ese número y los incidentes ocasionados –la muerte de dos jóvenes en la fiesta del 2002, las quejas de los vecinos por el volumen de la música durante la noche entera, los incidentes con la guardia civil⁽⁵¹⁾, y las furgonetas, camiones y caravanas que se quedan aparcadas en

el río meses después del final de la fiesta- han llevado al ayuntamiento a tomar por fin una resolución firme para prohibir la fiesta. En el año 2003, estando ya prohibida en el papel, las autoridades del pueblo, consintieron en que se celebrase bloqueando los camiones sin licencia y volviéndolos atrás, controlándola, desde lejos, después del incidente mencionado. La asistencia fue mucho menor que en el 2002 y el volumen de la música más bajo. Este año 2004 lo más probable es que se celebre en Taberna (Almería), pero hay ya muchos camiones reunidos en Los Tablones.

La Fiesta del Dragón y sus consecuencias, así como la existencia de los asentamientos alternativos en el término de Órgiva son un asunto delicado para el pueblo. Las medidas que desde 1994 prohíben en Inglaterra la acampada en caravanas y la celebración de fiestas en el campo, han provocado la llegada masiva de éstos al sur de España. Vienen y traen consigo esas creaciones culturales (contraculturales) que ya llevan años experimentando en Inglaterra, el movimiento del festival libre (Free Festival Movement), la vida en caravana, en la carretera, los asentamientos alternativos. Las relaciones de los “travellers” ingleses con los locales alpujarreños son conflictivas. A pesar de que en 1997 un reportaje emitido por Channel 5 decía de los locales que veían a los “hippies ingleses con ojos curiosos y divertidos” (*vid. anexos*), la realidad es muy otra. Ciertamente representan una fuente de ingresos para el pueblo, que lo ha hecho crecer aceleradamente en los últimos años y ha beneficiado a las economías de todos los locales, pero no respetan las formas y costumbres del lugar, no se interesan por aprender la lengua ni por conocer el sistema de valores allí prevalente ni son conscientes de su impacto en el pueblo. Trafican con droga, se emborrachan y arman jaleo, no se les ve hacer trabajo alguno, mendigan en los mercados las verduras desechadas, hacen fiestas de toda la noche con la música a todo volumen sin importarles el sueño de los vecinos, no respetan la autoridad local, mandan sus hijos a los colegios “sucios, desgñados y llenos de piojos” (un local de Órgiva)⁽⁵²⁾. Su aspecto, su falta de higiene (“los pies negros”), su sistema de valores, es completamente antagónico al local existente, pues ni el pasado ni el futuro los liga al pueblo. Durante una entrevista con la notaria del pueblo, me comentaba que los ingleses que llegan con dinero y compran propiedades, toman el marco legal como único arbitro en las relaciones vecinales de uso del espacio y los recursos (linderos, paso de caminos, sistemas de distribución de agua), dejando a un lado el consuetudinario:

“así que si en el papel pone una hora de agua –del riego de la acequia- para cada vecino, se sabe que eso es aproximativo, depende del caudal y de lo que haya llovido, pero ellos, si pone

una hora es una hora, y así en verano que hay menos aguas hay problemas”.

La gente no los quiere, no los sirve en muchos bares. Como en las cuevas del Sacromonte, se suman dos tensiones en este escenario alpujarreño, la que enfrenta al local y al foráneo, y la que enfrenta al habitante y al nómada.

"Cuando estás viajando es como un sueño. No hay nada seguro, no cuidan [los travellers] donde viven, no tienen sentimientos profundos por la tierra porque no son de la tierra. Sólo están viajando, es como una parada, como una "autostop", puedes dormir aquí, puedes pasar, o ligar con una tía, hacer lo que quieras, y luego, cuando no quieres más, te vas y no problema, no hay responsabilidad, no hay nada así... Pero es muy diferente a vivir cinco años [en un lugar]..."

Por eso lo que es de esperar es que la reacción de los locales, al principio curiosos y sorprendidos por la novedad, muy pronto se vuelva abierta enemistad. Cuando se impuso la ley que prohibía la libre acampada, estas fueron las palabras del Ministro del Interior David Maclean,

“La gente del campo respirará con alivio con estas noticias. Ellos son los que han pasado noches sin dormir por el ruido, la devastación de la tierra y la completa disrupción de la comunidad. Y son los que han tenido que limpiar cuando los “ravers” han acabado de divertirse”. (Vid. Anexos)

Parece una inconsciencia mantener la convocatoria de una fiesta así año tras año en el mismo lugar cuando se prevee el incremento de asistencia que va a tener y la capacidad del pueblo para soportarla –la población de derecho del pueblo de Órgiva era en 1995 de 5.345 habitantes.-. Los objetivos de la organización no ponen cuota, cuanto más gente mejor. A la fiesta del Dragón van llegando camiones y camiones, desde semanas antes hasta doblar el número de habitantes del pueblo. Los anglosajones son muy suyos, dicen tener respeto por el medio ambiente, pero demuestran no tener ningún respeto por el nativo local, campan a sus anchas sin importarles aprender la lengua, ni interesarse por la cultura del lugar. Los ingleses más veteranos, aquellos que sí se han integrado más con el local, que demuestran tener un mínimo de comunicación y respeto están avergonzados de sus congéneres últimamente llegados. Como el cónsul de Ibiza que recientemente dimitió por la conducta indigna, vándala e irrespetuosa que demuestran los miles de ingleses que llegan a la isla cada año para pasar sus vacaciones.

En otro festival alternativo –el “*Encontro das Artes da Lua de Maio*” en Montemor-O-Velho- en Portugal me tocó presenciar el comportamiento de un grupo de “travelers” ingleses con los organizadores portugueses. Les pidieron participar, lo que quería decir montar un puesto de pasteles y te. Como quiera que los pasteles estaban ricos, y los vendían a un precio razonable, tenían el puesto concurrido. Al irse acabando las existencias y como la concurrencia no bajaba doblaron los precios de los pasteles. Un amigo les preguntó extrañado de semejante comportamiento en un encuentro alternativo y le dijeron “Ah, amigo mío, es la ley de la oferta y la demanda”. Acabado el encuentro, cuando tenían que rendir cuentas con los organizadores, a los que habían prometido un porcentaje de las ventas para ayudar a sufragar la organización del evento, adujeron que no habían tenido ganancia alguna y no pagaron..

Decía un informante, que hacía gala de conocerlos bien:

“Los ingleses son business people, son comerciantes. Siempre han sido unos piratas.” (Apachete)

La Fiesta del Dragón, el *rave*, es como el movimiento Rainbow un encuentro lúdico en la naturaleza, inventos anglosajones en tierras extrañas, y a ambos llegan estos “new travellers” con sus camiones y furgonetas, con sus tiendas y sus tipis, pero el consumo omnívoro de alcohol, de pastillas y el volumen de la música electrónica, el interés comercial –a pesar de ser un “festival libre y gratuito”-, la permanencia de los “travellers” en el lugar semanas y meses después de la fiesta, la accesibilidad y el número de visitantes, y el espíritu último del encuentro lo convierten en un evento de signo completamente distinto.

Tabla 6. Lo que dicen sus participantes de:	
Fiesta del Dragón	Encuentro Rainbow
(Tomadas del portal de internet http://tash.gn.apc.org/index.htm)	(Recogidas en el campo por el antropólogo y del portal de internet www.welcomehome.org)
- La fiesta anual de Los Cigarrones (The Annual party in Cigarrones)	- Te cambia la vida (Lifechanging)
- Una verdadera celebración (A real Celebration)	- Se me fue la olla
- Un encuentro de los clanes (A Gathering of the Clans)	- Un viaje
- Un festival propiamente libre (A Proper Free Festival)	- Un encuentro en el gran templo de la Naturaleza
	- Para rezar y meditar
	- Para curarse
	- Un sueño hecho realidad
	- Una utopía aquí y ahora

<ul style="list-style-type: none">- Una oportunidad para ser creativo (A chance to be creative)- Magia ritual (Ritual magic)- La fiesta del año (Party of the Year)- Un sabor de libertad (A Taste of Freedom)- Como deberían ser todas las fiestas (What parties are supposed to be like)- Totalmente excelente (Totally excellent)- Un puto descontrol (A Bloody OUTRAGE!)- Abierta a todos (All inclusive)- Embrujada (Wicked)- Un foro de raros (A Forum for Freaks)- En el límite (On the Edge)- El carnaval de todo el mundo (Everybodies Carnival)- El recreo para niños de todas las edades (Playtime for Kids of all Ages)- It is a really good laugh!	
--	--

III.3.c.2. El Movimiento Rainbow

La Rainbow Family of Living Light (también Rainbow Gathering of the Tribes, etc.) nunca empezó realmente en ningún momento determinado, y nunca ha existido como una organización formal. En cierto sentido es una expresión humana fundamental, la tendencia de la gente a reunirse en un paraje natural y expresarse en las formas que les parezcan más naturales, de vivir y dejar vivir, de hacer a los otros lo que nosotros queremos que nos hagan. (Legaliaison Network, 1990)

“...y después fuimos al Rainbow de Huelva y allí se nos fue la olla.” (Irio, 6)

Génesis y expansión

Para remontarnos a los orígenes del Rainbow, hay que remontarse a los EE.UU. de los 70. Dos de las tribus que formaban parte de aquella "fábrica social", de aquel movimiento cultural, cultura en movimiento, los Marble Mountain Outlaws y la Tribu del Templo organizaron en 1970 el Vortex I, Biodegradable Festival of Life, en el estado de Oregon.

"Como muchos otros de los eventos y encuentros pacifistas, Vortex fue una verdadera Asamblea de la Gente de un Credo común, el Credo de la PAZ."
(Adams, 1988:25)



Imágenes 46 y 47. Fotografías de Robert Alman

Tras aquella experiencia estos grupos y otras “tribus” acordaron unirse bajo el nombre de Familia Rainbow, inspirados por los arco iris pintados en las puertas de los tipis que se habían llevado al festival para alojar a los coordinadores. Después de viajar en caravana hacia otro festival, en un consejo de unas 450 personas se amplió la familia y el nombre, quedando éste como *The Rainbow Family of Living Light Gathering of the Tribes and World Peace and Healing Celebration*.



Imagen 48. Fotografía de Robert Alman

Para entonces, el halo simbólico del haz multicolor ya había sido adoptado como bandera por el movimiento *gay* y por un buen número de los experimentos contraculturales en activo,

""Rainbow Farm," "Rainbow House," "Rainbow Street People," eran nombres de lugares y grupos afines dentro de la Experiencia de la Paz o Cultura de la Paz" (...) "Rainbow" es un nombre comodín que designa una "asociación espiritual de individuos, una Asamblea de Paz sobre bases comunes". (Adams, B, 1988:23)

Además de su adecuación semántica para semejante explosión social de color, el nombre Rainbow vinculaba el nacimiento de estos movimientos con las leyendas y profecías de los Hopi y de otros pueblos indios norteamericanos, que "comparten la visión del retorno de un espíritu que juntaría a todas las razas del mundo en paz y armonía. (...) Ellos predijeron no tanto una mezcla de sangres sino una mezcla cultural de tradiciones necesaria para la creación de una nueva sociedad y una nueva visión del mundo." (Ruz Buenfil, 1991:20)

Si bien las referencias al Rainbow en las profecías indígenas norteamericanas se pueden rastrear en numerosas fuentes⁽⁵³⁾, el siguiente

fragmento es el que más frecuentemente se suele citar por los *rainbows* en publicaciones impresas y electrónicas, una selección en un proceso de mitogénesis que propone un origen y una misión:

Cuando la tierra esté en ruinas y los animales se mueran, surgirá una nueva tribu de gentes de todos los colores, clases y creencias que con sus hechos y acciones harán que la tierra se torne verde de nuevo. Se les conocerá como los "Guerreros del Arco iris".

Vieja Profecía Nativa Americana

Durante un año, 1970-1971, miembros de la Familia Rainbow se asentaron en una casa alquilada en el estado de Oregon que abrieron a todo aquél necesitado, convirtiéndose legalmente en iglesia y casa de acogida, la "Rainbow Family of Living Light, Inc.". Los más veteranos miembros de la Familia, compartían la "visión" de celebrar un encuentro (el *World Family Gathering*) al que invitarían a todo el que pudieran. Pasaron un año preparando el "Oráculo Rainbow", que consistía en una colección de artículos explicando los orígenes de la Familia, el uso sacramental que hacían de la marihuana, su visionaria (y un tanto apocalíptica) necesidad de reunirse en una montaña sagrada en el Estado de Colorado a esperar el fin del mundo, y la invitación al encuentro en un texto como el que sigue:

Nosotros, que somos hermanos y hermanas, hijos de Dios, familias de la vida en la Tierra, amigos de la naturaleza y de toda la gente, niños de la raza humana llamándose a sí mismos la Tribu de la Familia Rainbow, humildemente invitamos:

A todas las razas, pueblos, tribus, comunas, hombres, mujeres, individuos -- faltos de amor

A todas las naciones y líderes nacionales -- faltos de respeto

A todas las religiones y líderes religiosos -- faltos de fe

A todos los políticos -- faltos de caridad

a reunirse con nosotros con el propósito de expresar nuestro sincero deseo de que habrá paz en la tierra, armonía entre todo el mundo.

El encuentro comenzará el 1 de julio de 1972, cerca de Aspen, Colorado -o entre las tierras de los Aspen, los Hopi y los Navajo- en tres mil acres de tierra que esperamos comprar o alquilar para este encuentro- y será para dar gracias abiertamente, rezar, cantar o lo que la gente quiera o desee hacer, pero pediremos que en el mediodía del 4 de julio se haga un silencio contemplativo, meditativo con el que nosotros, los invitados del mundo podremos considerar, honrar y respetar a todos y todo lo que se ha añadido a la evolución positiva de la humanidad y la naturaleza, sobre este, nuestro más querido y hermoso mundo -rogaremos por la bendición sobre nosotros, gente de este mundo, y esperaremos que nosotros, la gente, podamos efectivamente evolucionar, expandirnos y vivir en paz y armonía. Amen. (3)

Se imprimieron y repartieron 5.000 copias del Oráculo Rainbow, asegurándose de que llegaría una al presidente y a cada miembro del

congreso. Hicieron pública la invitación en cadenas de radio y televisión, pasacalles, y redes de información en todo el país, estimando que asistirían al encuentro cientos de miles de personas. La finca finalmente no se compró ni se alquiló, y el lugar del encuentro se fijó entre una tierra ofrecida por un particular y las tierras públicas controladas por el Servicio Nacional de Guardabosques ("National Forest Service") el cuál había negado a los organizadores cualquier posibilidad de reunirse. Desde aquel año empezó una correosa relación entre los Rainbows y esta institución pública, que ha continuado ininterrumpida durante veintisiete años de batallas legales⁽⁵⁴⁾.

Fueron unos veinte mil los que por fin aparecieron en Colorado, desbordando los bloqueos de la policía y los guardabosques y reuniéndose finalmente en la Montaña Mesa. Más allá de la parafernalia milenarista (no sucedió, desde luego, parusía alguna ni hubo ningún signo interpretado como el final del mundo; tampoco se construyó la pirámide que se había proyectado) el encuentro sirvió a aquellos pequeños grupos e individuos dispersos por todo el país a entenderse como parte integrante de una multitud enormemente heterogénea pero que cuajaba en una unidad, en un grupo o una comunidad emocional con la que podían identificarse.

"El primer Encuentro Rainbow fue sólo un evento, pero a lo largo de los años se volvió una familia y un hogar" (Michael John, 1993 Rainbow Guide)

Tras el primer encuentro en Colorado, surgió el deseo espontáneo de organizar otro al año siguiente en un estado distinto del país, convirtiéndose desde entonces en un encuentro de unas diez a veinte mil personas, de periodicidad anual y rotación estatal por todos los EE.UU., en el sentido de la "Rueda Sagrada de la Medicina" (las agujas del reloj). A los tres años y medio se celebró el primer encuentro Rainbow regional, organizado por comunidades e individuos que sentían la necesidad de reunirse con mayor periodicidad y en lugares más cercanos a su residencia. Con los años se fue construyendo una red cada vez mayor de organizadores (*focalizers*) y "círculos locales" que se daban a conocer en la guía anual del Rainbow o en la revista de periodicidad anual de la Familia, *All Ways Free*⁽⁵⁵⁾. Durante la década de los 80, los encuentros y eventos locales y regionales se multiplicaron creándose infinidad de vínculos entre grupos e individuos.

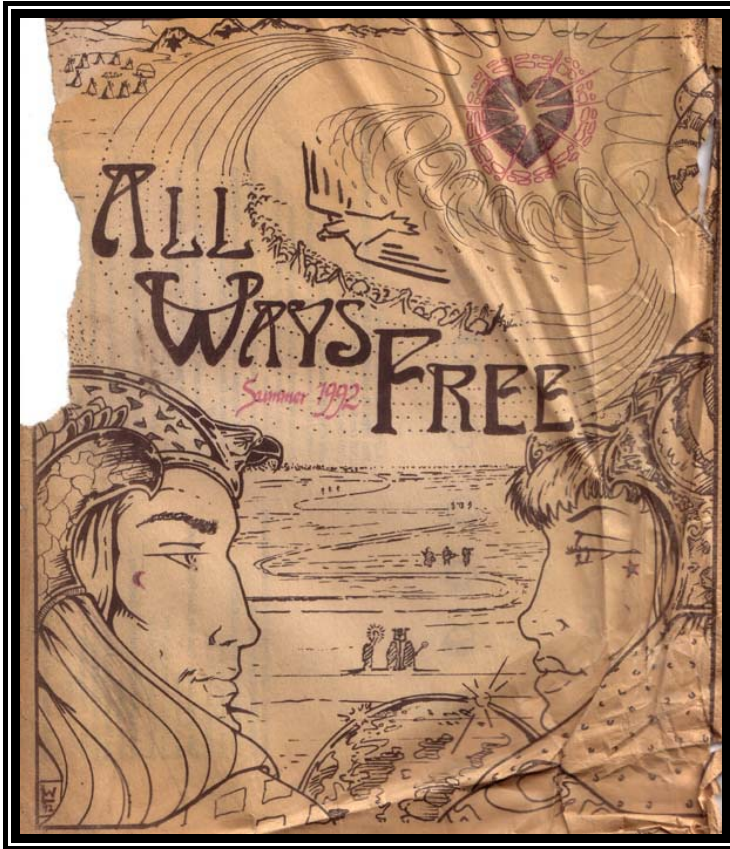


Imagen 49. Portada de All Ways Free, 1992.

Actualmente, los encuentros regionales "son tan frecuentes como las semanas del año" (Michael John, *Ibid*). De hecho, una gran variedad de reuniones celebradas en playas, parques urbanos, comunidades, tierras públicas y privadas, salpican el calendario Rainbow estadounidense a lo largo de todo el año: un Círculo de Tambores en la Luna Llena en una playa de San Diego, una marcha de exploración y búsqueda del terreno idóneo para celebrar un encuentro Rainbow (*Scouting Rendezvous*), un picnic y merienda de luna llena en el Valle del Om, el decimotercer Encuentro Oclala Rainbow de las tribus, el Consejo de Visiones de la Familia de Florida, la Séptima acampada regional del amor (*Love-In Camp-Out*) del día de San Valentín, el Consejo de Primavera de las tribus del Noroeste (Área del Pacífico), el Consejo de primavera para planear el Encuentro Rainbow anual de 1.999, el Arb Chaos Nonpicnic, el Encuentro Regional de Otoño en Michigan, un círculo de tambores curativo, la Feria Mundial en el Pabellón y la Colina Hippie, etc., etc.

Tal proliferación y variedad de encuentros, así como la masificación de los mismos, ha vuelto difuso el objeto fundamental que perseguían los primeros, lo que ha hecho que los organizadores veteranos reflexionen sobre lo que hace que un encuentro sea Rainbow o no lo sea, sobre los efectos derivados de las apropiaciones de la identidad Rainbow y sobre qué es en esencia el Rainbow.

Los antecedentes directos en Europa de los encuentros Rainbow se remontan a 1977, año en que se celebró un festival con el nombre de "*Happening of the New Age*", enfocado hacia la vida simple en la naturaleza. Se funda entonces la "*Freestar University*" en Suiza, la cuál organiza muchos eventos en constante enfrentamiento con el gobierno suizo, que prohíbe los encuentros masivos. En 1983 se organizó en Suiza el primer Rainbow Europeo, a raíz de la iniciativa de dos personas que habían estado en varios encuentros Rainbow en EE.UU. Unos doscientos congregados (sobre todo suizos y alemanes) se reunieron en un monte fronterizo entre Suiza e Italia, acabando en el lado italiano perseguidos por las autoridades suizas, las cuáles prohibían la acampada libre.

En España, el primer rainbow se celebró en 1987, por eso, en el momento de empezar mi trabajo de campo ya estaba más o menos consolidada una "familia" rainbow española, formada sobre todo por habitantes de los asentamientos alternativos que iba visitando en mi itinerario. Pero, mirando ahora con un poco de perspectiva histórica, me doy cuenta de que he sido testigo y parte del nacimiento del movimiento en Portugal, en el rainbow de la Serra da Estrela en 1996, de la formación de la "familia" portuguesa, de cómo espontáneamente se han vuelto ibéricos (es decir, luso-españoles) los rainbows, celebrándose habitualmente un encuentro o dos al año al que acuden rainbows de ambos lados de la frontera.

Los encuentros Rainbow en Europa se han caracterizado desde que surgieron por una menor dimensión (de dos a cinco mil personas), y periodicidad (en España por ejemplo no todos los años se ha celebrado un encuentro "regional"), pero no por ello, han dejado de tener los mismos efectos que en EE.UU.:

a) En primer lugar, han servido para construir redes entre la contracultura europea, y para conectar a individuos, asentamientos alternativos y "familias" de cada país. El Rainbow proporciona un referente identitario, que tiende a materializar las fronteras del nosotros, unificando lo anteriormente disperso en una comunidad emocional ("la nación Rainbow"). Al rainbow se va a sentirse "nosotros" o a volverse "nosotros". Como grupo intencional se trata de un organismo abierto, sin restricción alguna para llegar a ser miembro. No existe más requisitos de membresía para ser un rainbow que la intención de serlo y el respeto por la esencia de la familia. Los propios rainbows en EE.UU. afirman que "todo el mundo es de hecho un rainbow, aunque todavía no se hayan enterado" (Niman,

1997:99). Esto lo convierte en el acrisolado de una sorprendente variedad social, nacional, étnica, religiosa, intergeneracional,...

b) El Rainbow es un experimento (contra)cultural vivo y dinámico, siempre en construcción. Desarrolla y socializa en sus instituciones: el círculo, el palo-que-habla (talking stick), el consenso, la estructura y organización material, los inhipis, sus brigadas de información y mantenimiento del orden, la limpieza del día después (“cleaning-camp”), etc. Se vuelve escenario de usos, *patterns* repetidos encuentro tras encuentro, como los abrazos, los “We love you”, las *heartsongs*, las tamboradas y veladas musicales, las meditaciones colectivas, las canciones rainbow⁽⁵⁶⁾ enseñadas y aprendidas, el valor y los actos de servicio (a la comunidad, a los demás), etc., etc.

c) Supone una casa y una escuela itinerante para muchos viajeros, que organizan sus calendarios en función de la sucesión de encuentros a lo largo del año, lo que en EE.UU. se ha bautizado como seguir el *Rainbow Trail*. En cualquier momento del año hay un encuentro celebrándose en algún lugar del mundo. De un encuentro a otro se llevan y se comparten proyectos e ideas de acción y comunión alternativa –comunidades, caravanas, marchas por la paz, viajes compartidos hasta el Rainbow más cercano,...-.

d) Se trata de una verdadera puerta, un rito de iniciación para muchos que "tras el Rainbow nunca vuelven a ser los mismos".

"Por iniciación se entienden generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen como finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente a la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro." (Eliade, citado por Prat, 1997:185)

Es válida esta definición del rito iniciático para expresar el proceso de conversión sufrido por los actores en la vida alternativa en el Rainbow o a través de otras puertas, siempre que, como veremos, no se entienda el mismo como un proceso irreversible. El Rainbow es en definitiva una convivencia donde se aprende el *ethos* y la cosmovisión, las costumbres y las actitudes de los estilos de vida alternativos estudiados en esta tesis. Se trata de un modelo para la disidencia, un lugar en el mundo, para los que no lo encuentran dentro de los límites culturales convencionales. Cumple una función de renovador espiritual. Al menos, así lo reconocen los actores, que

usan expresiones tales como "volver a creer en el sueño", "darme un baño de salud", "cargarse las pilas", "conexión con los elementos".

Renueva, recarga, recuerda el sentido espiritual de la vida y refuerza el vínculo identitario, pues es la única y verdadera gran materialización colectiva de esta communitas. La materialización de un sueño, la ejemplificación en vivo y en directo de la utopía. En realidad, por muy sobrio y desapegado el punto de vista, y a pesar de su precariedad, o precisamente por la misma, uno no puede dejar de verlos como milagros sociales.

e) El Rainbow tiene esa dimensión misionera, fundadora, de una semilla plantada, es como una "franquicia alternativa", libre de "royalties" en continua expansión. Es un experimento universal y universalizable, que encuentra siempre acomodo allí donde se propone, en todo país y sociedad de occidente, donde existen previas las condiciones para que el ethos y la cosmovisión propuestos por el Rainbow cuajen, encajen, se materialicen como modelo posible, vector de potencialidad creativa, de cultura en movimiento. Se trata, no obstante de una universalización con un sentido y dirección. La expansión del rainbow ha tenido lugar primero en el mundo occidental desarrollado, donde existen las condiciones de libertad y seguridad necesarias para celebrar los encuentros. Después, poco a poco, se va conociendo también en los países del sur, del llamado tercer mundo.

e) Además de suponer un foro donde reunirse, reencontrarse y reconocerse, el Rainbow es un escaparate de cara al Otro. Los campamentos durante los encuentros son visitados por cientos de habitantes de la comarca en que se celebra y resultan noticia en los medios de comunicación locales y nacionales. Los rainbows suelen tener un alto porcentaje de nuevos visitantes, neófitos, que suelen repetir.

f) El Rainbow, como el movimiento okupa basa su continuidad en una cualidad clave: su volatilidad. "Un desalojo otra okupación". El movimiento okupa como el rainbow son movimientos Guadiana. Su fuerza está precisamente en una vinculación con el uso del espacio, no con el espacio en sí.

2002 - Grecia
2001
2000- Rumanía
1999 - Hungría
1998 - Rusia
1997 - Escocia y Grecia

En el Valle Galloway, cerca de Dalmellington en Junio y luego en agosto,
en el Monte Paiko, próximo a Thessalonika.
1996 - Portugal
Campo da Maca (Salto)
1995 - República Checa (Tceakai)
Fue junto a la frontera Austriaca al sur de Budejovice (Budweis).
1994 - Eslovenia
En la frontera con Croacia.
1993 - Ireland
En las montañas Slieve Bloom, Condado de Laois, cerca del pueblo de
Rosenallis. Este es el más antiguo grupo de entre las tribus irlandesas.
1992 - Polonia
1991 - Polonia.
Cerca de Tworylne.
1990 - Austria
Allentsteig, Waldviertel.
1989 - Noruega
Karlsoy Island.
1988 - España
Campo de Santiago, Fasgar (León)
1987 - España
Fuente Sancenas, Genisera (León)
1986 - Francia
Tres Estelle, Col De Mantet (Prades)
1985 - Italia (Norte)
1984 - Suiza (Sur)
1983 - Italia (Norte)

LISTA DE CORREO
2-1300 Bembit
Leon

UN VERANO DE AMOR
TE INVITAMOS DESDE EL 28 DE MAYO
AL 1º ENCUENTRO DEL MAYO

LAS TRIBUS IBERICAS
INCLUYENDO EL 1º ENCUENTRO DEL MAYO

14º ENCUENTRO RAINBOW EUROPEO

EN PORTUGAL

Bom Dia Hermanas y Hermanos

Nuestra familia portuguesa, está llamado a toda la familia para esta gran reunión. Después de un maravilloso encuentro de primavera, sentimos la necesidad de seguir dejando fluir las energías que tenemos ahora mismo. Disfrutamos del tiempo de primavera, sabiendo en espiral hasta el Solsticio de verano / San Juan, una antigua tradición Celta, que celebramos cada año las Tribus Ibericas. Nosotros estamos plantando semillas de amor y sabiduría para experimentar nuestro conocimiento juntos y así entrar en el 14º Encuentro Rainbow Europeo. Será un movimiento continuo con suficiente tiempo para dejar crecer y realizar nuestras visiones, ideas y proyectos.

Abre tu corazón al verano de Amor, desde el 28 Mayo el 1º Encuentro de las Tribus Ibericas fluyendo hacia el 20 de Julio - 4 de Agosto que será el 14º Encuentro Rainbow Europeo. Os esperamos con amor

Información en Portugal:
01/351(02)8426272
español, portugués,
inglés, francés

BRAGA ← 69 Km → ENAVES

PORTO

3 Km

puente

2 Km

3 Km

al pueblo

Solto



Banco


5 Km


COLECCION BONGCIA
CORREOS ESPAÑA
-2-5-96
13 MAY 96


familia Rainbow
5470 Solto
Lista de Correos
Hortalegre
Portugal


Imagen 50. Invitación al Rainbow de Salto (Portugal), 1997.


que es un Encuentro Rainbow? Nosotros, niñas de Rainbow, somos una amplia familia planetaria, sin política, sin comercio, espiritual pero no religioso. Nosotras queremos vivir en armonía con nuestra Madre Tierra. Nosotras nos curamos con Amor, Verdad, música y danza. La Tribu del Rainbow no tiene Jefes, todas las decisiones se toman por consejo. Todo el mundo debe hablar cogiendo el talking-stick (palo de hablar) Todos debemos compartir las responsabilidades para hacer una familia fuerte y sana. No tenemos leyes, pero sí respeto hacia el Consejo Común.  


 **Magichat:** Nosotros ni compramos ni vendemos nada. Para la comida y otras necesidades, pasamos el Sombrero Mágico en el círculo de la comida, para proveer a toda la familia dependiendo a donaciones.


 **Perros:** Por favor dejales en casa, ellos pueden ponerse agresivos en el territorio, molestando a los animales autoctonos, cazando en manadas. Especialmente aquí, en la montaña que hacemos campamento hay muchas ovejas, caballos y vacas sueltas. Las mierdas de los perros son un riesgo para la higiene. Controla a tus animales!


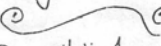
 **Haguitas:** No traigas aparatos electricos al campamento, no las necesitamos para sentir el espíritu. Nosotras queremos curar... naturalmente.

 **Fuego:** El riesgo de fuego es enorme. Tirar un cigarrillo puede quemar un bosque entero. Debemos tener cuidado. Necesitamos concienciarnos, y cooperar siempre. Por favor, usar solo los fuegos comunes y atenderles.

 **El tiempo:** En Portugal puede llegar hasta los 40°. Ten cuidado con las exposiciones al sol, lleva sombrero y alguna protección (cremas), estás avisados. Debes traer lona, alguna cosa para hacer sombras.

 **Que traer:** un plato, vaso y cuchara (por higiene), tejidos como tppy, tiendas, lona, contenedores para agua, cubos, herramientas como bazadas, hachas, sierras, frutos secos, biológicos, solo jabón biodegradable, intenta no llevar mucha basura de papel y plásticos. Concéntrate a reciclar!

Alguna cosa más: muchas sonrisas, amor y amistad, instrumentos de música, talentos y conocimientos (para talleres), material para hacer juguetes y trajes, algo por hacer teatro, medicinas naturales, hierbas y buenas vibraciones 

 **Nuestros niños** son nuestra luz. Trae muchas cosas para prepararles un bonito sitio de juegos, y una saludable y alegre cocina para las niñas. Algunos colores, papeles, pinturas para la cara, materiales para hacer juguetes y trajes, algo dulce (frutos secos) y dulce dulce amor.  paseis el mensaje

hermanas y hermanos








Luna llena  Junio 1  San Juan 21 Junio  Luna llena  Julio 1  Luna llena  Julio 30 

Imagen 51. Invitación al Rainbow de Salto (Portugal), 1997. (envés)

El Encuentro Rainbow

Romerías posmodernas de retorno a la tierra, encuentros de la “Familia”, una comunidad intencional y ocasional que se reúne una o dos

veces al año para materializar ese nosotros imaginado, un experimento cultural de convivencia en el campo, armado de una serie de principios e instituciones, siempre en frágil y conflictiva articulación práctica, pero que funciona como casa y escuela, como lugar de servicio y asistencia para “*sanar a los enfermos, dar de comer al hambriento, dar vestimenta al pobre y compañía al solitario y darle un techo al sin-techo.*” (Niman,1997:97), una reunión lúdica de continuas tamboradas, malabares, talleres,...; la materialización de un sueño, un intento práctico de realizar la utopía, un modelo colectivo de funcionamiento, una escuela, una propuesta organizativa donde modelos individuales ejemplarizantes muestran con su acción más que con sus palabras, el camino recto. Son de hecho estos modelos carismáticos las verdaderas paredes, los verdaderos muros de la comunidad, un modelo excepcional como Lanza del Busto o Osho pueden inspirar comunidades y movimientos que logren perdurar por siglos.

Como todo fenómeno cultural complejo, los encuentros rainbows escapan de una definición unívoca. Las anteriores son definiciones positivas que aparecen frecuentemente en los discursos de los actores. También hay otras negativas o irónicas: un encuentro de pasaos, un descontrol, unas vacaciones hippies, una atronadora sesión continua de tambores, un “rambo”... Intentemos ahora una descripción sintética para desarrollar, luego, sus elementos fundamentales:

Cada año se celebran en Europa encuentros Rainbow de dos dimensiones: locales e internacionales. Los encuentros locales suelen celebrarse en primavera, en la semana santa, para asegurar un mayor número de concurrentes –aquellos que disponen sólo de ese período de vacaciones- y el Rainbow Europeo Anual en agosto en alguno de los países de Europa. El máximo de personas que se reúnen en el Rainbow local no suele superar las doscientas, en su momento álgido, la fiesta de la luna llena –si esta coincide con el fin de semana- y los europeos pueden reunir hasta cinco mil personas, aunque el número de personas que acaban circulando por el encuentro es mucho mayor.

La dimensión del encuentro, el número de participantes es, por supuesto, el factor principal que condiciona la experiencia.

Rainbow de Hermisende, Zamora, junio, 1998.

Migo(16): “ (...)En Salto tengo dos recuerdos de dos Rainbows distintos allí, ¿no?. Estuve allí como un mes y me fui a Dinamarca (...) Cuando yo me fui había unos cien y cuando más gente había 7000, pero por allí pasarían muchos más de 10 ó 12000 personas, porque yo recuerdo mucha gente que cuando yo volví ya no estaban, 50 ó 60 personas se habían ido. Claro, gente que... Por eso quisimos hacer el Rainbow de todo el verano, porque decían unos, “no, hay que hacerlo en agosto cuando está dicho ya en Checoslovaquia”, otros, “no, mejor hacerlo en junio, que tal...”. Había una discusión ahí

de cuándo hacerlo, entonces dijimos, “no, pues lo hacemos todo el verano, una experiencia nueva...” mucha gente decía que eso no se podía hacer y me parecía una bobada, ¿por qué nos vamos a negar a nosotros el hecho de experimentar con cosas nuevas? Y para mí fue un éxito total, el peor tiempo cuando llegaron los 7000 pero todo el tiempo anterior... Cuando volvimos... un mes después volví de Dinamarca y había 200 personas, o sea, sólo había aumentado 100 personas más. Pero 200 personas, había un... (en) el campamento base, el INFO, no de llegada ahí había 20 ó 30 personas allí. Habían comido, había comida, sabes y funcionaba. Se tocaba la guitarra, había llovido ese día, sabes. Y arriba igual, había gente, llegamos y había llovido mucho. Muy guay, estaba la gente muy unida porque las había pasado canutas de tanta lluvia... buen rollo, ¿no? Después ya, empezó con más y más gente, y ya... ya no conoces a todos o a la mayoría, ya no conoces a casi nadie, ¿no? de repente en dos días, teníamos el tipi y es como si ahí a la puerta se te aparece una noche y casi los pisamos, estaban tirados en el suelo un montón de gente, ¿no?. Dos familias de franceses. Y bueno, al día siguiente se instalaron ahí. Al día siguiente en vez de moverse y buscar un poco de sitio, en el momento empezó a llegar gente y gente y estaba todo lleno de gente, por todos los lados.”

La dimensión del encuentro condiciona la sociabilidad, la estrechez de los lazos realizados. Cuando la dimensión es pequeña hay la oportunidad de encontrarse más y de conocer más a todo el grupo, de hacer un poco más real el término con que se adornan: Familia.

Entre los asistentes están los rainbows veteranos, entre los que se cuentan los organizadores o focalizadores (una adaptación del término inglés “focalizer”) que han trabajado durante meses en buscar el lugar idóneo para acoger el encuentro, obtener el permiso y preparar a los locales para la llegada de tan variopinta reunión, enviar las cartas de invitación y recomendaciones a una agenda formada sobre todo por asistentes a anteriores encuentros, montar las primeras infraestructuras básicas (el “seed camp” –las primeras cocinas, letrinas y tiendas, el lugar del círculo y del fuego central-), el “welcomehome center”, lugar de recibida de los que van llegando y organización del parking. Idealmente, los organizadores han previsto los puntos de compra y abastecimiento de productos locales, ecológicos y económicos, para el buen funcionamiento del sistema de aprovisionamiento, pero esto no siempre es así.

Luego irán llegando otros, cuya estancia será de variable duración – desde un fin de semana hasta un mes entero, quedándose hasta el final a las tareas de limpieza y restauración del sitio (cleaning camp)-. El que llega es porque ha recibido aviso postal, o ha visto el anuncio en un boletín o local alternativo, pero los rainbow locales aún no se anuncian por Internet en España ni en Portugal, lo que limita su dimensión y filtra la procedencia social de sus asistentes.

Welcome Home! es en EE.UU. y en los Rainbows europeos la voz de bienvenida institucionalizada en la puerta de entrada y parking alejado algunos kilómetros del campamento. Ir a un rainbow es “llegar a casa”, reunirse con los nuestros, con la Familia que acude desde todas partes del país, de los países circundantes a ese punto de encuentro. El impulso que los anima: el de mantener la tradición, tratar de impedir que el paso del tiempo que todo se lo lleva consigo, tarde en llevarse sus propias líneas escritas con la repetición, una y otra vez, año tras año, de esas formas, ritos, conocimientos apprehendidos, asumidos. Acuden a la llamada de la tradición, a no dejar que se muera ni que pierda sentido una idea que ya han hecho suya, que les pertenece como ellos a ella, a cumplir esa ley de la matemática humana según la cual, las mujeres y los hombres hacen las ideas y las ideas hacen a las mujeres y los hombres.

Citas del foro de discusión de alt.gathering.org⁽⁵⁷⁾

I've been here before but I've been gone a very long time.
It is time to get back to the Family... (...)
My last Gathering was WV in 1980. Spent quite a few days
that year but still never really got Home that time.
Before that I was much more involved in the Oregon, 1978,
Gathering.
See you all this summer!
love,

*

this is RAVEN again from Girdwood, Alaska. I hit a wrong
button on this infernal machine. I've been a computer
resister but am now into cybercommunication. Have been
going home since Missouri, and have been rainbow since the
big bang. (...)

Estas citas nos muestran que esa cualidad del “llegar a casa”, “estar en casa”, no se consigue, simplemente asistiendo a un encuentro. Parecen precisar de un requisito ulterior, el de “sentirse en casa”, o lo que es lo mismo, ser “nosotros”.

Muchos de los que llegan se encontrarán con caras conocidas, otros vienen por primera vez, pero pronto conocerán a un buen número de los allí presentes. Unos vienen con dinero y otros “sin blanca”, unos trabajarán más en las labores colectivas –cocinar, ir a por agua, montar tiendas o cavar letrinas, traer leña para el fuego, tocar música para los que trabajan,...- y otros menos; los unos por los otros, el encuentro seguirá su curso, irá creciendo, llegará a un número máximo de concurrentes y después se irá vaciando, hasta que el lugar quede desierto, limpio y paliado en cierta medida, gracias al campamento de limpieza que se monta al final, del impacto humano que ha sufrido.



Imagen 52. Rainbow en Austria (Del portal en Internet www.welcomehome.org)

El día a día está salpicado de eventos colectivos: los círculos (para comer, para hablar y tomar decisiones, para recaudar fondos), los talleres (de masaje, de lectura del aura, de tai-chi, de tambor africano, de guitarra flamenca, de capoeira, de artesanías, de malabares,...), las tareas colectivas para el sustento del encuentro, las tamboradas y círculos musicales, las ceremonias, la danza libre, la cocina.



Imágenes 53 y 54. Rainbow Europeo Austria y Rainbow local Serra da Estrela

Los tipis, los lugares privados, están también abiertos a constantes visitas, se forman reuniones más íntimas donde tienen tiempo de ponerse al día los amigos reencontrados o los nuevos conocimientos. Los eventos colectivos (el inhipi, el círculo, la cocina, las tareas grupales) refuerzan la unión entre los individuos y esto repercute, de vuelta, en situaciones grupales más armónicas, intensas. Este circuito de retroalimentación es

percibido y expresado por los actores en términos de energía. El léxico *contra* selecciona unos términos favoritos: *energía, fluir, conectar* son algunos. La energía fluye en un rainbow, aumenta -con el tamaño de la luna, dicen algunos-, es medible en la calidad del ejercicio grupal que se está realizando, un círculo, una ceremonia, una comida, una tamborada, una sesión de malabares. En la sintonización de los fluires individuales. Por ejemplo, después de una tamborada larga y afinada de decenas de *djembés*, tambores de caja, darbukas, o de una buena canción cantada por decenas de voces al unísono, tras su consecución, se miran unos a otros encantados y gritan “priiiiiiiiiii” y otras voces guturales con toda la fuerza de sus pulmones.

No siempre “crece la energía” en un rainbow. Hay situaciones que ayudan a crear más unión y solidaridad en “la familia”. En la Serra da Estrela, cerca de un pueblito português, Famalicão, se juntaron varios factores para que la energía creciera y la cohesión grupal se fortaleciera: lo aislado y bonito del paraje, la duración del encuentro, la lluvia, la pequeña dimensión, el número de participantes veteranos, que aportan su experiencia y se alzan como modelos ejemplares ante los rainbows neófitos, y el hecho de enfrentarse a decisiones importantes para el curso del encuentro. En aquella ocasión, la propietaria de las tierras donde nos encontrábamos, había consentido a lo que le habían dicho iba a ser una acampada de un grupo de amigos, al ver que sus tierras se llenaban de hippies, quiso que nos marcháramos y el grupo tuvo que enfrentarse a la decisión de desmontar el campamento. Vinieron cinco guardias de la Guardia Nacional Republicana, al acercarse al campamento, más y más tambores comenzaron a unirse y a tocar. Después en la noche llegaron en coches y estuvieron dando vueltas alrededor del campamento tocando las sirenas a todo volumen.

Otros factores actúan en sentido contrario. Como en el rainbow de Coín que se realizaba en una propiedad privada, poco aislado de los cortijos circundantes, donde no se levantó ningún tipi.

Las condiciones atmosféricas ponen a prueba la habilidad de los rainbows para funcionar bajo la lluvia, mantener el tipi seco, hacer fuego con leña mojada, para solidarizarse ante el frío y alejarse un poco del fuego central para que entren todos en el círculo y puedan calentarse a la misma distancia.

Los encuentros son pues singulares, resultado de la combinación de múltiples circunstancias o variables, pero en los mismos hay una serie de

instituciones y condiciones que hacen que lo que allí ocurre sea un encuentro Rainbow y no un festival o cualquier otro evento.

Instituciones y condiciones de existencia

Hay tres condiciones fundamentales para que el encuentro sea un encuentro rainbow y no otra cosa:

- *El aislamiento.* Se trata de una celebración en “el templo de la Madre Naturaleza” (*Oráculo Rainbow*), un encuentro ecologista que intente evitar en lo posible amplificar el impacto ambiental que ya su sola celebración causa. Cuanto más inaccesible –como el Rainbow de Hermisende, al que no era fácil llegar ni a caballo- más se seleccionan los asistentes, haciendo difícil para curiosos domingueros o policías el acceso al mismo. Cuanto mayor es la distancia del parking al encuentro, el aislamiento, más lejanos los vínculos con la civilización, y mayor la inmersión en el evento.

El aislamiento, como veremos en capítulos posteriores es un requisito fundamental del pensamiento utópico y de los asentamientos alternativos.

- *Las sustancias.* El encuentro rainbow es un encuentro lúdico, en el que como en festivales o conciertos se consumen drogas. Según Niman, “las drogas más usadas en el rainbow son el café y el tabaco” (Niman, 1997:76). Él basa su observación en los rainbows de EE.UU., yo he visto en los encuentros que he estado, un uso tan grande del *cannabis* como de las otras. Pero hay algo fundamental: no se bebe alcohol en los encuentros. La prescripción y la sanción del alcohol son un parteaguas entre un estilo de vida y otro. El *cannabis*, más como marihuana que como hachís, no es considerada una droga, sino una medicina natural, una hierba sagrada, como canta el grupo portugués *Terrakota*, algunos de cuyos miembros conocí en los encuentros rainbow de Portugal, “un sacramento”. A pesar de ello, un problema recurrente en los círculos y en las impresiones de los asistentes a los encuentros, es que el *cannabis* se torna un vicio antes que un sacramento, y que hay un núcleo de compulsivos, que pueden además arrastrar a otros en su constante encender shilums y porros no haciendo prácticamente ninguna otra cosa. Por eso se proponen “Encuentros de Curación”, en los que ni siquiera el “sacramento” del *cannabis* esté permitido o -digamos, más bien, para ajustarnos a la situación- bien visto.

En los rainbows se celebran también “ceremonias”. Reuniones del uso guiado de enteógenos naturales—psilocibes, peyote, ayahuasca, salvia divinorum,...-, y se toma LSD. El alcohol, sin embargo, como la cocaína o la heroína, es visto como una droga peligrosa, que lleva fácilmente hacia la violencia y la enfermedad. Así se considera *"en la religión de la India desde sus primeros himnos. Sura, el nombre de las bebidas alcohólicas en sanscrito, simboliza "falsedad, miseria, tinieblas"*". (Markez, 1994:37). Pero si el alcohol es tabú en los encuentros rainbows, es porque el movimiento Rainbow viene del mundo anglosajón, una cultura en la que se bebe de una forma compulsiva, sin límite, y donde bebida y violencia están mucho más asociadas que en las culturas mediterráneas.

Puebla de Sanabria, 23, feb, 2002

"Pues alguien sacó una botella en el círculo, y ya el Sej se puso, "Bueno, esto es inadmisibile. Alcohol en el círculo...", el otro chaval dijo que no sabía, que lo había hecho con buena intención, que era aguardiente natural, casera y tal. Yo mismo, también guardaba una botellita en el tipi de ese orujo gallego... Así, para tomar un traguito después de comer. Como digestivo, no para emborracharte." (Anés, 295).

Tampoco se come carne en el círculo. El Rainbow es un encuentro vegetariano. Hasta la sal, el aceite, se pasan por separado en las comidas. Abundan los vegetarianos, crudívoros, veganos, higienistas,... La carne, como el alcohol es vista como una droga de Babilonia, ética, económica y políticamente incorrecta.

- *La electricidad*. “Primitivos modernos”, se bastan del fuego para cocinar y alumbrarse. La música es acústica. Las radios, las televisiones, los walkman,... quedan en Babilonia. Subyace, en la cosmovisión de esta contracultura, un modelo de valor que ensalza lo natural frente a lo artificial, asociándolo con lo "auténtico" en base a unos criterios construidos intuitiva o razonadamente. De esta forma, bajo el estigma de lo "artificial" (lo falso, lo innecesario) se incluye lo moderno, lo tecnológico, lo eléctrico. Así, en las Comunidades del Arca como en Beneficio, el uso de la electricidad, o de cualquier otra calefacción que no sea la del fuego es rechazado por la mayoría. Los tractores son sustituidos por arados de vertedera tirados por mulas. El baño es la letrina para el compost, o directamente el hoyo que se cave uno en la tierra. Estando en Beneficio, Frink (29) me dijo en una ocasión, "¡cómo vas a meter un camping-gas en el tipi! ¡vas a echar al espíritu de tu tipi!". Bajo esta óptica esencialista se concibe a la Naturaleza como reducto ideal no alcanzado por la mano transformadora

del hombre. En este sentido, la Naturaleza es la virginidad, opuesta a todo artificio. Tecnofobia, naturaleza y espiritualidad convergen en ciertas cosmovisiones como el taoísmo.

"En su actuación, su gran regla es wu wei: la inacción, la inoperancia, el no intervenir, dejar a las cosas que sigan su curso natural. Y el pecado mayor, el pecado de lesa divinidad, es actuar, es cambiar la naturaleza, falsificarla con el arte y con los inventos. La naturaleza es divina y Lao-Tse exige para ella un respeto religioso." (Elorduy, 1996:228).

Tras leer estas tres condiciones, se puede adivinar una cuarta: su dimensión o faceta espiritual. Un énfasis en "lo espiritual" –tome este énfasis las facetas 1que tome- que encontramos en todo el movimiento Nueva Era y en toda la historia de esta Contracultura moderna que tratamos aquí.

Además de estas condiciones, hay una serie de instituciones que definen al encuentro rainbow. Es la tradición, sus ejes vertebradores: el círculo y el fuego central, el sombrero mágico (*magic hat*), las cocinas, el tipi, el inhipi, el tambor, el consenso, el *cleaning-camp* son los elementos fundamentales de todo encuentro rainbow. Pero es también la tradición que se trasmite y se instaura en varios de los asentamientos alternativos que ha visitado el antropólogo.

El Círculo

"Tú eres el círculo, tu me curas a mi.
Yo soy el círculo. Yo te curo a ti.
Unidos, somos Uno."
Canción Rainbow

Se forma el círculo con las manos dadas, -la derecha "dando" y la izquierda "recibiendo" en una especial postura-, se comienza, tras un silencio compartido por las cien personas que lo forman, a cantar canciones que se extienden por el círculo con más o menos éxito, vuelve el silencio y lentamente, *in crescendo*, brotan los Om de los labios de casi todo el público, unos mirándose a la cara, los ojos cerrados, otros. Llega un momento en el que todos acuerdan por fin, de forma tácita, que la ronda del Om se ha acabado y suben las manos al cielo gritando "¡prriiiiiiiiiiiiiiiii!". Se sueltan las manos, luego se sienta el círculo, y un grupo de voluntarios va pasando la comida y sirviendo el agua. El menú es siempre variado y, casi siempre, escaso. Chapati, polenta, mojo picón, alguna mezcla poco convencional de patatas y arroz,... nada de carne, ni de pescado, ni huevos. Se come y se pasa el sombrero mágico, después se celebra una asamblea

pasando el palo que habla en el círculo (talking-stick). Esta secuencia se repite invariable círculo tras círculo, rainbow tras rainbow, en Australia y en Austria, en España y en Rusia. El orden es invariable, pero sí varían duración y ritmo de las secuencias, número y seguimiento, concentración o dispersión, intensidad,... He estado en círculos de dos, de cuatro, de cien, de cuatrocientas y de dos mil personas. Se trata de uno de los elementos fundamentales del rainbow.



Imagen 55. Círculo en EE.UU. de los 60s. Fotografía de Robert Alman

“(...) cuando juntamos las manos en nuestros círculos podemos sentir la energía que mueve los átomos y la luna y las estrellas.” Garry Beck (1988)

Una voz en mis grabaciones grita: “¡Cerrad el círculo, que se escapa la energía!”.

“Luego está el círculo. (...) Y es un "viaje". De alguna forma es el mayor "viaje". Es por lo que muchos vienen. En el Círculo nos volvemos todos uno. De uno en uno, escuchamos y hablamos a todos los demás. Todo el mundo tiene la ocasión de hablar. Esto es realmente una de las mejores cosas del encuentro. (...)” DanD

“Hacemos círculos en las comidas y en los consejos porque todos somos iguales.” The Great Lakes Family

“Imaginaos a veinte mil personas en una pradera soleada, silenciosos y quietos en un apretón de manos para formar un enorme círculo. Imaginaos una marcha de niños acercándose, cantando canciones, sus semblantes brillantes de entusiasmo y pintura, globos y estandartes ondeando con la brisa. Imaginaos una algarabía que desde el círculo rompe el silencio, que luego retorna de nuevo para crecer lentamente en un murmullo de voces unidas en un solo OM que resuena por todo el valle y más allá sobre las colinas. Retened el OM en vuestras mentes. Dejad que se extienda por fuera y por dentro. Sentidlo pasando de mano en mano y de corazón en corazón.

La magia, la conexión que sentís es la esencia de la Rainbow Family of Living Light.” Carla

Estas son diversas intervenciones que he extractado de la página “no oficial” de la Familia Rainbow sobre el círculo. He encontrado parecidas interpretaciones y ponderaciones en boca de mis informantes. Durante el rainbow se hacen círculos antes de las comidas y de las asambleas. Y el modelo del círculo a veces se adopta en los usos de otros asentamientos alternativos como en las Comunidades del Arco iris, Beneficio, Sasé o Los Molinos.

Rainbow Serra da Estrela, marzo, 1996

Juan Andrés (88): Luego [en la Comunidad del Arco iris] se hacía mucho los círculos, como aquí, muchos círculos que eran muy bonitos, a mí me gusta mucho agarraos de la mano. Me gusta mucho a nivel visual, verlos y tal, es muy impresionante. Sí y eso y me impresionaban mucho. Entonces pues había muchísima gente, muchísima energía, muchísimo ambiente porque era como lo más grande

Energía, magia, viaje, om, conexión, átomos, son sustantivos de un léxico repetido, compartido. La simbolización de la igualdad y de la fraternidad, la transmisión de la “energía”, la unión y la armonización del grupo, la meditación colectiva, la confesión pública liberadora son todas explicaciones del sentido del círculo ofrecidas por los actores.

El círculo es el momento que más sobrecoge e impresiona a muchos. Es el momento más sintético de la encarnación del nosotros, cuando la persona puede verse inmersa y creando un círculo sin fallas, formado prácticamente por la totalidad de los asistentes al encuentro, que han acudido al oír la llamada de la caracola. Los círculos más pequeños son más íntimos, los grandes más impresionantes. En Salto se hacían dos círculos concéntricos de unas dos mil personas. En Los Molinos hacíamos uno de seis personas.

El énfasis en el círculo como elemento simbólico de primer orden es una inspiración nativa americana, como el tipi o el inhípi. Pero antes de que llegara el Rainbow a Europa, otro movimiento similar, el TING de los países escandinavos ya celebraba círculos y me ha sorprendido verlo en ciertas congregaciones cristianas.

El Inhípi

El inhípi o temascal se suele celebrar en la luna llena y los días aledaños. En síntesis, se trata de un pequeño "iglú", construido por un esqueleto de ramas, herméticamente tapado con mantas, en cuyo centro, se ha escavado un agujero donde se colocan piedras al rojo vivo, que

producen intensas nubes de vapor caliente al contacto con el agua en ellas vertida. El iglú alberga a un número de entre diez y veinte personas, que habiéndose reunido horas antes junto al fuego para cantar y "prepararse", se arremojan desnudos alrededor del círculo de las piedras. El propósito es aguantar el calor lo más posible, pero si la cabaña es pequeña, las piedras abundantes y el agua vertida sobre ella continua, no tardan mucho en salir los primeros ("¡Puerta, puerta!") y tambaleantes se zambullen en el río. Depende del organizador del mismo, el grado de rigidez ceremonial que esta sauna ritual alcanza. Normalmente, habiendo "neófitos" en el grupo, la ceremonia es abierta y flexible. Se han dado casos en que el "director" del inhipi ha chocado con algún participante veterano, discutiendo "in situ" por la forma de llevarlo. Lo general es que se acepte como un ritual que "nos limpia", corporal y espiritualmente, muy adecuado para emprender una limpieza de mayor propósito (un ayuno, dejar de fumar, etc.).

He participado en varios inhipis, y ninguno ha sido igual al anterior. Se puede decir del inhipi -como del Rainbow- que es lo que los participantes hacen de él. En un inhipi se suceden los cánticos, los mantras, los larguísimos "om" llenos de armónicos, los silencios contemplativos, las encomendaciones y peticiones, pero nunca en el mismo orden y nunca todos juntos. El inhipi es para los participantes "un canto a la Madre Tierra", "un altar y un momento para orar y pedir", "una acción de iniciación para dejar algún vicio", o "una experiencia mística". Un muchacho comentaba exaltado tras su primer inhipi: "Ha sido como un éxtasis".

Rainbow de Hermisende, Zamora, junio, 1998.

Antrop.: ¿Tú cuando te metes en un inhipi qué es lo que buscas?

Migo: ¿Que qué es lo que busco?

Antrop.: ¿Por qué, cuáles son las causas?

Migo: Limpiarme.

Antrop.: ¿Limpiarte espiritualmente?

Migo: Primero te limpias físicamente, entonces, la limpieza física, te ha de mover también a que te limpies espiritualmente, es decir, tengas buenos deseos para el futuro, las cosas que hayas hecho mal o los malos actos, etc. pues un deseo de ser mejor. Mejor para ti mismo y para los demás, ¿entiendes?. Entonces el inhipi te ayuda ¿por qué? pues aparte de que te limpia, como el mantra, empiezas a repetir un mantra, ti-ti-ti, entonces ya llega un momento que ya ni te oyes, ya no estás.. y pluf, hace así puf, y ya entras en un estado de pensamiento diferente, que ni si quiera es pensamiento ya. Entonces eso te ayuda para qué, pues para mejorarte, para ser más guay.

El Tambor

En estos últimos diez años que llevo dedicado al tema que nos ocupa las calles de las ciudades se han llenado de tambores, djembés y darbukas, batucadas,... Probablemente el movimiento Rainbow ha sido un agente

responsable de esta expansión del tambor en Occidente, de esta percusionalización de la juventud europea.

Pasea el viandante por algunos algunos rincones de ciudades como Madrid, como el barrio de La Latina, o el Retiro o el paseo de los Tristes en Granada y cuando ve las tamboradas, los músicos callejeros y la cantidad de personas portadoras de un instrumento enfundado a la espalda, tiene la sensación de estar asistiendo a una revitalización musical de la sociedad⁽⁵⁸⁾. Danielle Rozenberg percibió la importancia de la comunicación musical entre los contraculturales ibicencos.

"Hacer música es, simultáneamente, participar de la felicidad de vivir. Los jóvenes en sus fiestas y peregrinaciones llevan siempre consigo instrumentos de música. Sienten predilección por los instrumentos ligeros como guitarras, flautas, panderetas." (1990:83)

En el Rainbow, la música es omnipresente. *“Como cavar letrinas, cocinar y cocer agua, pasearse por los caminos “haciendo” música es una forma respetada de trabajo”* (Niman, 1997:15). No sólo suele haber muchos músicos en los encuentros sino que todo el mundo participa en las sesiones musicales, en el hacer música, ya sea tocando palmas, bailando, cantando,... En estos estilos de vida se fomenta la participación, el sujeto contemplativo, el espectador deja paso al activo, al que quiere colaborar, ser parte del acto creativo. Por la noche o por la mañana, los círculos del Rainbow son sobre todo musicales. Tambores, flautas, clarinetes, guitarras e incluso violines, se dan cita para comunicarse a través del lenguaje de la música.



Imagen 56. Tocando el tambor en Beneficio.

Las sobremesas de los encuentros eran largas y llenas de música. Guitarras, flautas traveseras, tambores de todas clases, a veces una

mandolina o un violín, instrumentaban por lo general a todo tipo de mantras como el "Om Namaha Sivaya" o el "Hare Krisna" y otras canciones conocidas del folklore rainbow (*vid. anexos*). Cuando una pieza había estado especialmente bien sintonizada por todos, cuando el encanto de la música había envuelto al grupo entero, se premiaba con el alborozo general en forma de aullidos y gritos de todas clases

La música, las tamboradas se entienden como un medio de comunicación más. Un acto de comunicación que busca la armonía, la sincronización, el entendimiento (en los requintos, llamadas, respuestas del tambor), la meditación del fluir continuo del ritmo, "PAKEDEBOMBOM PAKEDBOMBOM...". Muchos de los *contras* se han fabricado su tambor, del tronco hueco de una pita.

"Para mí la música, y más en concreto la percusión, lo es todo: un medio de ganarme la vida, una forma de comunicación y una forma de expandir la conciencia" Sarco (13)

"La música expande la conciencia". Una lectura de esta expresión es la siguiente: La música es un camino de crecimiento, cuyos avances son discernibles por el sujeto, quien logra la capacidad de sumergirse completamente en el acto musical, y salir con algo más una vez acabado. Expandir la conciencia es también crear. Las creaciones musicales tienen en el universo del rainbow forma de *jamming* improvisación grupal momentánea, unánimemente participada.

El Magic Hat

El *sombrero mágico* es un fondo común, con la peculiaridad de que cada uno pone lo que puede o lo que quiere sin saber ni importarle a nadie lo que pone cada quien. Pronto entendí el porqué del adjetivo "magic"; en Beneficio el fondo estaba normalmente en las últimas, hasta el punto de que no se esperaba ni que se pudiera correr con los gastos mínimos mensuales, hasta que una buena mañana, como por arte de magia, el sombrero aparecía sobradamente cargado para correr con todos los gastos. Pero el sombrero es mágico, también en otro sentido:

Rainbow Hermisende, 1999

Migo: allí empezamos, éramos quince y poniendo allí lo que había, poco a poco, los que tenían ponían en ese momento, y así siguió todo el rato, pero funcionaba, siempre ha funcionado. Funcionaba justito, justito; el Francesc era el sombrero mágico y decía pues tenemos tanto, ibas a ver las compras y siempre iba entrando algo más. La gente, es que el Frances, tal, y el tío tenía unas cuentas, allí macho, decía aquí llevo todo, esto y esto es lo que ha entrao, y aquí tenemos monedas que no valen, y tenían allí monedas alemanas que no valen porque sólo valen escudos portugueses y aquí tenemos de todo. El sombrero mágico es un puntazo ¿no? todo el día currando pero ahí le llegaban chinas, tripis, ahí llegaba de todo, al sombrero mágico. En un Rainbow así entra de todo. Monedas raras, cosas raras, regalos, amuletos, piedras, de todo, no. Luego decían billetes inútiles o cosas inútiles para el círculo. Hicieron así, cada uno mete la mano y yo metí la mano y saqué un billete raro, portugués que no valía. Y muchas cosas, chinas, a mí me estuvo contando, tripis y de todo. (

"¿qué mágico es ese sombrero, ¿no?") Supermágico, vamos. Allí entraba en el sombrero... un sombrero de estos que había...

En los rainbows,

“el Sombrero Mágico se pasa en las comidas y por todo el campamento. Las donaciones se usan para comprar comida en cantidad para las cocinas y cualquier cosa necesaria para el bienestar común (medicinas, lonas para letrinas, etc).” (Carla)

El *magic hat* es el mecanismo de redistribución que hace posible esa dimensión de los rainbows desde su nacimiento: la de ayudar al prójimo, llámese “servicio” en el código espiritual o “apoyo mutuo” en el anarquista, pero que más comúnmente se llama simplemente “compartir”. Se trata de un mecanismo que garantiza un mínimo para el que no tiene nada.

El sombrero mágico (*magic hat*, *chapeau magique*) articula, sintetiza tres aspectos fundamentales de la vida Rainbow: la negación del afán de lucro, la igualdad en la diferencia, y la gratuidad de la vida alternativa, que guarda como *leit motif* relegar al último lugar la necesidad del dinero en las relaciones entre los miembros de “la Familia”.

En los encuentros Rainbow suceden desde luego intercambios comerciales de todo tipo, pero salvo en los rainbow estadounidenses, suelen ser siempre ocultos. Poner un lugar público de venta atenta contra la filosofía del encuentro. Sólo en los rainbow-USA, de dimensiones también distintas a las europeas, se han institucionalizado las “Barter Lane” y los “trade circle”, lugares de trueque de artesanías, cristales, libros y objetos que se entienden como propios para intercambiar en un encuentro. Curiosamente, las chokolatinas es uno de estos objetos.

“En muchos encuentros de los 80, las chocolatinas (candy bars) se volvieron un medio de intercambio tomando cierto valor estandarizado” (Niman, 1997:71)

A la cultura ideal se le enfrenta la cultura real, como recoge el antropólogo en sus entrevistas. Versiones más sanchopancescas, relatos de historias que enseñan la otra cara del ideal –focalizers que se gastan el fondo guardado para el próximo encuentro, discusiones bíficas y rapiña del fondo una vez acabado el encuentro⁽⁵⁹⁾.

Los movimientos del sombrero mágico muestran que el rainbow es un modelo de austeridad, simplicidad, y low-cost living,. En el rainbow en Minnesota, de 1996, se recolectaron 4000 dólares (Niman, 1997:70). Según este autor, lo que se colecta y se gasta en los rainbows oscila entre 25 centavos y 5 dólares por persona. (Niman,1997:78).

El talking-stick

El palo que habla, es la forma de comunicación de la asamblea o el consejo que diariamente se forma en círculo (normalmente antes de la comida) para discutir de los asuntos cotidianos, presentarse, cantar las “canciones del corazón”. Muchas veces son reflexiones sobre esa “vuelta a casa” que supone volver a un rainbow.

Es un ejercicio de paciencia y de escucha, el esperar al palo que circula dando la palabra a aquel que lo sostiene –y negándosela a todos los demás-. Se acepta también, y se da a menudo el silencio como palabra, de forma que algunos sostienen el palo, un minuto, dos,... sin decir nada y luego lo pasan. Esto unido al hecho de que las intervenciones se suelen traducir en un par de idiomas para que sean entendidas por todos, hace de los consejos interminables, los cuáles van siendo abandonados paulatinamente antes de terminar.

“La apatía de la mayoría de la gente a la hora de asistir y aguantar una asamblea hasta el final deja a los encuentros que sean gobernados por una minoría., que consiste normalmente en los más viejos y veteranos con muchos encuentros ya en sus espaldas. Una clase dirigente cuya existencia los miembros de la Familia negarán” (Niman, 1997:40)

Las dos decisiones más importantes –a juzgar por el número de intervenciones, intereses, y tiempo que toman- son la de elegir el lugar que servirá de base al próximo encuentro y el destino del fondo común una vez acabado el rainbow (*véase entrevista 31 en anexos*). Esto ocurre sobre todo

en los EE.UU. y en los Rainbow grandes, en los que que concurren varias propuestas para hospedarlo, que entran en un cierto conflicto de intereses.

Las decisiones se toman por consenso. Democracia directa, *“un círculo, consejo o asamblea, tiene autoridad para tomar decisiones sólo cuando el grupo de gente afectada por la decisión tiene la oportunidad de unirse al concilio”*. (Niman,1997:38).

En realidad, lo que ocurre en la práctica es que las decisiones además de ser tomadas precisan de la fuerza y el consenso para ser cumplidas, cosa que no siempre acontece, por eso ciertas veces se organizan dos rainbows simultaneos en lugares diferentes por no haber logrado consensuar uno de ellos.

El tipi

El tipi se transforma en el encuentro Rainbow (y en los asentamientos alternativos), como el círculo y el tambor en un verdadero icono. Es el elemento que mejor inscribe en el paraje natural el texto de la metáfora, mediante la cuál el colectivo se vuelve una tribu, y sus miembros hermanos en un clan de guerreros. Es, además, portador ante el casual visitante, de la radical diferencia de este modo de vida.

Adquirir la habilidad de vivir en un tipi: aprender a montarlo, cortar los palos de siete metros, lijarlos, cortar y hacer las piquetas, encontrar los sitios mejores para tenderlo, aprender toda la dinámica del fuego, el viento y el humo, como sistema de calefacción y de cocina, a mover las orejas para que tire bien, a luchar contra la lluvia, impermeabilizar el tipi lo mejor posible contra la tormenta, a tener siempre la leña seca, a arreglárselas con un montón de cosas nuevas. Para mí, personalmente, aprender a vivir en un tipi, supuso un proceso de avivar mi dormido sentido práctico –a base de tanto especialista y tanto libro de instrucción-.

En Beneficio observábamos ciertos tabúes asociados al tipi, como el de no entrar calzado, y reservábamos una piedra como altar, lo que le daba cierto aura de sacralidad al tipi. Pero en los rainbow, he montado mi tipi sin mayores ceremonias y no me he acordado de tabú alguno. Alguna vez me ha espetado un niño, hijo de tipi, nacido y criado en tipi: “I don't believe in tee-pees” (“Yo no creo en los tipis”). Así, la vivienda india, escaparate y estandarte de ese intento de re-encantamiento del mundo, se sacraliza o desacraliza según quien y cuándo.

El “Cleaning camp”

Recoger, dejarlo todo como estaba, como me dijo un informante que dicen los nativos americanos: no dejar huella de nuestro paso. Son los organizadores y aquellos que no tienen mejor lugar a donde ir los que se quedan hasta el final a limpiar el campamento. Limpian, tapan los agujeros y hasta replantan, gastándose del sombrero mágico, sin escatimar, la cantidad necesaria, para organizar la recogida. En unos meses, es de esperar que apenas se notará el impacto ambiental sufrido por el lugar. Como en otros, en este sentido, no hay nada más opuesto al Rainbow que la práctica el Botellón.

Tensiones

Como grupo abierto, heterogéneo, conglomerado humano de las más diversas procedencias y encuentro de los más diversos intereses, son inevitables las tensiones que atraviesan los rainbow. Observarlas en el rainbow es como contemplar una síntesis de las contradicciones, de las tensiones que atraviesan los asentamientos alternativos y todo el movimiento contracultural.

Estas tensiones son las que enfrentan al espiritual y al materialista (para Niman, antes que el de clase, este es el cisma primordial que atraviesa los rainbows), a la familia y al grupo, y a este con el individuo, al asceta y al compulsivo, al veterano y al nuevo, al de campo y al de ciudad. El rainbow es en sí mismo una lucha por preservar su propósito original –espiritual, curativo,..una espiritualidad lúdica, eso sí-, compartir la intimidad de uno con el grupo y ser Familia, de la dispersión que provocan otros intereses concurrentes basados en la mera fiesta, el alterne, la vacación. La materialización colectiva es precaria, falta de tradición y consenso, construida desde fuertes individualidades, no bañada del peso ritual, que se construye más bien con inciertos resultados, plagada de tensiones. Hay Rainbows en los que el círculo tarda más en cuajar, no hay *quorum* para los consejos, la celebración de los inhapis tarda en proponerse, que, como me decía un rainbow veterano, “tardan en empezar”. Suceden siempre situaciones en las que se pone en cuestión alguna tradición o la esencia entera del rainbow.

Me contaron que alguien echó al fuego el talking-stick en el Rainbow de Huelva. En el Rainbow de Segura, en una noche fría, a la hora del fuego y la música, alguien pide, una voz con acento que debería juntarse más la gente, en torno al fuego, que por eso somos una familia. Hubo algún roce que otro por el tema de los acaparadores del fuego, los que se pegaban al fuego dejando atrás a otros, que pasaban frío. Alguien interrumpe y no

respetar el turno de palabra, no entiende la necesidad de tanta norma. Otro baja con un camión, hasta la cocina del rainbow, saltándose toda norma. Hay una discusión en el inhipi entre el que lo dirige y los asistentes,...

Estas son todas situaciones en las que algunos individuos ponen en cuestión las bases de la dinámica rainbow, y a las que la comunidad responde, saliendo, por lo general, reforzada.

Comparativa intercultural

El rainbow es un modelo anglosajón. Lo he visto en Segura y lo vi en la Serra da Estrela, el hermano americano, como un misionero en el Amazonas, aleccionando a los entregados nuevos feligreses en las formas rainbow de la “Isla de la Tortuga”, el origen del rainbow, implantando la semilla en Portugal. Es por eso que el rainbow tiene palabras en inglés y formas americanas, que eso sí, se adaptan, se reinterpretan, o directamente no son necesarias en países como España o Portugal.

Así el rainbow, como una “franquicia alternativa”, mantiene su estructura básica, pero desarrolla el estilo cultural del lugar donde se celebra, de la mayoría cultural presente en el encuentro. Los rainbows en EE.UU. tienen una dimensión, unas instituciones, unos símbolos que no llegan a Europa.

Es el caso, por ejemplo, del tratamiento del alcohol. Es muy cierto que el alcohol llega a ser un problema social en muchos países, pero es cierto también que el tratamiento cultural de la bebida, su universo simbólico-práctico, es totalmente distinto en unas culturas y en otras. Violencia y alcohol están mucho más relacionadas en las culturas anglosajonas que en las mediterráneas. Así, en los Rainbow USA, existen los A-Camp, campamentos para alcohólicos, que se quedan en el umbral, en el parking, con sus botellas y sus armas.

Yo leí el manual, no el manual, sino la revista oficial del Rainbow de Estados Unidos, ¿no? Esto viene de Estados Unidos, yo leí la revista oficial que tenían allí, me la dejó esta Roth, y bueno, están hablando ya de Rainbows de 30.000 personas, en los que usan maquinarias para abrir carreteras, sabes, para llevar allí calles... Pueblos, hacen pueblos, o sea, en vez de hacer tipis y tal es más como pueblos, hacen allí cocinas, (- "pero luego se van, ¿no?") Luego se van y en el espíritu de tal está dejarlo todo como estaba. Pero aquello es a lo americano, ¿no? Allí hay espacios increíbles donde apenas ha ido gente nunca. Y eso, llegan a sitios medio vírgenes, y luego los civilizan de alguna manera.

(...) Y así, pues en EEUU, va también un poco de ese rollo. Y Rainbows de 30.000 personas, yo no me creo nada,.. lo primero que decía la revista: "no traigas armas". ¿Sabes? Claro porque esto en EEUU, llevar armas es muy normal. Te dicen "no traigas armas", y las llevan, y muere gente, sabes. O sea, ya ir a un Rainbow donde puedes morir, porque otro te mata, no porque hayas tenido un accidente y te hayas caído al río, que es mucho más improbable, ¿no? Hostia, yo paso, ya no me interesa. Una cosa así de masificación, mucha gente, no mola. No mola, porque siempre viene por ahí el colgao, el que se cuele, por ahí, que aparece y... y ya está. Entre doscientos pues siempre viene alguno un poco que está más extraviado y si todo funciona muy guay porque ahí fluye y va como la seda y tal, ¿no? pues haces bien, el otro se acopla y aprende, y colabora. Cuando ya hay descontrol, porque hay tanta gente y todos de fuera y muchos de la ciudad y no se qué, entonces ya... todo el mundo ve que uno está lavandose con jabón ahí donde el otro bebe agua y dice "ah, pues si se puede lavar con jabón", a pesar de que está pisoteando un cartel que dice "no pongas jabón", ¿no? Pero es que quiere usar jabón porque no va a prescindir del jabón, ¿no? Nadie le explica que mejor que se use con tierra o lo que sea. Yo que sé, cosas así.

Además de la dimensión “a la americana” de los rainbow en EE.UU. hay otra serie de diferencias que no son exportables. La fecha de celebración, el 4 de julio, o las banderas de EE.UU. presentes en sus rainbow. Símbolos de la cultura USA establecida, que preservan su peso, de los que echan mano encontrando acomodado en su propia contracultura.

El grado de institucionalización es muy diferente también. En los pequeños *rainbows* locales celebrados en España y Portugal, las cosas son más espontáneas, menos organizadas e institucionalizadas. En los rainbow USA, hay un enriquecido *folklore* que se repite en uno y otro encuentro. Las patrullas de abrazos y “We love you”, o circular besos en el círculo, la marcha de los niños (“kid’s parade”), el show de las hadas luminosas (Faerie Light Show), las sesiones de “oral “hipstory””, los mercadillos de trueque.

Evolución y cambio

El Rainbow parece sufrir dos procesos en su evolución. Uno es su expansión internacional y el mayor número de encuentros celebrados. El otro consiste en la pérdida del enfoque original, como un encuentro con una intención espiritual y comunitaria, de gente que apostaba por el ejemplo del rainbow como un modelo de vida.

“Antes los rainbow eran de las familias que vivían así, pero ahora no va gente rainbow”.

“En los últimos años, el objeto espiritual del encuentro se ha vuelto menos obvio, debido al influjo masivo de gente que no se da cuenta del propósito central de los encuentros. Esta gente puede venir con la idea de ir de fiesta, a pasarlo bien, para encontrar gente de sus mismas ideas, para lograr apoyo en sus causas políticas, o lo que sea. ¿Quién sabe?” (Carla, del foro de www.welcomehome.org)

En la Península Ibérica, el movimiento rainbow sigue sin grandes alteraciones desde que comenzó su andadura en 1987. Desde el Rainbow de la Estrela en 1996 se celebran también rainbows en Portugal, a los que acuden las “tribus” españolas. Lo mismo hacen los portugueses en España.

Es de esperar que la influencia del movimiento Rainbow siga creciendo, pagando el precio inevitable de su expansión.

III.4. Buscarse la vida. Contraculturas del trabajo

"Quien hace lo que le gusta
nunca trabaja". Helios (296)

En una noche narrada en mi diario de campo, aparecen apenas en unas horas, una cantidad de rasgos comunes que caracterizan a los *contras*:

- Tener instrumentos a veces hechos por ellos, como tambores
- tocar instrumentos –como el djiderido, la campana o el cuenco tibetano, el djembé o las congas, las flautas o las quenás, la guitarra o el violín- o gustar de hacer música con manos, de cantar. No sólo escuchar sino participar en los actos.
- Haber estado en la India o en algún país exótico.
- Rechazo a la gran ciudad. Vivir en el campo, o en algún barrio exótico de una pequeña ciudad como Granada.
- Fumar marihuana o hachís con profusión. (A veces sólo marihuana, a menudo con shilum). Con la edad, más moderadamente.
- Ayunar, hacer tai-chi, yoga y meditación –a veces, enseñarlo-.
- Haber tenido alguna experiencia alucinógena con enteógenos naturales.
- Pintar, hacer artesanía.
- Haber estado en temazcales (inhipis).
- Cantar mantras y canciones indias.
- Hablar de los cuatro elementos y la Pacha Mama (Madre Tierra)
- Tener una furgoneta-casa
- Tener niños ya desde joven. (18-25 años)
- Ganarse la vida en trabajos no convencionales ni fijos.
- Tener pelo largo, ropas holgadas.
- Desinhibición. No tener vergüenza ni miedo al desnudo, ni a cantar en público o a expresarse. Anoche no sólo fue el baño desnudo –a la luz de una luna que alumbraba tanto como el sol- también los baños de luna, el secarse y andar desnudos sin pudor,...
- No ser muy militante político pero sí un “militante espiritual”. Hablar de cosas más espirituales que mundanas en las conversaciones.
- Tener un compañero/a de otra nacionalidad, a veces de culturas bastante diferentes.
- Haber vivido alguna vez en comunidad, o por lo menos, haber estado en alguno de los asentamientos alternativos.

- Poder acostarse a las 5'00 de la mañana un martes, a pesar de los niños –que acabaron ambos, subidos por la madre, durmiendo en la furgoneta-. Es decir, tener menos rutinas que las vidas convencionales.
- La grupalidad. Estar frecuentemente en grupos internacionales e intergeneracionales.
- No vivir en el centro de la ciudad, sino en barrios exóticos y bonitos.
- Estar abierto y acostumbrado a visitas. Tener una casa muy frecuentada, donde pronto se improvisan comidas colectivas.
- Tener una actitud de compartir. Una casa relativamente abierta en la que uno o dos invitados inesperados a cenar no supongan ningún percance.

Rasgos, tendencias, hábitos o modas que, como fumar *cannabis* o “hacer” música, están cada día más extendidos en la sociedad, de forma que seguramente encontraríamos amplios sectores que comparten algunos de los mismos. Son aquellos que menos se comparten los que más radicalmente marcan la alteridad de los contraculturales (véase pg. 31).

Pero el acto último de la ruptura, lo que realmente separa y enfrenta a establecidos y contraculturales es el trabajo o, mejor dicho, la actitud frente al trabajo. O como dice Botton de los bohemios,

“Sin embargo, lo que acabó por separar a la bohemia de la burguesía no fue la elección de tema de conversación o de postre, sino la respuesta a las preguntas de quién merecía un estatus elevado y por qué. Desde el principio, los bohemios, independientemente de que tuvieran una mansión o una choza, se enfrentaron a la jerarquía de estatus de la meritocracia económica nacida a comienzos del siglo XIX.” (2004:287)

Lo más contracultural no es, al final, fumar canutos, celebrar ceremonias, vivir en el campo desnudo o en un tipi. Lo contracultural por excelencia es no ir más a trabajar los lunes.

"Levantarte a la hora que te salga de los cojones, y hacer lo que te de la gana. Eso es vida. No el que está podrido de dinero y a las siete "pip, pip, pip,..." y tenerse que levantar (...)" (Antino).

"En esta vida tienes la ventaja de hacer lo que te salga de los cojones" (Kali).

Lo que para la mayoría de las vidas convencionales es lo más deseable: un empleo asalariado fijo y estable que permita afrontar el horizonte con cierta seguridad y permita ayudar a los suyos, que ate a unas rutinas y a unas responsabilidades,... en las vidas contraculturales es

rechazado. Como veíamos es el burgués el arquetipo opuesto al *contra*, y el opuesto radical, un tipo particular de burgués, el funcionario.

Tesa: Esta mañana cuando estábamos paseando por allí por Órgiva y tal, dice Tine "ven a Correos un momento", que tenía que recoger unas cosas. Buah, digo, "¿cómo puede aguantar aquí la gente?". Un local oscuro, frío, lleno de paquetes. Digo, venimos nosotros de la calle que hace solecito, que se está super a gusto y estos aquí encerrados con los fluorescentes encendidos porque no se ve. Muy duro, eh.
Antino: una vida sin sol, ja, ja.
Teresa: Cómo no nos van a mirar con mala cara
Antino: Funcionarios de... Madre mía

Libertad o seguridad. El que ha roto es dueño de su propio trabajo y de su tiempo, es autónomo, libre, no tiene jefes, ni oficinas, a cambio, renuncia al valor más codiciado por el hombre convencional, la *seguridad* y se enfrenta al mayor de sus miedos, la *precariedad*. Porque la libertad sólo es efectiva si la precariedad se supera o se vuelve una condición (como para el místico desapegado) y no un límite. Cuando la precariedad es un límite, un lastre que nos impide y queremos superar, la libertad se vuelve frustración. La frustración entonces suele degenerar en un afán evasivo y en vicio compulsivo. Ese círculo vicioso precariedad-frustración-evasión-compulsión-precariedad es un recorrido desgraciadamente común en algunos de los *contras*. Contamos con ejemplos arcaicos que se repiten en esta última historia de la contracultura. Como afirma Botton sobre los excesos de la bohemia,

"Por citar sólo un tipo de exceso: tan aficionados han sido muchos bohemios a situar las preocupaciones espirituales en primera línea de su existencia que su desprecio de las cuestiones prácticas les ha conducido a una lucha absolutamente agotadora por encontrar medios de subsistencia que incluso han tenido menos tiempo de pensar en el espíritu y más necesidad de ocuparse del cuerpo que un juez o un farmacéutico atareado y enormemente materialista. (...). En el Massachussets de 1844, un grupo de artistas utópicos y bihemios, fundó una comuna agraria llamada *Fruitlands*, declarando que, para ellos, ni el dinero ni el trabajo eran un fin en sí mismos. Sólo querían cultivar lo suficiente para alimentar su cuerpo y así concentrar sus energías en la poesía, la pintura, la naturaleza y el amor romántico. Emerson [...] declaró de los miembros de *Fruitlands* que <<toda su doctrina era espiritual, pero siempre terminaban preguntándote "¿Le importaría enviarnos un poco de dinero?". (Botton, 2004:308)

En el fondo lo que subyace en una y otra mentalidad es una concepción del tiempo, del presente, del pasado y del futuro, una economía. Y detrás de esta economía una concepción del hombre, de lo que es y de lo que debe ser.

A un lado, el ethos de la precariedad, del vivir al día, del aquí y el ahora, del momento presente, de la cigarra; al otro, el ethos de la seguridad, del ahorro, del guardar para mañana, del sacrificio del tiempo de hoy por el de mañana, por los hijos, la familia, o por el mero poder adquisitivo.

Las ciencias económicas con su bagaje de términos y su visión de las cosas no hacen sino estudiar la articulación en el eje espacio-temporal de la vivencia de individuos y grupos en las diferentes sociedades y culturas. En este sentido toda economía es antropológica y toda antropología debiera ser economía en cuanto a la comprensión del modo de vida sobre el que las personas manejan el tiempo como un recurso escaso. Riesgo y ahorro, ingreso y gasto, consumo e inversión son, debido a la cualidad de superconductor del dinero, indicadores económicos que reflejan bien un sistema de valores. Entre la precariedad y la seguridad hay, desde luego, una diversidad de configuraciones posibles que reflejan los distintos estilos de vida del mapa cultural, sus usos, formas y valores últimos. El funcionario, el profesional liberal, el albañil, el artista llevan vidas, que tienen una expresión económica particular, una particular historia contable, un ethos expresado en las series de gastos, ingresos, inversiones y desamortizaciones, donaciones y herencias.

En un periódico granadino salía publicado hace no mucho que los andaluces tienen una estadísticamente significativa mayor propensión al riesgo y aversión al ahorro que la media española. Esto es porque en Andalucía existen resortes culturales que permiten ahorrar menos y arriesgar más.

Las vidas de los *contras* son vidas austeras, de bajo consumo, en las que funcionan otros resortes culturales, principios morales como la renuncia, el desapego, la negación. Son vidas que aprenden a articular, a resolver la ecuación del gasto uno, ingreso uno, ahorro cero, que no dejarán más herencia a sus hijos que la deuda de su entierro. En estas “*economías de la nada*” aprender a vivir con poco, al día, sin lujos, sin apenas propiedades, pero también sin expectativas, crea un muro vital defensivo en un entorno incierto. Como en el monasterio, en las filas de la contracultura un camino que recorrer y que aprender es el del desapego, el de no ambicionar las cosas materiales, aprender a sentirse pleno, feliz con poco o con casi nada.

Encontramos, pues, una buena expresión de los sistemas de valores en estas configuraciones económicas (estructurales y procesuales, en el saldo y en los movimientos). Otra forma de aprender el sistema de valores es, a través de los discursos y los actos de los actores, atender a sus figuras morales, observar, en sus contextos, modelos de valor como la dignidad, la

vergüenza o la honradez. Joan Frigolé nos enseña en *Un hombre* (1998), una historia de vida de un campesino murciano que pone de manifiesto su concepción de la hombría: es hombre el que puede llevar el sustento al hogar, el que no puede, el que pide y se arrastra por la calle, ese es un maricón. Nada más ilustrativo de la pérdida, de la transformación de los valores que hasta hace tres días regían la cultura entera, que encontrarnos a todos esos jóvenes que hacen, sin ningún rubor, del pedir, del mendigar, una práctica cotidiana.

La dignidad, la honradez, el honor son los sostenes morales que en la España del campesino murciano de la posguerra retienen al hombre de mendigar y en la España de los 90, okupar⁽⁶⁰⁾, pero de las enseñanzas más valiosas y más estratégicas que se aprenden en este estilo de vida es a aceptar que pedir "una monedilla" no es indigno, y que sacar cosas en los cubos de basura o llevarse lo que en los mercados dan por desperdicio no vendible es reciclar.

"que haría la Juana si no me pudiera echar la monedilla todos los días, ya es una costumbre para ella", Sisto, (187)

La sonrisa, crear un vínculo moral con una persona que está ahí y cuando lo necesita, estar ahí escuchando. De estas maneras se siente recíproco el que pide.

"El gran tesoro que aprendí de los hippies es a comer de los contenedores de basura, pero con dignidad, lo que yo hacía se llamaba "reciclar". En los hipermercados tiraban cantidades enormes de comida, de pasteles que caducaban ese mismo día o el anterior, y yo los probaba y estaban buenos. Y me hartaba" (Fernando, 157)

"Reciclar" se refiere, en el léxico del *contra*, sobre todo, a pedir los sobrantes no vendibles en los mercados, una práctica que desde su lógica, desde su sentido común, es ecológica y buena. En cambio, lo que es indigno, inmoral, un pecado de lesa majestad es tirar comida, algo que en el Sistema capitalista se convierte en una práctica inmanente. En razonamiento análogo, analiza el filósofo sobre la bohemia:

"Los mártires de la jerarquía de valores bohemia eran los que habían sacrificado la seguridad de un empleo normal y la estima de su sociedad para escribir, pintar o hacer música, o para dedicarse a viajar, a sus amigos y a sus familias. Puede que, a causa de esos compromisos carecieran de signos aparentes de decencia pero, según aseguraban los bohemios, seguían mereciendo el mayor de los honores, en razón de su buen sentido ético y de sus capacidades receptivas y expresivas". (2004:288)

El mercado de San Agustín o la “Marcha Verde” en Granada, el mercado de Órgiva son los lugares para “reciclar” que figuran en mis diarios.

Al otro lado del espejo, para los *contras* es también indigno aceptar un trabajo en el que nos exploten, nos supervisen o nos manden, o que colabore con algo que no sentimos justo, que no sea nuestra elección, nuestra vocación, o que no nos deje tiempo ni para disfrutar de lo ganado. En la cultura del trabajo dominante en la sociedad española, abunda más y se considera mejor el trabajo no autónomo, o sea, el dependiente. Como dice una informante, “en el fondo, muy poca gente es capaz de desarrollar una actividad autónoma, de la que se es responsable, para ganarse la vida.” (Graciela, 297)

Homo faber, animal laborans, el trabajo es en nuestra cultura una fuente de sentido un eje vertebrador. “El trabajo es aún entre muchos, la mayor fuente de identidad personal y el más potente mecanismo de integración social” (Ana Rivas, 2000:82). Por eso tantas personas se deprimen tras la jubilación, pierden tierra, sentido, no saben ya qué hacer con su tiempo.

“Tras una larga vida, a la mayoría (de los hombres) no les queda sino la conclusión, conforme a la sabiduría bíblica, de que todo ha sido fatiga y trabajo. El poder abandonarse a fuerzas de reimpulso pertenece a las experiencias de los menos; el estar cercado por relaciones que cierran el horizonte, a las de los demás. En tiempos históricos, la mayoría de los hombres ha tenido motivos para creer que pertenece a una especie de animales implacablemente maldita. *Animal laborans*, esa es la divisa de la especie...”. (Sloterdijk, 1998, (1993): 57)

Pensar en tener un mes al año de vacaciones en un trabajo poco creativo en el que no evolucionamos ni aprendemos es espeluznante para el *contra*. No aceptar lo que se entiende como la “esclavitud de un trabajo fijo” (“la esclavitud de 8 a 5” es otro eslogan de los 60 contraculturales), de ficha diaria y vacación a cuenta gotas, que te tenga atado a un lugar, que no satisfaga y cuya remuneración legitime hacer cosas con las que uno no está de acuerdo, esta es la posición común que me he encontrado durante mi trabajo de campo.

Una entrevistada le dice a un antropólogo americano en un Rainbow americano,

“Trabajo todo el tiempo, pero no por dinero. He encontrado que las instituciones no me dejan trabajar en la forma que yo siento que tengo

que hacerlo, como profesora, como trabajadora social, como las muchas cosas que he hecho. Ellos no me dejan hacerlo con amor. Y no voy a trabajar para ninguna institución en la que el amor no sea la primera obligación”. (Mother Nature en Niman, 89)

Unos españoles, en un rainbow español charlan en una conversación grabada:

Migo: Yo por ejemplo, con el rollo de trabajar, yo ya no trabajaría en nada, ¿no? O sea, en nada que pa empezar, tendría que reunir un montón de requisitos: primero, que eso fuera algo útil para todo el mundo, ¿no? o sea, una cosa que fuera útil, no una empresa que vende yo que sé, o una empresa de construcción, eso no son cosas útiles, no me parece útil, tío (**Antino:** eso es colaborar con toda la mierda, encima) Claro, una cosa que no colaborara con toda la mierda, ¿no?. Otra que me permitiera trabajar lo que yo quisiera, ¿no? (A- como yo) una hora al día, dos, cuatro,... Yo cuando estaba en la Cooperativa del r., allí ciertos trabajadores planteábamos de "yo prefiero ganar la mitad y trabajar la mitad", yo lo dije así de claro, ¿no? mogollón de veces: "Yo quiero trabajar la mitad, porque quiero ganar la mitad", porque bueno el rollo es que no quiero estar aquí todo el día enganchao a sus putas horas.

Antino: cada vez que me empeño en buscar un trabajo, tío, que lo he encontrado, la gente pide trabajo y no se lo dan. Yo he pillao trabajo muy guapos siempre. Yo he encontrao trabajos físicos...

Migo: Sí, y me decían que no, que había que trabajar más y me subían el sueldo, ¿no? y claro, tú fijate que movida. Yo no quiero trabajar tanto, tampoco estoy tan a disgusto con mi trabajo, pero claro, a fuerza de que me hacían trabajar más y me subían el sueldo, con lo cual yo no podía..., ni siquiera tengo opción a decir que no, ojo, porque si digo que no ya estoy rechazando una oferta de trabajo y ya me dan por culo. Entonces bueno, pues a seguir tragando hasta un punto en que ya pasaba de que podía aguantar 4 horas a que no podía aguantar ni un minuto más, ¡ni un minuto más! de jefes, de no se qué, de tragar porque cuando tú trabajas pa alguien tragas, (**S.-** Claro) te hace tragar por un lado, o por otro, o por el otro, pero siempre tragas y tienes que hacer lo que te digan, ¿no? Eso no es de hombres libres, ¿no?, trabajar pa alguien, ¿no?, (**Antino:** pues mira, yo trabajaba pa un holandés que era judío, y el gachó pues no veas cómo funcionaba con la pasta) Yo no creo que el futuro sea que haya que trabajar pa otros. Tú trabajas pa tí y cuando necesitas a alguien que te ayude, pues te ayuda, y cuando alguien necesita tu ayuda, vas y le ayudas, ¿no? es así, y en el momento que tú ayudas a alguien sí trabajas para él pero lo estás haciendo voluntariamente pero por un acuerdo común y tácito, no porque tienes que estar pringando por uno que por unas condiciones o otras te puede dar trabajo, ojo, te da trabajo y encima le tienes que dar las gracias. Oye, jode macho, ves lo movimientos revolucionarios de principios de siglo de España, ¿no?, y ves ahora los carteles de la CNT, ¿no?, anarcosindicalistas diciendo "Salvemos la SEAT". ¡Por Dios! Hace cuarenta años hubieran dicho, "colguemos al dueño de la SEAT y nos quedamos con la SEAT" (**Sarco:** Claro) No, es que hubiera sido así. "¿Qué pasa?, ¿esta gente no tiene dinero pa pagarnos?, nos quedamos con la fábrica", ¿no?, pero claro, "ah, no, es que la SEAT son más que los trabajadores", ¿no? O sea, los trabajadores, lo que es el volumen de lo que no les pueden pagar no es nada en relación, pero sin trabajadores la SEAT no funciona. ¿Qué pasa?, que se van a ir a buscarlos a China, se van a ir a China, o se van a ir a Tailandia, donde en vez de pagarles 100.000 al mes, les pagan 10.000 al mes, sabes, y los coches luego valen igual de caros, ¿no? ¿Entonces qué? (**Antino-** hum), (**S.-** o más, porque son fabricados en Tailandia) Claro, ¿no?, y la gente no se da..., o sea, se dan cuenta, pero en vez de gritar que "¡qué pasa!", ¿no?, dicen "salvemos la SEAT", ¿no?. Los anarquistas diciendo que salven a la SEAT, ¿no?, "salvemos a nuestro patrón pa que nos de trabajo, pa que nos dé de comer". Eso es rendirse ya, o sea, la gente, ya todo el mundo se ha rendido, ha dicho el capitalismo, punto. El comunismo se ha caído, ¿no?, pues la única solución es el capitalismo.

Antino: Ay. ¡Venga hombre, que no trabaje nadie!, ¡ni vendiendo... que no trabaje nadie, ya verás tú! ¿¿?

Migo: claro, claro, yo estoy a favor de que no trabaje nadie, pero yo estoy a favor de que la gente no quiera trabajar es que mientras la gente quiera trabajar (**ant:** claro, claro..), hay que darles trabajo, porque, tío mientras sigan teniendo la visión de siervo, ¿no? que necesitas trabajar para alguien y que alguien te pague y te de el derecho a tu vida, ¿no?. pues mientras siga existiendo esa visión de servidumbre, pues seguiremos con la servidumbre. Tú estuvistes en la movida del empleo, Martín. Diciéndole a la gente tío, de verdad, explicándoles los mil y un trucos para conseguir trabajo, ¿no? pero en qué mundo estamos, ¿no?. O sea, si es que..., yo que sé, mi padre cuando se salió del pueblo, tío, ¿le tenían que explicar cómo conseguir trabajo? que va, se iba buscando, buscando, buscando hasta que lo conseguía... porque quería currar. Hoy en día, la gente está alobá, así... (**A.-** ja, ja), "mira, para conseguir un trabajo, fichas aquí, no sé qué no sé cuántos, nosotros te llamamos. Bueno, es una movida de seguimiento total. Ahora ya se lo montan..., si tú quieres trabajar estás ahí en contacto con ellos Y vamos te van a intentar conseguir de todo, te van a mandar ofertas y todo y tú eliges la que tal ... o si no ta vas a una oficina, a una empresa de empleo transitorio de esos, no, de empleo..., ¿cómo se dice? (**Antro.-** temporal) temporal, eso ya es la mafia total, las empresas de empleo temporal...

Aparece en esta conversación esa faceta clave del ethos *contra* de “lo personal es político”. La moral se ha de imponer a la elección del trabajo a realizar, al hecho mismo de trabajar. La visión dominante del trabajo, observan, es la del siervo, dependiente, “que traga”. Se preguntan desde su “salvación”, la misma pregunta que formulaba Etienne de la Boétie, en el *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, (como lo haría mucho más tarde Fromm): ¿por qué aceptan los hombres obedecer a uno, sea cual fuere su legitimidad, antes de preferir ser independientes y libres? (Savater,1982:27)

Parece que el miedo a la libertad depende de la socialización y de la formación de la personalidad. Formar personas independientes, autónomas, autosuficientes, es un problema familiar, escolar, cultural. El rasgo dominante de nuestra cultura no es la autonomía. No abunda la autonomía moral, ni la intelectual, ni la material, ni la sentimental. Este es el ideal del contra, del “Hombre Nuevo”, la autonomía, la autogestión de la salud, del tiempo, del dinero, la autosuficiencia alimentaria, energética, económica, el autodidactismo. Pero el objetivo de liberación en las comunidades se traduce en procesos personales profundos, complejos, largos, duros, problemáticos. Enfrentarse con la libertad de elegir cuando no se está acostumbrado a ello, puede ser hasta peligroso para la persona. El camino hacia la autonomía no es una senda fácil. En los relatos de los informates aparece como un proceso complicado y hasta traumático.

Mabel (281): "(D)e hecho el vivir en comunidad tiene algunas crisis potentes, y la mayor de ellas, o por lo menos aquí lo que tenemos muy claro es que la mayor resistencia que tenemos es a ser libres aunque parezca una paradoja, nos horroriza ser libres, o sea que mucha gente viene con la expectativa de que... con ese rollo en la cabeza aquí pues la gente se ve que es más libre aquí y patatín y patatán,

¿no?, pero luego a la hora de la verdad tu quieres saber lo que tienes que hacer, quieres un horario, quieres una responsabilidad concreta, quieres que te limiten, que te delimiten tu estancia aquí, cómo es, en qué se basa, ¿no? No quieres saber nada de quedarte en un vacío en el que solamente tú eres el dueño y señor de tu vida porque ahí te pierdes, o sea, y aquí la gente cae en unas depresiones de caballo. Por el mero hecho de que vienen de que le manden, de que viene de que le diga "tu día se organiza así y tu trabajo de este día es hoy y tal y cual" entonces se dan cuenta de que no saben lo que quieren, ni como lo quieren, ni porque lo quieren ni nada de nada, no saben muchas cosas, ¿no?. Y que no eres quién para responder esas preguntas, o sea, yo no puedo responder por tí a lo que quieres ser tú en la vida. Yo si quieres te acompaño, te acompaño un rato, pero un rato, eh, o sea, no me pidas que me pase toda tu vida aquí... no, porque no, o sea, yo te acompaño un rato y te apoyaré cuando estés tan confundido que ya no sepas ni ponerte del viento, ¿no?, pues aquí estaremos y probablemente el grupo aquí estará todo él, para apoyarte en tu camino y en tu búsqueda, pero el grupo no va a buscar nada por tí porque no lo puede hacer." (Mabel, 155)

¡Que no trabaje nadie!, que cada cual haga lo que quiera (*"Do your thing"*). Por eso el ideal contracultural es el de la tierra de la abundancia, *"una sociedad nacida de una economía de la abundancia en la que todo el mundo pueda comer y trabajen sólo aquellos que disfruten haciéndolo"* (Lou Gotlieb, *Morningstar Ranch*).

Este *desideratum* de la California de los 60 (y del marxismo utópico, el anarquismo, el fourierismo,...) encuentra hoy un modelo de acción social en el movimiento por la renta básica. Se trata de la lucha social por reivindicar una renta al ciudadano, individual, incondicional y suficiente que garantice una vida austera pero digna. De tal forma que amplíe *"la libertad real de los ciudadanos permitiéndoles dosificar según sus deseos los diferentes tipos de trabajo y ocio, ayude a la revalorización de una serie de actividades esenciales para la sociedad y que ahora no se retribuyen, como el trabajo doméstico y voluntario, permita combinar el derecho ciudadano a una vida digna con el derecho a un trabajo digno para quien elija esta opción."* ⁽⁶¹⁾. Ya en 1985, en su obra *"Del paro al ocio"*, un ensayo que anticipaba hace veinte años temas que hoy están de actualidad, Luis Racionero llamaba a los *contras* (*"beatniks, hippies, punk"*) *la nueva clase ociosa* y se hacía eco de la propuesta de *"todo un cambio filosófico de valores (en los fines) para que el paro sea visto como ocio creativo y la sobreproducción como abundancia"* (1985:17), los requisitos fundamentales para lograr la implantación de la renta básica.

Como la idea de la renta básica y la práctica del reciclaje, hay una serie de contraculturas del trabajo, creaciones culturales, estrategias, circuitos que apuntan hacia el mismo fin, y al de lidiar con la precariedad, al de buscarse la vida, sin caer en servidumbres. El sombrero mágico, la figura moral del compartir, la de la austeridad, el tabú del dinero, el

downshifting, las vidas autosuficientes de bajo coste y profunda ecología, los encuentros rainbow, el cooperativismo (de producción y de consumo), la autogestión, el apoyo mutuo, el reciclaje, el trueque, los entresijos del asistencialismo (del Estado, la iglesia, la familia, las personas), el torna-peón y el trabajo grupal, la tierra liberada o la okupación.

Antino y Migo, los dos *contras* que charlaban en torno al fuego en la anterior “ventana” etnográfica recibían entonces, en 1995, una ayuda familiar, uno de 20.000 y el otro de 35.000 pesetas. Cuatro años más tarde, ambos cobraban una pensión, uno del Estado danés de 165.000 pesetas para estudiar danés y el otro del Estado español de 50.000 pesetas por invalidez. No son pocos los casos entre los *contras* que perciben una ayuda familiar o una pensión estatal. Su sistema de valores acepta dos condiciones: la precariedad a través de la renuncia y la asistencialidad. Cuando se aceptan estas dos condiciones, conseguir una pensión es “haberlo logrado ya”. Entre algunos círculos anarquistas se habla de "la sirla al estado", como práctica legítima de percepción de pensiones y subvenciones.

"Aceptar las condiciones del juego que hay, pero para arañarlas (hablamos de la "sirla al estado" y no subvenciones); es decir, la recuperación de los recursos que hoy monopoliza el estado y de su gestión colectiva y popular como una necesidad inmediata.". Toni (del Kolectivo del Parke). (Asociación Malayerba, 1998:48)

"(...) yo lo he hecho, he vivido en Francia y tenía mogollón de pela... pero estoy ahí y digo bueno, tengo que aceptar todo ésto para que estos hijos de puta me estén dando a mi de comer, no, no, prefiero pasar de todo si puedo chulearles la pela se la chuleo, pero se la voy a chulear y se la voy a meter por el culo, ¿sabes?, y es lo que hacía, es lo que hacía tío, cuatro años yo he estado ahí pillando pelás en Francia y eso, pues con asociaciones superanarquistas, bueno, más que anarquistas, o sea, revolucionarias, ¿no? y movidas así, tío y aceptando todo lo que podía y currando... como no tenía nada que hacer, el Estado me mantenía, toda mi energía yo la metía ahí, entiendes, o sea yo el dinero que esta gente me estaba dando, lo estaba cambiando por energía para luchar contra ellos, ¿no? entonces, tío, pues a mi eso me valía de algo. Estaba con una serie de personas que eso eran muy conscientes de ello y que con toda la gente con todos los buenos colegas así que empezaban igual a pillar pelás del Estado y todo: "¡tío, al loro, al loro! A ver que vas a hacer porque ahora vas a empezar a coger dinero del estado y qué que vas a hacer vas a seguir con nosotros luchando o te vas a ir ahí a tu sitio tranquilamente...". Hombre, a lo mejor tú no, porque tú no tienes ese rollo pero una persona que estaba ahí que no tiene un puto duro, que se está... ¿sabes?, que está luchando para poder tener algo, le dan ese algo, y qué pasa. ... (A su hijo, "Noe, mira estoy intentando hablar un poquito"...) ¿sabes? si te te dan ese algo, pues lo más lógico, es que dejes de luchar, lo más lógico, o sea, es lo más lógico en el ser humano de hoy en día en nuestra mentalidad, lo más lógico es que si tu estás luchando por algo y a tí, personalmente te dan ese algo, aunque haya 50.000 personas más luchando contigo por ese algo, si a ti te dan ese algo y a los otros 49.000 no se lo dan, a los otros 49.999 no se lo dan, tú, como ya te lo han dao, tu ya vas a dejar de luchar... a lo mejor no, si eres un tío pues realmente pues eso, como tiene que ser... y con esto, lo que hacíamos nosotros, lo que hacíamos toda la gente que estábamos allí pues estábamos pillando pelás, todos, pero por todos laos y para qué para comprar gasolina para poder

movernos, para comprar material para poder hacer historias contra el ayuntamiento, para hacer manifestaciones porque querían cortar ahí un bosque, tío, de hayas que te cagas, movidas así... pero claro, la mayoría de la gente no es así, la mayoría de la gente, tú a ti te dan ese algo y tu ya, pum, ya aparte, ya los otros, míralos los pobres, que se muevan el culo, que se muevan, que yo me lo he movido..." (Sarco (13),47)

Son todas ellas distintas manifestaciones de un ethos que teje unas relaciones entre propiedad, libertad, tiempo y trabajo, que promueve el valor de uso antes que el valor de cambio, la gratuidad (una cualidad muy presente en la Internet), el compartir,... Un sistema de valores que se dice anticapitalista, contrario al “robo legal” de la propiedad y los alquileres, que no sabe ni quiere saber nada de bancos ni de hipotecas, de ostentación ni de consumo, que invierte las necesidades básicas e inventa nuevas formas de satisfacerlas, que se mueve en la precariedad, que carece de seguridad. Un sistema que fomenta el desapego y la renuncia. El modelo de hombre que en la anterior cita se propone es el del solidario, aquél que no ambiciona para sí, si no que lo da todo por la lucha.

El trabajo ha de ser, por otra parte, juego, vocación, pasión. En Findhorn dicen que “trabajo es amor en acción”. En todo caso, se busca un equilibrio entre “trabajo, juego, amor y sentido de la vida”, un equilibrio que se percibe perdido en la sociedad establecida.

Una pintada en las revueltas de la carretera de Murcia que sube al Albaicín en Granada pone de forma *naif* “Vida ummm/Trabajo buuhh”.

A mi me decía mi madre “¡Tú lo que quieres es vivir!”, y yo le decía “¡Pues claro!” (Lali, 298)

Ese “Vivir” de la madre tiene un sentido muy distinto con el que lo reinterpreta la hija. Dicho en el contexto del ama de casa o el trabajador responsable que cumple unas obligaciones para mantener unas estructuras materiales y morales, adquiere cierta connotación negativa, en cambio, en la lógica de la joven hija, como en la de los rainbows, eso de “Vivir” es la meta a la que hay que aspirar. Trabajar para vivir y no vivir para trabajar. Este es un lema favorito de los *contras*, nada de prisa por acabar las cosas, ni de estresarse por nada. Luchar por ganarse un sustento mínimo con aquello que nos satisface, por cumplir con una vocación, con integrar el trabajo en un contexto de significado mayor que le da un sentido trascendente más allá del sentido habitual que le da el trabajador convencional de “medio para ganarse la vida”. “¡Qué le vamos a hacer! ¡Hay que ganarse la vida!” es casi una coletilla que nos resuena de tanto haberla oído que expresa la resignación del que no siente su trabajo con la pasión de una vocación.

Estas son las contraculturas del trabajo. Ahora, ¿cuáles son los trabajos de la contracultura? ¿Cuáles los modos de sustentación, de “buscarse la vida”? Más que de profesiones estables, oficios, un conjunto de prácticas aprendidas a lo largo de su socialización en los mundos alternativos es lo que permite a los actores ganarse el sustento. Las campañas de la recogida de la fruta, las terapias y gimnásticas nueva era, trabajos esporádicos en Babilonia (como taxista, albañil, jardinero), la artesanía, el arte en la calle, el cuento en la calle, y todas las artes y oficios que aprenden los que se van al campo en pro de una vida autosuficiente.

Desde la dependencia de la calle a la autosuficiencia del campo es el giro habitual elegido en las trayectorias de vida de los *contras* para lidiar con la precariedad.

Cui: (...) Desde mi pueblo, desde Huelva, hasta la Alpujarra. Estuvimos tres meses de viaje. Y allí conocí la Alpujarra. Conocí Bargis y allí ya me quedé a trabajar, ¿no? Estaba un poco cansado del rollo de tener que andar siempre pidiendo con la flauta y ya empezaba a cabilarme "Joder, yo tengo un par de brazos y no tengo porque estar pidiéndole a nadie". Y allí fue donde tuve así la primera experiencia en el campo, la más fuerte. Fueron 5 años (...)
Luego ya de ahí, después de esa experiencia pues empecé a buscar otras cosas. Primero que el rollo de que me veía siempre... Tenía yo ganas de estudiar un poco de música y bueno, hacer otras cosas y allí siempre me veía pillado en el trabajo del campo y me bajé a Órgiva, allí estuve un año, pero también me cansé de esa historia porque veía que bueno, hasta que consiguiera comprar algo, me tenía que estar toda la vida trabajando y ya empecé a buscar otra historietta nueva, que se adecuara más al nuevo ritmo que yo llevaba, ¿no? Escuché hablar de Los Molinos, vinimos por aquí y estuve hablando con ellos y ya les pregunté si podía venir aquí a vivir y dijeron que sí y nada, me vine aquí y aquí llevo pues cuatro años.

Las trayectorias que emprenden el camino de la autosuficiencia, las vidas alternativas de bajo coste que propone la ecología profunda se proponen ser vidas autosuficientes en lo posible. Aprender las tareas para desarrollar una vida autosuficiente, de una forma casi autodidacta, estas son las verdaderas contraculturas del trabajo: hacerse la propia casa, comer de la propia huerta, hacer conservas, producirse la propia energía, recurrir a la ayuda de los amigos para realizar tareas mayores, aprender a curarse uno mismo y no medicarse, a arreglarse el coche o la furgoneta,...-. Es mucho dinero el que se ahorra una persona a lo largo de la vida si no ha tenido que pagar la construcción de su casa ni su mantenimiento, ni lo que ha comido ni lo que ha bebido, si no ha visitado mucho al médico y no ha pisado las farmacias. Así es como estas vidas ecológicas de bajo consumo, el giro del downshifting, convierte la inversión en ahorro, vía capital humano⁽⁶²⁾.

III.5. Ruptura y reversibilidad

Las vidas de los *contras*, -de los actores-actantes, creadores culturales de las formas, contenidos y contextos que estudia esta tesis-, están marcadas por rupturas más o menos radicales, más o menos definitivas. En muchos casos han roto con los hábitos alimenticios, con los hábitos de consumo y habitación, con los ritmos y los pensamientos anteriores, con el trabajo, la ciudad, la familia, el país,... Unos cuantos han visto la cárcel, otros tantos han probado la miseria, muchos han viajado, sin fechas ni agendas, a tierras extrañas, casi todos caminan por los arcones de la marginalidad, algunos han llegado a ver las fauces de la locura o estrechan consciente o inconscientemente, a través de prácticas físicas y experiencias alucinógenas, los márgenes y las fronteras fiables de su mundo conocido.

¿Hasta qué punto la ruptura es definitiva e irreversible? ¿Cuánto duran el retiro, la resistencia, la no colaboración, la lucha? La variabilidad de formas y grados con que se produce la ruptura en las historias de vida de los actores nos hace pensar que el carácter y la historia de la ruptura acaba siendo una cuestión personal. Un hombre que llegó a caballo desde Galicia hasta el Rainbow de Hermisende, pensaba en montar un negocio en su pueblo, una casa rural y paseos a caballo, en cambio, un artesano en Cortegana quería cambiar las dimensiones de su taller para reducirlas al mínimo y trabajar más a su aire. Antino (12) había firmado ante notario un documento en el que renunciaba a todos sus bienes, “los que tenía y los que pudiera llegar a tener” a favor de su ex-mujer, pero recibía una paga todos los meses, primero de su madre y, por fin, años más tarde, del Estado español. En la historia de Antino, como en la de Irio se dan el mismo acto metonímico y decisivo de la conversión: el abandono de todo su patrimonio, en verdad, un requisito básico y común en la vida de los santos, y mucho más conmocionante que otros actos de abandono, más simbólicos como el del antiguo nombre por uno nuevo. No obstante, una vez bajé del coche para llamar a mi madre a que me adelantase la mensualidad de la beca de mi trabajo de campo que a falta de otra institución aportaban mis generosos padres, cuando vi que Antino (12) estaba llamando a su madre para exactamente lo mismo que yo. A la sazón, nos daban la misma cantidad, 35.000 pesetas, de las de 1996. Eso sí, había abandonado su ciudad de residencia, y había dejado de ver a su familia (su mujer y sus dos hijas). Se había ido “a rular”, como tantos otros. Eva (197), también recibía ayuda paterna y estatal, aunque había cambiado la ciudad por el campo para vivir en una casa sin otro retrete que las huertas que se extendían tras la puerta. El Falcao (234), le había dado un corte de mangas a su trabajo en los túneles, a su familia, a su ciudad hacía muchos años para recorrer un periplo de ocho años por comunidades y asentamientos alternativos, durante los cuales cambió sus hábitos, se hizo médico alternativo, “evolucionó” –dice él-, pero en el momento en que nos

reencontramos recientemente, "había echado mano del comodín" y se encontraba en casa de sus padres, buscando un trabajo convencional a la vez que intentaba abrirse paso como terapeuta, lo que no quita que ese fuera concebido por él como un paréntesis inevitable pero corto de su vida, tras el cuál esperaba "encontrar un lugar donde caerse vivo", realizar sus sueños más revolucionarios.

La historia de Gregorio, uno de los *contras* más veteranos que he entrevistado, da cuenta de estos giros. Cocinero de profesión, cada vez que el hombre se mete en un proyecto comunitario, la cosa fracasa, no pasa de tres años, y tiene que volver a Barcelona, a su cocina. Trabaja a regañadientes en los fogones para cotizar, asegurarse el paro, que luego invierte en sus andaduras comuneras. En las temporadas de trabajo, aprovecha las vacaciones para visitar algún asentamiento alternativo, pero nunca da el paso definitivo de descolgarse, de dejar de cotizar, de quedarse en una comunidad, hasta que por fin se jubile y alargue seguro sus temporadas en los mundos alternativos.

(...) de la marisquería que trabajaba me fui en septiembre, y encontré un amigo que vivía en la comuna, que había sido camarero, allí me fui con él. Llame "oye no me esperéis más, ya volveré a por la cuenta", a los tres años volví al restaurante. Desde Italia llamé desde Roma, digo "no me esperéis que ya volveré cuando sea, ya podeis meter a quien querais, que me quedo en Italia", "hombre se queda usted...", "me quedo en Italia" y el dueño, "¡pero, hombre!", yo digo "nada que me quedo en Italia, porque he visto una cosa que me gusta en el campo –esta era la primera vez- y estoy quemao ya de tantas cocinas ya, y se acabó" (...). y allí pasé unos años muy felices, tres años casi tres años... después se deshizo por cosas... pero no por no tener dinero, por tener a lo mejor demasiao, demasiao (...) se fue abajo, y digo: "pues ahora tengo que volver otra vez a Barcelona a sangrarme, vamos!", aún me quedé algún tiempo más (...) digo, mecachi en la mar, tener que volver con la calor que hace pa cuatro payos que se chompan la carne buena y yo el humo, estaba el oficio, siempre ha estado mal pagao, ahora es cuando se gana un poco en la cocina, cuando ya me he retirao.

...bah, pero pa las horas que echaba no se pagaba nada gana pues lo que ganaba un maestro, o lo que gana un ATS o lo que gana un buen mecánico.... el cocinero, carpintero y albañil, ni se hacen millonarios ni se mueren de hambre, siempre tienen trabajo (...)y otra vez me lié a trabajar y ahí estuve otra vez muchos años, así que ya he cumplido 26 años, casi 27 de la seguridad social. Y después me fui otra vez a una comunidad, (...) por el Integral otra vez, ... digo esta parece que tiene pinta... me fui a la Sierra de Gredos, antes de ir a Talavera de la Reina. Pero era una comunidad que era de dos o tres chicos que tenían una finca, muy buenas personas, por cierto, habían comprado una finca, vivían en Madrid y allí pues pasé con ellos ayudándoles a montar los gallineros y cosas de estas, y hice una inversión ya. Pues estuve como cinco o seis meses, desde abril hasta octubre, o así y en octubre, ya la cosa, tampoco, en fin, se acababa la pasta de la economía de ellos... las mujeres se liaron a pelear, ¡cago en la...! Ah, bueno, y digo "chicos que ahora viene el invierno y me voy otra vez a la cocina, yo ahora" que me esperarían en semana santa y en noviembre ya "¡otra vez a trabajar en la cocina!".

(...) había aquí antes otra comunidad en Burgos que duró una temporada larga, mientras yo cobré el paro, dos años, (...) compramos una casa, pero una casa guapa (...) y allí estuvimos dos años y medio que yo tuve paro, (...) y ya pues aquella falló y yo a mi trabajo otra vez, porque digo, vamos a cotizar años, no sea que echen a poner, que fue cuando subieron los diez años de golpe, de diez a quince años, en aquellas fechas que estaba en la comunidad yo, antes hacía falta diez años y de golpe los subieron cinco años más. (David: la suerte que ha tenido ha sido de encontrar trabajo cada vez que ha vuelto a la ciudad) Hombre, en mi oficio un cocinero tiene trabajo siempre que quiera, todavía si eres buen cocinero y con mediano cocinero que seas, si con tal de trabajar y seas trabajador pues nada fabuloso, encuentras trabajo mañana mismo, si está en todas partes, en Barcelona están siempre anuncios, oye pa tal hotel, pa tal restaurante, aunque sea invierno, a la nieve a la molina, claro, a Vaqueira Beret, aquí a la Pas de Leganeo ...hombre que hay muchos golfos en este oficio también, "jo a tanto pagan, pues no" pero yo te digo que a mí nunca me ha faltao trabajo y he estao en casa 7 años, he estao en casa 5 años, a veces he hecho temporadas nada más, ... o sea, que bien

b Antrop.: Desde que te has jubilado estás siempre dando vueltas por comunidades?

- Greg.-: NO,no, estoy siempre en Barcelona. Estoy siempre en Barcelona, En verano aprovecho pues a venir por aquí y eso pero normalmente estoy en Barcelona

- Aquí mismo he venido ahopra hace dos días, y pienso estarme... pues bueno, quiero ver en consejo, hablaré con el consejo que es el lunes, si me dejan estar más tiempo. Si aquí no... pues me compro una tienda, que bajaré a Astorga, me compro una tienda y acampo ahí abajo y ya está... Y me quería quedar un tiempesito.

La historia de Gregorio se desarrolla en estrategias triangulares entre la seguridad, la precariedad y la libertad. Finalmente, a pesar de los fracasos comunitarios, ha logrado un equilibrio satisfactorio. Hay rupturas más radicales, más profundas, que, no por ello son menos reversibles. Hay rupturas graduales pero que desembocan en conversiones definitivas.

Antino, otro veterano, fue mi compañero de viaje durante tres de los meses de mi itinerario de campo, con quien solía repasar al final del día mis observaciones para *contrastarlas* con las suyas, las de un hombre de sesenta y dos años que llevaba veinte años de acá para allá, como un lobo estepario, desde que rompió con su vida anterior. Él, sostenía que tras cinco años de vivir al margen, sin trabajo y sin horarios, la ruptura era irreversible. Antino contaba su propio ejemplo:

Antino: Yo por elección. Lo he elegido así, ¿me entiendes?, yo no me he visto obligado a llevar esta vida ni... Yo la he elegido (**Migo:** sí porque lo que planteas es, o sea, la diferencia casi es cuando la gente está tirada en la ciudad y no se plantea más que buscarse todos los días los cuatro duros pa pibar y tal, están enganchaos, o sea, están marginaos porque realmente necesitan Babilonia, ¿no?, porque fuera de Babilonia no están los cuatro duros pa la birra) Claro, yo en el transcurso de estos años he tenido mogollón de oportunidades, ¿no? Unas las he aprovechao al mínimo, por salir del paso, por..., por..., una serie de circunstancias. Pero he tenido opción para volver a integrarme, pon un calificativo... en la sociedad, porque he trabajao, lo he dejao todo, he cogido, he alquilao un apartamento, me he reciclao la imagen y he cumplido con el trabajo, con el Sistema. Podría haber seguido, ¿no? porque termina el contrato me voy adonde me habian proporcionado esto, en la Junta de Andalucía y digo "y ahora, a partir de ahora, ¿qué posibilidad tengo?", y me dice "vuelve a solicitarlo" y "¿con qué posibilidades?" y me dice, como tenía todo el historial y todo, dice "sí, posibilidades, casi todas de que te vuelvan a contratar" y me lo cabilé, y digo "¡una mierda, no quiero trabajar más!", ja, ja, ja, y menos en este royo."

Lo que aquí llamamos ruptura y reversibilidad, se lee en clave sociológica en términos de marginación/integración. Hay una pugna constante y cotidiana entre las fuerzas centrípetas y centrífugas que ya hemos señalado (*vid. pg. 31*). Las fuerzas centrífugas vencen el pulso y degeneran en ruptura cuando el sujeto supera el umbral de la aceptación y asume su radical diferencia.

A. Y en cuanto llevas ya un ritmo: bum, bum, bum, acabas que dices, "¡buah, pues me la dejo!" [la barba]. A lo mejor no tienes ni idea de dejártela tan larga, pero tal como va transcurriendo la movida, y más si hay una forma que vives. Yo me estao moviendo, entonces al moverte, la barba, pasas de ella, ¿no? Y llega un momento que ya, cuando llevas la barba así un poquillo, y ya te entra el punto y dices: "ahora ya, cuanto más larga mejor, ya"

La ruptura, en realidad, es siempre incierta, nunca definitiva, gradual, un tira y afloja con los cambios y necesidades del transcurso de las etapas de la vida. Pero la ruptura es tanto más cierta y posible cuanto más desarrollada esté colectiva y culturalmente.

Por eso, la ruptura que sella la promesa o el voto, la que se sujeta en la sanción de la tradición, el peso de lo sacro aunque nunca definitiva, es mucho más cierta. Por eso, una ruptura definitiva y una contracultura encarnada como la vida de Manel busca y se apoya en el cristianismo, pero el primitivo, el de base, "el auténtico".

La educación, la procedencia y el capital social marcan el carácter de la ruptura y la relación dialéctica que se va a mantener con Babilonia y que afecta a las relaciones entre los propios *contras*. Para entender la contracultura, y las diferencias que en su seno se dan entre unos y otros, hay que ser muy conscientes de que la mayoría está practicando una vida que tiene fácil reversibilidad. La alternativa que están viviendo no niega la posibilidad de, en cualquier momento, “reciclarse” en la sociedad establecida, volver al país del que se había huido, a la familia de la que se había escapado, al estilo de vida que se había rechazado. En ese sentido, su vida en la *contra* es como un juego del cuál en cualquier momento pueden decir "vale, ya no juego más, me rindo". Juego y sueño son las metáforas que surgen en la etnografía para sintetizar ese rasgo irreal, construido de los estilos de vida y las instituciones culturales que nos encontramos en el campo. Lo mismo pasa con nuestra vida establecida. En cualquier momento, aunque de una forma más dramática e irreversible podemos decir: "bueno, ya estoy cansado y no quiero jugar más a ésto. Me voy con ellos.". La factibilidad de esta doble posibilidad de “poder estar en los dos lados” es algo desigualmente distribuido, la clase social no se borra nunca, está también presente en los mundos contraculturales como fuente de tensión y conflicto. El peso del dinero, las distintas condiciones de partida de los desencantados y sus posibilidades potenciales crean la distinción y generan la tensión. Al otro lado del desencanto se encuentran los que tienen y los que no, los que pueden disponer en cualquier momento y los que no, los que “se lo curran” y los que lo tienen todo hecho. Esto crea tensiones y diferencias que generan expresiones despectivas como “hippies de tarjeta” o “niños de papá”, pero que, sobre todo, impone unas distintas necesidades, visiones de la realidad, del presente y del futuro, ritmos,...

Tesa: Pero el tema es que toda esta gente ha venido con un dinero de su país (**Antrop:** claro) y entonces luego ya se instalan a cantar Baba Om. Pero luego no les falta dinero, en la cuenta, en el banco. Para algún imprevisto que si al niño le pasa tal, o si necesitases un coche, o si me quiero mover. Todos tienen dinero, luego en el banco. Aquí aportan 10.000, 20.000 pesetas, pero me gustaría ver las cartillas de toda esta gente.

Decía Sarco, uno de los “*contras*” pobres, señalando a su tipi con una mezcla de orgullo y desprecio: “Esta es mi casa, colega. ¡No hay más!”.

“Reciclarse”, “integrarse” o “reintegrarse” son nombres que recibe esa vuelta a la ciudad, a la sociedad, al trabajo asalariado. Entonces el olvido hace su labor, y se vuelven a invertir los valores, a cambiar los gestos y los usos cotidianos. Pero es un proceso que, cuando vuelva a “salirse” el actor, a juntarse con la Familia, reconocerá desgastante, que quema, que descarga la energía, esa tan fresca y abundante que se traía de la vida en la *contra*.

"Bueno, yo quiero contar un poco lo que hablaba antes ella. Yo he estado dos años, hemos estado dos años sin tener contacto y te descarga las pilas, yo lo noto muy, muy, muy claro, que yo cuando pierdo contacto, las pilas bajan y necesitas.... es más difícil. No sé, yo he sentido a veces, cuando he vivido en el tipi, me he movido, he hecho cosas, que no había obstáculos, que los obstáculos no existían y de repente, he cambiado de vida, ahora soy agricultor y vivo en un pueblo normal, y de repente he visto obstáculos por todas partes, he visto cosas que bueno, que antes no eran obstáculos y ahora lo son, ¿no? Y para mi ha sido muy guay venir para cargar pilas y la verdad, necesitamos seguir en contacto nosotros constantemente y esto es lo que queremos, ¿no?" (Migo,16)

Así, si los actores reconocen, tras la ruptura, la existencia de los dos lados, sus vidas transcurren en movimientos pendulares de uno a otro. El cansancio revierte la ruptura, el desasosiego la vuelve a reanimar.

Las personas somos otras a lo largo de las etapas de nuestras vidas. Decía Mircea Eliade a los 28 años, de su diario íntimo escrito en la India a los 22, "*Esto es el Diario de un muerto*". El mero paso del tiempo, el que decide nuestra posición entre el comienzo y el fin de la línea, hace "naturales" esos cambios y transformaciones a lo largo de nuestra trayectoria vital. Fronteras morales que atravesamos un día sin darnos cuenta muy bien de cómo, metas y objetivos que dejamos a un lado, tabúes que suavizamos, que destabuizamos. Así muchas rupturas se revierten poco a poco. Muchas posturas radicales se desradicalizan. Así pasa con los principios alimentarios sostenidos. El Falcão era lo que yo llamaría un creyente contextualista, vegetariano en casa, pero carnívoro en los bares.

Gregorio: ya me voy , yo que he sido un poco naturista y me gusta salir... o sea, también como mis cosillas, pero como más cosillas ahora que comía antes, o sea, que he sido muchos años, que era un vegetariano muy serio, severo, y no se puede ser tanto, si hay que comerse un bistek pues hay que comérselo, si ahora viene una morcilla andando por la calle, (**David:** está claro) está claro...

Balta (139) el más radical de los crudívoros de nuestro país, subraya una y otra vez su logro, su victoria sobre la tentación –que reconoce que a veces le persigue- pues lleva más de doce años sin tomar nada cocinado, nada elaborado, nada caliente.

Yo creo que sí, lo que pasa es que es difícil, porque es costoso. O sea, es un trabajo que no todas las personas están preparadas para llevar. Llevar una dieta cruda, es facilísimo, porque, no tienes que cocinar ni que fregar los platos ni nada, pero como está uno tan condicionado, tienes esa costumbre es como cuando tienes un vicio, con el tabaco, con el alcohol, incluso con la carne, ¿no? Todo eso, pues luego te llama, cuando ves platos cocinados y todo eso

Unas rupturas se revierten, vuelven a atrás, otras se pierden desembocan en los manicomios y en los laberintos de la locura. Locura y suicidio es el resultado final de algunas vidas de afamados bohemios como Chatterton o Gerald de Nerval. El logro cultural la encarnan las que se quedan, construyendo la alternativa día a día en el ejemplo de su vida.

Así la fijeza se tiende a ver como coherente al principio “no confíes en nadie mayor de 30 años”, y el cambio es lo que es coherente después, “¿cómo vas a sostener las mismas cosas que cuando niño?”. Así es aceptado entre los *contras* veteranos, y una de las canciones más cantadas (entre los españoles) es “Todo cambia” de Mercedes Sosa.

El paso de los años es un hecho que tiene consecuencias en toda trayectoria de vida. Insertada esta en un contexto de significación, la estructuración cultural de este paso del tiempo, estará más o menos desarrollada, dando lugar a una mayor o menor negociación entre nuestros deseos e ideales iniciales y la interpretación de nuestra trayectoria cambiante. Los cambios en los estilos de vida contraculturales, nacidos y crecidos del rechazo, son vistos, en cierta medida, como concesiones, como traiciones (“venderse”, es una expresión que se utiliza con cierta frecuencia⁽⁶³⁾). El retorno a Babilonia es interpretado como un fracaso, una demostración más de que la utopía es por sí misma imposible. Sin embargo el cambio es finalmente aceptado. Las prioridades rotan y se transforman. El deseo de estabilidad, de encontrar un lugar en el mundo se instala donde antes habitaban el viaje, y la pulsión por el movimiento continuo, donde el no detenerse ni atarse a nada eran rectores de la acción.

La seguridad es un valor, por ejemplo, que hasta en las vidas más aventureras acaba imponiéndose tarde o temprano como deseable. Rozenberg estudiaba en Ibiza las transformaciones que el paso de los años provocaba en las vidas de los hippies. La trayectoria común es que el paso de los años traiga: “ese deseo tan común en toda cultura de establecerse, sentar cabeza, parar un poco; una aceptación de la practicidad cada vez mayor que implica una relajación de la contestación; o como Thoreau cuando abandonó su cabaña en Walden, “ganas de hacer algo más””. (1997 [1854],197 y ss)

Más que la edad, son “los hijos los que ponen a todos los alternativos los pies en la tierra” (Alfonso,9). Un factor fundamental de reversibilidad son los hijos, la familia. Tener hijos es el verdadero eje de distinción, la verdadera fractura social entre los *contras*, tener una familia. Fui testigo de esto en un círculo con la gente de Sasé, en el que, ante dos ofertas de asentamiento se decidía el futuro del grupo. Los padres se inclinaban, mirando hacia el

futuro inmediato, por la Solanilla, la opción más segura, el sitio con mejores condiciones, más suaves en cuanto a la accesibilidad, la distancia a la escuela, las garantías de permanencia, los no padres se inclinaban por el lugar más aislado, más cañero, por Sasé, el pueblo donde habían comenzado ya a vivir, y por el que habían trabajado y luchado los últimos meses.

Hay pocas escuelas alternativas. De todos los asentamientos que he conocido sólo uno, Matavenero, tenía escuela –al menos durante un tiempo-. Otra escuela alternativa señalada por mis informantes es Paideia. Pero en realidad la reproducción social de la contracultura, no encuentra en la escuela un buen aliado. Antes lo contrario, faltos de escuelas alternativas se resisten a llevar a sus hijos a los colegios convencionales porque su modelo y contenidos de enseñanza, están claro está lejos de los que aprende en casa. Por otra parte, son los mismos niños los que, una vez en la escuela, moderan a sus padres, les "meten" los horarios que habían negado y les imponen la no-diferencia ("mamá yo quiero ir vestido como todos mis amigos y quiero que cuando vayas a recogerme no vayas así vestida"). Éstos niños niegan el mundo de sus padres ("Yo no creo en los tipis, aunque viva en uno"), la ritualización omnipresente, etc.) y anhelan lo que nunca han tenido: TV, ordenador, ropa de marca, etc. que conocen por otro lado por el principal puente de sus abuelos (navidades familiares) y por su interacción continua con "la civilización". Así que no se puede esperar de ellos ninguna continuidad de este modo de vida. Esta está en expansión pero engrosándose desde las filas de Babilonia. Se cumplen desde ambos lados aquellas máximas que rezan "Para estar de vuelta hay que haber estado de ida" y "No se puede renunciar a lo que no se ha tenido" (Racionero, 1984:27).

III.6. Notas

(32) En francés la palabra repère, se traduce como hito y como “punto de referencia”.

(33) Mucho más que el matrimonio, la paternidad/maternidad es de verdad una frontera biológica y cultural, o sea, existencial, ontológica que nos separa a unos de otros. Esta es una categoría cultural fundamental, un eje moral que cruza la humanidad de un extremo a otro.

(34) Si se puede hablar de Sociedad de la Opulencia, en un país como España, en el que según las estadísticas, hay 2.192.000 hogares, en los que viven 8.509.000 personas bajo el umbral del 50% de la RDN, de los cuáles 1.104.100 hogares y 5.309.600 personas están bajo el umbral del 35% (pobreza moderada, pobreza grave y pobreza extrema) (Informe de Cáritas Española sobre la pobreza en España, 2001), es porque a pesar de lo escalofriante de las cifras, hay todavía mucho sur al sur de nuestro país.

(35) Véase en anexos, entrevista a Anahara (23) y entrevista a Alfonso (48).

(36) “Tenía 13 años y fui a Londres con unos amigos y allí tome un LSD y eso lo cambia todo. Ya no pensaba en ir a la universidad y todo ese bla, bla, bla. Quería ser hippie”.

(37) Como en un convento de Puebla, en México, se podía leer en un cuadro pequeño y oscuro colgado en una galería: “Convento de Santa Mónica, Puebla. *“En continua oración y eterno ruego, piedad pedimos por el mundo ciego”*, en Beneficio y en Findhorn y en cientos de círculos por todo el mundo (véase pg. 238), se medita para lo mismo. ¿Hasta cuándo se remontan los orígenes de esa plegaría salvífica universal?

(38) “Un estado totalitario realmente eficaz sería aquel en el que los jefes políticos todopoderosos y su ejército de colaboradores pudieran gobernar una población de esclavos sobre los cuales no fuese necesario ejercer coerción alguna porque éstos, amarían su servidumbre” (Huxley, 1997:12).

(39) Más adelante veremos qué se entiende por “Amor” en los contextos, los códigos y los sistemas de valores que aquí tratamos.

(40) “All you need is Love”, “Less is more”, son frases, eslóganes que sintetizan grandes axiomas de la humanidad en los códigos del siglo XX. En el anexo IV incluimos una recopilación de frases célebres, pintadas y grafitis contraculturales.

(41) El 90% de las noticias que se difunden en el mundo por los medios de comunicación son producidas por cinco grandes agencias.

(42) Véase cita de Beck en página 63.

(43) Acción directa es tanto uno de los estandartes de *Greenpeace* (independencia política y económica, o sea, autonomía, y una intención de efectividad son otros) como de los okupas libertarios.

(44) www.nodo50.org y www.sindominio.org son dos de los portales anti-globalización más importantes creados en el estado español, Indymedia es también una red de contrainformación de extensa implantación internacional.

(45) En España hay más de dos mil pueblos abandonados, y zonas en verdadera desertificación humana. Aunque parece haber alguna tímida señal de revitalización de este entorno rural, el ethos occidental imperante es urbano, aquellos que han abandonado los pueblos ya no vuelven, si acaso a vivir sus últimos años, de los que viven en la ciudad muy pocos están dispuestos a sufrir el profundo proceso de transformación que supone el irse a vivir a un pueblo de menos de cien vecinos.

(46) Véase en CD-ROM, “Plaza Tirso de Molina: lugar de mestizaje y libertad”, Attak Madrid.

(47) "Y en esta época ya me quité de trabajar, definitivamente. Me corté la coleta, como el Cordobés. Entonces me puse a vender grifa...". *El Botas* en Romaní (1986[1983]:85).

(48) Si vas a emprender el viaje hacia Itaca, pide que tu camino sea largo, y rico en aventuras y experiencias. (...) Pide que tu camino sea largo. Que numerosas sean las mañanas de verano en que arribes a bahías nunca vistas, con ánimo gozoso. Visita muchas ciudades egipcias y aprende, con avidez aprende de los sabios. A Itaca tenía siempre en la memoria. Llegar allá es tu meta, más no apresures el regreso. Mejor que se dilate largos años y, en tu vejez, arribes a la isla con cuanto hayas ganado en el camino, sin esperar que Itaca te enriquezca. Un hermoso viaje te dio Itaca. Sin ella el camino no hubieras emprendido. Más, ninguna otra cosa puede darte. Aunque pobre la encuentres, no hubo engaño. Rico en saber y en vida como has vuelto, comprendes qué significan las Itacas. (Itaca, Kavafis)

(48b) Citado por Savater, citado por Francisco Calvo Serraller refiriéndose a la visión hippiesca de la India. *El País*, 9 de agosto de 1997.

(49) De difícil traducción yo llamaría en español a estas “canciones del corazón”, sinceridades.

(50) Los "sin techo" es, en español, el significante de reciente aparición que más se ha extendido como traducción de la palabra "homeless". “Road dog”, literalmente, perro de la carretera, encuentra sus parangones españoles actuales en el rulante (en inglés también “travellers”), el carrilano, el peregrino.

(50b) A pesar de llamarse Familia Rainbow, en una intervención en un círculo en EE.UU. uno de los asistentes, una mujer llegando a su senectud, se preguntaba qué iba a pasar con los ancianos. En revistas Nueva Era, se empiezan a anunciar numerosas obras de este problema de creciente interés: cómo prepararse para la vejez y para la muerte, soluciones autodidactas para una cultura individualista. No obstante, la actitud hacia el servicio de muchos de los *contras*, patentes tanto en sus conductas durante los encuentros *rainbow* como en sus historias de vida, hace pensar que los más mayores recibirían gozarían de constante atención y asistencia y de un trato muy amable en estos lugares.

(51) Ver en CD-ROM, El País, Edición del viernes, 22 de marzo de 2002.

(52) Basta con que algunos tengan esa conducta para que el rechazo se extienda a todos, se haga estereotipo, estigma. Como apunto en mi cuaderno de campo, a mi mismo no me sirvieron en un bar de Órgiva.

(53) Para una relación sobre el uso mitopoiético del término y concepto del arco iris en distintas tradiciones véase la obra citada de Ruz Buenfil (1991).

(54) Son raros los encuentros en que los Rainbows no se quejan de bloqueos y acoso policial. Por su parte, el Servicio Guardabosques cita a juicio a ciertos individuos que, siempre por cuenta y riesgo propio, asumen la defensa de su derecho a acampar en los bosques. En los juicios y sentencias se contraponen las decisiones individuales de los guardias forestales, en base a una regulación que les da carta blanca para decidir cuándo esa reunión en tierras públicas va contra el interés público, con los derechos constitucionales que aluden los Rainbows: la libertad de oración y de religión, el derecho a la expresión (considerándose los encuentros como una forma de expresión) y el derecho a la asociación y asamblea.

(55) Además de All Ways Free, la publicación general de la Familia, es corriente la aparición de boletines gratuitos, financiados mediante donaciones, que circulan entre los focalizers como *Pot o' Gold*. En España, los boletines de periodicidad irregular que difunden o han difundido información sobre el Rainbow son "La Casa de las Tres Lunas", editada ora en El Calabacino, ora en Primout y en otros asentamientos alternativos, la revista del MAR (Movimiento Alternativo Rural) y el Boletín de Crudivorismo de Balta de la Hiniesta, que se edita actualmente en Coín, Málaga. (Véase en anexos).

(56) Véase en anexos las canciones rainbow más cantadas, por estas tierras.

(57) "He estado aquí antes, pero he estado fuera mucho tiempo. Es hora de volver a la familia... Mi último encuentro fue WV en 1980. Pasé bastantes días aquel año pero nunca llegué a casa realmente en aquella ocasión. Antes que eso había estado mucho más envuelto en el encuentro de Oregon de 1978.

Nos vemos este verano.

Amor,

Soy Raven otra vez de Girdwood, Alaska. Apreté el botón equivocado de esta máquina infernal. He sido un resistente a los ordenadores pero estoy ahora en la cibercomunicación. He estado yendo a casa desde [el encuentro] Missouri y he sido rainbow desde el Big-bang"

(58) Una sensación que se completa después de ver fenómenos de masas como el programa Operación Triunfo y su influencia en los adolescentes ibéricos y occidentales.

(59) Vid. Entrevista 31 en Anexos.

(60) Decía la alcaldesa de un pueblo de Madrid, sobre los okupas que habían tomado uno de los edificios públicos del pueblo: "Eso sí hay muchos vecinos molestos porque creen que ellos o parientes suyos están en una situación parecida a la de estas familias, con trabajos inestables, y no hacen lo mismo" (El País, 13-XII-1998). La coerción y el temor consiguiente a sanción, prisión o inhabilitación es, claro está, un importante sostén material.

(61) "Ocho razones para la Renta Básica", Barcelona, 14 de noviembre de 1998.

(62) Según datos del Trends Institute de Rhinebeck recogidos en la vida simple, "al menos el 15% de la población de los países industrializados abrazará antes del 2005 el "nuevo credo" (del downshifting). La nueva medida del éxito predice el instituto no será la prosperidad sino el desarrollo personal y las relaciones afectivas". (El País, 15 de mayo de 1998).

(63) "No te dejes, Martín, no envejecas", me dijo Antino (12), cuando le volví a encontrar en Granada después de tres años si n verle.

IV. LA BÚSQUEDA

Buscadores, “seekers” es, como decimos, una de las más acertadas denominaciones de los contras. No encontrando sentido en el elenco de alternativas que se les ofrecen, buscan sentido en otras nuevas, exógenas, buscan profundidad y espiritualidad en otras fuentes. La búsqueda es, finalmente, lo que caracteriza estos estilos de vida o sistemas culturales: la búsqueda de un lugar material y de una posición en un orden social y espiritual nuevo y en constante redefinición.

La búsqueda espiritual, el anhelo de la inocencia perdida, de la autenticidad, es un leit motif común en la vida de románticos decimonónicos, bohemios de principios del siglo XX y contraculturales del siglo XXI. El contexto cultural en el que se llevan a cabo estas búsquedas está marcado por la secularización, la reflexividad, la destabuización de la vida, lastres que hay que superar, procesos que hay que invertir para encontrar aquello que se busca: el reencantamiento del mundo.

Los actores no encuentran en su propio contexto religioso, -el cristianismo occidental-, la inspiración espiritual para avanzar en aquel objetivo, por eso buscan en otras propuestas a la mano, desde hace unos años, impresas en libros o promulgadas por gurús, y desde siempre contenida en el potencial de la experiencia alucinógena. Reencantar el mundo significa resacralizar la vida entera, para ello buscan en las tradiciones indígenas u orientales en las que ello sucedía o sucede naturalmente. La transculturación de estas creencias pasa por procesos de descontextualización y recontextualización, de traducción y reinterpretación de los que se encargan mediadores que presentan una versión adaptada, falseada (fakelore) que es rechazada por los nativos practicantes por falsa y perjudicial.

El desencantamiento del mundo es también un desencantamiento moral, pues cosmovisión y *ethos*, ser y deber son dos esferas inseparables. Así, perder la creencia es perder la moral, porque la creencia es el vínculo total de la persona con lo trascendente, en todos sus actos y compromisos. Para muchos de los hombres y mujeres que pueblan esta tierra, creer o no creer no es una cuestión de elección. No puede serlo, se cree y ya está, porque su mundo está encantado y constatan la presencia de lo sobrenatural en sus vidas en todo momento, viven abrazados al misterio. Todos sus actos tienen el peso de una responsabilidad moral, más profunda que la de los hombres. Así lo observa Crapanzano en el universo mental mágico-religioso de Tuhami, un marroquí de una fraternía.

El destino del hombre islámico está escrito y sólo Allah lo sabe. Ese "estar escrito" del universo es un componente implícito del pensamiento de Tuhami. Le da a la cadena de acontecimientos cierto peso -una fijación sagrada independiente de la iniciativa individual-.. "Tuhami, sin embargo, al igual que otros marroquíes, no suele racionalizar sus fallos, sus frustraciones, su pena, en términos de la Voluntad de Dios. Es más bien la víctima de los demonios y los santos. Ambos sirven de intermediarios

entre la más distante, más filosófica, el último horizonte del destino y el más inmediato, más tangible, el límite personal de la iniciativa individual. (1980:27)

Y así lo expresa el Tao-Te-King,

“este tratado de Lao Tse es un tratado de perfección. Son 81 lecciones, mejor dicho, esquemas de lecciones de perfección humano-divina. En Lao-Tse no hay distinción entre humanismo y teología . La perfección del hombre es el *Tao*; conformarse, unirse al Tao es la aspiración máxima. La moral, como todo ser, deriva del Tao. Las virtudes son destellos de las virtudes del Tao. El Tao es el gran prototipo al que hay que descubrir y copiar”. (Elorduy, 1996:222)

Para muchos otros, la creencia, o lo que se llama así, ha dejado de ser la única opción, ha pasado de ser un “sine qua non” del ser humano para convertirse en un anhelo. Al encuentro de este anhelo surgen y resurgen, en una provatización de lo religioso, cultos y representaciones de todo tipo que compiten como nuevos productos o servicios en un libre mercado “a la cura de cuerpos y almas” (Bourdieu, Luckman, Berger citados en Cantón Delgado, 2001:224 y ss.). Estos servicios son experimentados y testados por un tiempo, se aprenden, se piensan y hasta se practican para luego, frecuentemente, dejarlos por otros que se adaptan mejor a las exigencias y al perfil temporal del “consumidor”, sin cambiar demasiado el estilo de vida de éste.

Lo que el verdadero creyente, el ostentador de la fe sabe bien es que a la creencia sólo se llega por el camino de la moral y por el de la emoción. Fe, pasión y deber están imbricadas en el camino del espíritu, por eso reencantar el mundo es remoralizarlo. Sin moral no hay creencia, no hay espíritu. Si el rito no obliga, no requiere tabúes o sacrificios, no genera además de un estado de ánimo, una motivación, una dirección para la acción (Geertz, 1987[1973]:95); si el rito no explica el mundo y lo mueve, si el mundo no se detiene cuando el rito no se celebra, entonces no es rito sino ritualismo.

Y como la relación entre moral y creencia es bidireccional, o sea, total, entonces tampoco hay moral sin creencia. Dice Manuela Cantón:

“Y aunque a estos seres [misteriosos, numéricos] se les pueden atribuir todo tipo de intenciones, por lo general se muestran interesados en el bienestar de los grupos humanos mientras el comportamiento de los individuos merezca su aprobación. La religión se revela, en consecuencia, como expresión fundamental de los valores de una

sociedad, valores que la sociedad misma trata de salvaguardar apelando a las sanciones sobrenaturales.” (Cantón Delgado, 2001:19).

Así lo expone el Cardenal Martini en un conocido debate con Umberto Eco,

"Resulta claro y obvio que también una ética "laica" puede hallar y reconocer de hecho normas y valores válidos para una recta convivencia humana. Es así como nacen muchas legislaciones modernas. Pero para que los cimientos de esos valores no se resientan de confusión e incertidumbre (...) sino que asuman el valor de un verdadero y propio absoluto moral, es preciso que no estén atadas a ningún principio mutable o negociable".(1990[1973]:76)

Las religiones son mapas morales, cartas de navegación por los mares procelosos de la vida. Son útiles y prácticas para la gente, asequibles –mucho más que las artes y las ciencias-. A la vez son abstractas y lejanas, un intento de poner nombre a lo que hay más allá, en los límites de nuestra contenida humanidad, o más acá, en los recovecos más profundos del sentimiento. Las religiones curan, dan fuerza para resistir, dan discernimiento para decidir, crean comunidad, fraternidad, provocan estados de ánimo definitivos. Por eso demuestran funcionar en uno y otro suelo, en una y otra cultura.

Como producto humano, las religiones son el resultado de la historia y la cultura, son contextuales. Por eso las religiones también se devalúan, dejan de funcionar, pierden peso y legitimidad, se vuelven anacrónicas, desaparecen. Mutan las condiciones históricas en las que fueron forjadas y se adaptan o se extinguen en un implacable darwinismo espiritual.

El uso que hacen los hombres de las religiones es a veces dogmático, fundamentalista, excluyente y unívoco, pero, otras veces, es flexible, compatible, intercambiable, descontextualizado,... Este suele ser el caso de mis informantes para los que la búsqueda es inacabada, pero no vacía. A lo largo del camino se trazan conversiones y desconversiones, resocializaciones más o menos definitivas, se internalizan nuevos ethos, se adquieren nuevos hábitos, se forja una nueva conciencia.

*

Estuve en un pequeño pueblo en el interior de Portugal en la primavera del 2002. Había ido a ver a unos amigos después de pasar con ellos unos días en el encuentro rainbow de Segura. Algunos de mis amigos parecían compartir entonces una inquietud, un deseo de cambio, un

momento de indefinición, de búsqueda. Lourdes (116) planeaba un viaje por España para buscar su comunidad ideal, Helmut se iba a un retiro al campo de meses, Faru-Coco no sabía muy bien donde ir, quería ir al próximo rainbow de Río de Janeiro, pero hasta entonces sus rumbos decididos variaban cada día, Ara buscaba otra casa, Jose y Rita, una pareja, estaban también a la expectativa.

Es un hecho común en las trayectorias de vida de los *contras*. Muchas son vidas en las que se decide tardíamente y de una forma aún provisional la vocación o el lugar donde asentarse. “Seekers” (buscadores) es una de las substantivaciones más acertadas con las que han bautizado a estos grupos. Otra vez, las palabras de Lisón Tolosana para caracterizar a los raros, los místicos, los endemoniados de la España Mental de los siglos de oro: “la huida al ideal”, la “intensa y vacilante búsqueda del yo” son perfectamente extrapolables a los españoles que tres siglos más tarde yo he entrevistado. Estas y otras búsquedas: la búsqueda del lugar ideal donde vivir, donde realizar un ideal ecologista o comunitario, o la búsqueda de una intensidad y un contenido a eso que vagamente llamamos espiritualidad, la energía liberada de la negación de una realidad descarnada, acabada, dada por hecha, o la búsqueda en rincones desconocidos de la mente a través de la experiencia alucinógena (la psiconáutica), o el “buscarse la vida” que comparte todo aquel que no está “colocado”. Las vidas de los *contras* son vidas de búsqueda inacabada, la búsqueda es el motor de su vida, como el anhelo inmanente del romanticismo, según el cual “*lo potencial es más real que lo actual, lo hecho carece de vida.*” (Berlin, 1999:154). Una búsqueda, sin llegar a ninguna parte, porque no hay ninguna parte a la que llegar. La eternización del tránsito, del movimiento desarraigado, de la “restlessness” que reflejara Kerouac en su novela *On the Road*.

Antes de escribirla, Kerouac hablaba sobre la idea de contar la historia de “*dos tipos haciendo autostop hasta California en busca de algo que no encuentran y perdiéndose a sí mismos en el camino, regresando con una esperanza de algo más.*” (*El País*, 8 de octubre de 2000)

La búsqueda es uno más de los posibles estados vitales, modos de existir. Inercia, coherencia, frustración,... son otras configuraciones posibles en la articulación entre ideales y acción, metas planteadas y medios. Una vida se vive en función de la **búsqueda** de un ideal, o se vive en función de un ideal asumido (**coherencia**), o no se vive en función de ideal alguno, se carece de ideales (**inercia**) o se vive en contra de un ideal⁽⁶⁴⁾ (**frustración**).

La conciencia de esta búsqueda permanente, de este camino inacabado, se cristaliza en el "ethos" y la cosmovisión de los *contras*. "Somos niños y nos queda mucho por aprender, mucho camino por recorrer" es lo que vienen a decir todos de una forma u otra. Parece universal, connatural a nuestra biológica finitud, que el niño busca, aprende, se interroga, y que estas cualidades se van perdiendo con el paso de los años hasta que ya mayor aprende cada vez menos. Diferentes estados vitales, -búsqueda, inercia, frustración, coherencia-, se suceden a lo largo de nuestras vidas y se distribuyen de alguna manera entre personas y estilos de vida. Están los que buscan y los que dejaron de buscar, están los que han encontrado, están los que ni buscan ni han encontrado porque piensan que no hay nada que encontrar,...

La secularización, la desacralización del mundo, la reflexividad son procesos que han minado los cimientos de la certidumbre de un gran número de personas, sobre todo, occidentales. La quiebra de la comunidad moral y de sentido, la pérdida de la responsabilidad,... Procesos que dejan vacíos, desasosiego que genera búsqueda. Una vez más, las palabras que Lisón Tolosana dedica al talante de la España barroca, sirven para describir los escenarios de mi campo de estudio:

“[una sociedad que muestra] voraz apetito de cosas nuevas, raras; cuenta con el milagro como algo normal, desea y busca lo sobrenatural, vibra con lo maravilloso, cree en el misterio”. (Lisón, 1990, 65)

La búsqueda espiritual es, porque lo exige la etnografía, un tema central de esta tesis. Muchas de las trayectorias de los actores que he conocido en los escenarios del campo de mi estudio -como la mía propia- son concebidas y expresadas en términos de procesos espirituales de transformación, a través de los cuáles se cambian unas prioridades vitales por otras, se descubren nuevos modelos de valor y nuevas potencialidades, desembocan en la forja de una conciencia, que luego habrá que mantener y alimentar, pero que a veces se pierde gradualmente, mutando a un nuevo estado. Procesos de limpieza y regeneración, de despertar y descubrimiento, de cambio y transformación, de conversión, tras los cuáles se reinterpreta el pasado, el presente y el futuro con una nueva mirada. Siempre en curso, inacabado, este proceso acometido es frecuentemente denominado "el camino del espíritu" o la "búsqueda espiritual", también, proceso de crecimiento interior, de desarrollo personal, o de apertura de la conciencia: Esta remoralización de la vida corre paralela a ese otro fenómeno que se ha dado en llamar el "reencantamiento del mundo" y que, en tanto que es articulado en lo social y compartido por otros (y no en la penumbra de la cueva o en lo alto de la columna orante), se trata de un

proceso de desocialización y resocialización, que Melton y Moore, quienes lo han estudiado en el campo de las sectas, describen como,

"remitologizar la propia vida: eliminar o reducir la ambigüedad que existe en el mundo exterior. Proporcionar a los miembros una certeza intelectual, un fin vital, los beneficios de la ayuda mutua, la obtención de la confianza en uno mismo, el desarrollo de ciertas capacidades e, incluso, un futuro mejor."

¡—€^N_L1/3³/₈¹L_F 5/8— ■_R1/3^NL_E 1997:88_JP_t

Nos adentramos en el mundo de los valores y las ideas, en configuraciones conceptuales que se suelen llamar mentalidades, ideosincrasias, filosofías, y con lo que los antropólogos estamos familiarizados a tratar bajo nombres como cosmovisión, *ethos*, modelos y sistemas de valores,... Estudiamos en el campo los "*valores en acción, valiendo, realidad valiente*", (Sanmartín, 1999:5), los observamos en las preferencias de nuestros informantes, (las jerarquías de sus sistemas de valores), en sus palabras y sus acciones, en lo que hacen y dejan de hacer, en el talante de sus personalidades, en sus creaciones colectivas e individuales, en la atmósfera de su hábitat, las reglas explícitas e implícitas, lo conveniente y lo estridente, lo permitido y lo sancionado. Los valores priorizan unas prácticas excluyentes o sustitutivas. Es a partir de estas prácticas y los discursos que acompañan a la acción, significándola (en su contradicción tanto como en su dicción) sobre lo que los antropólogos construimos una imagen de los mismos.

IV.1. La razón y la fe, secularización y reencantamiento del mundo

"Aquel que intente comprender a Dios con su intelecto se volverá un ateo"
(Zinzerdorf)

Ha cambiado drásticamente en casi todas partes la forma de ver el mundo, la cosmovisión y la forma de creer. Los avances de la ciencia y la tecnología y la extensión del racionalismo, paradigma imperante de nuestros días (al menos en Occidente) han vaciado los bosques de genios, los ríos de ninfas, los caminos de espíritus, las casas de altares, las iglesias de feligreses,... Ya no hay noche tan oscura ni camino tan solitario que conjure a lo mágico. El misterio de fantasmas y aparecidos se ha volatilizado ante el avance de los bocinazos de la civilización. Es tan difícil creer bajo el peso de la razón como razonar bajo el peso de la fe; el éxtasis (cuya etimología es "salirse de uno mismo", pero también, "pérdida de la

razón”) y el razonamiento son dos opuestos sustitutivos, hay que renunciar a uno de los dos para ganar terreno en el otro. Este es un tema central en la obra de Castaneda, lectura que han influenciado tremendamente a muchos de mis informantes. Mounier utiliza una metáfora apropiada para la secularización: “*la esterilización de la vida espiritual misma*”.

Para entender cómo creemos hay que atender también a cómo dejamos de creer. Hay que estudiar la enseñanza de la creencia, los caminos para su iniciación y asimilación, y también su abandono, sus intervalos, las dificultades para seguirla. Qué significa creer, es la pregunta fundamental, sólo contestable si entendemos también qué significa no creer.

Si las modalidades del hecho religioso son infinitas. Como dice Eliade, prácticamente todo (plantas, árboles, animales, gestos, etc.) ha servido de hierofanía (manifestación de lo sagrado), encontramos un mayor interés en concentrarse antes que en las formas o la historia de éstas, en el proceso mediante el cuál esas formas (ritos, símbolos, objetos,...) llegan a constituirse en religiosos, en observar el contexto en el cuál algo que antes era profano ahora es sagrado, y la inversa: el contexto y el proceso por los cuáles algo que antes era sagrado ahora es profano.

Es esta búsqueda, la búsqueda de la fe, el camino del espíritu, lo que nos ocupa en este capítulo. Un tema central en las vidas de las personas con quienes he convivido durante el trabajo de campo y que llegó a serlo en la mía. Efectivamente, en las conversaciones tanto como en las acciones de los actores podemos ver una y otra vez una intención espiritual. En sus bibliotecas también; a decir de algunos, hasta en su talante y su presencia, y en el brillo de los ojos.

<p>(Irio,6): es una fuerza, tú la puedes ver en la gente, ¿no? cuando tiene una luz en los ojos, es como una luz, en el aura se ve. Es una luz, muy fuerte que emana de la persona. Eso lo puedes percibir en alguna gente aquí en Beneficio bastante.</p>

Aura, Om, Karma, mantra, Shiva, shilum, bamboulé, espíritu, Amor, Madre Tierra,... son palabras comunes del léxico de los actores. “Rezar”, “celebrar”, “meditar” son verbos que aparecen también una y otra vez, refiriéndose a acciones que poco tienen que ver con lo que hace un católico en la misa. “La sacralización de lo cotidiano”, “el despertar del sentido de búsqueda”, son expresiones que en boca de mis informantes expresan esa intención, siempre en gerundio, inacabada, lastrada por el peso de la razón, de los hábitos de pensamiento, de la fortaleza de las rutinas y los miedos, de sentir la otra cara de las cosas. “Autorrealización del potencial humano”,

“desarrollo de la trascendencia”, “estados superiores de la consciencia” son otras expresiones que se pueden encontrar igual en los discursos de mis informantes que en los libros de psicología transpersonal, la psicología de la Nueva Era. Lo que me encuentro a menudo en los asentamientos alternativos o en las revistas, la parafernalia y la mentalidad *new age*, es un intento del hombre moderno occidental por recuperar su esencia espiritual ante –en palabras de Eliade (1972[1951]:25)- “la dificultad de admitir la sacralidad de la vida fisiológica entera”. Esta dificultad, la pérdida de la que hablaba Turner, Huxley, Whitman y tantos otros, es vista como una herida, como una enfermedad. “Estamos enfermos”, -dicen los actores- de tantos años en Babilonia, de tanta socialización y educación confundida, de tantos prejuicios, barreras y bloqueos adquiridos. Estamos ciegos o dormidos y sólo una revelación, un cambio radical nos puede sacar de esta enfermedad. Un proceso que suele expresarse en términos de “darse”, “dar amor” o “ser amor”.

Intentar aprender de nuevo a creer, para ello, los buscadores, vuelven la vista a culturas que hacen ésto -la ritualización y sacralización de la experiencia cotidiana para trascender la nada que significa lo profano- de forma natural. Es decir, culturas no tocadas por la reflexividad, cosmovisiones que preservan el misterio del mundo y de la vida, modelos de pensar y actuar para los que las relaciones entre las cosas y la del sujeto con lo que le rodea, es otra que la que ellos poseen, modelos integrales, que no aceptan la arbitrariedad de la vida, para los que nada pasa porque sí, sino que ponen todo lo que pasa en relación a una lógica trascendente, a un absoluto moral, en la que todo es claro y tiene su por qué. Formas de creer como la que encontramos, por ejemplo, en la religiosidad tradicional negro-africana.

Senghor, ha expresado bien, la esencial diferencia entre la creencia occidental y la tradicional negro-africana:

“Frente a la razón discursiva del occidental, el modo de conocimiento del Negro-africano es la razón intuitiva, la sensibilidad de su alma que se confunde con todo lo que le rodea para mejor entender su esencia profunda. La explicación del universo, sus estructuras y su finalidad proceden de un conocimiento íntimo del interior, donde objeto y sujeto son confundidos en un movimiento único, el de la fuerza vital.

La cosmogonía negro-africana establece, entre los objetos inertes, las plantas, los animales, los hombres, los seres vivos y los muertos, una unicidad de ritmo o de creación. Los tránsitos de un estado al otro son marcados por las ceremonias rituales que jalonan los ciclos de las estaciones y de las transformaciones.

La expresión de esta civilización-participación es, por excelencia, la vía moral y su método la iniciación, cerca de los ancianos y de los maestros de los cultos.” (Senghor, 1979, preface, citado en Koffi, 2003).

Vuelve aquí, Senghor a mostrarnos esa tripe relación entre creencia, emoción y moral. “*Fenómenos que para nosotros caen más allá del entendimiento racional* –dice Manuela Cantón siguiendo a Olivier de Sardan- *constituyen, en otras tradiciones culturales, los pilares de la más elemental comprensión del mundo*” (2001:21). Los occidentales –éstos que nos ocupan-, envidian y anhelan esa capacidad perdida, se mezclan con el nativo de los lugares donde aún moran los dioses a ver si se contagian un poco de su autenticidad, a ver si recuperan un poco la inocencia perdida, el sentido profundo de las palabras y de las cosas.. Lo convierten así en un objeto de exotismo, romantizado, desnaturalizado. El gitano en el Sacromonte, el indio americano en Colorado o en Perú, el Sadu hindú en la India, el Oriental, todos son tipos exotizados que conviven con una imagen ideal, construida desde una mirada metonímizante que hiperboliza, exagera los rasgos que más le asombran y anhela del Otro. Dos ejemplos que estudian este tema es el clásico Orientalismo de Edward Said (1990), y, de reciente publicación, *Lo Moro* (2003) de Jose Antonio González Alcantud.

"Todo lo que me enseñaban aquí, nada, yo no entendía lo que era la fe, pero he ido a los 18 años a la India y entonces he visto lo que era la fe... lo he entendido todo." (Kati, 138, Lakabe, fecha.)

Es cierto, como argumentan algunos antropólogos desde hace no mucho, que lo profano, lo ateo es también propio y está presente en las llamadas culturas ágrafas o primitivas (Cantón Delgado, 2001:22-23)), o que no se pueda decir que la fe del indígena sea mayor o más pura que la del occidental, pero sí se puede decir que son ciertamente diferentes. Como expresa la posterior cita de Peacock (pg. 320, nota a pie 67b). Lo que en algunas culturas y para algunos individuos es un *a priori*, en otras, las desencantadas, es un deseado *a fortiori*, un dogma que se escoge, un ritual que se elige, una fe que se busca para colmar el vacío de la angustia.

“si el presente es informado por palabras, gestos, acciones, ademanes y estilos que se licuan en ideales, pretensiones, valores, ritos y símbolos cuya fuerza y energía significante proviene de la creencia, la angustia se transforma en serenidad y certeza, el presente se torna atemporal, eterno.” (Lisón, 1990:62)

Pero ¿qué significa resacralizar la realidad, reencantar el mundo?, ¿qué hay en la fenomenología de la espiritualidad, las formas que los actores eligen como vehículos de y hacia lo profundo?, ¿cuál es el proceso

a través del cual se cambia en la persona un sistema de explicación y legitimación de lo que pasa, por otro?, ¿cómo sucede una conversión?

La inquietud espiritual es una de las fuentes de ruptura y búsqueda más poderosa. Es esta inquietud espiritual, el motor de la vida de muchos de los actores, su preocupación fundamental, su tema de conversación más habitual, aquello en lo que están dispuestos a invertir todo el tiempo y los recursos necesarios.

La base de partida común, desde que todos nos enteramos de que los Reyes Magos eran nuestros padres, y que el arco iris es un fenómeno óptico de descomposición de la luz, es un mundo desencantado⁽⁶⁵⁾, despojado de todo misterio, banal, destabuizado, el cual no nos satisface, no nos llena y que deseamos reencantar.

Benthall es uno de los antropólogos que ha estudiado los procesos de pérdida de la fe centrándose en casos de jóvenes británicos pakistaníes:

“Después de dejar la universidad, Anwar cambió y ya no es religioso, en realidad es abiertamente ateo, aunque todavía se identifica. (...) Su alejamiento de la creencia parece haber derivado no de un cuestionamiento filosófico sobre, por ejemplo, la existencia de Dios, sino del escepticismo sobre la autenticidad histórica del Corán” (...) Otro joven, Khalid, dice así: “Se me dio óxido de nitrato (en una clase sobre el sistema sensorial), que es un gas de la risa, para respirar, y entonces tenía que observar mi reacción. Tuvo un gran efecto en mí, casi como una experiencia mística, y pensé “¡Oh, Dios mío!... ¿existirá Dios a este nivel?” Desde entonces he oído que la gente había tenido experiencias religiosas con el óxido de nitrato. En ese momento vi claramente que lo que yo había estado creyendo toda mi vida no era cierto. (...) [Dejar de creer] es una especie de túnel en el que uno va introduciéndose más y más y del que no puede salir, y pienso que fue bastante sorprendente que yo pudiera hacerlo. Creer es muy cómodo; preferiría ser un creyente musulmán en muchos aspectos.”” (Benthall, 2000:66)

El genial Naguib Mafhuz narra el drama de la victoria (quizás momentánea, quizás individual) de la razón materialista sobre el pensamiento mágico. En su *Trilogía del Cairo*, el autor refleja en Kamal, un joven de diecinueve años, la transformación que *"había sufrido en dos meses lo que el pensamiento humano había parido en un siglo"*.

Y finalmente la verdad, las alegrías de la vida, la luz de la ciencia. El viaje hasta su aparición fue largo. Como si el que ama se hubiese montado en el tren de Augusto Comte, hubiera pasado por la estación de la teología, cuyo lema es "sí, mamá", hubiera atravesado la tierra de las regiones metafísicas cuyo lema es "no, mamá" y a lo lejos apareciera a través de una lente de aumento "la realidad" con su

consigna escrita en la parte superior: "¡Abre los ojos y sé valiente!".(1990:296)

Este viaje de la magia a la razón, -que es el que hemos sufrido todos, más tarde o más temprano, cuando nos enfrentamos a revelaciones tan cruciales como la de que los reyes magos y el Ratoncito Pérez "no existen"- no es, sin embargo, irreversible. Una de las mayores convicciones que me ha regalado la práctica antropológica en el terreno ha sido el vislumbre de una de las grandes paradojas de lo humano: el hecho de que nuestra socialización, lo que nos conforma como individuos de una cultura, sea tan fijo y determinante como frágil y flexible a la vez. Así, durante el viaje que es nuestra vida, existen billetes de ida y de vuelta de la magia a la ciencia y estaciones a lo largo de todo el recorrido.

Los anteriores discursos relacionan religiosidad, fe, creencia, con ignorancia. La ciencia es la luz de "la realidad", la religión es una mentira para ignorantes, para hacer la vida más fácil. Otros discursos relacionan la religión con el sufrimiento y la pobreza: "Reza el que sufre". Hoy día, sin embargo, los más educados y sofisticados, aquellos que nunca han sufrido, sostienen que la ciencia es una mentira y buscan en las religiones.

La creencia en lo trascendente, en lo metafísico, que es mutable a lo largo de nuestras trayectorias vitales y de las etapas de la historia de los grupos, no ha desaparecido, ni mucho menos. La ciencia ha matado a la creencia sólo en algunas casas y en algunos casos. En realidad, proliferan las pitonisas de televisión, los ovnis en el cielo y los extraterrestres entre nosotros, los ángeles en barajas de la Nueva Era. En la iglesia católica hay en este país una preocupante falta de vocación⁽⁶⁶⁾, pero nacen nuevos cultos cada año, otros vienen de fuera que se instalan y crecen rápidamente como las diferentes iglesias evangelistas⁽⁶⁷⁾... Creaciones culturales que muestran con su pujanza, que las creencias metafísicas, pese a haber mudado en forma y contenido, están muy vivas en cualquier sociedad occidental. Como decía Huxley, *"la especie mental a la que Blake pertenecía [la del visionario] está muy difundida, hasta en las sociedades urbano-industriales de nuestros días."*

Sin embargo, más y más personas han sido educadas y se educan bajo el laicismo y cientificismo y en tiempos en que la *reflexividad* se ha democratizado cada día más. Entendemos aquí la reflexividad como el hecho de apresar la realidad mediándola desde siempre con y desde nuestros engranajes racionales. El paso de la autenticidad a la reflexividad significa que las proposiciones sobre las que se levanta nuestro edificio mental, pasan desde la base de nuestro cerebelo, donde son requisitos,

dogmas de fe, creencias, certidumbres, puntos de partida, vectores de dirección, hasta en frente de nuestros ojos, donde pasan a ser problemas, ideas, dudas, alternativas. Pasan de asumirse naturalmente a ser objeto de reflexión^(67b). Porque, como dice Sanmartín siguiendo a Ortega, “*la realidad, la creencia, no está hecha para saberse, sino para algo previo, para vivirla. En las creencias estamos como sobre algo sólido, aún sin saberlo ni quererlo. Si empezamos a poder conocer las creencias que constituyen nuestra realidad será, pues, porque hemos empezado a dudar de ellas, porque empieza a fallarnos el suelo real que ellas sostenían*” (Sanmartín, 79). La secuencia suele ser creer y luego ver, y no ver y luego creer. El escéptico está esperando ver algo, tener una señal que le abra el corazón al mundo de la fe. Unamuno lloraba en su vejez por no poder tener la confianza, la apertura de la fe.

El avance de la ciencia y de la tecnología, el desencantamiento del mundo, ha cambiado la forma de creer. Así pues, en nuestros días, la creencia religiosa se ve ora desplazada, ora obligada a vivir en una sorprendente convivencia con el modelo cognitivo científico-racionalista. La racionalidad crítica o científica es un nivel cerrado y excluyente, pero no el único en el que la mente del hombre, ahora y antes, en oriente y en occidente, se mueve. De hecho, son minoría aquellos que optan por ese nivel en exclusiva. El discurso de conocimiento de la racionalidad crítica convive, cada vez más, a menudo que la flexibilidad y la eclipsis se imponen en nuestras sociedades, con otros discursos de conocimiento a-científicos, y esta convivencia no supone contradicción, puesto que estos discursos de conocimiento son autónomos y autosuficientes. De hecho, una cualidad que parece atravesar los más variados aspectos de la vida moderna es la *melange* de géneros; hasta los que ayer se veían en cierto sentido incompatibles, así que hoy tenemos el budismo en Occidente y el evangelismo en Sudamérica, la ciencia más positivista se impregna de afirmaciones metafísicas o hasta esotéricas, el esoterismo es de base pretendidamente científica, los que hablan del fin del mundo son tachados de fanáticos milenaristas, pero la creencia en el sostenimiento ordenado, eterno y cotidiano del planeta es tal en contra de planteamientos lógico-racionales (como por ejemplo una posibilidad estadística de un final súbito del mundo). Esta hibridación científico-esotérica ha proliferado con más fuerza, como es natural, en el campo de la salud. “Radiónica, moraterapia, organometría funcional, medicina cuántica, cromaterapia” son creaciones, técnicas de diagnóstico y curación donde se mezclan lo esotérico y lo científico, o al menos, esoterismo vestido de ciencia. Ocurre como con los libros de Castaneda, pueden ser “cuentos chinos”, pero están ahí – proliferan los congresos, los terapeutas,...- porque funcionan, porque curan.

Si esta convivencia es soportable, si encuentra asiento en la mente de algunos, en su sistema de razonamiento, de justificación, nos plantea un interrogante antropológico al que merece la pena dedicar un esfuerzo que nos conduzca a entender mejor nuestros modelos de razonar y de creer.

Antino (12): no, yo más bien pienso, que el cielo es cielo para la gente ignorante, ¿no?, para la gente que querían dominar que no tenían más cultura, ni más conocimiento, ¿no?, entonces para significar ya separaban cielo, purgatorio, infierno y todo eso, pero esotéricamente, eso no existe, eso no existe. Eso es energía que fluye, simplemente. Luego ya, todo lo otro ya es mental. (...) estoy bautizado, y educado en esa religión, y tengo esa influencia también, de saber que tiene que ¿?¿? otras movidas, ¿no? y otras realidades. Pues tengo esa influencia, y juego con ella también, la tengo en cuenta, ¿no?, pero sé que hay mucho más ahí, ¿no? que esto es, nada más es, hop, mirar por un agujerillo, ¿no? pero después ya, uuuhh, te metes dentro y ves que ese agujerillo puede ser, a saber, ¿sabes?, y dura..., toda tu vida.

(...)Pero de cualquier manera, de momento veo [en un sueño que estaba soñando] las montañas, el sol, en uno de esos amaneceres que el sol se pone todo rojo, que te llenas de energía que vamos, que puedes decir, "esto es la creación, esto es Dios", ¿no?. Y empiezo a gritar: "¡Gracias por la vida!, ¡Gracias por la vida!, ¡Gracias por la vida!" (...) pues como yo he sido anarquista, atea, y un montón de cosas no me he atrevido a decir que yo creía en Dios. Cuando era niña, yo creía en Dios, o sea, era algo con lo que yo había nacido, y me consideraba un espíritu y creía que el mundo era un todo espiritual. Después pasé por la fase en la que mi padre militaba en el partido comunista y todo eso y ya pasé a ser más cerebral y más razonar, más de lucha y más de estar aquí en la tierra.

Otra vez la idea de que el cielo es para los ignorantes. Ha sido la educación lo que ha liberado a la gente, el progreso científico, el comunismo,... Una liberación que ha sacado a las personas de las iglesias pero no de la creencia. Esto apunta hacia esa posición que afirma que "cualquier forma de discurso religioso ha de relacionarse necesariamente con las condiciones sociales de su producción" (Cantón Delgado, 2001:19). La última cita nos desvela tres giros en la historia de unas creencias. El de la fe temprana de la infancia del pensamiento encantado, la descreencia atea de la adolescencia y juventud comunistas, y una recuperación de la fe ahora en una nueva forma que la original. Otra ventana a la etnografía nos hable del mismo proceso:

Boquete: yo te digo una frase muy interesante, tú dices "no me lo creo", vale pero yo te digo "o sé o ignoro, creer es para los tontos."

Migo: Claro, exactamente. Lo ignoro.

Boquete: Y cuando estás diciendo me lo creo o no me lo creo es porque no lo sabes, directamente. Y lo que sabes lo sabes. Yo cuando hablo de alguna historia es porque tengo evidencias de ello. Y hasta te puedo hablar hasta de Dios, porque tengo evidencias de Dios cuando yo antes era ateo, ¿no? Pero me ha venido la iluminación...

(...) ¿qué tipo de evidencias? No sé yo hace unos años, cuando estoy aquí hablando contigo podría estar rompiendo hierbas mientras hablo contigo, ahora jamás haría eso. Porque esta hierba es mi hermana también y tiene sus sentimientos y su conciencia, y es parte del mismo mundo en el que vivo yo. Y bueno, eso yo lo he aprendido mediante

evidencias, no puedo hablarte de ello, eso lo tendrás que experimentar tú también...

Migo: Yo eso lo acepto, y lo siento, igual que tú lo has dicho, lo siento. Yo siento que cada ser vivo... pero lo hago, puedo romper una hierba porque también la piso involuntariamente. Quiero decir, si entro a analizarlo... porque yo después de tener una educación racionalista, o sea... científica digamos -lo que sea probable, sea demostrable, todo lo demás lo ignoro-. Y eso mezclado con el fundamentalismo católico dentro de mí. Yo ahora mismo no me puedo creer nada que no esté formulado. Yo sé que Dios existe. Seguramente..., me imagino que Dios existe, pero seguramente también tiene una fórmula matemática.

Boquete: Yo ahí lo que digo que el Dios que hizo a los hombres, no es el mismo Dios que hicieron los hombres. (**Migo:** claro, por supuesto) Si tú te has criado en el Opus Dei, es normal que rechaces la palabra Dios (**Migo:** no, yo rechazo las religiones, no rechazo a Dios, ¿no?, rechazo cualquier tipo de...) Y a mí me ha pasado lo mismo, eh, yo también me he criado pues en la religión, ¿no? y también pues me hice ateo diciendo "bua, Dios... una mierda lo que me contáis vosotros, eso no me lo creo" y como modo de rebeldía, también, ¿no? rechazando todo esto. Pero luego llega un momento que bueno, ya me puedo calmar todos esos prejuicios contra los prejuicios. Que también son prejuicios, al final. Y entonces ya me calmo y digo bueno, yo que sé, ahora puedo ver las cosas de otra manera, ahora no es el Dios que me habla un cura, es el Dios que me habla, pues este árbol, que no necesita hablar para decirme lo que es Dios. Bueno, eso es una palabra para que nos entendamos, es que la palabra "Dios", al loro, porque, claro, cada uno entiende una cosa. Y yo si digo Dios es por decir la palabra que describe lo más alto a lo que podamos dirigirnos. Como hay que llamarlo de alguna manera, yo sé que diciendo Dios...

Boquete: Dios todopotero...

Migo: No, no, yo no hablo de poder. Hablando de alto yo no hablo de poder. Para mí Dios es como decir la palabra TODO con mayúsculas y ahí nos quedamos muy limitados, porque nuestro pequeño coco no da para tanto. Y ese TODO, pues, yo que sé, el planeta tierra a lo mejor dentro de ese TODO pues es un mosquito. A lo mejor, no, seguro, vamos. Claro, y tú mismo eres Dios. (**Gertz:** el Universo está vivo) Y imagínate a las moléculas, bacterias, células que haya dentro de tu cuerpo, imagínate que tengan una consciencia y estén hablando de Dios, ese Dios serías tú."

Sentir una hierba como un ser igual que nosotros, sentir que el universo está vivo –algo que resuena a esa con-fusión de la que habla Senghor en la creencia negro-africana-, hablar con Dios, así expresan los efectos y resultados aquellos *contras* que recorren el camino del espíritu. Son movimientos, procesos difíciles, reversibles, insuficientes, casi siempre incompletos pues la duda nos persigue hasta el final de nuestros días. “Me dudarás tres veces”, decía Jesús a Pedro; la duda es la quiebra de la fe, su cara oculta, siempre presente desde la génesis de la creencia, siempre tras ella agazapada. Duda el cristiano y duda el musulmán, duda el que nace entre creyentes y duda el que construye su fe más tarde.

Me contaba una amiga enfermera en una sala terminal: “Las monjas, las que peor mueren. Cómo patalean. Rabian, se ponen a blasfemar. “Y por qué tengo que morirme yo ahora, toda mi vida siendo buena...””. En una película del Dr. Abati, un indígena amazónico moría en su hamaca. El antropólogo ensalzaba la paz y el silencio en que el viejo moría, con el deber cumplido y la conciencia tranquila. El bien morir es la prueba final, un examen donde se pone a prueba la solidez de los cimientos de nuestra

entera humanidad, nuestro sistema de creencias y nuestro sistema de valores.

Aceptar que la explicación racionalista de las cosas es una más y poner otros modelos de explicación en el mismo nivel es un primer paso, darle forma a esos modelos, inscribirlos en figuras de valor, esculpirlos a través de nuestra conducta en la vida es el consiguiente proceso.

IV.2. Espiritualidad en una Nueva Era. Fundamentos, contextos, ritualismos

IV.2.a. Fundamentos

La dimensión espiritual del ser humano, su relación con lo sobrenatural, mantiene una estructura inmanente, unos elementos comunes en todo tiempo y lugar. Pero como todo lo del hombre, lo espiritual es cultural: se materializa en la variabilidad de las culturas y en la creatividad de las personas. Se hace valor, rector de la acción en una infinidad de formas y modelos.

La dimensión espiritual de la sociedad moderna de la secularización, el individualismo y el consumo de masas parece adquirir unos rasgos dominantes:

"La modernidad acentúa el lado individual y autoexperimental de lo sagrado. El experimentalismo cultural moderno se pone de manifiesto, en lo religioso, en la tendencia a valorar la creencia en cuanto experiencia interior personal. (...) Sólo se acepta aquello que haya tocado la sensibilidad, y se busca claramente "palpar" y "saborear" el misterio que se confiesa. La religiosidad moderna privilegia así fuertemente los criterios de la sensibilidad como baremo de la experiencia de lo sagrado. Una reducción evidente de la experiencia humana que sufrirá el menoscabo de la valoración de los elementos intelectuales y los práctico-morales o de las consecuencias sociales de la creencia en cuestión". (1994:39)

Individualista, reflexiva, reacia a las iglesias y religiones, la llamada espiritualidad Nueva Era está basada en una serie de fundamentos, de principios fundamentales:

a) La iglesia desaparece (aunque no lo haga la congregación). La espiritualidad no se encierra en una religión concreta, por eso la describen como una "religión difusa, flotante, desregulada, desinstitucionalizada" (Mardones, 1994:5). El contenido es el mismo, la forma es lo que varía y todas las formas pueden ser igual de válidas. Se asume que todas las religiones comparten algunas aseveraciones, ciertos principios. Estos son el contenido fundamental, lo que importa, para llegar a trascenderse, a conectarse con el espíritu, igual vale un camino que otro. La proclama espiritual de la Nueva Era podría resumirse en la siguiente sentencia:

"Una fe espiritual verdadera debería fundarse en un principio espiritual que serviría y sería asequible a toda persona, en toda cultura, en todo tiempo histórico. Todo el mundo tiene el mismo acceso espiritual a Dios -o al Gran Espíritu, o a la Diosa- sin importar la educación o el "background". Es un acceso espiritual personal desde dentro del individuo directamente hasta el Ser Supremo" (Schlarb, 1997)

Universalista, sin iglesias ni imágenes excluyentes, acepta que cualquier persona puede, mediante sus medios culturales o su inspiración individual, comunicarse con lo trascendente. El indígena huichol en trance alucinógeno está en la misma dimensión que el místico iluminado. Ninguno tiene el monopolio de la representación ni de la comunicación con Dios.

- b) "La concepción del universo para la New Age no es mecanicista, sino organicista. (...) El universo es como un gran cuerpo vivo, único, sostenido por relaciones cualitativas, no por leyes mecánicas". Mardones (1994: 123 y ss.). Una concepción que comparte la "Nueva Física", y su conocido ejemplo de la mariposa que bate las alas en Nueva York y provoca un maremoto en Tokio⁽⁶⁸⁾. Todo está relacionado con todo, "mis actos van a influir de una manera positiva o negativa según sean mis actos" (Edu,131). "Hay un acercamiento entre las cosas que se propugnan en la Nueva Era y lo que la ciencia nos abre como posibilidad" (Miret Magdalena, Verdemente, 6). Esta idea de la conexión de todo lo que pasa, lo mismo que en la ciencia la encontramos en la forma de ver el mundo de los pueblos indígenas. Ya lo hemos visto en palabras de Senghor sobre la cosmovisión tradicional negro-africana, Frederik Barth recoge el mismo principio en la cosmovisión balinesa: "Hay una armonía y resonancia entre el macrocosmos y el microcosmos, el último normalmente identificado con la persona/conciencia individual. Por tanto las perturbaciones cósmicas son reflejadas en las enfermedades dentro de mí y mis actos malos, pueden disturbar el cosmos." (1989:37)

Bajo esta lógica asentamientos como Beneficio o Findhorn son llamados "magical healing centers", centros de "irradiación de energía positiva", de "amor y luz" en todas las direcciones del mundo. Son lugares que –siempre según sus palabras- ejercen su función curativa no solo a los que llegan allí a curarse, a desintoxicarse o a "pararse" sino para todo el mundo y para la Madre Tierra, vía la energía y las ondas positivas que desde estos lugares se expanden. Se trata de las mismas lógicas que han animado la creación de organizaciones con nombres como *Lightshift*, *Gaiamind*, *World Peace Prayer Society*, *Global Meditation Group*, etc.

"Nosotros te invitamos humildemente a unirte a las tres simples actividades del "LightShift Global Meditation Initiative". Primero, todos los días al mediodía (en su hora local), por favor únete a veinte millones de personas afirmando "Que la paz reine en la Tierra". Segundo, el primero de noviembre al mediodía y desde entonces todos los primeros de mes, medita por favor de 15 a 30 minutos desde la irradiación de la pureza de tu luz interior (¡uniéndote a cientos de miles!). Lo que nosotros llamamos el "LightShift" mensual, construye una continua ola de luz a través de varias meditaciones cuánticas de una hora -el uno de enero del 2000 y del 2001 (y el 3 de mayo, Día Mundial de la Iluminación a las 9'11 p.m. P.D.T.)- cuando juntos encenderemos la luz interior del mundo. Tras lo cual, albergamos la esperanza de que esto se convierta en una tradición planetaria para fertilizar el campo de conciencia unificada con amor y luz. Si te apetece tocar el tambor, bailar, cantar o rezar o hacer cualquier cosa que haga crecer la conciencia durante estos momentos cuánticos, sólo deja a tu espíritu fluir en un intento positivo, enfocado y apasionado. (...)

Juntos (con otras organizaciones) estamos participando en un acto positivo de alquimia planetaria, activando el holograma del amor en intervalos cíclicos. Esta dosis homeopática de luz crea y construye la base desde la que la totalidad de la conciencia de la humanidad será encendida. Este planeta se está volviendo unido y sagrado simplemente a través del Buen Deseo que cada uno de nosotros está dispuesto a ofrecer. (...) Sentimos que este circuito unificado tiene el potencial de elevar la conciencia colectiva una octava más alta y transformar el curso de la historia en una dirección más positiva.(...) Vivimos un tiempo de enormes e incontables desequilibrios y desafíos a todos los niveles, que amenazan literalmente nuestra supervivencia como civilización y como especie (...) La meditación es de gran beneficio para nosotros como individuos tanto como para la calidad de la conciencia colectiva. Se han publicado cientos de estudios locales, estatales y nacionales en revistas científicas concluyendo que cuando tan sólo un 1% de la población está meditando la calidad de vida mejora para todo el mundo. Más aún, el crimen, la violencia, la enfermedad, y todos los demás productos del stress social acumulado decrecen.(...)" (El Plan y la Visión de Light Shift).

En el siguiente texto anterior ("La visión y el Plan de LightShift") están contenidas dichas lógicas:

- La meditación sincronizada (en el mismo momento, aunque no sea en el mismo lugar) ayuda a curar al mundo creando redes y olas de luz y amor.

- Cuanto mayor sea el número de personas meditando al mismo tiempo, mayor será el efecto de dicha meditación, y más se habrá logrado en pos del objetivo general de "encender espiritualmente" el mundo, un mundo gravemente enfermo, en constante peligro de extinción, cuya salvaguarda se puede entender sólo a la existencia de estas olas energéticas de meditación curativa.
- No importa la forma de la meditación (el silencio, la oración, tocar el tambor, cantar), con tal de que esté "enfocada" de forma "consciente" y "apasionada" en el propósito general de la meditación colectiva. Se da mucha más importancia, en este caso, a la sincronización temporal que a la uniformidad en la forma.
- El efecto sinérgico revierte en el individuo, y es susceptible de ser sentido por éste.

c) La idea de que somos responsables de nuestras circunstancias, de las cosas que nos ocurran, de nuestro destino. "*Usted puede sanar su vida*", predica Louise Hay en su libro más vendido. ¿Por qué no?, otra vez la ciencia deja abierta una posibilidad, al admitir que el cerebro, las capacidades mentales del ser humano, son completamente desconocidas y están con mucho infrautilizadas. La medicina moderna reconoce cada día más la importancia de la *psique* en los procesos de enfermedad y sanación, la cualidad psicosomática de las enfermedades, el poder de la voluntad en la curación. En Verdemente, un boletín de la Nueva Era, de difusión gratuita en herbolarios, se lee:

"tenemos que ejercer, la selectividad de nuestra percepción de los acontecimientos cotidianos aprendiendo a extraer sólo lo bueno de cada hecho (...) Control de pensamientos, pensamiento positivo. "No ejercitar la mente en la búsqueda de la felicidad nos convierte en marionetas de los acontecimientos externos" (José Elías, Verdemente, 1996:16)

Un recorrido que encanta el mundo, es decir, que invierte nuestras ideas y nuestras creencias. Tomemos la distinción de Ortega entre ideas y creencias. Para el filósofo, las creencias son la base incuestionada, incuestionable de los cimientos de nuestra mente. En este sentido, una creencia es la de dejar caer un objeto al suelo y esperar que vaya hacia abajo. Si el objeto tomara la dirección del techo, nos pondría en un aprieto, muchas mentes quizás no lo soportaran, algunos corazones pudiera ser que tampoco. Una idea, para Ortega, es aquello que sí podemos dudar y cuestionarnos. Por ejemplo, salvo para el creyente convencido, la existencia de Dios.

Ideas y Creencias, en nuestra opinión, están en un proceso continuo de formación y transformación. De igual forma que una creencia nace de una idea, cabe la reversibilidad de las creencias en ideas. Una idea se convierte en creencia mediante el uso y la repetición invariable. Por poner otro ejemplo: Todos tenemos la creencia en el respeto de las normas, y en particular las de tráfico, de otra forma, si cupiera la posibilidad de que al arrancar cuando se abre la luz verde de un semáforo nos arrojara un coche desde la perpendicular del cruce, o que al ir en nuestro carril a 120 kms/hora viniera otro vehículo de frente, probablemente no cogeríamos el coche. Esta creencia, que parte de la idea o convención de respetar las normas de tráfico para que no nos vayamos matando los unos con los otros, se ha reificado en creencia mediante el uso, mediante nuestra experiencia individual y la experiencia colectiva. En palabras de Sanmartín: "lo que da solidez a una visión del mundo es su repetición compartida socialmente, la trabazón de los actores al necesitarse unos a otros. Sin embargo hay ciertos fenómenos que pueden revertir este proceso. En cierta forma, uno nunca vuelve a conducir con la misma despreocupación cuando se le ha cruzado en dirección contraria uno de esos "kamikaces" de las autopistas.

Por el camino del espíritu, se cambian las bases cognitivas y morales de nuestras vidas. Ideas y creencias ganan y pierden peso a lo largo del camino; las premisas que antes eran las bases más sólidas de las que emanaban todas nuestras asunciones se vuelven ahora quebradizas, mientras que ideas que anteriormente ni contemplábamos o aparecían ante nosotros como absurdas, o en el mejor de los casos como ecos de intuiciones deformes, pasan ahora a solidificarse como los cimientos del nuevo edificio. En definitiva, se transforman radicalmente lo que Berger (1969) llama "nuestras estructuras de plausibilidad", la forma en que encajan unas creencias con otras, se refuerzan o se equilibran hasta esbozar una imagen del mundo que para nosotros son creíbles y que pueden justificar nuestro sistema de vida.

El proceso implica cambiar las lógicas científicas de la *casualidad* por las lógicas esotéricas de la *causalidad*, hasta el punto de dar por supuesto que nada de lo que ocurre es arbitrario, casual, azaroso. Bajo las lógicas de la causalidad todo lo que pasa tiende a ser interpretado como una señal, un síntoma, un efecto o una advertencia de otra cosa. Reencantar el mundo consiste en sustituir las lógicas aprehendidas del racionalismo por otras lógicas metafísicas; en cambiar las lógicas de la casualidad, en las que el azar comanda en la vida, y las cosas que nos suceden son producto de esos azares o casualidades, por las lógicas de la causalidad que no dejan nada libre de significado o dirección. Todo se convierte, bajo las lógicas de la causalidad, o las leyes del karma, en señal del espíritu, o en producto de

nuestra energía o de la de los demás. Desde esta posición egocentrada, el hombre es absolutamente responsable de sus actos -hasta de su nombre-, de las consecuencias que estos tengan y de las circunstancias que le acontezcan, por fortuitas que estas parezcan. Se propugna una nueva psicología transpersonal: *“Todo un sincretismo psicológico puesto al servicio del conocimiento de sí, de la ampliación de la conciencia, de la superación de problemas y de la vía para alcanzar la paz interior y la iluminación espiritual”*. (Mardones, 1994:97). Se trata de una concepción que piensa que una vez tomado un camino, con fe y vocación, todo se consigue, pues es el individuo autorealizado y feliz, un ser omnipotente. Como repite, una y otra vez, Paulo Coelho en su libro más célebre, *El alquimista*, *“Cuando persigues tu sueño, el universo entero conspira para que lo consigas”* (1994:27).

Cabe una profunda reflexión sobre el modo de estar en la vida. Contrapuesto a la sensación de pasividad con la que vivimos los laicos en este mundo, en la que parece que las cosas nos van pasando así, sin tener nosotros el timón de los acontecimientos, el que se embarca en una empresa religiosa (ascética o no, en una institución total o por sí mismo) cobra la sensación de ponerse al mando de ese timón. Así que la dualidad ACTIVO/PASIVO ante el transcurrir de nuestras vidas es algo fundamental a la hora de entender la experiencia religiosa.

Una conciencia es también un camino, un “camino con corazón” que decía el Don Juan de Castaneda y repetían muchos de mis informantes. La metáfora de la vida como camino, le dota de una dirección y un sentido, una elección particular que deja otras sendas a los lados. la concepción del individuo como un ser cambiante, siempre perfeccionable (“en crecimiento”) que acumula energía, esto es lo que hay detrás de un “camino con corazón” (Carlos Castaneda).

Pensar en colocarse, en vivir, en “tirar pa’ alante” o pensar en cumplir una misión trascendente en la vida, por la que luchar y en la que avanzar cada día. Unas vidas se llenan y otras se vacían, otras se quedan estancadas. La tensión divide unos hombres de otros, el viejo y el joven – admitiendo siempre que hay viejos jóvenes y jóvenes viejos-, el burgués y el héroe, el mundano y el místico.

Esta propuesta de lo humano, este sistema de valores, está presente en muy diferentes doctrinas: el taoísmo, el budismo Zen (lo que es dentro es fuera), en las enseñanzas de Don Juan o el liberalismo individualista americano. Lúcidamente, señala Dezcallar

“El individualismo de la contracultura, la afirmación de que la felicidad individual de cada uno acabará conduciendo a la armonía global está hondamente arraigada en los valores de la cultura política tradicional norteamericana”. (1987:225)

Un desarrollo crítico de esta idea, nos lo ofrece Morales, en un texto de psicología social:

“La concepción protestante induciría al error fundamental generalizado en Occidente a través de la socialización en una concepción cultural de lo que es la persona. La influencia de este marco ideológico en la definición del sí mismo ha sido subrayada por los análisis históricos de Logan, al abordar la relación de la ética protestante y las concepciones del sí mismo. El autor señala cómo el Calvinismo, además de estimular la ambición y el individualismo, desarrolló una concepción del yo como agente orientado hacia el mundo, es decir, como agente transformador de la realidad más que como sujeto paciente determinado por la sociedad. La influencia de esta concepción ideológico-religiosa del mundo enfatizará la importancia de la privacidad y del autocontrol.

Como señala Farr centrándose en la realidad actual de los países industrializados de Occidente, el individualismo (...) es parte integral de la *ideología del éxito y el fracaso* que mantiene que cada uno es responsable de sus propias acciones, siendo una continuación de las concepciones luteranas y calvinistas. (...)

La tendencia a percibir negativamente a las personas que son víctimas de alguna desgracia, o que adolecen de algún defecto, y a achacarles las causas de sus males se puede explicar como un deseo de creer que tanto esas desgracias como esos defectos son, en cierta medida, controlables.

De forma parecida, Wortman (1976) señala que muchas personas que sufren enfermedades se culpan a sí mismas. Al rechazar la idea de que la enfermedad puede deberse al azar, se convencer de que podrán evitarla en lo sucesivo”. (Morales, 1996:259)

Esta concepción, más dominante en las culturas anglosajonas que en las mediterráneas, las latinas o las africanas es opuesta a cualquier marxismo, a cualquier visión de clase. El mito del “*selfmade man*” se enfrenta tanto a la “resignación cristiana”, -“qué le vamos a hacer, es la crucecita que nos ha tocado”- como a la opción revolucionaria, de lucha de clases. Esto es lo que un marxista piensa de la Nueva Era:

"El ethos de la terapia que permea todos los ámbitos de la cultura norteamericana, como una estrategia hegemónica del capitalismo liberal en los EE.UU., desarticula los conflictos políticos y sociales en individuales, privatiza la experiencia de la opresión y los modos posibles de resistencia ante la misma y convierte problemas políticos en cuestiones morales para ser resueltas mediante el cambio personal, espiritual o psicológico. Más allá del simple narcisismo, la terapia como retórica cultural privatiza y personaliza la

experiencia de los problemas políticos en la cultura USA contemporánea. La protesta es domesticada en el marco de la terapia." (Peters, 1993:25)

d) Se acumulan en el Occidente contemporáneo una cantidad de tecnologías del yo (Foucault), de técnicas físicas y psíquicas, de gimnásticas emocionales, inventadas o aprendidas de escuelas ya existentes, experiencias con sustancias dirigidas a provocar la experiencia suprapodíptica, el estado alterado de conciencia. Técnicas de meditación, técnicas de respiración (rebirthing, respiración holofrénica), yoga, tai-chi, toda la variedad de la experiencia alucinógena,... Son todas ellas técnicas que envuelven cuerpo y mente en el intento de generar un estado de ánimo nuevo, distinto al ordinario. Como decía Senghor de la religión negro-africana, lo fundamental es la sensibilidad.

"Rezar" y "celebrar" son verbos que aparecen frecuentemente en los discursos de los *rainbow* –sobre todo anglosajones-. Con estos términos nombran muy variadas manifestaciones: un "praying circle" -un círculo donde "enfocar nuestra conciencia", es decir, proponer un tema común y pasar largo tiempo con los ojos cerrados pensando en él, o intentando el silencio mental, el aquietar los pensamientos, procurando sentir la "energía" grupal, que pasa de mano en mano o de mente en mente (la creencia en la telepatía está también ampliamente extendida entre mis informantes)-; una meditación individual o colectiva, cantar un mantra, o hacer yoga, dar gracias a la vida o rezar el corán,...

"Curar" es otro término fundamental. Se parte de la visión de que estamos todos enfermos, en un grado u otro, de una u otra manera, de que arrastramos las rémoras, los bloqueos y los miedos de nuestra socialización temprana, los lastres para sentir eso que llaman *Amor*, para vivir eso que llaman *Vida*.

Por sus propias características, esta espiritualidad Nueva Era es portadora de una crítica al Establishment, -la Nueva Era o lo que en España se ha llamado Religión "Light", "se caracteriza por sentimientos antiautoritarios, antirracionalistas y antiinstitucionales" (González Anleo, 1987). Sin embargo, a pesar de esa inmanente crítica a la modernidad, y quizás por esas mismas características constitutivas, no ha habido nada que haya sabido adaptarse mejor a nuestra sociedad de consumo, ofreciéndose por canales habituales y no tan habituales de marketing y comunicación una multiplicidad de productos y soluciones "Nueva Era", a cada cual más extravagante.

"Hemos visto todos a los que afirman buscar su despertar espiritual y que dicen enfáticos creer que el propósito que Dios les ha encomendado es

prosperar y ser felices. En otras palabras, haz lo que quieras para satisfacer tus deseos materiales y emocionales y llámalo a eso una religión. Muchos sustituyen fantasías y formas superficiales por una búsqueda espiritual genuina. Cada mañana, consultan por teléfono su tarot, escuchan música sintética relajante a la hora de comer, se preocupan por alienígenas que bombardean la tierra con el “virus de la culpa”, mientras buscan satisfacción en todas sus actividades mundanas.” (Stephen E. Schlarb, 1997).

Estos fundamentos de la Nueva Era la convierten en una espiritualidad difusa y universalizable, flexible y heterogénea, mestiza, una espiritualidad que se extiende entre occidentales pero también entre orientales, entre convencionales y entre alternativos.

IV.2.b. Contextos

“Es muy difícil, después de haber nacido en una cultura y haberte educado en ella, entender otras movidas. ¡Oh, qué difícil es!, no puedes de un día pa otro...” (Antino, 12)

Uno de los interrogantes más interesantes que plantean los mundos contemporáneos a la antropología social y cultural, con sus migraciones de creencias y símbolos, sus descontextualizaciones y recontextualizaciones, sus procesos de aculturación y enculturación, sus sincretismos e hibridaciones, es el que cuestiona la efectividad que los complejos de símbolos sagrados de otras culturas tienen en la nuestra. Para abordar la cuestión de la pertinencia, efectividad o consecuencias que apropiaciones simbólicas de lo sagrado pertenecientes al oriente tienen en occidente, hay que entender la religión como un sistema cultural, e intentar penetrar en las correlaciones que la perspectiva religiosa pueda tener con otras perspectivas humanas como la estética, la científica o la del sentido común. Esta es la postura epistemológica de Clifford Geertz, uno de los antropólogos que más influencia ha tenido en nuestra disciplina en las últimas décadas.

Para Geertz,

"...ningún uso que las producciones imaginativas de otros pueblos - predecesores, ancestros o primos lejanos- pueda tener en nuestras vidas morales debe comportar una simplificación de éstas. La imagen del pasado (o del primitivo, o del clásico, o del exótico) como fuente de sabiduría curativa, como correctivo protésico para una vida espiritual debilitada -una imagen que ha gobernado buena parte del pensamiento y educación

humanistas- es perniciosa, puesto que nos lleva a esperar que podremos reducir nuestras incertidumbres mediante el acceso a mundos-pensamiento contruidos a lo largo de líneas alternativas a la propia, cuando de hecho éstas se multiplicarán."

Y esto es debido, según el autor, a que

"una construcción imaginativa, social y moral posee una trayectoria, y una trayectoria imaginativa, ya que consiste en un cúmulo de encuentros con otras construcciones semejantes, o mejor dicho, con unas conciencias informadas por éstas. Cualquier papel que desempeñe en las vidas de los individuos y grupos distribuidos en cualquier punto del espacio o tiempo de la matriz social que lo ha producido, es una consecuencia de esa trayectoria." (Geertz, 1990 [1973]:74)

Es cierto, como afirma Ricardo Sanmartín, que "la experiencia a la que acceden los actores la obtienen sólo en la medida en que además de participar en el rito se comparte la historia y el contexto al que en última estancia el rito se refiere y en el que se llena de significado." (1994:84)

No sólo los antropólogos son conscientes de las limitaciones de estas transportaciones de complejos rituales y simbólicos sagrados en contextos culturales diferentes a los originarios, también los mismos actores. Un informante devoto de Krisna, nos habla en el libro de Prat, de las dificultades derivadas de la descontextualización.

"...no tenemos una cultura detrás, un background de nuestros padres y abuelos y... de repente vienes aquí [a la finca de Hare Krisna en Brihuega] y nadie ha heredado nada aquí, no tenemos escuela." (1997:177)

Los complejos simbólico-sagrados imbrican lo cognitivo y lo normativo de una forma particular y única que pierde sentido -o toma uno completamente distinto- al ser biseccionados en su descontextualización.

"En sí mismo, cada aspecto (el normativo o el metafísico) es arbitrario, pero tomados juntos forman una Gestalt peculiarmente inevitable; una ética francesa en un mundo navajo o una ética hindú en un mundo francés parecería quijotesca, pues carecería de ese aire de naturalidad y de simple efectividad que tiene en su contexto". (Geertz, 1990 [1973]:121)

La traslación de fragmentos, de acciones y prescripciones rituales provenientes de cosmovisiones que le dan un sentido a la vida y una presencia a la muerte en otras en las que se hace exactamente lo contrario con ella, han de tomar, por fuerza, un sentido muy diferente. En este punto, nos podríamos preguntar entonces, qué es lo que hacen franceses viviendo como navajos, ingleses dedicando más tiempo a los cánticos de mantras

que los propios brahmanes indios, y en fin, el porqué y el cómo de la enorme expansión y consolidación en occidente de las creencias de "nuestros primos lejanos", y de la aparición de complejos aglutinadores, de cocteleras imposibles de sistemas religiosos como la que parece arraigarse en occidente bajo el nombre de Nueva Era.

Si, como dice el Dalai Lama, pretenderse budista-cristiano es como intentar “poner una cabeza de yak sobre el cuerpo de un cordero”, o dicho de otra manera, que “aunque haya convergencias entre budismo y cristianismo, también hay oposiciones metafísicas irresolubles”⁽⁶⁹⁾, el hecho de la extraña convivencia de estas configuraciones creenciales, los corderos con cabezas de yack, son posibles bajo nuevas lecturas de esos textos, en nuevos contextos que los reinterpretan diluyendo esas incompatibilidades. Como en el budismo, estas transculturaciones de creencias, apropiaciones, hibridaciones, sincretismos, se ponen en duda también en el taoísmo.

“Hay quien opina que el pensamiento del Tao Te Ching está insuperablemente anclado en el firmamento de la cultura china y que es por tanto inconmensurable, por no decir, incompatible, con el pensamiento occidental. Una razón que apoyase este punto de vista pudiera ser, por ejemplo, el hecho de que el chino no es, como el griego, un lenguaje fonético, apto para la abstracción conceptual, sino ideográfico, y de ahí tal vez que los conceptos que pueblan el universo chino sean de contornos mas borrosos que los del occidental y que sean menos nítidas que en este las fronteras entre filosofía y religión , o entre teoría y praxis.” Pero esto es solo con el pensamiento de Parménides, Aristóteles o Kant y no con otros occidentales como Anaximandro, Heráclito o los estoicos, donde se encuentran conceptos similares al de Tao. (Elorduy, 1996:12).

Las creencias se insertan en otro universo discursivo que las contextualiza cambiando su significado originario. Pero, ¿No es esta la naturaleza de la conversión?, ¿no es este el caso, por ejemplo, del musulmán que se convierte al cristianismo? La diversidad de facetas, matices y rostros que presenta la religión y la religiosidad en su imbricación con la tradición nos enseña hasta qué punto son flexibles y reinterpretables los textos y el fenómeno de lo sagrado. Las guerras santas y las cruzadas, las inquisiciones, el fundamentalismo, el odio entre religiones, nos enseña hasta qué punto pueden no ser flexibles esos textos. Algunas religiones demuestran ser, como la coca-cola, más universales, adaptativas, funcionan aquí y allá en el hacer religioso, convierten, o al menos convencen más que otras. El catolicismo en Japón y el budismo en España, el Islam entre los africanos o el pentecostalismo entre los indígenas ganan adeptos que encuentran en ellas algo que antes no tenían. El Dalai Lama parte de la posición del religioso de doctrina y adoctrinamiento, la religiosidad popular es mucho más abierta, mezcla, inventa

compatibilidades imposibles, crea, sustituye y compone. Si funciona, todo vale.

"Nos encontramos así en el último sondeo sobre creencia en España, con que crece el número de los que vacilan ante la afirmación de la divinidad de Jesús, la existencia de la otra vida, y aparece un 29% de creyentes en la reencarnación. Tales mezclas cristiano-hinduistas señalan, además de un atractivo y penetración más o menos coyuntural de unas ideas orientales, un estado de conciencia religiosa (cristiana) proclive a estas soluciones personales."

El mismo problema de transculturación lo encontramos planteado por Carmelo Elorduy en una introducción al Tao-Te-King:

“Hay quien opina que el pensamiento del Tao Te Ching está insuperablemente anclado en el firmamento de la cultura china y que es por tanto inconmensurable, por no decir, incompatible, con el pensamiento occidental. Una razón que apoyase este punto de vista pudiera ser, por ejemplo, el hecho de que el chino no es, como el griego, un lenguaje fonético, apto para la abstracción conceptual, sino ideográfico, y de ahí tal vez que los conceptos que pueblan el universo chino sean de contornos más borrosos que los del occidental y que sean menos nítidas que en este las fronteras entre filosofía y religión , o entre teoría y praxis. Pero esto es solo con el pensamiento de Parménides, Aristóteles o Kant y no con otros occidentales como Anaximandro, Heráclito o los estoicos, donde se encuentran conceptos similares al de Tao. (1996:12)

Más aún que en la política, las encuestas sobre creencias y religión nos dicen poco, son del todo insuficientes para estudiar el hecho religioso. Para entender el fenómeno religioso hay que estudiar las relaciones acción-valor-creencia –y es por eso que la antropología es la disciplina más adecuada para entenderlo- hay que acometer el estudio de la gestación, la puesta a prueba y la implicación que esas creencias tienen sobre el vivir y el morir de esos individuos.

“La creencia o la idea se constituye en basamento intelectual de una ética cuya formulación justifica “a posteriori” las reglas que moldean y enjuician el comportamiento.” (Arizpe, 1986:34)

Dice, Alfonso Falero, doctor en Shinto, en una entrevista para El País, Andalucía, del 7 de abril de 1997.

P. Como occidental, ¿qué le ha supuesto el contacto con esa manifestación religiosa?

R. Desde un punto de vista personal y habiéndome educado en una tradición con falta de armonía entre el cristianismo y la filosofía contemporánea supuso un choque. El Shinto, al no ser una religión dogmática ni moral, me ha ayudado a superar algunas insatisfacciones o falta de madurez. Me ha

supuesto también una remodelación de mi concepto sobre qué significa pensar y cuántas formas hay de producir pensamiento diferentes a las nuestras. La única solución para la cultura europea es unirse a la oriental.

P. ¿Cuál es su credo?

R. Me defino como un pensador católico, pero de un catolicismo primitivo que no impide sino que estimula la participación en otros rituales.

Esta figura, la del así mismo llamado cristiano o católico “primitivo”, la he encontrado con cierta frecuencia en el campo, también se encarnó en los 60s en grupos como los *Jesus Freaks* o películas como *Jesucristo Superstar*. Las anteriores líneas nos suscitan una serie de interrogantes: ¿Cómo se puede ser un católico primitivo en los tiempos modernos?, ¿Cree de manera distinta el que se convierte a una nueva religión intencionalmente, ya adulto y responsable de sus decisiones, que el que es educado en ella, su vida cotidiana absolutamente marcada por ella desde el principio de sus días?, ¿Qué significa que la única solución para la cultura europea es unirse a la oriental?, ¿Cómo se unen las culturas en los individuos? ¿Cómo Temas e interrogantes que aparecen una y otra vez en el transcurso del trabajo de campo:

Anhara: Hemos dejado de creer en ella, ¿no? entonces qué hacemos los occidentales nos vamos a por otras religiones como pueden ser la budista, el hinduismo o corrientes espirituales que hay en África o en otros sitios, ¿no? Y digo, pero es que esto no es tampoco correcto, porque digamos que el personaje que a nosotros nos ha inspirado ha sido Jesucristo, ¿no?, y tiene que tener un componente energético pa' esta cultura con la que nosotros nos tendríamos que desarrollar. Y resulta que digo, mira, una pieza clave de los que hemos conocido en la pirámide es el Marley (299), ¿no?, que es un personaje que admira a Cristo que lleva un poco lo que es la religión cristiana, ¿no?, y he dicho, jolín, yo creo que tiene... no sé, que como que está guardando ahí una esencia muy fuerte de una cultura que a nosotros nos ha nutrido durante mucho tiempo y que ahora nosotros estamos cortando, ¿no?, por todo lo que nos ha tocao vivir, no confiamos en ella y nos vamos mejor... Yo por ejemplo a nivel personal pienso que me voy antes a hacer yoga o a hacer cualquier otro tipo de esto que antes que esto mío, ¿no? ¡esto que es mío!. Y creo que a lo mejor hay que recobrar cosas de todo esto que hemos perdido.

Antrop.: Lo que pasa es que es natural, que en una educación impuesta, la católica que cuando escuchamos un canto de iglesia (**Anahara:** echemos a correr) no reaccionemos lo mismo que cuando oímos un mantra.

Anhara: Pero tienes que tener también en cuenta que para ellos, a los lamas como a los indios, y tal, también ha habido abusos con la religión. Te vas a Tailandia y creo que es una vergüenza todo (Antrop: claro, hombre, ellos si fliparían con un *pater nostris*) Había unas frases por ahí maravillosas, que no sé quien las decía y que tendría que haberlas apuntado, que era como “cuando alguien distorsiona, por ejemplo, un mensaje que no hagas caso de esta persona, que tú tampoco te dejes, te arrastres porque esta persona lo ha desvirtuado o esta cultura ¿no?, sino que vayas a la esencia, o sea, que no creas ni en los hombres ni en las palabras ni en nada, sino que tú vayas a la esencia. Y es muy bonito. A ver si un día lo encuentro, y lo escribo, y os lo puedo recitar porque es que me gusta muchísimo. Y yo creo que tiene razón. Un poco... bueno, la figura de Cristo ha sido una figura importante, a pesar del desarrollo que queramos o no está ahí. Tenemos ahora mismo más cosas negativas que positivas, nos hemos quedado con lo más negativo pero no vamos a por lo positivo. Y ahí hay algo que nos ha como dividido

Constatan los actores ese vínculo roto entre “nuestra” cultura y “nuestra” religión. La religión católica ya no funciona, ha perdido a la par la explicación del mundo y su legitimidad moral. Sin embargo, lo que importa es la esencia, lo esencial. El núcleo que se ha desvirtuado pero accesible a cualquier persona en las viejas escrituras, en el ejemplo de Cristo, en el primer cristianismo. Una esencia que se ha de encontrar libre de liturgias e interpretadores que no hacen más que desvirtuar la intención original. Lo esencial es lo que busca el místico y es en ese nivel en lo que encontramos resonancias entre las distintas religiones y en el que alguien puede afirmar “si uno ha leído a San Juan de la Cruz, comprende que San Juan es un maestro del Budismo Zen” (Miret Magdalena, 1996:4).

Revitalización o transculturación religiosa, lo que importa es lo auténtico, aquello libre de la mácula de la perversión de la política, de la contradicción de la ciencia. Aquello que nos devuelva algo de la inocencia perdida, de la capacidad de creer, que le ponga un poco de peso y de dirección a nuestros pasos tan livianos y detenga el molino del olvido. Un anhelo que comparten románticos decimonónicos y buscadores de hoy día. En Occidente, perdida la unicidad de las cosas, es un logro que queda reservado al individuo –que elige, que prueba, que descarta, que pone en cuestión,...- el que esas amalgamas de creencias, de inspiraciones, de tecnologías del yo, de prácticas gimnásticas logren el resultado de *re-ligar*, de reencantar, de dar profundidad a las cosas.

IV.2.c. Ritualismos

“Quieren ser como los indios sin haber hablado con los indios. Si lo hicieran, les oírían decir que parasen de circular pipas sagradas, dejasen de hacer inhipis y que no se apropiaran más de sus rituales y prácticas espirituales. En cambio la Nueva Era ve a los indios como exóticos gurús que existen sólo para satisfacer sus necesidades consumistas. De este modo, no entienden la lucha del indio por sobrevivir y no pueden entender genuinamente sus prácticas espirituales”. Andrea Smith, “Para todos aquellos que fueron indios en vidas anteriores” (Citada en Niman, 1997:131)

La regularidad del rito ata a la creencia, le da fijeza, solidez y sentido último. La eucaristía semanal o diaria entre católicos y musulmanes, con sus oraciones, sus abluciones, sus traslaciones simbólicas y gestos rituales repetidos son rasgos de los que carecen las prácticas rituales y ceremonias entre los *contras*. Frente a la regularidad de una procesión o un bautismo, el peso de su reglada tradición, lo antiguo de sus objetos sacramentales, -mutables y perecederos, ciertamente, pero a ritmo muy lento-, observamos la variabilidad de los círculos, inhipis y ceremonias, de los inciensos y de los mantras, de los ritualismos, en cuanto a la frecuencia, el contenido y la forma de su celebración, su novedad, su apertura a la espontaneidad *ad hoc* de la persona y el momento. En el ritualismo, se busca la comunión, pero tras la experiencia, las reinterpretaciones y los recuerdos son dispares e individuales ("un buen viaje", "un mal viaje", "a mí no me hizo nada", "yo sólo me descojonaba", "a mí me dejó una semana tocado",...). Cada actor ha sido conmovido por la experiencia de distinta forma, según su posición anterior, su experiencia y sus expectativas.

Pasa un hombre hacia la procesión el día de la patrona de su pueblo y le espeta al antropólogo "¿A donde vamos a ir hoy?! (...) ¡Ay, ¿Qué tenemos que hacer? A cumplir!" (Sanmartín, 1993:85). La católica o la musulmana son espiritualidades de comunidad, iglesias, en las que rito y comunidad se retroalimentan. Uno sabe, por ejemplo que en Viernes santo o en el *Maulidi*, todo los demás católicos y musulmanes están celebrando el rito al mismo tiempo y más o menos de la misma manera. Los ritualismos carecen de esa fijeza, fuera de su contexto originario, están vacíos de comunidad, vacíos de historia, de tradición y de un sentido único.

Una definición de ritual: "un sistema codificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y de tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado" (J. Maisonneuve, citado en Mardones, 1994:25); en tanto que los rituales celebrados en los asentamientos alternativos no tienen una codificación uniforme ni rígida, son descontextualizados, desnaturalizados, no cumplen las funciones clásicas de lo que los antropólogos han estudiado como ritos -sostener el mundo, materializar lo inefable, etc.-, y la interpretación de los mismos y las relaciones de sentido con lo sagrado no son homogéneas, prefiero hablar de ritualismos antes que de ritos o rituales.

En Beneficio, como pasatiempo habitual, era normal ofrecer un ángel al que por ahí estuviera, de una baraja de ángeles. El ángel que sacabas te daba un consejo. El caso es que te llegaban a ofrecer la baraja cinco y diez veces al día. ¿Cómo se podía entonces ni tan siquiera recordar la mitad de

los consejos de tus ángeles al final del día? Así, la fuerza de conmoción espiritual, de guía o consejo se devaluaba con su banalizadora repetición. ¿Cómo se puede leer el horóscopo una y otra vez, o echarse las cartas repetidas veces sin que la experiencia deje de tener sentido o al menos fijeza alguna en la persona? ¿Cómo se puede hablar tanto, repetir tanto el nombre de Dios sin que las palabras pierdan su fuerza originaria?

Sin el tabú no existe el rito, sin la pasión no existe la creencia, sin creencia no persevera el valor. La creencia que no se convierte en moral, no es creencia, sólo es juego. Sacar un ángel de la baraja sería un rito más efectivo, conmovería, dejaría una huella más duradera y llevaría más a la acción si se hiciera una sola vez al año, siempre la misma, en un lugar concreto y con toda la comunidad asistiendo a coger su ángel. Un inhípi sería también más efectivo si se ayunara un día entero, y, no digamos, una semana, o se siguieran unas prescripciones unas semanas antes y después. Lo mismo que un juramento cobra más fuerza si se sella con sangre o con la mano sobre la Biblia.

- “Lo juro... bueno, no, lo prometo”
- “No, ¡Júralo por tu madre, que se muera si no lo cumples”

Desde niños aprendemos el peso de algunas palabras, su fuerza simbólica, su poder para comprometernos, pero aprendemos también esas tretas para escapar a la obligación del rito. El niño lo jura pero cruzando los dedos detrás de la espalda, o los pies. Así en nuestra infancia ya aprendemos a romper la fuerza del rito en su mismo nacimiento.

La hierofanía, el objeto sacralizado, pierde su aura, su halo sagrado si no posee la protección del tabú. En los consejos del rainbow se circula una pluma para tomar la palabra, siguiendo los cánones de la tradición indígena norteamericana.

“Aunque una pluma, a veces atada a un palo, es el “objeto foco” (*focus object*) tradicional, se está sustituyendo cada vez en más consejos rainbow por otros objetos elegidos al azar para reorientar la atención en el orador antes que en el objeto mismo. Discusiones sobre de quién debía ser la pluma que se pasara, y la posesividad de algunos sobre sus plumas han causado problemas en el pasado, llevando a varios consejos rainbow a circular cuencos, piedras o zapatos en su lugar. A menudo se circula un cuenco, que muchos rainbows afirman que representa la “energía femenina”, para equilibrar el exceso de “energía masculina” que representa el palo.” (Niman, 1997:42)

En lugar de revestirse del halo de sacralización legitimada, como las reliquias, las cruces, los tronos y los mantos de las vírgenes, los criales, el

agua bendita, las máscaras baoulé, la piedra de la meca,... los objetos de los ritualismos son intercambiables, objeto de discusión y razonamiento antes que de culto y pasión, vehículo de política y no de religión.

Concurren diversas interpretaciones que apelan a dudosas fuentes. Las lecturas iniciáticas son en muchos casos, falsas interpretaciones, invenciones, “*fakelore*” (un juego de palabras en inglés, *tradición falsa*). Esto plantea en EE.UU. un problema cultural de primer orden. En Estados Unidos, los avispados gurús, que se dicen portadores y portavoces de una tradición son rechazados por los representantes legítimos de la misma, los indios hopi o los lakota.

“Las naciones Nakota, Dakota y Lakota ratificaron en 1993 una “Declaración de guerra contra los explotadores de la espiritualidad Lakota”, en la que se oponían al abuso y desecración de sus más preciosas ceremonias por parte de aquellos no indígenas chamanes de la Nueva Era, vendedores de espiritualidad, imitadores,... (Niman, 1997:146)

Andrea Smith, una periodista nativa americana, escribe

“Muchos blancos “nueva era” continúan con la destrucción de la espiritualidad india. Trivializan las prácticas nativas americanas de tal forma que estas prácticas pierden su fuerza espiritual, y tienen el privilegio y el poder del blanco de ser escuchados a las expensas de los nativos americanos. Nuestras voces se silencian, y de esa forma, la generación más joven de indios que están intentando volver a la tradición se ve perdida en una marea de consumo espiritual” (Citada en Niman, 1997:140)

En España, este problema no sucede. El “*fakelore*”, las apropiaciones descontextualizadas, trivializadas, no entran en colisión con las genuinas, las verdaderas, de sus legítimos portadores. Por muchos mantras que canten los hippies españoles, el hinduismo no pierde “fuerza espiritual”, porque no se enfrenta a su contexto original⁽⁷⁰⁾.

En realidad, no es la autenticidad de la fuente, lo que importa a la espiritualidad en la Nueva Era sino la autenticidad del creyente. Los *contras* son experimentadores, construyen y adaptan los ritos y los preceptos a su contexto. Si lo probaron y funciona, sacaron de las lecturas lecciones que les fueron muy valiosas, encontraron alivio, fuerza y dirección, poco importa que digan que es falso.

Cuando yo le pregunto a un informante sobre su creencia en la astrología, me responde “Yo soy muy científico, soy taoista, y lo de la astrología lo tengo comprobado por mí mismo”. Así resuelve, por ejemplo, Victor Sánchez el problema de la falsedad o veracidad de los libros de Castaneda:

“El problema de si Don Juan existió o no, me parece insignificante en comparación con las ideas presentadas en los libros. No estoy particularmente interesado en si las ideas vinieron de Don Juan o de Castaneda” (Citado en Niman, 1997:140)

Castaneda, sin duda el autor más influyente entre los *contras*, lo que ha hecho es introducirlos en las puertas del misterio, por vía de la comprensión y aceptación de sus relatos. El gran éxito y repercusión de las enseñanzas de Don Juan es que se adaptan muy bien a los presupuestos de partida que enunciábamos antes. El camino del guerrero, el sistema que Don Juan le propone a Castaneda como una tradición particular que se enseña de generación en generación desde mucho antes de la conquista española de México, es empírico, completamente práctico, utiliza términos, rituales y sustancias de forma estratégica pero sabiendo que son sustituibles y explica de una manera muy verosímil –hasta para mentes racionalistas- su comprensión del funcionamiento de las cosas y su propuesta al ser.

IV.3. Espiritualidad y conciencia

Conciencia, es una palabra repetida una y otra vez en boca de los actores normalmente con el mismo significado. "Apertura de la conciencia", "ser consciente", "tomar conciencia", "estar concienciado", son expresiones que adoptan una particular acepción. Entre los *contras* es consciente el que tiene el mayor respeto por el entorno que le rodea, intenta contaminar lo menos posible -como los indios norteamericanos, me decían en Los Molinos, dejar el lugar como si nunca hubiéramos por allí pasado-, no come carne ni se emborracha, no ve televisión basura, es modelo de buen hacer, las cosas que hace las hace bien, no es perezoso, trabaja para el grupo, es autosuficiente y no dependiente, es responsable, etc.

Así lo escribe un gurú, un hombre cuyos actos y textos son bien conocidos entre los *contras* españoles:

Cuando ignores que existe las palabras ira, odio, rencor y guerra. Cuando hayas querido y quieras a tus padres como deseas que contigo lo hagan tus hijos. Cuando sepas equilibrar las razones de tu vivir en beneficio propio y de los tuyos, sin perjudicar a otros. Cuando el ser honesto, humilde, y tolerante lo seas sin que para serlo tengas que hacer esfuerzo alguno. Cuando llegues a tener lo que precisas y alegre compartas la mitad con quien aun más que tú lo necesita. Cuando consideres que lo que racionalmente tienes de ecuánime, inteligente y moral es de mayor importancia que la belleza física que adorne tu persona. Cuando con valor y fe defiendas tus ideales, si estas seguro de contribuir con ello al mejor vivir de tus semejantes. Cuando respetes las ideas y criterios ajenos que no compartes. Cuando apartes de ti motivaciones corruptivas, demagogias confusas y todo tipo de ambiciones. Cuando ganes con naturalidad y sepas perder con dignidad. Cuando antepongas la valoración humana y la amistad sincera a las coyunturas materiales de la vida. Cuando te adaptes a las circunstancias, lugares y momentos con absoluta naturalidad. Cuando no te vanaglories ni pretendas deslumbrar con tu propia personalidad. Cuando no seas absolutista respecto a tu religión, pensando que es la mejor. Cuando teniendo fe en ella, apartas la superstición y te queda lo constructivo de su doctrina, valorándola y practicándola según te dicte la conciencia. Cuando des cumplimiento a tus promesas y no prometas lo que no esté de poder cumplir. Cuando llenes el corazón con la palabra Amor. Habrás llegado a Ser. (Miyo Fiel)

"Ser consciente –decía un informante (294)- es mirarte más por dentro. escucharte más y oírte más. Darte más oportunidades, abrirte puertas. Ser conciente es preguntarse cada día, "¿estoy donde quiero estar?, ¿voy donde quiero ir?" y responderse que sí."

“Ser consciente es vivir en el campo”, dice otro.

“si sigues viviendo en la ciudad no estás concienciado, o sea, estás concienciado sí, pero no eres coherente.. o sea, la coherencia pasa por dismantelar todo el chiringuito”, un tercero.

Esto no significa que todo el que vive en el campo es consciente o que ninguno de los que vive en la ciudad pueda serlo, pero sí que vivir en el campo (de una manera particular) es un requisito para ser consciente. “Tomar conciencia” se refiere a una lucha moral cotidiana contra el olvido, una lucha por una coherencia. Se muestra en actos como dar gracias siempre y pedir protección.

¿Cómo se mesura, cómo se aprende eso que llaman “conciencia”? En el capítulo anterior hemos tratado la creencia como posibilidad de ser, en este nos centramos en su capacidad de obligar, de hacerse *ethos*, de convertirse en valor, en rector de la acción y el pensamiento. Hablábamos antes de la fe y de la duda, ahora de la conciencia y la tentación. La imagen del *contra*, del *Hombre*, no se completa si la esfera del ser no es estudiada junto con la esfera del deber. Es *sentido* lo que, sobre todo, se encuentra tras el reencantamiento de nuestro mundo, una cualidad que es descrita, a veces, como plenitud. Creencia, valor y acción se necesitan el uno al otro para comprenderse. Son las acciones las que nos muestran los valores y éstos los que nos muestran las creencias. Un sistema de valores es un sistema de vectores de la acción y la omisión, el pensamiento y el deseo, marca los límites, propone el talante, y formula el procedimiento. Por ejemplo el modelo católico dicta que “Cuando hemos tenido la desgracia de caer en pecado mortal, debemos pedir perdón a Dios con un acto de contrición perfecta y hacer cuanto antes una buena confesión”, las lógicas del espíritu que estudiamos aquí no contemplan el pecado mortal, piensan que cuando se cometió un acto errado lo mejor es no culparse pero sí sacar una lección del mismo para aprender.

El silencio es, por ejemplo, un rasgo característico de esta atmósfera. La ausencia de la prisa es otro, que sorprende y encanta al urbanita. Como en ningún otro sitio, en el campo, en la montaña, en los asentamientos alternativos, se da cuenta uno de que vivimos en una sociedad del ruido, y en un estado mental de “Zapping” –como muy bien ilustran los ritmos y las creaciones culturales de la juventud-, el arte y la cultura popular de hoy. Encuentra el antropólogo en sus escenarios de campo una atmósfera sin horario, ni calendario, sin relojes ni despertadores. Una atmósfera en la que el silencio no es molesto ni señal de que algo va mal. En las charlas que he grabado hay minutos enteros en blanco, solo con el telón de fondo del

chisporroteo del fuego o de los tambores. “Aquí viene la gente a pararse, a no hacer nada, o en todo caso a deshacer, a dejar de lado los ritmos de la ciudad y sus pensamientos, el estrés”, decían en Beneficio sus moradores. Proliferan en España las casas de reposo, lugares de descanso y práctica de terapias y tecnologías del yo como el yoga, la meditación o el tai-chi. Una de estas, que también visité y con cuyo propietario he coincidido en algún otro momento de mi itinerario de campo se llama de forma original: “El Molino. Parador de ti mismo”.

Todo esto, el sistema de valores, la jerarquía de sus gustos y preferencias, el ritmo, el talante (“zeitgeist”), la atmósfera, reflejado en las acciones y las palabras, las normas y las sanciones, las creaciones materiales, las miradas y las creencias, es lo que llamamos un modo o estilo de vida o un sistema cultural.

Los sistemas culturales son, como decimos, un modelo de comprensión y utilización del tiempo y del espacio. En nuestra cultura del dinero, son indicadores económicos los que suelen medir esta utilización y comprensión del tiempo y del espacio. Indicadores como el ahorro, la inversión, la renta, el capital, el riesgo, metáforas como “el tiempo es oro”, o refranes como “se fían dos días: ayer y mañana”, son expresiones de esa configuración particular de tiempo y espacio que define el ethos de una cultura. “Aquí y ahora”, “carpe diem”, “vive el momento”, “memento mori”, son otras expresiones poderosas que sintetizan otra actitud humana, la celebración del presente.

Como introducíamos en el primer capítulo, el mundo occidental está dominado hoy día por la sociedad del individualismo y la cultura del presente, que ha roto los vínculos con el pasado y con el futuro, con el nombre y la empresa familiar, con la tradición, con los ancestros. Esta es la base, la materia prima cultural desde la que se construyen los distintos sistemas de valores, estilos de vida que se entrecruzan en la cultura occidental. Nos volvemos más efímeros, nuestro horizonte temporal, a pesar de las agendas y calendarios, que con sus citas y días señalados quisieran apresar el paso del tiempo, dar forma al futuro, hay pocas agendas que vayan más allá de cinco años, casi ninguna más allá de los cincuenta y ninguna los quinientos. En la España de los 90, ese *zeitgeist* del capitalismo tardío se materializó en esa curiosa institución llamada la “cultura del pelotazo”. “Cultura del pelotazo”, aunque la expresión esta en desuso, ese *ethos* se muestra, desde entonces, en el sistema de producción de estrellatos fulgurantes, fenómenos de masa de tan amplia expansión como corta duración y se muestra en la evolución urbanística de nuestras

ciudades, que crecen desordenadas, caóticas, sin previsión, a golpe de intereses económicos.

La contracultura es cultural, los estilos de vida que estudiamos pertenecen a su espacio y a su tiempo. Las creaciones culturales, los sistemas de valores, las ideas y las creencias de los *contras* comparten, como la cultura del pelotazo, esa misma base, aunque sean de signo contrario. Ambas son expresiones muy diferentes del *carpe diem*.

Carpe diem! significa «aprovecha el momento», «disfruta el día», y es una expresión de Horacio en la cual se hace *una apuesta por el presente*: lo que quieras ser, vívelo ya, antes de que se te pase la oportunidad. Se nos invita así a vivir el presente lo más intensamente que podamos, a coger *los sabrosos frutos que la vida, generosamente, nos pone delante*. Se trata de una forma de afirmación vitalista, inmediata y directa. Lo que suele suceder cuando se adopta esta postura es que se identifica *la felicidad y el sentido de la vida con el placer*". Se trata de una exaltación del gozo presente, que trata de exprimirlo *antes de que sea demasiado tarde*. Ricardo Yepes Stork (1996)

IV.3.a. El camino del espíritu

Si la descontextualización de las lógicas simbólico-religiosas convierte los ritos en ritualismos, si su recontextualización tiene siempre dificultades para cuajar, ¿se puede entonces hablar de espíritu, espiritualidad, creencia?

El camino del espíritu es aquel que enfrenta una vida ideal-espiritual a una vida objetivo-terrenal. Que invierte los valores dominantes, los vectores que rigen las aspiraciones de la mayoría, los deseos e ideales comunes. En la España de los "siglos de oro" que estudia Lisón, "honor, fama, pureza de sangre y linaje", en la España del siglo XXI en la que estamos viviendo, comfort, seguridad, riqueza, poder, fama, belleza. Hace cuatro siglos el talante de los raros, de los místicos estaba marcado por "el ansia de la vida eterna y la devaluación de la terrena" (Lisón, 1990:59)

"Institución, comunidad y sociedad, realidad mundana, honor, prestigio y pompa barroca son los polos estructurales opuestos al ethos del necio-santo y demente-divino que los sustituye por su sentimiento íntimo, por su entusiasmo, deseos y carisma". (íbid. 122)

Se trata del perenne pulso entre la fe y la razón, entre la espiritualidad y el materialismo, entre cielo y mundo, desierto y ciudad

(Sloterdjick,1998(1993)). A pesar de los gnósticos, la fenomenología de lo espiritual demuestra que al mundo del espíritu no se llega por la razón sino por la emoción. Son configuraciones emocionales nuevas, no ordinarias, como la Pasión, lo que nos liga con lo sagrado. Que la experiencia espiritual es por entero corporal es algo obvio en las religiones tradicionales africanas y afroamericanas. El trance es esa configuración emocional no ordinaria que nos lleva a penetrar en el otro lado.

Razón discursiva vs. razón intuitiva, dice Senghor, y Schlegel, un romántico alemán decimonónico, hablaba de “escapar –mediante la ironía- de la espantosa camisa de fuerza que nos impone la lógica”. (Citado en Berlín, 1999:157)

Entonces el camino del espíritu para un occidental desencantado es aquél que traza el recorrido de la razón discursiva a la intuitiva, un recorrido cognitivo y moral, que impone la fe, el discernimiento y la dirección, la renuncia y el desapego, la gracia, el servicio, donde antes había la razón confusa, la duda, la inercia,... Un proceso que eleva y perfecciona, como dice Lombardo Radice,

“Si por religiosidad se entiende la identificación positiva y gozosa con una realidad que me eleva y perfecciona. Entonces soy religioso” (Lombardo Radice, citado por Miret Magdalena, Verdemente, 5)

Son estas virtudes y movimientos humanos, -la renuncia, la entrega, la lucha contra el ego, el discernimiento,...-, las que subyacen, aparecen en todo proceso espiritual. Los escenarios, las formas de imaginación y materialización de estas virtudes, su concreción en un mapa moral es lo que varía de una propuesta espiritual a otra.

“mi único credo es el Amor a todos los seres de la creación y mi único fin el desapego conciente a todas las cosas de este mundo. Huid pues de los nombres y de los conceptos, huid de todo aquello que cree jerarquía entre vosotros. Aquel que más se olvide de sí mismo será un ejemplo”. (Irió)

El proceso que aquí estudiamos, parte como ya hemos visto de occidentales desencantados de la sociedad del individualismo, que no encuentran en la religión dominante –en España, la católica- la opción más conveniente para darle forma a su inquietud espiritual, que anhelan en el otro –indio americano, sadhu hindú, negro-africano tradicional-, una inocencia y una autenticidad perdidas. Este proceso, contextualizado históricamente, tiene como punto de partida y objetivo primordial, negar que la realidad en la que vivimos es la única existente, y que el sujeto que somos es el único posible. La vida en los asentamientos alternativos se basa

en esta negación, y se dirige constantemente hacia el reencantamiento del mundo. Los sujetos se sirven de sustancias alucinógenas y tecnologías del yo para generar estados de ánimo tendentes a la trascendencia del sujeto, y de escenarios y doctrinas –leídas en libros o inspiradas por ejemplos vivos– para asumir mapas morales que dirijan sus vidas por el camino correcto.

Si las fuentes de inspiración y de adoctrinamiento tradicionales –la iglesia, la escuela, la familia, el Estado– ya no sirven, ¿cuáles son las fuentes que han penetrado y servido de guía en las vidas de los buscadores de la Nueva Era? La casuística etnográfica encontramos es variada: las tecnologías del yo (tai-chi, meditación, rebirthing⁽⁷¹⁾, respiración holofrénica,...) y las sustancias alucinógenas (LSD, honguitos, peyote), la fuerza de una congregación, la vivencia de la ejemplariedad humana, encarnada en el carisma de un gurú, las lecturas “iniciáticas” (Castaneda, el Tao Te King, Bagavad-Githa, la Biblia,...).

Todas ellas, introducen a los sujetos en procesos de introspección, de compulsión, provocan la experiencia supraapodíptica, generan estados alterados de conciencia, transforman al sujeto, y lo llevan, a veces a un crecimiento interior, a una realización espiritual, otras, al desequilibrio mental.

“Apertura de la conciencia”, “Crecimiento interior” o “desarrollo personal” son los términos más habituales entre los *contras* para nombrar ese proceso. “Trabajarse la actitud de uno ante la vida”, “conocerse o descubrirse a sí mismo”, son frases que vagamente sintetizan la complejidad del proceso.

FERNANDO: (...) Nunca he tenido apego a la familia. Mis padres se divorciaron cuando tenía 7 años. No he leído (nada sobre espiritualidad) pero eso me da un poco de alegría porque también siento que aquello que he descubierto me ha venido de dentro. (Se cuentan con los dedos de la mano los libros que he leído) (...) (He descubierto) muchas cosas. He descubierto aquello que soy ... que quiero ser. He descubierto un camino, el camino de la consciencia. Me he dado cuenta que estoy lejos de ser aquello que quiero ser. No me siento una persona sana. Quería ser un poco más libre. Entonces, bueno pues he descubierto muchas cosas que necesito para sentirme de otra forma. Claro, consciente de aquello que estoy sintiendo, viendo. Ya no me da mucho placer la vida... Yo me estoy siempre cometiendo traición conmigo mismo. Mucho, mucho. (Pienso que he de) hacer lo que me da más placer, satisfacción, pero sin sin tanto dolor, sin tanta confusión, sin tanto volver a atrás, (sin tanto) caminar pa adelante, para volver a atrás, pim, pim, pim y caer en los mismos rollos de siempre, ¡Guerra, guerra, guerra! (tocándose el pecho).

Se parte de la siguiente premisa: “estamos enfermos”, portamos bloqueos, cadenas, barreras, prejuicios, vicios, falsas necesidades, guerra interior, falta de discernimiento, producto de nuestra socialización en Babilonia, de nuestro proceso de civilización. Como dice Foucault *“La práctica de uno mismo se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de*

las que es preciso desembarazarse". (1994:87). Es una palabra la que suele resumir este punto de partida que hace alusión a todas las anteriores, a ese fondo de error: el ego.

"El eterno presente ostenta la clave, el hombre dormita en el hombre. Ahora hay que dejar de descentrarse, ya no hay más que un paso del yo al Yo, un paso que sólo nuestro ego nos impide dar". (Irio)

Sarco (13) (47): el hombre cuando empieza a tener esa conciencia global pierde lo que tiene, pierde sus posesiones y eso es lo que no quiere el hombre... el hombre es egoísta, tío, el hombre es muy egoísta ("claro, eso es lo que pasa...") claro, claro,,, pero ya cuando dices ese claro tío métete un puñetazo en la cara... por egoísta, sabes, y di y la próxima vez que diga claro me meteré otro puñetazo.. hasta que ya no diga claro, hasta que ya diga yo no soy egoísta, o intento no serlo, o intento serlo menos cada día... claro, claro, tío, por supuesto siempre y no la misma, sino que cada vez seremos más mierda y le daremos más mierda a nuestros hijos, eh, y ellos le darán más mierda a los suyos, y bueno, yo me siento tan egoísta como el que más no, porque, joder, porque me analizo y me doy cuenta de que soy egoísta, de que tengo ese egoísmo, ¿por qué? porque estoy rodeado de gente egoísta. Porque no puedes confiar en nadie, porque no puedes realmente decir, "bueno, voy a darme, voy a entregarme realmente", ¿no?, "voy a irme a la casa, voy a hacer de comer a todo el mundo. voy a traer, voy a currar. "

Así, estos procesos de transformación sociales e interiores tropiezan una y otra vez con el escollo del ego.

Antino(26): Ver que en un lado hay gente que afirma mucho su yo, su ego y en otros lados se reafirman menos, que no tienen tanta necesidad de... esos son simples observaciones, que están ahí, y como eso pues más cositas, que es lo que forman precisamente a las personas. En esos momentos. Que esas personas evolucionan, por supuesto. La persona que en este momento a lo mejor ves que tiene un ego muy fuerte, a lo mejor después de un tiempo, ves que esa persona ha crecido más y ya no es tan "yo"...No sé, se da un poquito más ¿no? Son simples observaciones pero están ahí."

No basta con el desapego material. La lucha contra el ego es una lucha contra el "ser social", contra todos los condicionantes producto de nuestra socialización. Timothy Leary propone esa extensión de lo que es el viaje interior en la experiencia alucinógena –lisérgica-, a la vida entera, al proyecto de vida. Ese viaje alucinógeno, con su desprendimiento del ego y el alcance de la libertad y la unidad, ese éxtasis lúdico, ese “volver a ser niño” es el mapa para un proyecto de crecimiento interior o espiritual a largo plazo. En Findhorn, acometen la “búsqueda en uno mismo de la expresión de la Divinidad dentro de la conciencia individual”.

Dicha lucha se metafORIZA con una serie de verbos como sacar, soltar, abrirse, despertar, liberarse, nutrirse, limpiarse, fluir, que desembocan –si el

proceso es efectivo- en un estado que recibe nombres y expresiones como evolucionado, feliz, volver a ser niño, nuevo, renovado.

Se trata de un sistema de pensamiento que sitúa al hombre como ser perfeccionable, y acumulativo de perfección. Según este sistema, el ser que crece, que alimenta su conciencia, vía la liberación, la limpieza, la fluidez, etc., evoluciona. Hay algunos que piensan que el parangón máximo de esta evolución lo encarnan "nuestros hermanos mayores de las estrellas". Han proliferado los libros "dictados" por estos hermanos extraterrestres, los grupos que organizan contactos y, entre mis informantes, aquellos que dicen creer en ellos (véase, por ejemplo, Jon Ander, entrevista 22).

Si "conciencia" es la palabra con la que habitualmente se nombra el estado de perfección, energía es un término potente, condensador, archisémico para expresar la fluidez de su dinámica. La energía se acumula, de concentra, y también se pierde o se roba. Forjar una conciencia es "tabuizar" la realidad, alcanzar un discernimiento tras el cual, idealmente, no queda espacio a la duda. Ningún acto es entonces indiferente, el sujeto sabe diferenciar la calidad de las acciones y los pensamientos, y acomete sólo aquellos que redundan en un beneficio para uno mismo concebido como un crecimiento energético. Esta energía acumulada revierte en nuestra capacidad de discernir y de "hablar" la gramática del espíritu: la lucha contra el ego, el desapego, la actividad, la humildad, etc., etc.

El paso del yo al Yo es un acto de comunicación que se suele expresar con términos como "conectarse" estar conectados", ser canal, canalizar: una acción que se explica como vaciarnos de nosotros, "limpiar el vínculo con el Espíritu" (Castaneda) y ser el conducto de otra voluntad que ordena un resultado impecable de nuestras acciones, que nos da ese discernimiento absoluto.

Una vez establecida esa irrupción en lo trascendente, esa quiebra de lo cotidiano, entonces puede aceptar la persona que hay "otra realidad aparte" (Castaneda), está un poco más cerca, de ese modo de ser, para el que, como dice Frederik Barth sobre la cosmovisión balinesa, "*algo es siempre la manifestación de algo más*". Puede aceptarlo porque ha roto de una vez para siempre, la hasta entonces inmutable verdad de que las cosas son lo que vemos y no son otra cosa, y que lo que no vemos, no es.

Este paso puede ser espontáneo o autoinducido a través de ciertas tecnologías del yo, o de la experiencia alucinógena. Una vez ha irrumpido en la vida de una persona, la experiencia de lo trascendente, se ve movida

al cambio, a la transformación. Sus valores se ven modificados, sus prioridades ya no son las que eran, su sensibilidad entera con lo que le rodea se ha transformado, su actitud hacia la vida, también. Vamos a centrarnos ahora, en estas formas de penetración de lo trascendente en el individuo, las formas descubiertas en la etnografía y en el trabajo de campo, en las narraciones de los informantes y mediante la observación participante. Unas formas que como dice Foucault de la *askesis* “no buscan la preparación para otra realidad sino el acceso a la realidad de este mundo” (1989:74).

IV.3.a.1. Tecnologías del yo

He tomado esta expresión de Foucault. El filósofo francés estudia las prácticas, los ejercicios para alcanzar un ideal moral y una meta espiritual, en la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo en Occidente. En este recorrido, Foucault trata tecnologías del yo como el silencio, la introspección por medio de “la carta a los amigos, -el examen de sí y de conciencia, incluyendo un recuento de lo que se ha hecho, de lo que tendría que haber sido hecho, y de la comparación entre los dos-, la *askesis* -recordar, memorizar la verdad en los “logoi”, la enseñanza de los maestros, convirtiendo esas afirmaciones, una vez memorizadas, en reglas de conducta-”, etc. (Foucault, 1989:72). Hoy día abundan las tecnologías del yo, se acumulan y se difunden todas las hasta ahora conocidas en el curso de la humanidad, y se acuñan nuevas cada día.

“En la cultura pitagórica, los discípulos mantenían el silencio durante cinco años como regla pedagógica. No planteaban preguntas, ni hablaban durante la lección, sino que desarrollaban el arte de la escucha”. (Foucault, 1989:68)

Curiosamente, desarrollar el arte de la escucha es una práctica entre los Baoulé de Costa de Marfil, y entre muchos otros grupos en África, en cambio, en la sociedad occidental contemporánea, la sociedad del “zapping” y de la velocidad, no hay nada más contracultural que el silencio, que cultivar ese arte de la escucha. He encontrado algún caso de “ayuno de palabras” durante mi trabajo de campo; los rainbow en sus círculos intentan también desarrollar el arte de la escucha y el de la paciencia.

El alcalde de Maderos, me contaba que había aprendido de los indios americanos, con quienes había convivido un tiempo, y que era el último siempre en abandonar los círculos, las asambleas semanales del pueblo. Bromeaba: “*Como los guerreros Oglala, antes del combate, clavo una*

estaca en el suelo y me ato a ella con el cinturón. Y no salgo de allí hasta que no se ha acabado”.

No todos son tan pacientes. Los círculos van siendo abandonados por muchos tiempo antes de que acaben, de forma que al final quedan sólo unos cuantos.

Migo: (...) son chorradas, no, yo siempre lo he dicho en los círculos: ¿Pa qué tanto discutir? “No, es que hay que hablar, expresar...” Vale, eso es guay, hay que hablar, expresar, pero no puedes tu forzar a nadie que hable si no quiere y nadie que se tiene que estar ahí sentado escuchando chorradas, ¿no? porque es que, joder, empieza todo el mundo a hablar, y muy guay, muy guay, pero cuando estamos allí 60 o 80 o 100 en el círculo empezaba uno, no es que yo siento tal y tal y tal, y empezaba a hablar de él y de él y se tiraba hablando un rato y bueno, a mi no me interesa, y es normal. Todo cuando le pones un orden: hay que pasar el palo a la derecha, pues, cosas así, cuando le empiezas a poner reglas y todo eso, ya desvirtuas, se desvirtua mucho... las reglas tienen que ir con el sentido común, ¿no?, pues eso, no hagas el cagadero al lado de la comida, y cosas así. Sentido común. Todo lo demás son chorradas. Yo siempre lo he dicho: los mejores rainbows en España, y con los españoles. Porque en Cáceres eran casi todo españoles. 75%. Y se funcionaba pero gay, guay, guay. 300 personas. Allí todo, bah, pim pam, no se qué. (**Antrop.:** nos entendemos mejor, nosotros, ¿no?) Se fluye, se fluye. Más fluido, mas... También no sé. Defectos de otra clase, es decir no significa pa mi que sea mejor, yo soy español y lo siento así, ¿no?, a lo mejor a otra gente le gusta más el hablar,...⁽⁷²⁾

Foucault estudia también, como tecnologías del yo, la penitencia y el martirio entre los cristianos.

“El autocastigo y la expresión voluntaria del yo están unidos. (...) Probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza, hacer visible la humildad, éstos son los rasgos principales de la penitencia (...) Lo que era privado para los estoicos, se hace público para los cristianos.”

(...) “Las teorías y las prácticas de la penitencia se elaboraban en torno al hombre que prefiere morir antes que abandonar su fe. La manera en la que el martir se enfrenta a la muerte es el modelo del penitente. Para que el reincidente fuera integrado en la iglesia debía exponerse a sí mismo voluntariamente al martirio ritual. La penitencia es la consecuencia del cambio, de la ruptura consigo mismo, con el pasado y con el mundo.”
(1989: 84)

El martir es un logro cultural que logra lo que muy pocos logran, lanzarse a la muerte sin miedo, sin dudas, con alegría. Un informante narra en su historia de vida, una etapa de especial radicalización ascética en su búsqueda del espíritu.

Fernando (157): Empezamos *brincando* (bueno, no es jugando... sería jugando porque no

sabíamos mucho) pero jugando con eso del camino espiritual y haciendo... bueno, no sé, hemos llevado la cosa muy en serio cuando éramos todavía muy jóvenes. (...) Tenía 18 años. La parte más fuerte fue en Cantabria, en un pueblo que se llama San Vicente de la Barquera. (...) Allí recuperé un barco, un barco muy grande que estaba ?? Nos quedamos con el barco y ya pasamos un invierno en el barco pescando y eso. Pero después nos fuimos a la montaña y empezamos haciendo primero el voto de silencio, no sólo hablábamos así (con gestos).... después dejamos de comer. Casi un mes sin comer, tío... Es que Juan siempre quería que algo sucediera, así, fuerte... a lo mejor así que Jesús Cristo cayera del cielo y algo así, quería que bum...

Dos jóvenes de 18 años en busca de la aparición, de la gracia, por vía del ascetismo. Un conocido gurú español, también propone programas de ejercicios ascéticos.

Pero, por lo general, no son ascetas, lo que el antropólogo se ha encontrado en el campo. Nada más lejos de la penitencia y el martirio, del dolor, que las tecnologías del yo que se ponen en práctica entre los que comparten la “cultura de lo bio”, el “*ethos de la terapia*”, de lo “positivo 24”. La muerte, que antes no era, que no lo es en otros lugares, se ha vuelto hoy, como nunca en occidente, tabú. Nunca como antes “el muerto al hoyo y el vivo al bollo”. Hemos perdido con el culto a la muerte, toda conexión con nuestros ancestros. Ya no se visitan los cementerios ni se cantan las ánimas. Intentamos escamotear a la muerte hasta que la muerte nos escamotea la última esperanza de bien morir, de morir dignamente. Por eso, en una cultura de la vida, de la juventud, como ninguna otra preservada de la muerte y de la enfermedad, que promulga el objetivo compartido de vivir cuanto más joven y más años mejor, que no sabe envejecer, las tecnologías del yo nada tienen que ver con penitencia o martirio, ascesis o dolor. Son técnicas que buscan la quietud de la mente, la ralentización del fluir de nuestros pensamientos –meditación, yoga, las técnicas castanedianas para “parar el diálogo interno”,...-, son técnicas lúdicas y corporales –danza libre, música, sexo tántrico y sexo en general, masaje,... “descubre el niño que llevamos dentro” -, técnicas de limpieza y salud –el ayuno se practica pero como un acto de higiene y sanación más que de accesión, privación para elevarse espiritualmente-.

Pero si hay una cosa que marca la particularidad de los occidentales contemporáneos que sirven de base para este estudio, es la experiencia alucinógena. Su importancia tanto como vehículo de lo trascendente, en experiencias singulares y radicales, así como uso cotidiano, sostenedor de estados de ánimo y motivaciones que marcan el estilo de vida de los individuos.

El uso de sustancias psicoactivas es un rasgo constitutivo de las contraculturas que nos ocupan. En las sociedades occidentales contemporáneas, la contracultura y las sustancias psicoactivas son

impensables la una sin las otras. Se da una relación bidireccional en la que la experiencia alucinógena es -o al menos lo ha sido hasta hace poco- contracultural, por estar legalmente prohibida y perseguida, ser políticamente incorrecta y socialmente no legitimada. Por otro lado, el nacimiento y la evolución de la contracultura tanto la identidad colectiva, como las historias de vida de los actores, por otro, están fuertemente condicionados por la experiencia alucinógena y el uso de sustancias psicoactivas.

IV.3.a.2. La experiencia alucinógena

Los buscadores, los experimentadores. Lo nuevo, la novedad, la espontaneidad, la creación, es lo que se opone en el talante del buscador a la organización, reglamentación, continuidad de otros talentos. Experimentan con todo, para alcanzar esos estados nuevos de ánimo, esos estados alterados de conciencia. Se dejan llevar por la curiosidad y al hacerlo, rompen las barreras de un tabú que aparta tantas conciencias del uso de sustancias psicotrópicas⁽⁷³⁾.

Fernando (157): Yo me he asomado a todas las ventanas que he podido. Yo soy muy curioso. Pero siempre he tenido mucho respeto por las drogas y todo lo que no conozco. La heroína, por ejemplo, me ha despertado mucha curiosidad. Mucha, mucha. Especialmente, viendo a mis amigos perdidos, ¿no?. Por un lado, venía una voz de casi toda la gente que decía ¿por qué? Si ya ves cómo están. Sí pero yo me he dicho, pero ¿por qué?, ¿por qué están así, por qué? Y por eso la he querido probar. Aunque no he aprendido nada de bonito, pero a lo mejor ahora sé por qué. Lo entiendo, aunque sea difícil, pero como Antino ha dicho antes, estamos todo el mundo... porque a lo mejor cuando he probado heroína estaba más curioso por las personas que de la droga en sí. Y experimenté varias veces. La primera vez cuando empezaba a fumar porros, porque estaba tan fácil. Luego en Turquía... Ahora sí estoy seguro que no quiero experimentar nada más (con la heroína). Es un poco también de la juventud. (...) Por ahora sí me quedo con la ventana de la ayahuasca. Tiene mucho más horizonte.

Vencen al miedo de entrar en lo desconocido, y se lanzan a su encuentro en la ingestión de una serie de sustancias psicotrópicas. Experimentan con algunas sustancias químicas, como la heroína y el LSD, pero en el *ethos de lo bio* prepondera los enteógenos naturales, las plantas mágicas o “plantas de los Dioses” (Hoffman,1985). Hay una lógica ampliamente compartida que sitúa las sustancias naturales como preferidas a las artificiales, y las primeras, preferidas si se consumen en su contexto originario.

Tabla 7. Sustancias psicotrópicas usadas por los *contras*.

Sustancia	Uso	Relatos etnográficos sobre sus efectos
-----------	-----	--

<i>Cannabis (Hachís)</i>	<i>Fumados en porros (sobre todo), pipas, Shilums, Shi-bangs, pipas de agua, "cachimbas da terra", comidos en pasteles, galletas o bebidas en infusión</i>	<i>"concentra", "da ganas de trabajar", "da ganas de comer", "de dormir, de no hacer nada", "bomba neuronal", "acelerador neuronal",</i>
<i>Cannabis (Marihuana)</i>		<i>"más natural que el hachís", "sacramento", "medicina, cura", "lo quita todo", "verde suspiro", "inspiración"</i>
<i>Hongos Psylocibes</i>	<i>Cortados y comidos in situ, secos, o curados en miel</i>	<i>Regresión a la infancia, quiebra de la percepción y del razonamiento ordinario, éxtasis, alegría ebria</i>
<i>Alharma</i>	<i>En infusión</i>	
<i>Opio</i>	<i>Comido en bolas de latex</i>	
<i>Peyote</i>	<i>En infusión, seco, en harina, crudo</i>	<i>"muestra cómo es la locura", "viaje interior",</i>
<i>Ayahuasca</i>	<i>En infusión</i>	<i>El peyote es el abuelito. La ayahuasca la abuelita. El peyote es el desierto, la ayahuasca la selva.</i>
<i>Salvia Divinorum</i>		<i>"era como morir, pero era plácido" "la fume y fue como si me hubiera partido en dos, como una cremayera o que veía era como una extensión mía, una " "no me gustó, era como químico"</i>
<i>Strapelia</i>	<i>Comido en bolas, tras varias expresiones del cactus</i>	
<i>San Pedro</i>	<i>En preparado de infusión</i>	
<i>Beleño</i>	<i>En preparado de infusión</i>	<i>"Fue muy asustante, yo estaba hablando con mi amiga abajo y ella estaba aquí en la cueva (100 metros más arriba)</i>
<i>Belladona</i>	<i>En preparado de infusión</i>	
<i>LSD</i>		<i>"me reía. Ahora ya flipo, pero no me río nada"</i>

Como cualquier ritual, cuando es efectiva, la experiencia alucinógena provoca cambios en el sujeto en dos dimensiones: la escalar o sincrónica, alterando el estado de ánimo de la persona y la vectorial, creando, motivaciones, vectores para la acción, "una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones." (Geertz, 1990 [1973]:95). Así escribía un colaborador de Hoffman, que había hecho un diario de su experiencia con LSD25.

(...) "En el camino a casa ya a la noche volví a estar eufórico y pleno de los acontecimientos de la mañana. Sin saberlo, lo experimentado me

había causado una impresión indeleble. Me parecía que un período completo de mi vida se había concentrado en unas pocas horas. Me seducía repetir el intento".

Y así hablan en las llamadas culturas chamánicas, en las que sustancia y espiritualidad están confundidas.

“Háblale al peyote con tu corazón, con tu pensamiento.

Y el peyote verá tu corazón [...]

Y si tienes suerte, escucharás cosas y recibirás cosas

que son invisibles para los demás,

pero que Dios te las da para que busques tu camino.

(Cita de un huichol aprendiz, en Schultes y Hoffman, 1979:6)”

Preguntarse por la variabilidad de la experiencia alucinógena, por lo distinto de los estados de ánimo y las motivaciones que provoca en unos y otros individuos es, en cierto sentido, preguntarse por la variabilidad de la experiencia religiosa y su diferente calado en unas y otras personas. Bien sabemos los antropólogos que en muchas culturas, están unidas, inseparables, la una y la otra, por eso se acuñan términos como el de enteógeno para referirse a esas sustancias. Antolin Artaud describe -con más o menos imaginación añadida de su propia cosecha- los efectos que en su interlocutor tarahumara produjo la pronunciación de la palabra "cíguri" (híkuri, o peyote):

“Tembló. mudó el rostro y entonó una plegaria: "Donde estoy y lo que soy, Ciguri es quien me lo dice y me lo dicta, y tú (cuerpo/mente racional) en cambio, mientes y desobedeces. Lo que estoy siendo en realidad tú nunca quieres sentirlo y me das sensaciones contrarias. Tú no quieres nada de lo que yo quiero. Y, en la mayoría de los casos, lo que tú me propones es el Mal. No has sido sino una prueba transitoria y un fardo para mí. Algún día te ordenaré que te vayas cuando el propio Ciguri sea libre, pero, dijo llorando repentinamente, no deberás irte completamente. Al fin y al cabo Ciguri es quien te hizo y muchas veces me has servido de refugio contra la tormenta, pues Cíguri moriría si no me tuviera a mí." (Artaud, 1985:20)

Las palabras que Artaud pone en boca del indígena tarahumara nos desvelan un drama, el del enfrentamiento de dos realidades, una verdadera y otra falsa. Un drama que encontramos recurrente en los relatos de conversión y las experiencias místicas, en las antiutopías como *Un Mundo Feliz*, de Huxley y en las experiencias alucinógenas de mis informantes. Sólo a la luz de la verdadera realidad se revela, de pronto, la falsa. “Vivir en un sueño”, “vivir en la locura” o “vivir dormidos”, son estos los términos con que expresan los *contras*, los místicos o psiquiatras como Laing

La sustancia, al igual que la experiencia trancica, o la conmoción ante el símbolo sagrado o durante el acto ritual, crea estados de ánimo nuevos, no sólo jamás pensados, sino jamás pensables; es supraapodíctica, un atentado mayúsculo a nuestras bases cognoscitivas. La experiencia alucinógena que no es efectiva es aquella en la que nos convencemos de que eso que nos pasa es una ilusión de los sentidos, una deformación inducida de la realidad. La efectiva es aquella en la que el sujeto llega a la conclusión de que aquello que le pasa es La Realidad, y que es lo que había antes lo que es una Gran Ilusión que no nos deja ver el trasfondo de las cosas. En consonancia con Eliade, los estudios lingüísticos de H. Fugier, relacionan la palabra "sagrado", con "sakros" y la raíz latina "sak" que "significa hacer que una cosa llegue a ser real". (Mardones, 1994:20)

"Pese a que otras drogas (LSD y mescalina) distorsionan la percepción y el conocimiento, los usuarios tienen la sensación subjetiva de que su atención y su perspicacia van aumentando y que esos cambios en la vista, en el oído y en el pensamiento, reflejan seguramente más "realidad" de la que suelen captar en su estado de conciencia normal" (Cervera et al., 2000:214)

El tarahumara de Artaud hace esa identificación entre sustancia y divinidad. Sloterdijk (1998:140) escribe sobre el Soma entre los antiguos griegos: *“entre la embriagadora bebida y la misma divinidad, no se hacía distinción alguna –al menos, no con la agudeza propia de la diferenciación aristotélica entre sustancia y atributo o esencia y efecto... Justamente esa distinción muestra como la llamada droga está englobada, sin resto alguno, en la esfera sacra.”*

Cuando la sustancia no está enculturada como portadora de lo sacro o como lo sagrado mismo, en el Occidente moderno, ese vínculo queda reservado a un proceso de reconstrucción individual.

Aldous Huxley, es uno de los psiconautas que con más plasticidad literaria relaciona la experiencia alucinógena y la experiencia mística de reencantando del mundo, de visión de lo beatífico.

Al mirar sus muebles: "la vista puramente estética del cubista fue remplazada por lo que sólo puedo describir como la visión sacramental de la realidad: "Pasé varios minutos -¿o fueron siglos?-, no en mera contemplación de estas patas de bambú, sino realmente siendo ellas o mejor dicho, siendo yo mismo en ellas o, todavía con más precisión, -pues "yo" no intervenía en el asunto, como tampoco, en cierto modo "ellas"- siendo mi No-mismo en el No-mismo que era la silla." (1992:21)

No sólo con su pluma puso de manifiesto Huxley esta relación, también con su vida, o al menos con su muerte, cuando con sus últimas fuerzas escribió de su puño y letra que le administraran una dosis suficiente de mezcalina.

La experiencia alucinógena efectiva, en la que el espíritu se pone al desnudo por un íntimo cese de toda operación intelectual, y en la que “la conciencia humana recupera la percepción del Infinito” (Artaud, 1985:20). Este sentimiento abre una quiebra, es una pieza clave en la asunción de que la realidad que vivimos no es en absoluto tan sólida como la creemos, de que hay otras formas de percibir, interpretar y comunicarse con el mundo que nos rodea. Como en el rito, el sujeto bajo los efectos de ciertas sustancias atraviesa ese proceso de muerte-resurrección. Con algunos enteógenos como los *psilocibes* esa sucesión de estados puede alargarse por horas, hasta que la mente vuelve a un estado reconocible como el de antes, con otros como la salvia divinorum, puede durar segundos. Es después de esa total separación de la realidad, de esa conmoción profunda, que el sujeto queda abierto al cambio.

El antropólogo sondea las palabras mediante las cuáles aflora la experiencia, intentan aprenderla, siempre en un proceso incompleto, tras el cual queda impreso un estado de ánimo indefinible que encuentra una vaga verbalización en expresiones como “fundirse con lo que nos rodea” (Apachete, 294), de “abrir nuestras mentes”, de “hacerse agua” (“la seta me hace agua, agua, me sube hasta arriba”, Falcão), de quedarse “muerto, sin cuerpo, flipando”. Los efectos de la experiencia alucinógena son descritos, a veces, como “una regresión a la infancia” (Apachete, 294, hablando de hongos *psylocibe*), como una concentración suprema en el instante presente, sin preocupaciones, sin pasado y sin futuro. Puede ser que ocurra lo que Sloterdijk llama el “estado prelingüístico del efecto místico”:

“bajo ciertas condiciones previas, la memoria humana se acuerda de su propio estado antes de la inscripción de la información ligada a palabras” porque “entre las notables capacidades de la memoria se encuentra la de acordarse del estado en el que aún no tenía nada que acordarse” (1998:75)

Sea cuál sea la sustancia ingerida, la experiencia alucinógena cuando es efectiva cumple un mismo patrón: transforma por completo nuestra conciencia ordinaria para generar un nuevo estado de ánimo y de cognición que es observado e interpretado por el sujeto en base a una serie de condicionantes. No obstante, al margen de cumplir con un patrón común básico, la experiencia alucinógena es significada e interpretada de manera distinta en función de las cualidades de las diferentes sustancias: de la

ayahuasca (llamada, a veces, "la abuelita") se dice que "te trae la selva", el peyote "es el desierto" o el hongo "el bosque". Se espera un efecto más benigno de estas sustancias "naturales" -tanto más, si se ingieren en el propio medio donde nacieron- frente a un efecto más peligroso en sustancias "artificiales" como el LSD.

"(...) Un viaje de tripi es psicodélico, ves cosas, alucinas, cosas raras, ¿no? pero un viaje de psilocibes es mágico, es como de cuento, fantasía." (Paco,208).

Es más pertinente utilizar la palabra "conciencia ordinaria" que cognición, ya que engloba, la primera, la dimensión afectiva que se ve también profundamente alterada en la experiencia alucinógena. Es la experiencia extática. Hoffman escribía sobre su primer ensayo con LSD.

"(...) Durante el ensayo estuve muy impresionado de que mi estado de ánimo guardara una interrelación tan estrecha e inquebrantable con el tipo de alucinaciones. (...) la laborante que nos trajo la comida me parecía pequeña y lejana, dotada de la misma y extraña delicadeza que el director del ensayo". (1980:54)

La experiencia alucinógena dispara dispositivos metafóricos y sensoriales que realizan asociaciones increíbles, como la de ponerle un color a la música, o escuchar una música en un paisaje. Esas raras asociaciones, esas sensaciones quinestésicas, se convierten en certezas que a veces, con suerte, encuentran verbalización en la mente del psiconauta.

Apache: "Yo supe entonces que dos más dos ya no eran iguales a cinco. Pensaba, que me traigan al más racionalista, que le doy unos honguitos de éstos y se deshace hasta la última de sus certezas. También tenía la sensación, cuando acabó, que si todo el mundo en la tierra tomara estos honguitos, entonces habría más paz. Otra vez, cuando tomé peyote en el desierto de Wirikuta, escribí en mi diario frases como "le he visto los dientes a la locura", o "donde hay mucha luz, también hay mucha sombra".

Pero si la sustancia provoca semejantes estados de ánimo, abriéndonos a nuevas posibilidades, ¿Cómo se transforma ese "estado de ánimo" en "motivación", ese potencial de quiebra en efectiva ruptura? ¿Cómo cuaja en un nuevo ethos la energía liberada? Siguiendo el esquema de Geertz, la diferencia fundamental entre estado de ánimo y motivación radica en que *"se "da sentido" a las motivaciones con referencia a los fines, mientras que se "da sentido" a los estados de ánimo en relación a sus causas originarias."*

Para insertarse en un contexto moral de significación, para volverse fin, para tornarse mirada, esos ojos liberados de la misma forma de mirar de siempre, necesitan posarse en alguna otra imagen, los estados de ánimo necesitan de un libro, un texto, un ejemplo encarnado, una tradición o una

doctrina para convertirse en motivaciones. La energía liberada tras el conocimiento de lo nuevo, precisa de una gramática, de un lenguaje para poder explicarnosla, e incorporarla en nuestras vidas, y precisa de un modelo moral para perdurar, para no extinguirse. La mujer que, en una cita anterior (pg. 126), después de tomar LSD cambió el plumero por cosas más importantes como el “amor”, hablaba desde una comunidad en EE.UU., en la que se aprendía y se ponía en práctica una idea de amor que nada tenía que ver con plumeros; el ama de casa española, sin embargo, lee en otro libro, maneja otro código, según el cual, amor es sobre todo amar a su familia y amar a su familia es cumplir con ella, y cumplir con ella es, entre otras cosas, tener la casa impecable a golpe de plumero.

En todo caso, el potencial de quiebra que contiene la sustancia puede volverse cambio efectivo o, más frecuentemente, ser digerido sin provocar grandes alteraciones. Igual que a Huxley, la ingestión de mezcalina le transportaba directa y radicalmente "al estado de gracia", para otros la misma dosis de mezcalina les provoca "el mayor pedo que me he pillado en mi vida", o "menudo globo". Los efectos de la experiencia alucinógena, así como la interpretación de los mismos dependen tanto de la dosis y la cualidad de la sustancia como del contexto y el encuadre cultural desde el cual se le da sentido. Entre la variedad de factores que definen los resultados o efectos de una experiencia psicotrópica, el lugar en el que esta se produce es importante pero no fundamental. Como describe Huxley (1992), se puede ver la gracia en nuestra propia habitación o en unos grandes almacenes. La dosis, estipulada a su vez por el contexto cultural, es la variable crítica que para algunos autores determina la experiencia. El uso de la misma sustancia en distintas dosis y en distintos momentos, con distintas predisposiciones provoca en el mismo sujeto diferentes efectos, o cumple diferentes funciones. El uso de la misma dosis y sustancia provoca en los distintos sujetos efectos también distintos. Algunos que han fumado marihuana o hachís dicen no haber sentido sus efectos. Esto obviamente no es porque estén más inmunizados contra la sustancia sino porque no han seguido bien los pasos para lograr los efectos “deseados”, quizás precisamente porque estos no eran en el fondo deseados. Patrick Allain, en un excelente estudio sobre el *cannabis* y el peyote, enumera los condicionantes de los efectos de la marihuana. “Su personalidad, su actitud cara a cara con la sustancia, su humor del momento, su medio social y cultural, el decorado y el entorno, la actitud de las personas presentes y su afinidad para con ellos” (Allain, 1973:49). Una de las condiciones más importantes, que no cita este autor en su lista, es la experiencia que tiene el sujeto con la sustancia. La sustancia siempre sorprende, pero los psiconautas aprenden a domarla, adquieren maestría en controlar, reconducir y utilizar los efectos que la sustancia libera en la mente y en el cuerpo. Es un proceso de aprendizaje y

maduración, de tolerancia con la sustancia, que pasa por diferentes etapas y es descrito con distintos estados. Los mismos factores inciden en la capacidad de la experiencia para generar motivaciones, para provocar ruptura. Estudiar el hecho psicotrópico es, como sucede con el hecho religioso, estudiar las relaciones entre cultura, personalidad y sustancia.

La experiencia alucinógena es en sí misma contracultura de primer orden, al transvertir lo más básico en nosotros, nuestro socializado orden mental y cognitivo. Por eso es en esencia anti-convencional, el sujeto necesita de un lugar apartado, un escenario a propósito o una compañía cómplice para sentirse bien bajo los efectos de estas sustancias. Así lo constatan las historias psiconáuticas de los *contras*.

Boquete: Claro. Bueno, no creo que sea solo por fumarlo cotidiano sino porque maduras. No te sienta igual cuando eres un niño que cuando eres... No sé, a mí, por ejemplo de niño los tripis me hacían reír mogollón. Sólo reía, sin comprender nada. Ahora me como un tripi y flipo en colores. Reír, no me hace reír para nada. Y no creo que sea la costumbre porque tripis no me como todos los días.. Supongo que será por...(Antrop: Pero tampoco te hacen llorar, o sí?) No, no, no. Me hacen flipar y verme por dentro. No te voy a explicar lo que me hacen. Pero vamos, ya no es como antes. Antes se me pasaba un pelotazo de un tripi y lo único que había pasado es que me lo había pasado muy bien. Ahora después de un pedo de tripi aprendo mogollón. Y cada vez que me tomo uno es diferente. Y me da igual la ciudad que el monte que donde sea, lo que sí es que sea mi territorio. Con tal que sea territorio mío. (Un espacio) Un espacio donde nadie se te pueda meter. Claro que en el monte es mucho más fácil conseguir esto. En la ciudad conseguir un terreno tuyo, un poco difícil.

No se puede decir, no obstante, que el uso de sustancias psicoactivas empuje hacia los individuos en todo caso hacia la heterodoxia. En muchas vidas convencionales también irrumpe la experiencia alucinógena sin provocar cambios. El *cannabis* es fumado en España por obreros, estudiantes, policías, abogados, profesores, técnicos, artistas, médicos y enfermeros, en fin, por todo el mundo. La interpretación de la experiencia tanto como los efectos producidos por ésta son flexibles y maleables ante el ambiente y la personalidad de los que pasan por ella. Las pastillas de los “bakalaeros”, el chute solitario del heroinómano, el canuto entre estudiantes de instituto en un fin de semana de marcha, el canuto del hombre del campo frente a su chimenea, o del “contra” frente a su fuego, el tripi urbano, los hongos en el bosque, son todas experiencias, en cierto sentido y grado, alucinógenas que condicionan y son condicionadas por contextos sociales y naturales. Son completamente diferentes los efectos de una droga (sea marihuana, sea alcohol) dependiendo del estado de legitimidad social, o internalizada (individual). La forma que en México toman alcohol la clase dominante no tiene nada que ver con la de los indígenas, y ninguna de las dos comparte demasiada similitud con la

española. Un ambiente socio-cultural en el que está legitimado el uso de la marihuana (la misma terminología "uso" vs. "consumo" implica diferentes concepciones sobre la ingestión de la droga) produce un uso de la planta muy distinto. Entre los *contras* se usa para crear y para comunicarse, más que para evadirse. De la misma forma que el alcohol, tiene, en muchos casos más objetivos que la evasión, como la sociabilidad, o también la creación -como en el caso de muchos artistas-.

Como hemos visto, parece aceptado que los efectos de una droga dependen tanto de factores socio-culturales como los síntomas de una enfermedad. Así, no tiene nada que ver fumar marihuana o tomar alcohol en una cultura u otra, cuando el mismo acto y sus efectos se insertan en sistemas de sentido y significado diferentes, ritualizados y legitimados de maneras muy distintas.

Esta relación es holística y bidireccional: si la cultura condiciona la experiencia psicoactiva, ésta es a su vez una importante fuente de creación cultural. Lo mismo que dice Lisón Tolosana sobre el "endemoniado", el alucinado, "es a la vez bioquímica, neurofisiología, estructura social y cultura", (Lisón, 1999:67). En pueblos indígenas como los huicholes, se extraen de la experiencia mezcalílica los materiales imaginarios necesarios para cimentar sus bases culturales, bases mitopoyéticas que articulan sus rituales. La bidireccionalidad entre sustancia y cultura queda patente en toda sus manifestaciones sociales, litúrgicas, morales, y artísticas. En occidente, ciertos pasajes rememoran la importancia de estas sustancias en la gestación de la civilización occidental.

Los Misterios de Eleusis -una experiencia extática de muerte y resurrección- *"fueron durante más de un milenio el símbolo espiritual de la cultura helénica. Los peregrinos acudían en número de entre dos y tres mil cada otoño y de las más variadas procedencias sociales "reyes, cortesanos, mercaderes, poetas, siervos, gentes de muy variado oficio. Tomaban una pócima (el Kyken) compuesta por "harina y menta" y juraban absoluto secreto sobre el detalle de la experiencia. Sobre aquellos Cicerón escribía: "los Misterios nos dieron la vida, el alimento; enseñaron a las sociedades las costumbres y las leyes, enseñaron a los hombres a vivir como tales" (De leg. II) (Escohotado, 1994:48)*

El hecho de que no existan en las sociedades occidentales actuales experiencias rituales que institucionalicen el uso de alucinógenos o de otras sustancias psicoactivas como conformadores de cultura, no debe llevarnos a minimizar el papel de drogas como el alcohol en ciertas subculturas y estilos de vida. Contracultura y sociedad establecida, también están

atravesadas por ese eje fundamental: Cultura del *cannabis* (y de los enteógenos naturales) vs. cultura del alcohol. El alcohol, la sustancia psicoactiva con la que los occidentales están más familiarizados, nos enfrenta con ejemplos cotidianos de diferente imbricación cultural en unos contextos y otros -como medio de vehiculación de la sociabilidad, la sabia que fluye en la fiesta; como agente desinhibidor, muchas veces imprescindible en jóvenes y adultos para el cortejo y el lance amoroso; como agente destructor y provocador de violencia y motor de transgresión que encuentra en la legislación su legitimación articulada por eximentes de las consecuencias de esta violencia, etc., etc.-. El alcohol cobra un precio muy alto a su institucionalización en nuestras sociedades. Acaba con vidas, con familias y con culturas enteras. Y por ser la más legitimada, la menos perseguida, es, con mucho, la droga más mortífera. Esta "cultura del alcohol" fruto y producto de nuestra sociedad establecida ofrece, casi impone, unos centros y formas de socialización y sociabilidad mediados por la ingestión de bebidas alcohólicas, y niega esas otras que ofrecen los lisérgicos, psicotrópicos, etc. "El área occidental rarísima vez celebra reuniones sin que intervengan bebidas alcohólicas en abundancia y ciertos ambientes contemporáneos añaden cocaína". (Escohotado, 26) ¿Qué pasaría en un país como España si mañana desaparecieran el vino y los licores, el café y el tabaco? ¿Seguiría siendo la vida de las personas y de las instituciones la misma, el mismo el ritmo y el talante?

Esta fractura, alcohol vs. *cannabis* se presenta con intensidad y recurrencia a lo largo de todo mi itinerario de campo: en Órgiva, entre dos asentamientos contiguos a lo largo de un río, en los encuentros rainbow, en la constitución de la Federación Anarquista de Colectividades del Campo,... No se trata de la dualidad vicio/virtud, si no de cuál vicio elegir –pensado éste, siempre como virtuoso-. Es esta la elección que marca la diferencia.

Es cierto es que la contracultura de la que aquí hablamos es un mundo, un estilo de vida absolutamente condicionado por el uso de los psicotrópicos. La experiencia psicotrópica, fruto y producto de la contracultura, como lo es el alcohol de la cultura establecida, la conforma impregnando sus modos de acción y visión del mundo. Ciertamente cada estilo de vida, cada grupo tiene su droga, las drogas hacen culturas, (Cultura de la marihuana, cultura de la cocaína), se usan en determinados círculos, con determinados patrones, y para distintos objetivos. En todas las culturas menos en la occidental establecida se ha participado de la acción enteógena por parte de la generalidad de sus miembros. La extirpación o persecución de esos medios y la imposición de otros -"cultura del alcohol"- conforma y es conformada por una actitud particular ante las cosas por una cierta "sensibilidad cultural".

¿Cómo son los usos de los psicotrópicos entre los *contras*? Frente a la experiencia alucinógena con enteógenos, que es más esporádica, el *cannabis* es la sustancia del uso cotidiano. El cultivo del *cannabis* está absolutamente extendido entre las filas de la contracultura. Los *contras* llevan cultivando años y años, pero cada vez más se extiende el cultivo en hogares convencionales del campo y la ciudad, con la extensión de los *grow shops*, los libros de autocultivo, las asociaciones por la legalización del *cannabis*, los efectos positivos conocidos, se va difundiendo más. Los *contras* cultivan biológico, una cantidad de plantas suficiente para el año (unas quince o veinte, hasta treinta, según alguno de mis informantes), para tener y -muy importante- para regalar, porque no hay regalo más precioso entre los fumadores que unos buenos “cogollos”. De hecho, además de ser regalo ideal, la marihuana es una moneda corriente, de reciprocidad e intercambio, entre los *contras*. Algunos la venden y viven bien de ella como Linda, que estaba orgullosa de haber criado a sus dos hijos vendiendo marihuana. Hay quienes dicen también que no se debe comerciar con la marihuana porque es sagrada, un sacramento, como canta el grupo Terrakota.

En cuanto a la cualidad distintiva de cada sustancia, Patrick Allain, en su estudio sobre el *cannabis* y el peyote trata a las dos de sustancias alucinógenas en el supuesto de que "la originalidad de los efectos de los distintos alucinógenos varían más cuantitativa que cualitativamente" (1973:47). En teoría puede que esto así sea, pero en la práctica, las dosis ingeridas -normalmente fumadas, pero a veces comidas o bebidas en infusión- de *cannabis* frente a las ingeridas de otros alucinógenos -peyote, datura, ayahuasca,...- , las convierten en experiencias totalmente distintas. Si bien es cierto que las cantidades y los conductos utilizados para fumar *cannabis* (shilum, pipas), al igual que los momentos en que este se fuma - en ayuno por las mañanas- hacen que su uso derive en una experiencia más potente en los mundos alternativos que en las prácticas habituales urbanas, ésta está todavía lejos de las dosis y efectos que se utilizan entre los shadus y santones de la India o de configurarse en la experiencia única que supone la ingestión de un alucinógeno como el peyote, los hongos psylocibes o la datura.

En los escenarios de mi campo de estudio, se fuma *cannabis*, en forma de hachís, pero más frecuentemente como marihuana cultivada por los mismos actores, con la misma habitualidad con que se fuma tabaco en ciertos escenarios y vidas convencionales. El estado de percepción ordinaria, "lo normal" es estar bajo los efectos del *cannabis*. Y al igual que ocurre en otros estilos de vida en los que invitar a una “caña” es una

práctica de agasaje y sociabilidad, también lo es liarse un petardo en los encuentros con otras personas o como presente cuando entras en el espacio de otro como visitante.

Migo (182): "es que yo me fumo al día mil pelás de hachís, (...) cuando no tengo na, no me fumo na. (Marco (159): "cuando no tengo na, yo me fumo hasta las hojas de mora, y la hierba y todo") (Mig: pero vamos me puedo fumar... yo que sé mi media normal es fumarme mínimo un un talego diario, por eso el otro día pillé un talego y sí... vamos, haciendo un esfuerzo sobrehumano me quedo con un porro pa por la mañana del día siguiente, ¿no?, haciendo un esfuerzo sobrehumano. Pillé un talego de hierba y ya está, me lo he fundido. Ayer me bajé con el Fran y ya con eso, cuatro porros hoy..."

El *cannabis* se fuma desde después de levantarse hasta antes de acostarse (digamos que más del 40% de los individuos que aparecen en el censo, cumple esta pauta). Esto tiene inevitables efectos en la conducta cotidiana y en la visión del mundo. Los efectos neurológicos del hachís (ver otra vez el artículo del español.) se centran sobre todo en una distorsión del tiempo. Produce, en menor medida, los efectos que otros alucinógenos. El salto kierkegaardiano al "instante". La acotación de nuestro horizonte temporal al momento presente. Es el vehículo del "aquí y el ahora". No se trata de fumar más o menos marihuana, sino de aceptar ese estado como bueno, sin ningún tipo de reservas. Saber que cuando se está fumando un porro se está haciendo un acto bueno, de crecimiento y acumulativo, un acto de conciencia, en vez de huida o compulsivo. Que la marihuana es una planta medicinal y no una droga, que es como se ve desde fuera del grupo. He aquí lo que distingue a un grupo que asume ésto, lo fomenta, de otro que hace lo contrario. Internalizada en un sistema de pensamiento que la ve como positiva, la marihuana, se vuelve positiva, genera efectos de crecimiento.

La tolerancia de una sustancia puede definirse como el incremento en la cantidad de la misma que, consumiéndola con frecuencia, hace falta ingerir para obtener los mismos efectos -aunque, como hemos apuntado, los efectos dependen también de otras variables que la dosis-. En este sentido, el *cannabis*, es una sustancia a la que el cuerpo se va acostumbrando y necesita cada vez de mayores cantidades para lograr los mismos efectos. También sucede, que una vez "colocado" después de levantarse, los siguientes "canutos" o "shilums" a lo largo del día ya no tienen el mismo efecto que "el primero de la mañana".

La adicción a una sustancia o a cualquier cosa, puede definirse como el cambio de estado de ánimo y la imposibilidad del desarrollo habitual de nuestra acción en ausencia de dicha sustancia⁽⁷⁴⁾. Tolerancia y adicción, son ambas frecuentes en los asentamientos alternativos. De hecho, al lado del

desapego y la tranquilidad interior, he encontrado a la compulsión como compañera rectora de algunas de las vidas de los actores -sobre todo entre los más jóvenes-. La compulsión se hace patente en las vidas desarraigadas, carentes del contrapeso de la contención o de la moderación. En vidas jóvenes y viajeras, en el tramo ascendente de la vida, que no han sentido aún el hálito de la muerte recordándoles que la vida es efímera y la salud un recurso escaso; vidas que concentran todo la pulsión vital en el momento presente, o en las vidas de la calle, en las que cualquier construcción o acumulación material es inviable y cualquier mirada sobre el futuro inexistente. La literatura de Kerouak y lo novedoso del movimiento *beatnick* parece un himno al desarraigo y a la compulsión, a esas vidas que caen en el *agon*, inquietas, que no se asientan, de búsqueda de sensaciones, de impresiones, de lo nuevo.

La compulsión es, en todo caso, lo que hace de un uso, un escape, una huida, de una planta medicinal, una droga, de un misterio, algo romo, apagado. Hoffman escribía sobre su propio invento, el LSD.

"(L)a historia del LSD hasta nuestros días muestra de sobra qué consecuencias catastróficas puede tener su uso cuando se menosprecian sus efectos profundos y se confunde esta sustancia activa con un estimulante. Es necesaria una preparación especial, interior y exterior, para que un ensayo con LSD se convierta en una experiencia razonable, mística, totalizadora". (Hoffman)

Frente a una actitud compulsiva y adicta, los mayores y más veteranos, demuestran estar de vuelta, y rechazan de vez en cuando los porros que se les ofrecen, o se permiten fumar sólo por las noches, antes de irse a acostar. Alguno se ha referido a un periodo de privación, porque se acaba la cosecha antes de la siguiente, con el término de "limpiarse". Luego, la hierba, aunque nunca enunciado de esta manera, ensucia, contamina, y los *cannábicos* llegan a reconocer que pagan un precio a cambio del colocón, de la "broa" (en portugués). Están también los que reconocen el deterioro mental del consumo cotidiano de *cannabis* a lo largo de los años.

(...) las drogas sí las he probao todas, sí, pero ya me estoy asqueando de las drogas. Ya cansa, aburre. Aburre, me coge paranoias, historias.. no, es que aburre, ya de tanto... Al principio sí, te abre el subconsciente, pero luego ya te lo va cerrando. Yo tengo la cabeza hecha polvo a base de los porros. De memoria, no tengo ninguna. Bueno tengo, ¿no?, pero vuela, muchas veces vuela. No me acuerdo de nada. (Paco, 208)

La droga es, vista desde otro ángulo, una vía fácil, un sustitutivo del esfuerzo moral por ubicarse en el presente de modo radical, ese cambio del

esfuerzo moral y meditativo por la comodidad química es lo que comparten todos los que se dopan, convencionales o *contras*. Por eso se publican libros de éxito editorial con títulos tan elocuentes como “Menos Proszak y más Platón”.

Los discursos de significación y justificación en los que se inserta la experiencia alucinógena en la contracultura y los asentamientos alternativos tratan al *cannabis* y a las otras sustancias, tomadas adecuadamente, es decir, con respeto y consciencia, como plantas medicinales ("medicina"), que tienen además de una gran variedad de usos médicos convencionales, refrendados día a día por la experimentación científica, la cualidad de abrir la conciencia, de inspirar la creatividad y de aportar claridad y discernimiento en nuestras decisiones. Como entre los trabajadores campesinos jamaicanos que cita Marvin Harris, el *cannabis* da fuerza para trabajar y valor para enfrentarse a la vida.

el *cannabis* da valor para enfrentarse a la vida, te regala unos ojos nuevos cada vez para mirar las mismas cosas, y esto lo hace todo más entretenido. (Apachete, 294)

"Todo el mundo dice, el hachís es una droga, pero para mí no es. Yo usaba hachís como droga, yo fumaba hasta 25 gramos cada día. ¡Y eso ya es locura pura! No eres mucho mejor que un yonkie, eres casi lo mismo. Yo tenía una vez una temporada, cuando fumaba todo un año entero, cada día 25 gramos, ¡eso ya son nueve kilos cada año! Le contaba a la policía así y la policía no puede ni entender como un hombre que vive en la calle, puede fumar 50.000 marcos cada año. Me costaba ésto, ¿no? y me ponían de loco, yo soy caso bastante loco para ellos, (lo suficiente como) para no meterme en carcel, ¿no?, yo no quieren así, ¿no? (...) (el hachís puede verse como droga o) como medicina, es depende como usas. Porque es algo natural, no es hecho de mano del hombre. (...) (Como droga) es para tirarte todo el día sin pensar. Pero si haces algo, como yo, cuando estoy trabajando estas pipas, ¿no?, yo fumo estos y me pongo en mi trabajo y estoy sólo ahí, ¿no?, y me puedo concentrar tanto y me fluyen las cosas. Hago un punto en el medio y pienso, y así sale. Sale lo que siento yo en el momento. Y si hago ésto dentro de una fiesta y también todo lo que noto, todo lo que siento ¿no?, entra en mi trabajo así. Y para mí es un buen camino para relajarme, ¿no?. Y yo puedo trabajar, fumando, quince horas en una pipa, ¿no? sólo fumo un poco, como un poco dentro de este tiempo y me pone hasta loco, ¿no? Y hasta me pueden preguntar, por ejemplo, cuando tengo algo que hacer digo "ya un momento sólo voy a hacer este ojo o algo" y una hora después ya estoy trabajando, porque me olvido, me pierdo completamente. Cuanto más me pierdo mejor sale el trabajo. Así cuando estoy con la mitad de mi cabeza alrededor y no me puedo concentrar bien ya no hago bien trabajo, pero si me pongo más y más a mi interior y siento sólo todo lo que siento yo sólo... por eso la gente muchas veces cree que no me quiero enrollar, ¿no?(...) Lo que crees depende de tu pensamiento que viene con el hachís y donde lo fumes y la manera como fumes. Porque a mí me gusta, ¿no?, fumar en un grupo así, que vive, ¿no?, que piensa, que sabe lo que hace. Pero si fumas en la calle con gente que se quiere todos llegar, vamos a más y pum, y fuera, ¿no?, ya es otra... ya te pones hasta loco, pero si fumas así, ¿qué va a pasar?" (Jurgen, 273)

Se pone de relieve en estas últimas líneas de la cita anterior, la importancia señalada del contexto sobre el uso de la sustancia, la importancia de la congregación. Aquí se *contrastan* dos contextos, el del “mundo de la calle”, compulsivo, depredador, evasivo, frente al del mundo del Rainbow, que se quiere consciente, con sentido y dirección, acogedor y comunitario, pero que a veces cae en el primer modelo. Esta adicción y compulsión presente en los encuentros rainbow es criticada por los más veteranos como contaminadora de rainbows y asentamientos alternativos, distractora de los propósitos originales del grupo.

Hemos estudiado, hasta aquí, por un lado, la experiencia alucinógena como uso cotidiano, que condiciona y es condicionada por la cultura, por el estilo de vida, y por otro como experiencia supraapodíptica, definitiva, que mueve a cambio.

Este cambio tan profundo puede durar toda la vida, pero lo más normal, es que se debilite, que se desgaste enfrentado al molino del olvido. Necesita de alimentación y necesita de dirección, de un mapa moral donde inscribir la nueva actitud. Este mapa moral se encuentra en fuentes de inspiración que están en libros, en el ejemplo encarnado de personas, y en la fuerza de una congregación.

IV.3.a.3. La congregación, el gurú, el libro

Como el Corpiño en Galicia que estudia Lisón, asentamientos alternativos como Beneficio, Los Molinos o los encuentros rainbow son centros “de fabricación de realidad y de verdad” (1990:47)

Se trata de lugares en los que

"el sujeto se sumerge en una situación similar a la "socialización primaria", ha de estar rodeado por otros significativos con los que establece vínculos de fuerte afectividad. A partir de esta dependencia, (esos otros significativos) irán devolviéndole al sujeto una imagen de sí mismo que difiere de la autoimagen construida con anterioridad. A partir de aquí se reorganiza todo su entorno cultural: el lenguaje que emplea adquiere significados nuevos, las normas y pautas de conducta se cambian y se transforma el universo valorativo." (Ortega, F., 1996:133).

En ciertos lugares, como Beneficio o los encuentros rainbow, (o el Corpiño, o las congregaciones en El Escorial bajo la guía de la vidente Amparo Cuevas), donde la visión dominante es la que ansía el misterio, la

que, como el hombre barroco “no ve; cree, sabe, interpreta” (Lisón, 1990: 218), acaba uno viendo misterio o acaba marchándose.

Los asentamientos alternativos, a pesar de su apertura, son espacios moralizantes, o por lo menos, escenarios de batallas morales. El mero hecho de encontrarse en ellos implica toda una serie de decisiones y conductas: no beber alcohol, ni comer carne, ni disfrutar de agua corriente o electricidad, sentarse al lado de gente desnuda y de dudoso olor,... Son cónclaves de estilos de vida. Y son, como la romería del corpiño, por lo extraño lugares difíciles en los que estar, para el forastero, en cierto sentido son instituciones totales.

Los procesos de transformación y la ética de la negación encuentran un sostenido sustento en la vida de los asentamientos alternativos. Por eso el Rainbow es “la vuelta a casa”, el regreso a la “Familia”, volver a estar dentro, un cronotopo de revitalización de ese sentimiento antaño aprendido.

<p>Trine: Pues como Paul dice que ha estado así un poco... yo he estado fuera también casi dos años, sin contacto con rainbow, sin ver a nadie que tenía que ver con esto. Y lo echaba mucho de menos y hasta he llegado a olvidar, olvidar cosas que son evidentes, no, que son... el amor, no? que hay entre la gente, la energía, el respeto... Y creo que es muy importante otra vez estar aquí, para ver, para aprender. para estar con vosotros</p>
--

El olvido, el óxido, son los enemigos siempre acechantes, como herejes tras los muros de la congregación. Se pone de manifiesto la necesidad de un contexto, el comunitario para sustentar el cambio, sin el cuál, somos presa del olvido. El mero hecho de habitar en un lugar de semejantes características sitúa al actor en el centro de la gran negación. Sin embargo, la contradicción, la tentación, el olvido y la ignorancia, salen una y otra vez al paso de los actores, en su interacción con los demás. Al contrario que en instituciones y tradiciones mucho más formalizadas, "tabuizadas", y sancionadas ritualmente -la vida en el monasterio o en el templo- el camino del espíritu, tal y como lo acometen los actores contraculturales, es mucho más abierto y flexible. Como los propios asentamientos alternativos se construye sobre la marcha. Así abandonos y reincorporaciones, entradas y salidas, dudas y discernimiento, ganancias y pérdidas (de energía) se suceden una y otra vez en las trayectorias de los actores en el proceso siempre cambiante y nunca concluso de la búsqueda.

La fuerza moral de una congregación se debe a su cohesión, a su coherencia. A veces no es una congregación sino un ejemplo personal el que ofrece un camino, un modelo a la búsqueda. El maestro, el guía, el gurú, merece un apartado en este capítulo.

Entre los pueblos indígenas, cuenta Mircea Eliade, “el chamán es “elegido” de entre la comunidad por algún hecho específico, ya sea un acontecimiento fortuito, una herencia, (con lo cual una simple enfermedad pasajera es interpretada como el signo de la elección) o una tara física de nacimiento.” (Eliade, 1976). El gurú, en cambio, no se conoce por estar marcado por ninguna circunstancia especial, como que le haya atravesado un rayo, haber nacido en tal orden o tener alguna anomalía física, sino que se distingue por su conocimiento sobre los asuntos del espíritu y por su actitud hacia los demás. Ejerce como gurú si así es reconocido –no sin falta de dudas y puestas en cuestionamiento-.

El abad, el gurú, el lama, el nagual, son todos modelos personales - para muchos imprescindibles-, en los que se condensan en su máxima perfección todas las cualidades que se buscan adquirir durante el aprendizaje. Chamalú, Miyo Fiel, Dürkheim, Lanza del Busto, Stanislav Grob, Krisnamurti, Osho, Sai Baba, son los gurús más conocidos, más citados por mis informantes. Además de estos ejemplos populares, había los que “iban de gurús” en los asentamientos, siempre en una posición dudosa, seguidos por unos, denostados por otros.

Enolia: “... estaba tan harta del tema de la Caravana... Que todos los rainbows han sido para mí experiencias buenas, muy buenas pero el tema de la caravana, pfff, ahí te encontrabas tanta gente... era como el movimiento gurú, este que puede haber en la historia rainbow, pues un poco estaban todos ahí juntitos, eran el culmen de los gurús, pues el Emilio Fiel y todos esos. Entonces, yo..., el Alberto... y otra gente pues bonita, con el calendario maya, con los extraterrestres, muy emparanoiaos”.

A. (...) yo me río, ¿no?, de muchos pamplinas y de mucha gente imbécil que están, que están actuando de una manera que te dan pena, ¿me entiendes?, porque hay muchos que se sienten hasta gurús, tío, ¿entiendes?, sólo por el hecho de que han visto cuatro libros, han hablado con cuatro personas, han visto cuatro gestos, cuatro posturas, cuatro... ¿me entiendes?, y ya está.
Antrop. O sea que yo lo que veo entonces ahora maestro y magistral y que viene muy al caso, es el libro este del Herman Hess, el Sidartha, (A. Pues sí, hombre claro, claro, Sidartha, claro), porque ese fue de todo, y se queda en el río, después de haber sido príncipe, mendigo, prostituto, eh, trabajador, obrero (A. ¿y al final dónde vuelve, y al final dónde vuelve?) al río, al mismo sitio.
A. al río. Ahí sí, pero primero tiene que huir de todos los lugares, enguarrarse, bajar... “del cielo me cansé y a los infiernos bajé”. El tío se baja a los infiernos, se revuelca en la mierda, y se limpia.

Una de las comunidades más importantes en Europa, Findhorn, en Escocia, se dirigía en sus comienzos de acuerdo con los mensajes que Eileen Caddy recibía en sus meditaciones, así. Los guías espirituales (los gurús o maestros) no son muy frecuentes, y menos entre los contraculturales españoles, por lo general, más laicos, independientes y

reacios a encorsetamientos rituales que los extranjeros. Pero he encontrado bastantes casos entre mis informantes que contaban de haber tenido en cierto momento alguna relación con un gurú. En España, los gurús más conocidos aquellos que más influencia han tenido entre los *contras* españoles son Miyo Fiel, Chamalú, Lanza del Basto.

Estas relaciones, nunca asépticas, levantaban pasiones positivas o negativas. El gurú, líder carismático en quien el acólito deposita su entera confianza, está siempre en tela de juicio. A él o ella, más que a nadie se le exige coherencia y autenticidad, y una verdadera predicación con el ejemplo⁽⁷⁵⁾, pero son sabidos y numerosos los casos en que el gurú cae en el descrédito y el discípulo en el desequilibrio mental. Como la identidad contracultural, la del gurú no está en este caso sancionada por ningún elemento excepcional adscrito.

Por sus obras los conoceréis. El gurú, el guía, debe ser ejemplo espiritual –como lo son los maestros budistas o los santones de la iglesia católica-, debe mostrar la forma correcta de dirigirse en la vida con su propia conducta. Por eso, el gurú que no es coherente con lo que predica, que no es “canal”, conducto limpio y purificado de la voluntad y los mensajes del Espíritu (o Dios o los evolucionados hermanos mayores de las estrellas) sino que muestra su “ego”, pierde rápido la credibilidad y el número de seguidores. Un tema fundamental en este sentido, es el del “comercio con el espíritu”.

Migo: “Ahora tienen la crisis espiritual dentro de la gente burguesa de occidente. Es la mayor crisis espiritual de todos los tiempos no? Todo el mundo a hacer cursillos de meditación, cursillos de no se qué, de no sé cuánto. Comprar la espiritualidad con dinero. Claro, la espiritualidad no es más que una moneda de cambio, se puede comprar y vender. Te haces un cursillo de no sé cuántos, un consejo de visiones y un no se qué y ya puedes venir aquí "Guru, guru y tal..." o lo que sea.

A pesar de la relativa infrecuencia de guías espirituales así autodenominados y que ejerzan como tales, la iniciación en los mundos contraculturales y en el camino del espíritu encuentra habitualmente modelos referenciales humanos. Es fundamental la importancia de los veteranos en este proceso de socialización de los nuevos. En la medida en que la práctica cotidiana refleja los ideales asumidos, en que es mayor la autenticidad, también es mayor el efecto socializador del modelo.

Más frecuente que la guía del gurú encontramos la de los libros. Lecturas iniciáticas o libros de cabecera, ciertos textos son un *répér*, un punto de referencia clave en las historias de vida de mis informantes.

“El descubrimiento de la antigüedad greco-romana, sus cánones de belleza, mitos y libros cargados de significado arcano fue uno de los más fértiles hallazgos y creaciones del renacimiento (Lisón, 1990:120)

Los libros, unas veces guardados en vitrinas de oro, otras quemados en piras; los libros, capaces de abrir ojos, transformar vidas, quebrantar fe. Los libros se han convertido en un vehículo ideal de la cultura de la autogestión personal, del autodidactismo, en nuestra investigación, son piezas fundamentales en muchas biografías, de las que se asegura haber sacado las ideas y los principios que animan la vida de muchos individuos. Hay algunos que se han convertido en lecturas iniciáticas, que se regalan o se pasan de mano en mano y otros que se guardan como libros de cabecera y sirven de consejo, dirección y bálsamo en numerosas ocasiones.

Yo me enamoré de todos vosotros a través de la revista *All Ways Free* que me pasó Ben hace dos años... y de otra que conseguí en el Festival de Chicago por la Paz del año pasado. Aquellas dos revistas me hicieron pasar uno de los periodos más duros de mi joven vida, y necesito daros las gracias... No puedo describir lo que, todavía, suponen para mi. (Foro de discusión en alt.gathering.org)

“El Tao-Te-King me cambió la vida” (Falcão)

“Yo creo que Castaneda salvó mi adolescencia,... eso que dicen que es un período complicado, crítico. Yo lo tenía todo muy claro, gracias a aquellos libros que leí” (Apachete)

Una iglesia es un foro de discusión y de interpretación de estas fuentes originales escritas, provee de las versiones legítimas del texto y de las personas legitimadas para interpretar la fuente. Cuando no hay iglesia, es la sola relación entre el individuo y el libro lo que queda. Hay una serie de lecturas escogidas, de las llamadas iniciáticas, que se reducen a unos pocos títulos. Entre mis informantes son los libros de Carlos Castaneda, el Tao-Te-King, el Bagavad-Githa, *Las nueve revelaciones*, de Redfield, lecturas sobre indios americanos (el Hantayo, la carta del Jefe Seattle son dos ejemplos sacados de la etnografía. Niman trata en su obra a la profecías Hopi, fuente de inspiración de los rainbow, o interpretaciones de los ritos Lakota) y las enseñanzas del maestro sufí Rumi, los que más he encontrado referidos. En España, Año Cero, Más Allá y Karma 7⁽⁷⁶⁾ han sido revistas de difusión de todo tipo de temáticas sobre lo sobrenatural y sobre el espíritu.

Antrop.: Pero como es eso que dices del espíritu y los ángeles, y todo eso, como dices que es. ¿Eso lo has leído en algún lado también?

JA.: Sí hombre, yo no he tenido ninguna revelación ni ninguna aparición ni nada, o sea, todo lo he leído

Antrop.: Y a esto le das la misma consideración de verdad que a lo del 2013

JA. No, a eso mucho más, porque lo del 2013 no es fijo, pero estas cosas sí que son... nosotros elegimos a nuestros padres, no es que nuestros padres, bueno, nos han creado sí, pero vamos, o sea, somos nosotros los que elegimos .

Carlos Castaneda, que apareció en la revista Times con el titular de “líder del renacimiento espiritual americano”, ocupa un lugar principal en cuanto a la influencia ejercida entre mis informantes. Un tema central en los libros de Castaneda es el enfrentamiento de la visión racional del mundo con otras visiones. Castaneda cuestiona a través de Don Juan (o Don Juan cuestiona a través de Castaneda) otra creencia reificada en el pensamiento occidental: la unicidad de esta realidad que mediante los sentidos *contrastamos* continuamente, que aquello que percibimos es tal y como lo percibimos y que los mecanismos de cognición y de tratamiento de la información son tal y como los hemos forjado. Mediante experiencias enteógenas, alucinógenas, estas creencias se tambalean. Basta una pequeña brecha para aceptar que no es la única realidad y que otras visiones de ver el mundo son compatibles con la empírica- positivista, están detrás de esta, tapadas por esta como las capas de una cebolla. Esto, que se entiende sobre todo pasando por estas experiencias, es lo que subyace en los procesos cognitivos, ideológicos y creenciales de los *contras*.

Como Castaneda, la carta del Jefe Seattle (ver en anexos) es otro “*best seller*” entre los *contras*. Un texto que se encuentra en posters y carteles, camisetas y páginas de Internet, y que, como las enseñanzas de Don Juan, también es puesta en duda por los analistas como una reconstrucción romantizada del discurso original. Pero esa versión, verdadera o no, dada su popularidad, parece adaptarse bien a los oídos del occidental de finales del siglo XX.

A la enseñanza de los libros, como al gurú y a la congregación, se le exige coherencia, no contradicción, y las doctrinas aprendidas se reifican en creencias tanto a través de esa coherencia, como de la vivencia en y por uno mismo de experiencias que interpretamos como verificación de esas enseñanzas, como de la repetición de testimonios dignos de confianza (por ejemplo, cuando nos encontramos las mismas afirmaciones provenientes de fuentes muy diferentes -ver entrevista 22-).

IV.3.b. La Conciencia

Vamos ahora a adentrarnos en los mapas morales en los que este proceso de transformación, de desarrollo personal se inscribe. Creaciones culturales que forjan en figuras de valor, los principios y los modelos que posicionan esas vidas. La esfera del deber y la del ser se imbrican en mapas ideológicos y en posturas filosóficas que posicionan al *contra* en la vida, como el pacifismo y la no violencia, el anarquismo, el naturismo y la ecología profunda, y el ethos de la terapia.

IV.3.b.1. La cultura de la paz y del amor

Paz y Amor, (en inglés “Peace and Love”) son las dos palabras, que así, en esta fórmula conjuntiva, más frecuentemente se han usado para resumir la ideología de la contracultura. No se trata de un mero eslogan, estas dos palabras surgen una y otra vez en los discursos y las explicaciones de los actores como motores de acción y de no-acción, legitimadores de actitudes, condensadores de ideologías. ¿Qué modelos de valor subyacen tras estas expresiones?

Paz significa no violencia, un principio que se despliega en un conjunto relacionado de ideas, acciones e inhibiciones. Una sensibilidad humanista y utópica que hace estar en contra de la pena de muerte, de las cárceles, del terrorismo de estado, de la desigualdad entre individuos y entre naciones, de la injusticia, contra la gran propiedad del capital y el consumismo, contra el estado, contra el Sistema, contra las armas, los ejércitos y las guerras –esto significa que no hay nada que justifique una guerra, ni siquiera la “intervención humanitaria”-, contra el patriarcado y la violencia de género, etc, etc. Una decisión última que lleva a la acción y puede llevarlos a la cárcel o al exilio por insumisos. El movimiento Rainbow, recibió de los veteranos del Vietnam un impulso definitivo, son aquellos que volvieron de la guerra los que más lucharon por la paz en los EE.UU. de los 70.

Gandhi es el modelo, el ejemplo, el héroe que inspira el movimiento de la no violencia. En España es un discípulo suyo, Lanza del Busto, el que inspiraría la fundación de algunas comunidades del arca en España y el primer caso de insumisión de la historia de este país. Pepe Beunza fue juzgado por un Tribunal Militar en Valencia el 23 de abril de 1971 por ser

el primer objetor de conciencia no-violento de nuestra historia reciente. En 1996 recordaba así en una charla como empezó todo:

Yo vivía en Valencia y participaba en las luchas universitarias, las típicas carreras, encerrones, el miedo, la policía nos perseguía, nos pegaba... Luchábamos dentro de la Universidad en el Sindicat Democràtic d'Estudiants. Éramos un grupo de gente activa con ganas de libertad, con mucha represión y con ganas de cambiar todo esto. Situáos: la época del *Che* Guevara, la lucha armada en Latinoamérica, Luther King, movimiento de defensa civil americano... había muchas actividades. Y todos los "barbudos" de Valencia nos juntábamos en un bar de la calle la Nave y por allí pasaban las ideas de libertad. Y por allí pasó un "barbudo" que iba a Sueca a aprender el cultivo del arroz. Él venía de Francia, de una comunidad que se llamaba El Arca, fundada por Lanza del Vasto, discípulo de Gandhi, que era noviolento. Trabajaban la tierra, hacían agricultura ecológica, y se nos pusieron los ojos como flanes al escucharle. Ese hombre siguió su camino. Ni siquiera sabrá que fue el que inició la movida aquí. Aquel verano dos compañeros del grupo fueron a esta comunidad de Francia y a mí también me interesaba. En esta época, si no salías al extranjero era muy difícil, y me fui también a verla. Me impactó.

Hacían yoga, iban todos con sandalias, vestían con algodón, eran vegetarianos, practicaban agricultura ecológica y habían ocupado una central nuclear unos años antes. Aquí sabíamos de las centrales nucleares y que eran peligrosas. Yo pasé por allí una semana y cuando volví no dejaba de explicar lo que había visto. Conocimos a los primeros objetores de conciencia, que vivían en los Pirineos, en Francia, y ayudaban a los agricultores en vez de hacer la «mili». Cuando lo explicábamos, había gente que nos escuchaba y gente que pensaba que estábamos locos.

Gandhi y Lanza del Busto han inspirado a muchos de mis informantes, que han leído sus libros y que han visitado sus fundaciones: las comunidades del Arca. Es todo un logro humano, el hecho de que existan en este mundo, –los menos en realidad- individuos de los cuales el concepto y la disponibilidad hacia la agresión, la comprensión y legitimación de la violencia les es tan ajena que es impensable, para los que preservar la paz y la vida en todo caso, es un absoluto moral. Un logro cultural frente al fracaso rotundo de humanidad que se encarna en los genocidas de todo signo, en la violencia doméstica y callejera, en el monstruo de la guerra.

Para ser un hippie debes creer en la paz como el camino para resolver las diferencias entre los pueblos, las ideologías y las religiones. La forma de llegar a la paz es a través del amor y la tolerancia. Amor significa aceptar a los otros como son, dándoles la libertad de expresarse y no juzgándoles por sus apariencias.” (Skip Stone)

“Morning Star Faith: (Life=Light=Consciousness)=Love”

"Amor: Ingrediente sutil de la conciencia, capaz de mostrar el sentido profundo de la existencia. No se trata de pedir Amor, sino de dar Amor, ¿Cómo se obtiene Amor? Dando Amor. Amando. (...) El Amor no se venera,... es simplemente lo que inspirais en ese otro tú mismo que ya no conoceis." (Irio, Mensajes)

Vemos en estas citas el léxico y las asociaciones clave de este modo cultural, desde Whitman a la California de los 60 y de allí a las alpujarras de los 90. Paz, amor, tolerancia, vida, luz, conciencia, dar. Los conceptos se encadenan en los discursos para cobrar sentido. La Paz es la consecuencia del Amor. El Amor es Tolerancia. El logro del amor es la Conciencia. El Amor se encuentra en la Entrega. Luz y Vida son también conceptos recurrentes para expresar el ideal moral del Amor. Así distinguen entre el "querer", lo que normalmente se entiende por "amor" de un Amor con mayúsculas, una idea de Amor Universal.

Irio: (...) lo que cuenta es el amor, ¿sabes?, es lo único que diferencia a un ser de otro. Pa mí la cantidad de amor que puede... que es capaz de dar, de manifestar... el amor es algo dentro de nosotros, algo que quiere salir y que normalmente no lo dejamos porque estamos condicionados. Que somos nosotros, soy yo... con lo cual el amor pues significa fundirte y dar, y dar y dar hasta más allá de lo que tú eres... lo que pasa es que, claro estamos condicionados y entonces a veces hay que tenerlo aprisionao, también, pero es una fuerza, tú la puedes ver en la gente, ¿no? cuando tiene una luz en los ojos, es como una luz, en el aura se ve. Es una luz, muy fuerte que emana de la persona. Eso lo puedes percibir en alguna gente aquí en Beneficio bastante. Se ve esa luz, ¿no?, porque tienen mucho amor y dan mucho amor. Todos tenemos mucho amor pero... (**Ant:** el amor es egoísta) No hombre, no, te hablo del auténtico. Tú me hablas del querer y eso es otra cosa. El amor con pasión es otra cosa, es querer. Yo te quiero para mí. El amor no es posesivo, el amor es libertad. Ante todo. Que cualquier amor que agarre ya se está alejando de lo que es amor. Amor universal. Para mí amor es la fuerza que mueve todo el universo. Todo se mueve y existe porque está el amor. (**Ant:** no me he planteado demasiadas cuestiones, sólo me he planteado mi propio yo, no como ego, ¿no? sino realizarme yo, y cuando esté preparado a lo mejor poder dar algo, pero de momento, necesito para mí) Esa es tu visión (...) amor es lo que nos conecta. O sea te hablo del Amor con mayúsculas. (**ant:** pues yo no siento amor) pero ¿tienes amistad? (**Ant:** Sí) eso es amor (**Ant:** y quiero mucho a la gente) pues eso es amor,(y siento lo de los demás) eso es amor, la amistad (**Ant:** Yo ese amor que oigo tanto... (**Antrop.:** hay muchas formas de llamarlo) (**Ant:** claro, pero las palabras se manipulan mucho) Pero no nos quedemos en los conceptos. Hombre, tú tienes prejuicio contra esa palabra, yo antes tenía muchos prejuicios contra la palabra Dios...(**ant:** yo sé que no hay otra palabra para definirlo, porque jugamos con palabras claro y nos entendemos con eso) Sólo Amor. Yo antes cuando me decían Dios decía: "Uf, qué me dices, no gracias", porque estaba del Dios que me habían intentao meter en la escuela pues hasta aquí, ¿comprendes? pero ahora pues digo, Dios es amor y canto a Dios ¿por qué? porque ando ya liberándome de esos prejuicios, a los conceptos, porque si tengo prejuicios a un concepto, a una palabra. Hay que liberarse de eso (**Ant:** Sí, sí un Dios libre que no te pide nada) ¡¿te pide?! Te da todo, lo único que hace es darte, (**Ant:** por eso digo) lo que hace es darte y darte y darte, te da hasta para tu cuerpo, te da pa comer (**Ant:** y te da para que elijas tú) te da hasta para que elijas, entre ir con él o pudrirte ahí de asco o irte a donde tú quieras.

Una de las canciones rainbow más cantadas es:

Amor, Amor, Amor, Amor

El mensaje es el Amor
Ama a tu prójimo como a ti mismo
Dios es Amor.

Dios es Amor. Un Dios proveedor pero al que se llega dando, en una ecuación en la que dar es recibir⁽⁷⁷⁾. Es dentro de nosotros hacia donde tenemos que volver la atención para encontrar el Amor, ahí es donde vamos a encontrar los condicionantes, las barreras o bloqueos, las máscaras y juegos de rol, en definitiva, el ego, lo que nos impide darnos, trascendernos, llegar a ser Amor, a fundirse con lo demás y con los demás. Se trata de un amor no posesivo, libre, de un Amor-libertad contrario al amor-querer, amor-posesión.

En esa tensión entre el Amor-libertad y el Amor-posesión es donde se ha centrado el tema clásico del “amor libre”, el más característico rasgo de las comunas, según el imaginario colectivo.

Dice, Miyo Fiel:

(...) El verdadero amor no se expresa por él "sin ti no puedo vivir" si no por él "contigo he aprendido a vivir".
No puedes exigir una monogamia, porque en ella el amor se muere.
No puedes decirle al otro "ama solo cuando estés conmigo" porque es como pedirle que respire solo en tu presencia, y si lo cumple, la próxima vez no existirá ya, habrá muerto. "Eres para mi uso particular y de nadie mas, y por eso yo me sacrifico e intento serte fiel". De esta forma los dos nos sacrificamos por nada, y solo vence el sacerdote.
Esta situación no puede mantenerse.
Pronto se hace insostenible y queremos sacar la cabeza fuera del agua, para respirar. "Quiero ser libre, pero tú debes seguir siendo mi esclavo".
Y en esta contradicción el amor se vuelve imposible, porque si no quieres ser propiedad de nadie, no puedes poseer.(...). Miyo Fiel

En estas palabras, en todo el discurso alternativo hay, desde luego, una crítica y un ataque a la familia, modelo de amor-interés y de amor-posesión (aunque con ciertas válvulas de escape culturalmente instituidas como el recurso a la prostitución o al amante).

El concepto del Amor Libre como lo expresaban los hippies significaba que uno era libre de amar a quién quisiera, cuando quisiera y como quisiera. Esto animaba la espontaneidad en la actividad sexual y la experimentación. Sexo en grupo, sexo en público, sexo con menores, homosexualidad, todos los tabús se tiraron por la ventana. Esto no significa que el sexo convencional, entre dos adultos, o la monogamia se desconocía. Todo lo contrario. En todo caso, las relaciones abiertas fueron una parte aceptada del estilo de vida hippie. Esto significaba que uno podía

tener una relación con una persona, pero si otra te atraía, podías explorar esa relación sin celos, sin rencor.

El tema del amor libre ha sido siempre sobresaliente como vimos en la imaginación del Otro, en su mirada. El rasgo hiperbólico de la comuna. La definición del diccionario (de la Real Academia Española) es escueta: "a) conjunto de personas que viven en comunidad económica, a veces sexual, al margen de la sociedad organizada; b) forma de organización social y económica basada en la propiedad colectiva y en la eliminación de los tradicionales valores familiares." La segunda propuesta es mucho más apropiada que la primera, la cual hace referencia a uno de los falsos mitos que el imaginario de la cultura establecida ha levantado en torno a la idea del amor libre, de lo que Leary llamaba el "group marriage", entendido como promiscuidad sexual permanente y aceptada entre todos. En la historia de la experiencia comunitaria hay muy pocos casos de ese tipo de matrimonio grupal, ninguno conocido que se haya sostenido a lo largo del tiempo. David Pepper (1991:37), tras realizar una investigación etnográfica en doce comunas del Reino Unido, propone una serie de mínimas características definitorias de una comuna, entre las cuáles no se incluye mención alguna a las relaciones sexuales y sí a la prevalencia de la pareja sobre el grupo.

En el campo se confirma este dato, lo que el antropólogo se encuentra son, sobre todo, familias (véase censo y estadísticas en anexos). Y entre estas familias, el modelo ideal de amor fraterno de representa por la Familia. Es el Amor fraterno que vuelve al Otro, prójimo, hermano. Como escribía Walt Whitman,

“Veo algo de Dios en cada hora de las veinticuatro y en cada uno de sus miembros /en el rostro de los hombres y las mujeres veo a Dios y en mi propio rostro en el espejo. Sé que el espíritu de Dios es hermano mío y que todas las personas que han nacido son mis hermanos”. (Whitman)

Este ethos del amor desemboca en un altruísmo eudemonista, de servicio. Se procura realizar cada acto con amor y con conciencia. De esta forma, se cocina para los demás "con amor" o se hace música "con amor", lo que por supuesto redundará en la percepción/interpretación de un exquisito sabor en la comida y una mejor armonía entre los instrumentos.

<p>Irio: De todas maneras influye, claro, es muy diferente si una lechuga está cortada con amor o si está cortada con mala hostia, claro es muy diferente, cuando la comes sientes, el amor que hay ahí en esa lechuga, la energía, ¿no?...</p>
--

Así lo expresan los *contras*, igual que los Hare Krishnah:

“No sentimos que estamos simplemente dando de comer a la gente. Les estamos dando *prasadam*. *Prasadam* significa la piedad del Señor.... Cuando cocinamos, cocinamos con amor por Dios. Por eso es por lo que la comida hecha en casa es la mejor... porque está hecha con amor. Vas a un restaurante y esta gente con tanta ansiedad, pensando en tantas cosas pecaminosas... y están cocinando lo que te vas a comer, por eso nos duele luego la tripa”. (Krishna Bakhti Steve en *Rainbow* de Minnesota (Niman 1999:76)

Se trata de la misma lógica que sostiene que pensar pensamientos negativos hace mal a la persona, y que pensar “en positivo”, “cosas buenas”, trae bienestar y felicidad al individuo. Una lógica que confiere importancia tanto al modo de hacer las cosas como a su resultado.

Otra ventana a la etnografía nos da esta idea del Amor como la expresión de una cualidad nueva hallada en la *communitas*.

II Jornadas Anticapitalistas y de Okupación Rural , Madrid, 1997.

Pepe: Es lo... creo que es lo más importante en una okupación o en un colectivo o como lo queráis llamar. La convivencia entre sus mismos miembros ¿no?. El amor que puedes sentir hacia ellos. Ahora somos, ahora hemos crecido más, ahora somos unos 35 adultos y 8 niños y... reina el amor, es alucinante, ¿no? (risas cariñosas desde el auditorio) la gente ahí. Es que yo me siento muy bien diciendo eso. Que quiero igual al Pipe o Vicen que acaba de entrar como a cualquiera de ellos. Es lo que más me llena de todo, de todas estas experiencias. La convivencia con mis hermanitos allá [en Sasé].

Los asentamientos alternativos como Beneficio, Sasé o los *Rainbow* son verdaderas escuelas de altruísmo, donde los nuevos encuentran modelos referenciales. En la vida comunitaria de estos lugares funciona el principio budista que dice que "la mejor manera de mejorar nuestro propio destino es preocuparse ante todo por el prójimo" (Ricard, 1999:96). Trabajo voluntario, servicio, ofrecimiento, cooperación, apoyo mutuo,..., se relacionan, o se conjugan los valores anarquistas de “ayuda mutua”, de “solidaridad” con los espirituales de servicio. “Trabajo es amor en acción”, dicen. Instituciones como el “sombbrero mágico”, el círculo, donde se circula comida, *cannabis*, información, música, etc., la casa abierta o la tierra liberada articulan y expresan estos valores. Renuncia y servicio son los ideales del desapegado del mundo, sus fuentes de alimentación espiritual. Las historias de vida de un buen número de mis informantes están marcadas por estos dos impulsos vitales. En todo caso, los estilos de vida y el fenómeno cultural que aquí estudiamos bajo el nombre de la contracultura pasa por una asunción de la pobreza, de la austeridad, a través, al menos, de la renuncia a la ambición de medrar económicamente, a la renuncia a los niveles de inversión y consumo mantenidos por las clases medias y acomodadas de la cultura occidental. Así pues, lo que la contracultura niega es la opulencia. Bajo el ideal de

simplicidad, el grito –en verdad, revolucionario- del “no consumo”, las prácticas como el reciclaje, la autosuficiencia, el apoyo mutuo, estos monjes laicos hacen voto de austeridad y pobreza y realizan organizaciones y *modus operandi* que tienden a igualar a ricos y pobres –una comunidad de ingresos como Lakabe-, o a integrar las diferencias en un equilibrio que las conduce a segundo plano –la gratuidad de los rainbows, la institución del “magic hat” (véase glosario)-.

La cultura de la Paz y del Amor se asocia a una serie de cualidades: suavidad, ternura, sensibilidad, que encuentran su expresión en una actitud que en inglés llaman “blissing”, y en español “buen rollito”. Cuando dos *contras* se encuentran, se reconocen en un “background” común, y ponen en práctica unas maneras comunes, una serie de pautas de interacción que no desarrollarían con el “otro”: el beso en la boca entre todos los géneros, el abrazo largo y estrecho –algo muy natural entre niños, pero muy poco entre adultos-, la mirada fija a los ojos, en la que buscan reconocerse en cierto brillo, etc. Una antropóloga que estuvo en Beneficio escribía en su cuaderno de campo:

“Observo encuentros entre gentes y saludos y despedidas. Hablan más bajo de lo normal se miran con cara encantada, se besan en la boca y se abrazan un tiempo más largo de lo normal. Se dicen muy buenos deseos y sobre todo, hablan a los hijos de unos y otros”.

A partir de ese momento, la comunicación toma también una pauta singular. Otra amiga me contaba,

“Tengo una amiga que es muy espiritual y el otro día en una discoteca se encontró con alguien como ella. Jo, estaba uno en cada punta de la pista, y nada más se miraron, y se fueron el uno al otro, y lo primero que hicieron fue ponerse la mano en el chakra de debajo del ombligo, en la Tierra (...)”.

El término que he encontrado más adecuado para describir esta atmósfera especial de los rainbow y de algunos asentamientos alternativos es *eudemonismo*: “moverse por la imposición cotidiana del deseo sobre la obligación, sabiéndose en el camino correcto y haciendo el bien a los demás”.

En estos lugares, se desarrolla una sensibilidad distinta en la interacción social. Se busca una profundidad momentánea, basada no en la puesta en común de las experiencias biográficas (lo cual jugará, desde luego, su papel más adelante en el sostenimiento de una amistad), sino en la trascendencia de las mismas en la condensación de ese encuentro entre dos seres humanos. Se busca eso que Turner llamaba una “experiencia transformadora que vaya hasta la raíz misma del ser de cada persona y

encuentre en ella algo profundamente comunal y compartido". (Turner, 1988:142).

La sonrisa constante, el abrazo o la mirada intensa son moneda común en el intercambio comunicativo entre prójimos y extraños, conforman las pautas de interacción social establecidas en la contracultura. En los rainbows en Estados Unidos se han institucionalizado los "hug circles" y "hug committees" (círculos y comitivas del abrazo, que van abrazando a todo el que encuentran) (Niman, 1997). En el Rainbow de Salto, era espontáneo pero frecuente abrazarse a unas cuantas personas por el camino a la alberca, al círculo o a la fuente. Los efectos de esas aproximaciones físicas son devastadores para algunas personas, desatan emociones que guardaban desconocidas o sepultadas. Entonces se da cuenta uno de lo poco que nos tocamos las personas de esta sociedad occidental cuando pasamos cierta edad.

"Lúdico", "colorido", "sensualidad" son palabras entresacadas de la etnografía para describir esa atmósfera; los masajes, los abrazos y los besos, el contacto corporal, la fiesta y la reunión constante, la grupalidad o tribalidad. Una cultura o estilo de vida que enfatiza la sensibilidad, lo emocional, la proximidad corporal sobre la distancia. La música y el *cannabis* son otras constantes de esta ecuación. *Positive Vibrations*, pensamiento positivo ("¡Positivo 24!") decía un amigo como abreviatura de estar positivo las 24 horas del día). Positivo y negativo es el léxico del eje moral de distinción mucho más habitual que el de bueno/malo. Se siente más que se piensa, prepondera lo intuitivo, lo instintivo, lo emocional, lo sentimental ante lo racional, en lugar de escuchar "yo pienso que..." se suele escuchar "yo siento que...". Se llora mucho, se ríe más, se grita bastante, y se guarda silencio también, y sobre todo se "hace música". "soltar, soltar, soltar, abandonarse, romper rigideces, bloqueos, barreras ("emocionales") es un grito habitual. La emoción, antes que la palabra, es lo más importante en los modos de comunicación de "allí". Como en los santuarios de la España mental lisoniana, los asentamientos alternativos son lugares donde se juega mucho con las emociones, donde la emoción está a flor de piel, es la moneda de intercambio común y el código prioritario.

La ternura es descrita por Green (1985) como la cualidad fundamental de las relaciones contraculturales. Sin embargo, la sociabilidad "profunda" frente a las relaciones fragmentarias y asépticas de Babilonia no se basa sólo en la ternura. Muy al contrario, como ya hemos visto, la sinceridad se alza contra "el tacto en las relaciones" o "el guardar las apariencias". Mi proceso de resocialización en los asentamientos alternativos llegó bastante lejos en lo que el aprendizaje de la ternura se

refiere. La necesidad del abrazo se tornó para mí tan perentoria como la de tomar algo caliente en el desayuno. Sin embargo, hubo otras cosas me costó más aprender: aunque logré algunos avances, nunca fui capaz del todo, de tirarme pedos y eructos en público con la entera libertad y absoluta despreocupación que veía en los demás, o de dejar de ruborizarme o de sentir por dentro cierta desaprobación cuando veía a una mujer hacerlo.



Imagen 57. "Nosotros".
Fotografía de Robert Altman

Otra de las desinhibiciones que se aprenden entre los *contras* es la de andar desnudo en público. El nudismo es la sinceridad del cuerpo. Otra forma de expresarse en *communitas*, una manera radical de decir no a las apariencias y hacer tábula rasa con buena parte de la parafernalia que nos presenta en sociedad.

"el efecto más visible pero quizás el de menor influencia orgánica es, sin duda, el bronceado integral. Sí es importante, en cambio, por sus consecuencias psicológicas: al identificarse la zona genital con el resto del cuerpo, la visión morbosa e intrascendente de ésta pierde una importancia que es ganada por la consideración de la persona en su totalidad. (...) Es indudable el sano efecto que produce el nudismo al disociar en el subconsciente la desnudez de la excitación, desapareciendo las pasiones autorepresivas y los complejos inhibidores, motivando un amor más profundo y concediendo una mayor libertad a quien lo practica. (...) Una de las principales funciones del vestido es encaminar la propia actitud y las relaciones con los demás mediante la estandarización y la falsificación de uno mismo: el vestido marca las clases sociales, las relaciones laborales, etc... La convivencia nudista, en cambio,

destruye esta forzada clasificación de la personalidad, abriendo al individuo a una grata sinceridad consigo mismo y con sus compañeros." (Armada Gil, 1978:51)



Imagen 58. Fotografía de Robert Altman

Pero quizás mi posición liminal de antropólogo, ha sesgado mi compañía y he convivido más con otros liminales, satélites, por eso he recogido la mirada crítica. Aquella que opina que "amar a todo el mundo se parece mucho a no amar a nadie" y que esa ternura es falsa, una actitud artificiosa, forzada, poco natural, y extraña cuando no violenta para el otro. Uno de estos críticos hablaba de la "cara de hipocresía" como el "síndrome de comuna",

"Sólo los niños son naturales en las comunidades, es lo que más le cuesta al hippie, realmente ser natural" (Falcao,234)



Imagen 59. La foto se titula "La TribuNal", la tribu de los "Nacidos Anarquistas Libres". Niños de Mataveneros) Fotografía Salvador Vargas Ponce.

Como la apelación anterior al sentido común, esta a la naturalidad, es un asiento común. La construcción cultural, más dependiente de la propia negación que encarna que autónoma, es vista como artificial, sus constructores como actores de un teatro que no se sostiene, que hace aguas a poco que se observe con más tiempo o profundidad.

Hemos visto la cara bonita de la atmósfera de los asentamientos alternativos y sus habitantes. Yo recojo en mis entrevistas y he sido testigo de una cara mucho más cruda, que nos muestra episodios de violencia (entre parejas⁽⁷⁸⁾, entre vecinos, entre paisanos y *contras*), de actitudes de vagancia, la dejadez, la falta de creatividad, el pasotismo, el paroxismo. En ciertos lugares, en ocasiones, se descuidan sin embargo, las condiciones mínimas de higiene, y esa comida, hecha con tanto amor, se convierte en vehículo de epidemias. La dureza del medio, la frustración de la pobreza, la depredación, la inobleza, esta cara la recojo también en mis encuentros y situaciones de campo.

Antino (4) "En el fondo si esa gente no quisiese nada sería un puntazo para todo el mundo, pero aquí hay mucha ambición, de todo tipo, y eso es ser un pobre desgraciao, cuando quieres cosas y estás viviendo en un medio que no las tienes. Y las deseas."

Los asentamientos alternativos son escuelas de altruismo, es verdad, pero también de conflicto. Proliferan cada vez más entre las filas de los

contras los talleres, encuentros, especialistas en tratar con los conflictos de grupo. La falta de entendimiento entre los integrantes es la primera causa del fracaso de muchos proyectos comunitarios.

IV.3.b.2. La profundidad de la ecología. Ecología Profunda

De mi diario de campo:

Los ángeles, los mantras, los inhipis, y toda la bagatela Nueva Era, eso eran juegos. Pero sí había espiritualidad en Beneficio, y en las vidas que lo poblaban, la de irse a vivir al campo, la de la renuncia sincera y consciente del mundo de la ciudad, la de encontrar una nueva relación con el entorno, con la naturaleza, con la Madre Tierra, de los usos convencionales de la sociedad establecida, la de luchar contra la rutina, contra las hipotecas. Eso era el camino duro y largo, la apuesta de por vida que se abraza como un acto de fe y que se pone a prueba en el día a día.

Ecología profunda, ecocentrismo, ecología mística (o mística ecológica), ecología de los pobres, anarcoecologismo son denominaciones de distintas líneas del campo de la ecología. Una mentalidad ecológica, una conciencia ecológica, tal y como se forja en estos mundos alternativos, es algo que va mucho más allá de la militancia en un partido ecologista, o del apercebimiento del deterioro ecológico y la denuncia de la responsabilidad por el mismo. Se trata de la interiorización de un ethos, que encuentra referencias y fuentes de inspiración en metáforas y doctrinas como las de los indios norteamericanos, en el taoísmo o en las enseñanzas de Don Juan. El indio, no deja huella alguna de su paso tras él. El guerrero impecable hace de su paso por esta vida un paso sutil y agradecido. El hombre perfecto, Santo, Sabio, Hombre trascendente, Iluminado o como traducen literalmente en los ideogramas del Tao-Te-King, el hombre que es "Rey de sus oídos y de su boca",

"En su actuación, su gran regla es wu wei: la inacción, la inoperancia, el no intervenir, dejar a las cosas que sigan su curso natural. Y el pecado mayor, el pecado de lesa divinidad, es actuar, es cambiar la naturaleza, falsificarla con el arte y con los inventos. La naturaleza es divina y Lao-Tse exige para ella un respeto religioso. (Elorduy en Lao-Tse, 1996:228)

Algo tan característico como la fiesta en los Rainbows es la recogida y recomposición de la tierra. Se invierten días, una vez acabado el encuentro en tapar letrinas o reforestar. Se trata de una particularidad de

este tipo de encuentros que los hace distintos a cualquier otro – completamente opuesto, por ejemplo, a otras formas de fiesta que han surgido y se han expandido en la sociedad de nuestros días⁽⁷⁹⁾-. Del mismo modo, las vidas alternativas están formadas por prácticas como el no consumo, el reciclaje, la unión íntima con el entorno.

La ecología profunda no se refiere a la acción social ecológica para lograr una sociedad más ecológica, una mayor profundidad en el cambio. Se refiere a las prácticas personales, a dejarse guiar por una conciencia ecológica en todo momento que comande nuestros actos y les ponga límites. Ecología profunda porque es ecología cotidiana, una conciencia ecológica que se ha vuelto requisito de la existencia y se materializa en actitudes que acechan hasta el último de los actos, sin bajar la guardia.

Los usos cotidianos de dormir sobre la tierra, de ir a la fuente a por el agua necesaria para el día, de buscar y cortar leña suficiente para cocina y calor, de vivir sin la cortina de ruidos de la civilización, de bañarse en arcilla y tomar el sol desnudo, de lavarse en el río o en barreños de agua hervida, de disfrutar silenciosos del fuego al atardecer o de un atardecer de fuego,... son fuente y origen de una mentalidad naturista. Contraria del todo a los estilos de vida urbanos.

La visión de la Madre Tierra, una idea que concibe la naturaleza y el entorno como un ser vivo, recíproco, poderoso y nutriente, articula la cosmovisión y el ethos de la ecología profunda. La celebración de la Tierra y de la gratitud hacia ella es algo que se exterioriza constantemente en los inhípis, en los círculos y en las canciones. La gratitud, expresada en la cotidiana acción de gracias, es una de las prácticas culturales que la secularización se lleva por delante. Dar gracias por los alimentos que vamos a tomar, o por los buenos momentos es algo que veo ya sólo entre cristianos practicantes, musulmanes y *contras*. Se pretende una corrección de la visión inevitablemente antropocéntrica del mundo, por un ecocentrismo. "No somos superiores a otras formas de vida: todas las cosas vivientes son una expresión de la vida en sí misma", "reconocer el valor intrínseco de cada cosa en sí misma, no su valor comercial, económico".

<p>(Sarco, 13): "Sentir AMOR por lo vivo es ponerlo a toda costa antes que lo inanimado. Pasa la mente a pensar en esos términos..."</p>

Una visión geocéntrica o biocéntrica, en la que el hombre esta a la par con todo lo que le rodea, es "un grano de arena más". De una forma más ruda lo expresaba otro informante:

"Aquí el único que tiene derecho es la Tierra y nosotros estamos estorbando". (Arturo, 28)

Una idea que encontramos en el anarquismo del siglo XIX que proclamaba la "*igualdad entre todos los seres vivos*" y en el pensamiento no occidental de siempre. El vehículo continente de este mensaje que más se ha repetido ante mis ojos es la Carta del Jefe Seattle al "Gran Jefe de Washington" ante su oferta de comprarle la tierra a su pueblo.

"(...) Debéis enseñar a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: que la Tierra es su madre. Lo que le ocurre a la Tierra también le ocurre a los hijos de la Tierra. Si los hombres escupen en el suelo, se escupen a sí mismos.

Nosotros sabemos que la tierra no pertenece al hombre, que es el hombre el que pertenece a la Tierra. Lo sabemos muy bien, Todo está unido entre sí, como la sangre que une a una misma familia. El hombre no creó la trama de la vida, es sólo una fibra de la misma. Lo que haga con ese tejido, se lo hace a sí mismo. (...) Consideramos la posibilidad de que el hombre blanco nos compre nuestra tierra. Pero mi pueblo pregunta: ¿Qué es lo que quiere el hombre blanco? ¿Cómo se puede comprar el Cielo, o el calor de la tierra, o la velocidad del antílope?. ¿Cómo vamos a vender todo esto y cómo vais a poder comprarlo?. Acaso podréis hacer con la tierra lo que queráis, sólo porque firmemos un pedazo de papel y se lo entreguemos al hombre blanco?. Si nosotros no poseemos el frescor del aire, ni el resplandor del agua, cómo vais a poder comprarlo? ¿Es que, acaso, podéis comprar los búfalos cuando ya hayáis matado al último?. (...)." (De la Carta a Washington, Jefe Seattle. 1845).

Dejar de ser antropocéntrico no significa dejar de estar antropocentrado –es decir, partir de nuestros ojos para ver el mundo-, pero sí intentar apartarse de los dejes de la mentalidad dominante.

Una de las cuestiones de fondo es la incapacidad y negación del hombre moderno de pensar y sobre todo actuar a largo plazo, en un horizonte temporal (y espacial) que supere su período y espacio vital. (Racionero)

Hoy día renacen los fundamentos de la cosmovisión indígena en textos de blancos. La idea de que la tierra es un ente vivo, que es desarrollada en la Teoría Gaia (Stephan Harding, James Lovelock, Lyun Mergullis) y la visión holística del ecosistema, como se lee en un texto de Permacultura

“la gran tarea actual es entender nuestra relación con la Tierra y la relación entre todo lo que en ella crece”.

Renace, aunque domesticada y arrinconada por los poderes fácticos, una ética del medioambiente, una cultura de lo bio o de la vida, que opone una

“medicina viva” a una “medicina muerta”, una “agricultura viva” (bioagricultura) a una agricultura muerta y una alimentación viva a una alimentación muerta.

A pesar de que “*la economía y la política están intensamente implicadas en la liquidación de cuentas a corto plazo*” (Dasmann, citado en Sanmartín, 1993:29), va tomando forma y peso en la sociedad un ethos que se opone al de la especulación, el crecimiento desaforado, al de la visión a corto plazo, al menos en su discurso políticamente correcto, expresión del ideal consensuado. Es el ethos del desarrollo sostenible, del horizonte a largo plazo.

El ethos del desarrollo sostenible se plasma en planes macroeconómicos o en vidas y estructuras de bajo consumo y autosuficientes, en la medida de lo posible.

<p>Irio: que somos felices y que vivimos en la montaña y con poco, y casi sin dinero y somos felices, porque a mi me lo ha preguntado mucha gente, cuando voy a la ciudad a Jaén a hacer la música, me preguntan ¿y tú cómo lo haces? Pues mira pues no tengo que pagar un alquiler... Vivo con lo mínimo, ¡con 2000 pelas a la semana vivo, vamos!</p>
--

La ecología profunda, o lo que llaman ecología mística, es aquella en la que razones, prácticas y actos ecológicos encuentran justificaciones espirituales. No consumir es un requisito espiritual, un principio ético y una postura política. “No consumais” como se podía leer en una pintada en un muro de Granada, es en realidad, hoy día, la expresión máxima de la anarquía y la contracultura, de la ecología profunda. Por eso, prácticas como el reciclaje son fundamentales en el engranaje de estos sistemas.

La austeridad, la simplicidad, es requisito de ecología profunda. Una vida de bajo coste y bajo consumo, coherente con los objetivos, valores, metas de ese estilo de vida, tanto como con sus límites. (“*No es más feliz el que más tiene sino el que menos necesita*”). Veíamos como el gran logro de estas creaciones culturales era su condición de propuesta para lidiar con la precariedad, para transformar ésta de un límite a una condición. Para ello, encuentran resonancias del ideal de simplicidad, de austeridad, en las más diversas fuentes de inspiración.

“La perfección de Zen es por lo tanto vivir la vida diaria en forma natural y espontánea. Cuando a Po-chang se le pidió definiera Zen, dijo, “Cuando tengo hambre, como, cuando estoy cansado, duermo.” Aunque esto suene simple y obvio, como tantas otras cosas en Zen, es de hecho una tarea bastante difícil. Recobrar la naturalidad de nuestra naturaleza original requiere largo entrenamiento y constituye un gran logro espiritual.” (Kapra, 1995:43)

Simplicidad material y simplicidad mental

Las vidas alternativas que informan esta tesis son, en su mayoría, de base naturista. El naturismo, a la par que el ecologismo, empieza a cobrar importancia creciente en España tras el fin de la dictadura. No obstante, como hemos visto anteriormente, algunas de las utopías libertarias españolas estaban ya a finales del siglo XIX, impregnadas de esa tendencia que empezaba a tomar cierto auge. El movimiento naturista de primeros de siglo avanzaba, contenía, ya entonces, el germen de la nueva conciencia ecológica. La primera publicación periódica naturista en España es la Revista Acción Naturista, que comienza en Madrid su edición desde 1919. Su director, el Dr. Enrique Jaramillo Guillén es considerado el introductor del naturismo en España.

Se trata de un movimiento nacido de la mano de doctores desencantados de la medicina alopática convencional y de urbanitas conscientes de los inconvenientes que para la salud conlleva la vida en las modernas urbes. El Dr. Eduardo Alfonso, una de las figuras más preeminentes de la historia del naturismo en España, hablaba de esta forma sobre sus ventajas:

"Las reales ventajas del naturismo son tres, principales, en el orden físico. Primeramente que consigue un indefinido progreso en salud y resistencia, porque logra que cada enfermedad o crisis realice una depuración orgánica (cosa que no consiguen las drogas abortadoras de síntomas), con lo que va retrasando el momento de la muerte y las probabilidades de que ésta sea repentina o inesperada, por lo cuál es eubiótico. Segundo, que consigue un progreso notable en la salud y constitución de los hijos (por lo que es magno procedimiento eugenésico). Y en último lugar, porque evita, en general, la agonía de la muerte, siendo ésta tranquila, es decir es eutanásico. (...) (el naturismo pretende) naturalizar la vida, cosa que en un grado ínfimo podemos conseguir los naturistas de las ciudades, presos ante el deber de predicar la doctrina a la gran colmena humana de la urbe artificialista e ir consiguiendo una paulatina liberación de la colectividad, bajo la impía garra de la civilización material. (...) Vivamos puros y optimistas, aderecemos la vida de sencillez, que es la cuna donde nace la virtud; despreciemos las pompas, vanidades y apariencias, que sólo logran la monstruosidad de la forma, a expensas de la eficiencia del fondo; cantemos un himno a la Vida en todos los actos de nuestra cotidiana tarea; convirtamos con la magia de nuestro corazón, en ternuras y emociones espirituales las penas y sufrimientos inherentes a la existencia terrenal.... y cuando los aldabonazos del Destino nos llamen a la hora postrera, dejemos, con una sonrisa en los labios, que nuestra alma -no conturbada por los maléficos influjos de sueros y drogas- se difunda entre la brisa, las flores, las nubes, y pase, serena y luminosa, a su verdadero reino de paz, para continuar la trayectoria inmortal de su vida íntima en manifestaciones sin fin.

Y estoy seguro que, cuando uno vive y muere así, en la Naturaleza se advierte un vibrar de emoción.

Perdona, lector. Me he puesto poeta, olvidando que no debo ser más que médico... Pero, ¿es que el Naturismo poetiza tanto la medicina!" (Acción Naturista, Órgano del Naturismo Sanitario Científico Español y de la Sociedad Vegetariana Madrileña. Madrid, Mayo, 1928, nº 147)

Lo interesante de esta cita es que nos muestra ya en los años 20 nacía en España el movimiento naturista con los mismos planteamientos que me he encontrado ochenta años más tarde en boca de mis informantes. Nacía entonces ligado al anarquismo y al movimiento libertario, la misma asociación con la que surgirían los primeros grupos ecologistas en España tras el fin de la dictadura franquista.

“Los seres humanos, por naturaleza, somos frugívoros (...) Los humanos sentimos, por naturaleza, un atractivo especial por lo dulce, por ello el alimento perfecto para nosotros son las frutas. Actualmente mucha gente afirma no gustarle lo dulce. Sin embargo ello no prueba que no seamos frugívoros, sino que tales personas presentan un alto nivel de toxicosis interna.” (Irene Gelpí, “Los humanos, seres frugívoros” en Boletín Crudo, nº 49)

“La cocina es el invento del ser humano, que lo ha llevado a la degeneración y separación de la naturaleza (...) Todos los animales somos silvestres, el humano se quiere hacer moderno, viviendo infelizmente en un medio artificial como es la ciudad”. (Balta, “Lo Crudo”, Boletín Crudo, nº 49)

“Serías capaz de meterte en el mar desnud@, bucear 30 metros, perseguir a varios peces, conseguir capturar alguno y después comértelo crudo? Si no eres capaz de hacer esto y además con facilidad, amigo mío, te doy una buena noticia: no estás preparado para comer pescado ni fisiológica ni psicológicamente.” (José Manuel Casado Sierra).

Como Rousseau, reifican los naturistas, los ecologistas radicales, el dogma esencialista que asocia lo natural al campo, a la naturaleza, a lo salvaje, a lo que da vida y, por el contrario, lo artificial, al estrés, a las pompas y a las fiestas, a la tecnología y a la modernidad. *Esencialismo* es la “doctrina que da por hecho la existencia de cualidades específicamente humanas que son independientes de las relaciones sociales existentes de un momento histórico determinado, la existencia de un núcleo esencial de atributos humanos que no debe nada a los procesos sociales” (Irena, 1986:48). Algo por lo que no estamos muy dispuestos a pasar los científicos sociales, pero que es un principio habitual del sentido común.

Las anteriores son citas extraídas del boletín crudívoro de Balta, el más veterano crudívoro de España. El crudivorismo es una dieta, un estilo de vida, una opción política (“lo personal es político”). La conciencia ecológica, si es profunda atañe a todos nuestros actos: la dieta, el consumo,

la habitación,... Trátase de una mentalidad que ensalza lo natural frente a lo artificial, asociándolo con lo "auténtico" en base a unos criterios construidos intuitiva o razonadamente.

En Lakabe, la energía eléctrica era producida al principio por el uso de un generador. Después un molino eólico (caído tras una tormenta) y, sólo desde hace unos años, unas placas solares la han convertido en un recurso verdaderamente escaso que ha impuesto unas prioridades en su gasto. La placa solar es un ejemplo muy bueno de cómo un valor, la austeridad acompaña a una tecnología. Cuando se vive con la energía de unas placas solares en una casa no hay despilfarros, no hay descuidos, ni luces encendidas innecesarias.

"(...) El tema de las lavadoras no ha ocasionado ningún debate, otros temas más. Es que, por ejemplo, lavadoras no hemos tenido lavadoras hasta que no hemos podido tener energía para mantenerlas. Yo tengo 4 hijos, y prácticamente hasta lo último, pues seguimos lavando la ropa a mano, durante catorce años. Y bueno, pues luego llegan las lavadoras y yo no me arrepiento, de haber lavado a mano ni de lavar ahora a máquina. Yo creo que el problema no está tanto en meter máquinas o no, sino en qué tipo de máquinas y porqué las quieres, qué es lo que esas máquinas te van a quitar y en qué vas a dedicar el tiempo. Y lo que nosotros no queríamos era dar por sentado que eran buenas o que eran malas, sino que queríamos comprobar por nosotros mismos qué tipo de... qué tipo de desarrollo proporciona cada máquina, o qué tipo de tiempo libre, o qué tipo de gasto genera. Pues un poco ver todo esto, tener el tiempo y la posibilidad de verlo despacito. Que no porque tienes electricidad tengas que tener lavadora o frigorífico o congelador o yo que sé, secador de pelo, licuadora, batidora, etc. Entonces nosotros durante muchísimo tiempo no hemos tenido electricidad, o sea, no hemos tenido ninguna posibilidad, y cuando hemos tenido electricidad pues nos hemos planteado en qué queremos invertirla. Pero priorizando unas cosas y otras no. Entonces, pues bueno, pues eso es como los coches, o como otra serie de cosas. Mientras tengas claro por qué los tienes, ¿no?, que no des por supuesto que los tengas que tener o que no das por supuesto que sólo se puede trabajar en esas condiciones y no en otras. Aquí hemos trabajado sin hormigonera muchos años y ahora tenemos hormigonera y bueno, dices, pues mira, bastante bien. (...) durante mucho tiempo hemos discutido si queríamos un tractor o no pero no es porque nos vaya a costar tanto o porque no lo tengamos sino por qué tipo de dinámica va a crear el tractor, y si nosotros estamos conforme con esa dinámica, pues muy bien, o si sabemos que, que no nos tenemos que dejar pillar los dedos en algunas cosas, más o menos es tener esa conciencia (de) pa que quieres las cosas. Porque aquí de esas discusiones hemos tenido mogollón, pero no solamente en el nivel de maquinaria, en el nivel de si comprábamos miel o azúcar, si comprábamos jabón lagarto o flota, que si comprábamos vinagre o limón, o sea, cada cosa que puede haber ambas opciones, las hemos discutido, una jamada de tarro completa." (Mabel, 155)

Las placas solares y las energías renovables, en general, son también un buen ejemplo del papel de los *contras* como pioneros, como los primeros en utilizar y experimentar con algunas de las tendencias que luego encuentran un eco amplio en sociedad.

La concepción esencialista de lo natural como lo único conveniente a la salud del ser humano rige en todos los ámbitos: tecnología, alimentación,

relaciones interpersonales, estética, etc. En asentamientos como las Comunidades del Arca, se vive sin electricidad, con absoluta austeridad y simplicidad tecnológica. En Beneficio, una mesa, una silla, ya era mucha tecnología. Malcom (15) contaba que le propuso en el Big Lodge a John Barba de Martillo regalarle una mesa que tenía de madera y la respuesta del segundo, haciéndose eco de la “voz cantante”, del sentido común que se comparte en Beneficio, fue: “We don't want that kind of love” (“No necesitamos ese tipo de amor”). En otra ocasión me contaron que un hombre había comprado una parcela y quería construir una casa. Le explicaron que ese era un valle de tipis, de gente que “amaba a nuestra Madre Tierra” y que allí la cultura del hormigón quedaba fuera, no tenía cabida. El hombre, un inglés, dispuesto a validar su derecho de propiedad hizo caso omiso. Así, empezó a escavar con la escavadora, pero al día siguiente se había encontrado el hoyo tapado, y así dos veces más hasta que desistió.

Antes citábamos las palabras de los primeros naturistas españoles de los años 20 y cómo resuenan ahora en la vida de mis informantes. Entonces, Costa-Iscar, un intelectual español, hacía también una crítica que puede, seguro, encontrar resonancia hoy en mentalidades actuales.

"Hemos de manifestar nuestra disconformidad con los que proclaman la importancia primordial del continente sobre el contenido de la vida y éstos son precisamente los que se llaman naturistas, los que quieren hacer del hombre un bello animal que viva luengos años que no malgaste sus energías, que no tenga pasiones violentas y que sepa, en fin, cumplir las leyes naturales en su forma más simple y vegetativa. Tampoco vemos con agrado, sino que por el contrario nos causan hilaridad, todos los fanáticos de la madre Natura, los que quieren hacer un dogma de la vida agreste de los anacoretas, cantando las excelencias de la misantropía o del alejamiento social. Todas las teorías tienen adeptos ardientes, que es como decir que ninguna se libra del proselitismo apasionado, el que directamente conduce a la exageración. Así vemos, que entre los naturistas, los hay que quisieran retroceder a una especie de salvajismo primitivo y en su loca excentricidad añoran los bosques, la soledad completa, la alimentación frugívora trepando a los árboles, la desnudez tropical y la pereza congénita del que no debe preocuparse más que de procurarse una alimentación sencilla al alcance de la mano y de la boca. Pase aún todo eso, pero lo que más nos indigna, es que se confunda lo bueno y lo malo de nuestra civilización. Alegando que todas las conquistas que ésta efectúa producen enervamiento humano, se la condena rotundamente. Los matices infinitos de las pasiones, las exquisiteces del arte, los refinamientos de la inteligencia, son toxinas que acortan y enferman la vida del hombre. Hasta hay quien se atreve a decir que deben rechazarse los instrumentos de música por perjudiciales y porque no responden a un fin natural..." (Costa-Iscar, 1923:7)

El aislacionismo y la simplicidad naturista (entendida esta por Costa-Iscar como simplismo) así como su tecnofobia antiprogresista, son objeto de acerbadadas críticas por el mencionado autor, como lo sería años más tarde el escapismo hippie o el ethos de la terapia por los activistas políticos. En realidad, ambas posturas, el apoyo al naturismo que hemos visto en las palabras del Dr. Alfonso y esta crítica de Costa-Iscar, dibujan extremos ideales que no se ajustan a lo que la realidad muestra como práctica del naturismo. La realidad muestra compuestos más complejos. Una persona que se va al campo, se niega rotundamente a que sus hijos nazcan en un hospital, no cocina ningún alimento porque dice que es contrario a la naturaleza humana y que los alimentos cocinados se convierten en veneno, pasa no obstante, horas hablando por teléfono móvil. Bien vemos en mi etnografía, en las conversaciones, en las películas, en las publicaciones, que en estas creaciones colectivas del naturismo en la España de los 90, se dan cita la pasión, la toxina, la lucha, el retiro, el ascetismo y la compulsión, el anarquismo "cañero" (el que "da caña") y el ecologismo.

Hoy día, hay en Beneficio, una casa en construcción entrando al barranco, y una tienda con el anuncio de www.indymedia.com, las yurtas, con chimeneas y pequeños muros de barro, empiezan a sustituir a los tipis, aunque aún conviven con ellos. Como en la cita anterior, hay una tendencia en los asentamientos alternativos a suavizar su radicalismo tecnofóbico.



Imagen 60. Una pequeña televisión encima de un gran tambor. Sólo en dos de los asentamientos alternativos estudiados se notaba la total ausencia de televisiones. En otros su uso era selectivo (sólo para vídeo) y en otros no se diferenciaba mucho del uso convencional.

IV.3.b.3. El templo es el cuerpo. Ethos de la terapia y cultura de lo bio

"el hombre moderno con su tendencia a consumir productos naturales es un ser que ansía la vuelta a la naturaleza, siente nostalgia de ella, lamenta haberse separado demasiado de esa madre y busca el restablecimiento de los lazos simbióticos con ella. El culto al cuerpo, su cuidado dietético, expresa una tendencia a entrar en sintonía con lo natural, es decir, con la vida, la fuente de la salud, la energía. Es una forma de contacto vía el cuerpo con las raíces de la vida natural" (Mardones, 1994:102)

“El templo es el cuerpo”, decía Timothy Leary. El cuerpo es el espejo del alma, o como decía el romántico Hamann, “El cuerpo es la pintura del alma”. En la España de los siglos de Oro, Lisón Tolosana estudia la relación entre cuerpo y religiosidad en las beatas.

“Un estado nuevo no sólo hay que crearlo, sino validarlo también; fascina observar como las beatas eligen para ello dos medios principales, sinécdoque uno del otro: la religiosidad y su cuerpo, la espiritualidad de la materia y la materia de la espiritualidad.” (1990:43)

Las beatas se mortificaban, el estigma era la señal de una consonancia espiritual de la comunicación con Dios. Un buen ejemplo de lo que quería decir Simone Weil cuando afirmaba que *el alma es aquello que rechaza el cuerpo*. Ahora es todo lo contrario, es un cuerpo joven, sano y un talante jovial a pesar del paso de los años, los signos que se interpretan como señal de consonancia espiritual. Como pregona el naturismo, la salud es lo primero, lo importante es vivir bien, sin toxinas –corporales y mentales- y morir bien, tener un paso ligero por este mundo. A diferencia que en la mística española de los siglos de oro, el sufrimiento soportado, los estigmas, la salud debilitada no es síntoma de crecimiento espiritual entre los *contras*. En un contexto donde la enfermedad está mucho más acotada, y el paso por esta vida es un tránsito pero que tiene por sí mismo un altísimo valor, reflejo de una vida espiritual entonada es una salud de hierro, una ligereza, una fuerza y una actividad enorme. El cuerpo –el estado físico- se convierte en el mejor escaparate del estado espiritual. Llevan al extremo la máxima “*mens sana in corpore sano*”. Estar gordo, tener el ceño fruncido o el labio levantado, los dolores, una postura corporal u otra, una correcta respiración... son mirados como consecuencias de la vida sedentaria y estresante de la ciudad. El brillo en los ojos, la sonrisa, la paz, la tranquilidad, son las señales que emite un cuerpo espiritualmente entonado. La vida no es un camino de degradación corporal, se lucha contra el envejecimiento orgánico y la falta de salud. El cuerpo y su salud se vuelven en estas vidas centro de atención constante, y exponente, tarjeta de presentación del estado de salud de los que te enfrentas. La gordura de Babilonia, así como el estreñimiento, es ironizada frecuentemente. En *contraste* con los “culos gordos”, imagen prototípica de la sociedad burguesa, cuerpos delgados y fibrosos.



Imagen 61. Huertas en Beneficio.

Es la salud, el bienestar y la limpieza de nuestros cuerpos intoxicados, el tema central de la contracultura. La medicina natural es otro de los campos en el que primero han experimentado los buscadores y después se ha generalizado en la sociedad establecida. Los *contras* comparten una crítica al Sistema de Salud, “que esconde lo que *realmente* nos enferma” (Sumendi) y a la medicina alopática, que ataca a los síntomas antes que a las causas profundas de las enfermedades, no toma en cuenta la gestalt mente-cuerpo-espíritu que es una persona, no es preventiva, etc. Como parangones de medicina “viva”, de medicina “holística”, integral, los *contras*, terapeutas o no, exploran en la medicina tradicional china y la medicina hipocrática, según las cuáles, el hígado se relaciona con la agresividad, irritabilidad continuo, los riñones con el miedo y el temor injustificados, el pulmón con la tristeza y la pena, el corazón con la falta de humanismo, la angustia, el lloro sin causa o la risa descontrolada.

El cuerpo es sabio. Como pregonaba la *Medicina holística*, “en esta novedosa visión de la realidad humana, las patologías y los síntomas específicos de cada individuo se entienden como mensajes que el cuerpo ofrece para indicarnos que existe una discrepancia entre la vida que llevamos y nuestra aspiración como seres humanos”. Salud y sentido en la vida están estrechamente relacionados. Se pierde la primera, cuando se carece del segundo.

Acorde con el principio de autonomía, de autodidactismo y autosuficiencia, se propone la Autogestión de la salud (Asociación Sumendi). Como decía Voltaire, “la salud es demasiado importante para dejarla sólo en manos de los médicos”. Así, se aprende sobre las hierbas y sus efectos. Los paseos de hierbas (herbal walks) son uno de los talleres más típicos de los rainbows, el *Dioscórides renovado*, una edición muy

gastada en las bibliotecas de los *contras*. Preguntan a los abuelos, y vuelven la vista atrás a ese tiempo en el que una persona vivía su vida sin apenas ver a un médico.

“Hasta el segundo tercio de este siglo, cuando se consolida el sistema de receta médica obligatoria, la tradición de remedios domésticos mantenía un sistema de automedicación que va siendo cada vez más desplazado por el “consulte a su médico”” (Escohotado, 1998:27)

En los tiempos de Séneca, Plutarco, Epicteto... “El cuidado médico permanente es uno de los rasgos naturales del cuidado de sí. Uno debe de convertirse en el médico de sí mismo.” (Foucault, 1994[1982]:67)

Uno de las instituciones de los encuentros rainbow es un CALM, (Center for Alternative Living Medicine). En Salto había un Dome donde se ubicaba. En los rainbows regionales no suele haber tal centro, pero concurren numerosos terapeutas y maestros de disciplinas orientales, que ofrecen sus conocimientos, de forma, desinteresada (o al menos, aparentemente, porque tanto Niman en EE.UU. (1997:84), como yo, igual que sucede a veces en la medicina convencional, hemos sido testigos de terapeutas de casos acusados de abusos sexuales y proposiciones deshonestas.

El ethos de la terapia, la cultura de lo bio, pregona que la salud depende de nuestra forma de vivir. “La vida es terapia”. Igual que la salud, la evolución de la enfermedad depende también de la forma global en cómo es enfrentada por el individuo. Según los fundamentos de esta visión del ser humano, el ethos de la terapia proclama que no existen las enfermedades “crónicas”, ni “incurables”. Como sucede a veces, los casos de pacientes y deshauciados por la medicina convencional, encuentran cura por otras vías alternativas. Lo que en la medicina convencional es residual, casos extraordinarios que no encuentran explicación, para esta medicina es el punto de partida.

La dieta es fundamental en estos mundo-pensamientos. Entre los rainbows, como en otras comunidades utópicas, la dieta no es simplemente “un problema de preferencia personal” sino un problema de “filosofía y creencia”, un problema político, Así, veganismo y protección animal van por lo general de la mano.

Se entiende, en muchos casos, que la ligereza de una vida espiritual requiere una vida frugal y vegetariana, algunos crudívora. En el rainbow la dieta es estrictamente vegetariana, pero es habitual encontrar carne y vino

en los espacios privados de los tipis y tiendas de los concurrentes (sobre todo latinos). Los taoístas tampoco prescriben la carne.

“Se puede alcanzar un alto plano de evolución espiritual sin necesidad de ser vegetariano. Tanto los vegetarianos como los omnívoros están expuestos a padecer enfermedades y decaimientos”. (Mantak Chia, 2000: 21)

Como en otros mundos culturales, “lo que cura es la fe” (Lisón, 1990:55). Se cree en la fuerza de la fe. Se busca la fe para encontrar la fuerza, la salud. “Creer en la magia –dicen- te hace vivir en la magia, del mismo modo que no creer en nada te hace vivir en nada” (Apachete, 294). Y así creer es curar.

Pienso que la enfermedad no viene, la enfermedad está en nosotros mismos y dejamos que se produzca. Es decir que si ahora mismo tú vienes aquí con tuberculosis y tú con un sida cojunudo y a mí me la trae floja. Pero a mí me la trae floja porque yo soy una persona desintoxicada. Yo soy una persona que no tengo en mi cuerpo materia extraña, Materia tóxica donde esos virus, esas bacterias, esos bicharracos que sólo se ven con microscopio... (Balta)

No obstante, entre los *contras*, no hay campo donde se perciba más la ambigüedad y la contradicción que en el de la salud. A pesar del tópico de que el estilo contracultural se basa en una cultura del cuerpo, y la salud y el cuidado del cuerpo es un tema central. A pesar de que el estrés y el colesterol no parecen problemas que aquejen a estas vidas, las caras y los cuerpos de los *contras* muestran los excesos de la compulsión y las huellas de una vida poco confortable. Los dientes roídos, rotos, renegridos son una tarjeta de presentación habitual. En asentamientos como Mataveneros o Beneficio me hablaron de casos de sarna, de estafilococos, de piojos, de ladillas. Perros, falta de higiene, escrementos sin tapar,... esto hace de algunos asentamientos alternativos, lo mismo que pasa con tantos pueblos indígenas, que sean lugares más expuestos a las epidemias. La hepatitis es la enfermedad que puede extenderse más fácilmente en estas condiciones, una enfermedad que ya ha precipitado en alguna ocasión la extinción de un asentamiento (Melville, 1987:55). A pesar de ser el higienismo una bandera común, los problemas derivados de una falta de higiene, también son comunes.

La tensión entre medicina natural, o alternativa y medicina convencional se tensa al máximo en algunas ocasiones: en el Rainbow de Salto leí una estremecedora carta que narraba la muerte de un “hermano”, en la India, que no había aceptado en ningún momento ser llevado al hospital. Pero son las “hermanas”, las que más exponen. El parto natural es el momento decisivo, en el cuál, la mujer toma una decisión muy valiente. El niño que no nace en el hospital, que no recibe fármaco ni medicamento,

nacido de los brazos de una comadrona, es la arriesgada expresión en la mujer de ese esencialismo naturista. En Beneficio, una chica murió de parto natural, en Mataveneros, tuvieron que sacar a otra en helicóptero, otros dos casos me relataron de mujeres que estuvieron en una situación crítica hasta que fueron llevadas al hospital.

IV.4. El ideal evolutivo

La ambigüedad y la contradicción, como vemos a lo largo de toda la tesis, acompañan en todo momento las vidas y las creaciones culturales de los *contras*. Ambigüedad y contradicción, son el resultado intermedio, inacabado que atraviesa todo proceso de hacerse hombre y que, en nuestro caso, traza una línea entre la negación de un punto de partida y un ideal pretendido. Cultura ideal o ideada y cultura real o realizada son siempre dos cosas diferentes. Ser humano es tener la capacidad de proyectarse en un ideal, pero carecer de la capacidad para cumplirlo. Por eso somos seres incoados, inacabados y culturas en movimiento, por eso luchamos, sufrimos y hasta morimos por ideales, por eso nos realizamos en su búsqueda y encontramos la fuerza vital que nos sostiene.

El ideal evolutivo es uno de los posibles sistemas de valor que elige esa búsqueda del Ideal que compartimos todos los humanos, para encarnarse en la contracultura que hemos estudiado y que marca las vidas de las personas con las que hemos convivido.

Ethos de la terapia, psicología transpersonal, potencial humano, autodescubrimiento, crecimiento y desarrollo personal, Nueva Era,... son todos fenómenos y conceptos que pivotan sobre esta misma idea, “lo personal es político”, que se centran en la liberación personal antes que la colectiva, y como paso previo y necesario para la misma.

"Yo trabajo desde la convicción de que el cada vez más aceptado criterio de conducta del autodescubrimiento lleva en sí todo el poder moral que encontramos en altos ideales del pasado, tales como los derechos del hombre, la afirmación de la igualdad humana, la creencia en el progreso del mundo, la lucha por la justicia social. El secreto de ese poder es la espontánea convicción y la maravilla que el autodescubrimiento introduce en la vida de cada alma humana a la que toca". (Roszak, pag. XXIX. *Person/planet*. Citado en Dezcallar, 1984: 221).

Esta actitud se condensa en ese lema, nacido en los 60s de entre las filas de los movimientos feministas, y que aunque no sea citada hoy día por

los *contras*, es especialmente importante para la comprensión de su *ethos*: "lo personal es político".

Una sentencia que condensa esa actitud vital ejemplarizante en la que lo privado se hace público, tras la que –como pasaba con los ideales morales románticos- no hay separación del hombre por roles, no hay contradicciones, tras la que cada pequeño gesto es un gesto *consciente* y por tanto un gesto de lucha. Tras la cuál, como decía Gandhi, la vida de uno es su mensaje. Son casos, como algunos que he encontrado entre los *contras*, en los que vida y protesta son una misma cosa, o que encarnan en sus actos, sus modos, sus palabras, en sus seres y estares, una protesta incómoda, sulfúrica y antisocial para el refugiado, consolado convencional. El *contra* mira moralmente a la persona, como "lo personal es político", como "todos nuestros actos tienen una repercusión", uno se ve juzgado. Además, como "lo que es dentro es fuera", frecuentemente basan en signos externos esa evaluación moral. Evalúa y saca una conclusión que muchas veces te escupe a la cara sin miramientos. Como sucede ante un modelo de rectitud, que el pecador tiembla, se encoge, ante el contracultural, modelo antisocial, no hay indiferencia, tras el encuentro surgen el enfado y la crítica o el encantamiento.

Una amiga antropóloga que ha hecho trabajo de campo entre las mismas gentes y lugares que yo, escribía en su diario de campo, estando en Beneficio,

“otras veces veían en mi interés por este trabajo una “ligazón” innecesaria con Babilonia y el mundo artificial del que yo venía y que ellos querían abandonar. No sentí ser juzgada, ni rechazo, pero sí me trataron como a una persona que le faltaba aún por aprender, aún intoxicada, todavía engañada.”

Podemos ver en la historia de Pangloss (*vid. anexos, entrevista 28*), la actitud del cristiano radical,

“El cristiano radical, aquel que pone en obra el sermón de la montaña, difícilmente puede ser normal; sin perder el juicio se comporta como un demente al exorcizar la normal –común- visión de la realidad”

Ante las crisis generales que atraviesan la modernidad (de sentido e identidad, de tradición y referencia, de valores y creencias), moralizar la realidad es hacerse responsable, pensar que la existencia no es un regalo y que cada cual está obligado a legitimarla con sus actos. Romanticismo, existencialismo, contracultura son exposiciones culturales de esta premisa.

El que es modelo de rectitud, el que predica con el ejemplo de una vida correcta –según unos principios como, por ejemplo, los que propone Miyo Fiel en la página 256, el que *es consciente*, no puede dejar de juzgar al otro –al confuso, al equivocado, al errado-, si quiera para intentar corregirlo. Coherencia y autenticidad son dos cualidades que se buscan y se requieren. Relacionado con los de coherencia y autenticidad está el concepto de continuidad. La vida cotidiana es fragmentaria en las sociedades modernas (o posmodernas) porque el individuo asume roles e intercambia o alterna talentos y actitudes e incluso sistemas de valores (a veces, contradictorios) en los diferentes escenarios en los que interactúa en su día a día. “Lo personal es político” significa también tratar de acabar con esa discontinuidad permanente, que tantas veces se resume en el Otro, bajo palabras como “hipocresía”, “falsas apariencias”, etc. Ser uno mismo, significa ser el mismo uno a pesar del cambio de escenario, sin claudicar ante los diferentes códigos que rigen en dichos escenarios. Ser consciente es encontrar esa identidad entre la voluntad y la acción, unidad, claridad, sobriedad, rectitud. Y ser el mismo uno a pesar del cambio de escenario es algo que coloca al contracultural casi siempre en una posición de insociabilidad.

Ser consciente, evolucionar es ser íntegro. Ser íntegro, guiarse por un mapa moral, es elegir, y por ende, ejercer la negación, poner muros, cerrar puertas, resistir a la tentación. En estos procesos de transformación, lo que antes era visto como deseable o al menos como normal, no cuestionado – toda esa vida urbana con sus enganches, ritmos, inercias, hábitos, etc.-, tras el desengaño y la negación, tras la ruptura, se convierte en lo malo, o al menos en lo tentador. Procesos de tabuización de la realidad, de expulsión de un horizonte que antes sí contemplaba un montón de actitudes, necesidades, bienes, conductas. Tomar conciencia es vencer a la superficialidad.

"Cuando vivimos superficialmente, cuando estamos siempre fuera de nosotros mismos, nunca completamente "con" nosotros mismos, siempre divididos y empujados en distintas direcciones por planes y proyectos conflictivos entre sí, nos encontramos haciendo muchas cosas que realmente no queremos hacer, diciendo cosas que realmente no pensamos, necesitando cosas que realmente no necesitamos, agotándonos a nosotros mismos por algo que, secretamente, reconocemos como carente de valor y de significado." (Merton,1997:68)

El proceso de construcción de valores se realiza en la práctica mediante un proceso de tabuización de la realidad, representado sobre todo por el mundo de la ciudad –“la ciudad quema”, “los bares”, “la televisión”, “el tráfico”, la falta de fuego, de cielo raso, de silencio, de tranquilidad- y un proceso de idealización de la realidad imaginada en el campo –la vida

en tipi, en contacto y diálogo permanente con nuestra Madre Tierra y en armonía con nuestros hermanos- .

El ideal evolutivo es este camino de la conciencia, que piensa en el hombre como sujeto perfectible, e intenta en procesos de desarrollo personal, de crecimiento interior, liberarse de barreras y prejuicios, dar, darse, ser consecuente e íntegro, elegir⁽⁸⁰⁾, ser autónomo y autosuficiente. Esto es para ellos el ser consciente. Lo que Kant llama ser ilustrado: ejercer “la capacidad de los hombres de determinar sus propias vidas, cortar con las determinaciones ajenas, alcanzar la madurez y autodeterminarse”. (citado en Berlin, 1999:103)

“Hacemos tantas cosas sin pasión. En el futuro voy a estar muy poco dispuesto a poner mi energía en ningún proyecto en el que realmente no crea.” (Apachete)

La modernidad se ha traducido en una serie de procesos de separación, especialización y super-reglamentación: del trabajador de su producto, del cuadro administrativo y los medios materiales de la administración, y la más radical de todas, y contra la que se revelan cada vez más grupos sociales, del individuo con sus propias decisiones. Esto entronca con la hipótesis de la super-reglamentación que acabamos sintiendo en nuestra vida, la exterior y la interior. El ideal de libertad se convierte en autonomía cuando entre nuestras decisiones (vivir en el lugar que yo quiero, de la forma que yo quiero) y nuestras acciones no median tantos límites e impedimentos.

El hereje es el que elige (herje: aeresis: elección). El que sigue su vocación y forja su destino, el responsable de sus circunstancias. Como dice otro repetido lema entre los *contras*: “lo que es fuera es dentro”⁽⁸¹⁾. Estas son vidas de retiro, de auto-marginación, en la que, como en las vidas místicas se ingresa por vocación, no por vía hereditaria ni reproducción social, como demuestra el rechazo de los niños de los *contras* a los modelos paternos. El pensamiento Nueva Era piensa que una vez tomado ese camino, con fe y vocación, todo se consigue, pues es el individuo autorealizado y feliz, un ser omnipotente.

“Cuando persigues tu sueño, el universo entero conspira para que lo consigas”. (Coelho)

Ser consciente se concibe y expresa en término de unas lógicas de la energía que siguen premisas como las siguientes:

- Aquí y ahora, hay que dotar a todos mis actos de sentido. Toda acción tiene una repercusión

- la energía es acumulativa y esa repercusión se traduce en términos de energía. Cuanto mejor haga las cosas más energía tendré y cuanto más energía tenga, mejor haré las cosas.

Cultura de lo bio y “cultura de lo auto” (autoeducación, autodidacta, autosuficiencia, autogestión, autocuración). Autonomía al fin y al cabo. Los padres *contras* enseñan a sus hijos a buscarse la vida lo antes posible, a independizarse. Son muchachos, que cuando adolescentes ya se las apañan solos. Las revistas Integral cumple el mismo papel que los encuentros, workshops, otras escuelas de vida, el hacer al individuo autosuficiente, y autogestor de su salud, economía, etc.. No dependiente de especialistas ni ignorante de cualquier otra cosa que no sea su profesión. Este es el ideal evolutivo que asumen los *contras* en “el individuo integral, de nueva generación” (Falcão, 234), en “el nuevo hombre renacentista” (Apachete, 294), en el “metafísico” (Helmut).

Frente a este ethos, Ana Rivas, detecta en sus entrevistas a jóvenes licenciados españoles buscando su primer empleo “una estructura metafórica básica en la que la vida es sentida y experimentada como un juego de azar y el encontrar trabajo como un golpe de suerte” (2000:82). Es el azar lo que comanda los acontecimientos. Encontrar trabajo, lo mismo que morir o sobrevivir, es cuestión de “cuando te toca, te toca”. Esto es lo que piensan del trabajo, de la enfermedad, de las gracias y desgracias de la vida en general. Parece un imperativo de la *communitas*, de una solidaridad de clase, que iguala a todos en posibilidades o impedimentos, dejando la justificación de las diferencias a la suerte.

En este sentido, contemplamos la doble paradoja de que, a pesar de la búsqueda del ideal comunitario, los estilos de vida y principios contraculturales están basados en el ethos de la sociedad individualista, mientras que aquellos que acusan como sustentadores y partícipes de esta sociedad, mantienen principios y lógicas de pensamiento que apuntan a la igualdad y a la solidaridad.

Kant contraponía la *autonomía* como voluntad del hombre a la *heteronomía* dependencia de leyes cuyo origen está fuera del ser humano. (Kant, citado en Berlín, 106). El desarrollo personal no es otra cosa que adquirir las capacidades y habilidades para vivir una vida deseada, según un propósito asumido. Esto se traduce, entre los *contras*, en dos *desideratum* ideales en apariencia contrapuestos: el de autonomía, autosuficiencia, independencia colectiva, pero también individual; y el de solidaridad, servicio, apoyo mutuo, comunidad, el de aprender a vivir en

armonía en estrecha relación con nuestro grupo intencional. Surgen tensiones entre ambos ideales evolutivos, la “lucha contra el ego”, contra los bloqueos y la educación, pierde y gana batallas.

Sara: Todo es necesario. Yo conozco gente que [están] con la agricultura biodinámica, con la permacultura. Nosotros, de alguna manera, con lo psicológico, humano.

Antrop.: siempre ha habido mucho consejo y mucha charla grupal.

Haras: Sí siempre (ANTROP.: y todos los problemas se han hablado) sí, si no es que no se podría vivir. (Antrop.: es que eso es lo que parece en muchos sitios, que se parten por la falta de comunicación) De principio muy buena disposición, con muy buena onda, y muy abiertos, muy abiertos de corazón. Con malos rollos también, con muy malos rollos, con los rollos educacionales que cada uno tenemos, hemos tenido y estamos trabajando. Por ejemplo, yo no tengo la ilusión de hacerme autosuficiente, y me gustaría, pero mi esfuerzo es más en el contacto con las personas, en entender, en comprender la vida, la naturaleza, no sé, eso, la convivencia, la...

Ant. – También, y lo veo, pero, ¿¿? ¿que estamos educaos, tío!, que te han educao, que ahora estamos en otra movida, pero es que nuestra movida ha sido ya de nacimiento, tío, con una forma social y unas costumbres y unos...

Sarco.- Claro, la educación tiene tela

Ant.- Y eso está ahí, tío, está ahí. Ah, que tú lo vayas superando poco a poco y vayas rechazando todo lo que no te produce..., no te produce... (S.- satisfacción) eso y libertad, estoy de acuerdo, tío. Todo lo que te agobie, ¿no?

Tratamos aquí en términos ideales el *desideratum* contracultural de la conciencia, porque lo que la realidad muestra, la distancia entre cultura ideal y cultura real, golpea chocante las más de las veces al antropólogo. Monjes sin monasterio. Sin muros de clausura, sin reglas morales desarrolladas y consensuadas, están mucho más expuestos, a que la precariedad se torne frustración, el desapego, dejadez, la autonomía, dependencia y la coherencia, hipocresía. Lugares donde se predica la austeridad, la simplicidad y la salud, pero reinan el exceso, la compulsión y la adicción. Lugares de la cultura de la paz y del amor, pero en los que no pocas veces hace su aparición la violencia.

Antino: Yo conozco Beneficio desde hace unos años. Y había venido algunas veces, así esporádicamente, ¿no? Pero, un par de días. Subir a un inhipi o... Y ya pum. Y nunca me atraía, eh. Que se subió Sarco y conocía a mucha gente, que se subió aquí y tal. No acababa de, no sé que me pasaba que no, no, no, no... Y ahora últimamente, pom, he caído por aquí, ¿no? y ya me he dado cuenta yo de..., ya sé ahora por qué era, ¿no?. Sin saber nada, había algo que no me atraía, ¿no?, pa venir a vivir aquí, lo que es así un tiempecillo ¿no? y decir voy a pasar.... (Tesa: ¿cuándo has llegado Antino?) Pues hará dos meses Antrop..., por ahí, un par de meses.

Antrop.: ¿Y qué era ese algo?

Antino: Que no era la gente tampoco feliz, ni alegre. Está todo el mundo muy preocupado por..., por una serie de cuestiones que no resuelven nunca. Uhu. Era esa la cosa.

Antrop- Ya, pero arriba en el big lodge el rollo es distinto

Antino: Y tan distinto. Al menos muestran un poquillo de alegría y de paz, y de ... (Antrop.: y de comunidad) Claro, son suaves. No parecen gente exigente. Claro, ya hacen las cosas, pues no sé, de buenas maneras. Y a lo mejor también es porque allí arriba tampoco quieren reafirmarse tanto, ¿no? la gente, como aquí abajo. Aquí hay mucho ego, aquí hay mucha ful y todo el mundo la...

(...)

Rainbow, Serra da Estrela,

Balta (139): el rainbow lo veo bien, lo que pasa es que las personas que lo integran no llevan un punto demasiado profundo en esta filosofía, es decir, que a mí me gustaría que fueran, que fuéramos personas más profundas, más integradas en esta movida, eh, porque aquí si queremos un mundo más sano en plena naturaleza, más salud y todo eso es necesario dejar algunas cosas, como el tabaco, y... incluso la mayoría de las personas pues no son tampoco vegetarianas. Me parece que tendría que haber un cambio individual en todos estos grupos, es decir, un trabajo interior más grande del que hay, que por otra parte pues bueno me parece muy bien porque esto ya es un cambio, es una forma de vida distinta a la que lleva la sociedad... Pero bueno como yo soy tan exigente conmigo mismo pues me gustaría que los demás fueran un poco más, pero cada uno lleva su ritmo... me gustan, me gustan los rainbows, me gustan...

Hay muchas formas de tratar el hecho religioso, una multiplicidad de enfoques que responde a la misma multiplicidad con la que éste se vivencia. Unas son excluyentes y otras se sitúan en planos complementarios. Manuela Cantón, en su exhaustivo estudio sobre las teorías antropológicas de la religión, enumera “tres perspectivas desde las que se ha abordado la cuestión de la racionalidad del pensamiento religioso”: simbolista, contextualista e intelectualista (Cantón Delgado, 2001:177). Estas perspectivas se plantean la racionalidad o irracionalidad de las creencias con respecto a otras perspectivas como la científica o la del sentido común. En esta investigación, en un contexto de secularización, crisis de sentido y desencantamiento del mundo, rodeado de buscadores-experimentadores y psiconautas, enfrentados al hecho crucial de la lucha

consciente de algunos individuos por alcanzar un estado de fe, de armonía y profundidad espiritual que perdieron o que nunca tuvieron, y habiendo, el antropólogo, abordado y vivido este problema como cualquier otro de sus infirmantes, hemos optado por una perspectiva que podríamos llamar *experiencial*. Es la experiencia supraapodíptica, de estados no ordinarios de conciencia, el vislumbre de la locura en el trance o del éxtasis en la “gracia”, algo completamente determinante a la hora de comprender el hecho religioso y de escribir sobre él. Bajo esta perspectiva, hemos estudiado “*en religión*”^(81b) y nos hemos interesado por las formas de creer y las implicaciones de dichas formas. Nos hemos preguntado por la efectividad de la creencia, no por su racionalidad. Pero, ¿cómo definir o mesurar la efectividad de una creencia?. Pues volviendo a la metáfora del mercado libre en competencia cada vez más concurrido de religiones o “reservas de sentido” (Berger y Luckmann, citados en Cantón Delgado, 2001:222), la efectividad de un conjunto de creencias, de una religión se constata cuando su fecha de caducidad excede la del propio sujeto de la creencia, o lo que es lo mismo si se mantiene hasta la muerte y ayuda a bien vivir y a bien morir, y es inefectiva cuando esto no ocurre. También hemos recurrido a Geertz y a los conceptos “estado de ánimo” y “motivación” mediante los cuáles analiza las dinámicas rituales para mesurar la efectividad/inefectividad en la práctica de los cultos, rituales y procesos de conversión, en general. La generación de un estado de ánimo nuevo, -no sólo antes no imaginado, pero no imaginable- es el primer efecto de la experiencia religiosa que llamamos efectiva, pero para merecer este adjetivo tiene que cumplir con uno posterior: generar un estado de ánimo duradero, que conlleve una reconsideración profunda del mundo, los demás y nuestro lugar y relación con ellos, es decir que forje una conciencia, transforme un sistema de valores, genere conversión.

En estos procesos hemos analizado la influencia de tres agentes intervinientes en nuestro campo de estudio: la experiencia alucinógena, la congregación (en el sentido turneriano de *communitas*), el libro y el gurú. El grado y la forma en que estos agentes actúan es variable en cada caso y sus resultados también. Por lo general, nuestra experiencia de campo está marcada más por procesos fallidos y por agentes defectuosos para lograr la efectividad de estos sistemas simbólico-morales en competición, pero también está marcada por casos en que esta forja se consigue con una coherencia a prueba de bombas resultando en modelos tremendamente carismáticos y ejemplares.

IV.5. Notas

(64) De este último estado dice Sloterdjick: “se deprime el que soporta un peso sin saber para qué. Entonces, la vida le resulta gravosa en exceso, porque ya no puede apoyarse más tiempo en su resistencia básica anónima (...) En la depresión, el sujeto se agota en el intento desesperado de querer lo no querido”. (1998[1993]: 65).

(65) Véase, por ejemplo, en las historias de Antino (entrevista 16), Fernando (entrevista 22), Marley (entrevista 28), Alfonso (entrevista 48), Marcos (Diario de campo).

(66) Se vacían los seminarios. En el *Granada Hoy* del lunes, 20 de octubre de 2003 se lee una noticia con un titular que llama la atención. “Un solo seminarista, en la peor crisis vocacional en 30 años”. La noticia cuenta que el Seminario Mayor de San Cecilio de Granada ha tenido un solo alumno matriculado. En el tercer curso hay también sólo un alumno. Los monasterios también tienen que recurrir a monjas africanas o sudamericanas para asegurar su continuidad.

(67) Atención aparte merece el problema del vertiginoso cambio religioso y cultural en las sociedades tradicionales provocan las iglesias evangélicas o católicas. Se está perdiendo en un abrir y cerrar de ojos todo el patrimonio cultural de las culturas tradicionales, que abandonan sus modelos para emular lo que la cultura dominante les impone como lo bueno, olvidando en el lapso de un par de generaciones lo que se ha transmitido durante milenios. Las danzas tradicionales, las canciones tradicionales, los rituales, los gestos,... esas sí que son especies en extinción.

(67b) Muy pertinente aquí es la cita de Peacock con la que comienza Manuela Cantón, su último libro sobre teorías antropológicas de la religión: <<En mi propio trabajo de campo pregunté en cierta ocasión a un indonesio: “¿crees en los espíritus (*pertjaja*)?”. Él replicó extrañado: “¿Me preguntas si creo en lo que me dicen los espíritus cuando hablan conmigo?”>> (Citado en Cantón, 2001:13)

(68) También se toma como parangón de esta concepción del universo, el experimento Einstein, Rodolsky, Rosen que establece que si separamos dos partículas y actuamos sobre una de ellas la otra reacciona de forma instantánea, aunque estén alejadas miles de kilómetros.

(69) Diario El País, Babelia, 1 de marzo de 1997.

(70) Ocurre, a veces, un fenómeno de falsa enculturación con el gitano, como ha iluminado en una canción Raimundo Amador: “Cuando llegan los días señalaitos/Algunos gachoncitos ya son gitanos, cantan gitano, fuman gitano, y juran que su abuelo fue un buen gitano”.

(71) Así dicen del Rebirthing unos formadores en un panfleto publicitario. “En lugar de seguir intentando ciegamente volver al útero protector, vamos aprendiendo que la Tierra y el Universo son nuestro útero y nuestra casa, que los demás son parte de nuestro mismo cuerpo”.

(72) Esta cita nos desvela algunas de las tensiones que ya hemos analizado y que surgen en estos encuentros y convivencias transculturales de la aldea global. Españoles/guiris, o latinos/anglosajones suele ser un eje de fragmentación que se asocia en palabras del informante a otra dualidad significativa: sentido común/falta de sentido común. Es ante situaciones donde parece más ausente lo que hace a Migo apelar con ese énfasis al sentido común. Las largas discusiones por lo que algunos piensan que son cosas sin importancia, las situaciones sin pies ni cabeza, los criterios en absoluto racionales que a veces dirigen las acciones colectivas e individuales son vistos como un problema cultural. Otra informante, redundante en lo mismo: "Al principio los (inhipis) lo hacíamos solos, y hacíamos nosotros mismos de gurús y sudábamos por lo que nos apetecía, más punkies, más español, más sincero, cantábamos...".

(73) A ese momento definitivo que marca un antes y un después en la ruptura del tabú y separa al que ha traspasado el umbral del resto, dedica David Matza debida atención, en el caso del fumador de marihuana en su libro "El proceso de desviación". El autor y su maestro Howard Becker tienen el mérito de haber desrobotizado la imagen que se tenía del "captado" por el vicio, sustituyéndola por la de un ser humano, autónomo, consciente, que elige. "La ponderación de sí mismo y la reconsideración del proyecto propio es una experiencia continuada; jamás cesa." (1981[1969]:137)

(74) Hay, sin embargo, dos tipos de respuesta ante lo que nosotros llamamos adicción, el uso cotidiano de una sustancia y los problemas de su carencia. Entre las personas que se reconocen adictos a una sustancia, están aquellas que dicen querer dejarla, que reconocen que estarían mejor sin usarla –sobre todo, aquellos que tratan con drogas más destructivas y de mayor grado de tolerancia, como el alcohol, el tabaco, la cocaína y la heroína- y hay otros que dicen que no quieren dejarla, que la usan consecuentemente para sentirse mejor, para funcionar mejor -este es el caso de los consumidores de *cannabis*-.

(75) Como en la Regla de San Benito: "Aquel, pues, que recibe el nombre de abad, debe instruir a sus discípulos de dos modos: esto es, enseñar todas las cosas buenas y santas antes con obras que con palabras (...) Sea sobre todo su vida tan irreprehensible, que los discípulos aprendan en sus mismos hechos a evitar lo que les hubiere enseñado ser contrario a su salvación; no sea que predicando a los demás, sea él hallado réprobo, y le diga Dios cuando pecare: ¿Por qué anuncias tú mis leyes, y tomas en tu boca mi testamento? ¿Tú que has sacudido el yugo de mi doctrina y has echado al trezado mis preceptos, y que notando en los ojos de tu hermano una mota, no viste en los tuyos una viga?"

(76) Véase entrevista 20.

(77) Como decía el granadino José Val del Omar: "Matemáticas de Dios. Quien más da, más tiene".

(78) De entre todo mi censo he contado cuatro casos de violencia doméstica.

(79) Fiesta y conciencia ambiental, diversión y respeto no van de la mano en la ciudad y en los pueblos de España, en los usos del botellón, práctica con la que los jóvenes deciden divertirse los fines de semana.

(80) Un grupo que difunde las enseñanzas de Castaneda, ha tomado como nombre, un expresión poética que ilumina este sentido: “El arte de vivir a propósito”.

(81) Vid. en anexo, entrevista 23.

(81b) Nos referimos a un juego de palabras que hace Manuela Cantón (2001:203) con la famosa frase de Geertz ya citada en otro lugar de esta tesis: “los antropólogos no estudiamos aldeas, estudiamos en aldeas”, de la misma forma los antropólogos debieramos estudiar *en* religiones.

V. EL ASENTAMIENTO

El asentamiento es el contrapunto del movimiento. Es la opción más común y generalizada en todas las culturas, en todos los tiempos. La pulsión del movimiento desemboca casi siempre, más tarde o más temprano, en una necesidad de asentamiento. Son sólo unos pocos los que deciden un modo nómada de vida, anclados, eso sí, en el suelo de una comunidad –los gitanos, los travellers, los carrilanos, los rainbows-, y menos aún los que deciden rular solos, por su cuenta, sin raíz ni afiliación alguna, lobos esteparios que morirán sin el consuelo de una familia, de una comunidad, abrazados a su solitaria libertad.

Asentamientos alternativos. Así he denominado los escenarios de mi campo, donde viven los *contras*, donde se asientan después del largo viaje, donde he realizado la mayoría de las entrevistas y la observación participante en que se basa esta tesis. Son el final del viaje, o por lo menos, estaciones intermedias, donde los *contras* se asientan durante unos años. En estos lugares he encontrado las ruinas de furgonetas y camiones, varados en puerto hace ya años, historias de un viaje, que acabó en ese mismo lugar.



Imagen 62. Furgoneta varada en puerto. Los Molinos.

Asentamiento, sin embargo, es un término que he elegido más que por su acepción de fijeza, por su connotación de precariedad, de

provisionalidad y novedad. Nacidos en los años 80 y 90, en estos lugares, el asentamiento no es definitivo salvo en muy contados casos. Pocas veces permanecen sus habitantes más de diez años. Como decíamos, el apátrida no hecha raíces con su comunidad y su tierra natal, pero tampoco con ninguna otra. Decían algunos de mis informantes, "yo estoy siempre de paso". Compartir un sueño, un proyecto colectivo no es suficiente para garantizar la ligazón de los habitantes con el lugar. Sólo el hecho de tener hijos en el pueblo ayuda a echar más raíces, pero aún carecen del otro extremo del arco, fundamental para enraizarlos: tener sus muertos allí enterrados.

Asentamientos de población flotante y mucho movimiento, nodos de un flujo constante de ires y venires, vértices de un circuito por el que van pasando los *contras*. Se encuentra el antropólogo con todos esos rulantes: llega uno que lleva meses viajando en bicicleta por Europa, otros vienen de cruzar los montes a caballo, una furgoneta alcanza a duras penas el lugar después de recorrer medio mundo para quedarse calada en puerto y servir de habitación para las visitas.

"Voy con la gente que va tras las mismas cosas que yo" (Clair)

Mejor que la idea y el nombre de comunidad, o comuna (más usado hace unos años), el de enclave de estilo de vida (Bellah) se ajusta mejor a lo que vemos en un asentamiento alternativo.

"El estilo de vida es básicamente segmentario celebra el narcisismo de la similitud. Normalmente implica, de forma explícita, una oposición a otros que no comparten el estilo de vida de uno. Por eso no hablamos de comunidades de estilos de vida sino de enclaves de estilos de vida(...)". (Bellah, 1989[1985]:26)

Se trata, efectivamente, de lugares intencionales, no adscritos, en los que sus habitantes se reúnen por afinidad, "para vivir un sueño", como dicen, a los que, ciertamente, su propia inestabilidad les hace guardar ese aura onírica, como si en cualquier momento pudieran dejar de existir.

V.1. Asentamientos alternativos en la España de los 90. Panorámica histórica

El éxodo del campo a la ciudad de los años 50-60, y la política de embalses, presas y pantanos del gobierno franquista, dejó abandonados cientos de pueblos en España. Hoy se calculan en más de dos mil, los

pueblos que han quedado abandonados. Un proceso que aún dura en la actualidad aunque tiende a revertirse gracias al movimiento neorural que comienza a revitalizar y repoblar pueblos abandonados.

Son dos motivos principales los que ayer y hoy vaciaban los pueblos de jóvenes, dejando una población envejecida y en detrimento, o preservándolos en un estado de coma vegetativo del que sólo despiertan en las fiestas del verano cuando vienen a pasar parte de sus vacaciones los hijos del pueblo: las expectativas de mejora económica y la fascinación por la ciudad.

Siempre se ha resumido con una metáfora lo que ha impulsado a cientos y miles de españoles a abandonar sus pueblos para irse a la ciudad: el “hambre”, la “necesidad”. Sin embargo, aún en las condiciones más duras del éxodo del campo a la ciudad, en cualquier tiempo o lugar, por cada familia, o persona que decidía que no tenía más remedio que emigrar, había otras diez que se quedaban, con iguales o mayores posibilidades de supervivencia que el que se marchaba, aunque, desde luego, con muy menores expectativas de riqueza. Hoy día en España, ambas opciones, campo y ciudad, ofrecen similares oportunidades y expectativas económicas, pero contextos radicalmente diferentes de socialidad y sociabilidad. No es el motivo económico lo que hace que la gente actualmente prefiera el campo o la ciudad como lugar de vida, aunque ciertamente la ciudad ofrece más posibilidades para ejercer una profesión, el campo, o sea, lo que la gente entiende por “estar viviendo en el campo”, ofrece también recursos y posibilidades muy variadas, que han equiparado las expectativas de lograr un nivel de vida similar al de la ciudad. Una porción no desdeñable de los inmigrantes que llegan a vivir a España eligen el campo antes que la ciudad. Los gestores y administradores de fondos, coinciden en que “Hay trabajo, proyectos por desarrollar, pero falta la gente”. El goteo sigue imparable del campo a la ciudad que deja secas, envejecidas, regiones enteras en España o en Portugal y muchos que parecen abocados al agujero negro de la extinción ante la falta de continuidad generacional de sus habitantes y la no concurrencia de nuevos pobladores.

El tamaño de las ciudades, el hecho de que la gente se junte en núcleos enormes de población, cada día más enmarañados, responde a lógicas muy distintas que a las estrictamente económicas, hoy día que la vida en núcleos pequeños ofrece tantas posibilidades o más que en las grandes urbes. Son otras las pulsiones que hace que la gente prefiera la ciudad, abandone el campo y permanezca en las ciudades, se congregate en núcleos cada vez mayores.

Eric Rohmer, trata el asunto fílmicamente en “El árbol, el alcalde y la mediateca”. En esta película, Rohmer pone en boca de Berenice Borivage, una convencida urbanita, un discurso que comparten, en cierta medida, todos aquellos que en España prefieren hoy día vivir en la ciudad que en el campo:

“Hay una fascinación de la ciudad. A la gente le gusta la posibilidad infinita de encuentros. Y además, la civilización, aunque no encuentren a nadie, está el encanto de los transeúntes, el espectáculo del gentío, la variedad de los tipos humanos. Altos, bajos, negros, jóvenes, ancianos, guapos, feos, encantadores, ridículos. Yo que sé, les tranquiliza, les fascina. Es normal, se les abren más posibilidades. En el campo, ¿qué hacen los jóvenes para divertirse? Jugar al flipper en el único bar del lugar, y el sábado ir al baile con los mismos amigos y las mismas músicas. En París puede que, a veces, la vida sea más difícil y hasta más dura, y quizá haya menos tiempo libre, pero está la excitación. Hay miles de proyectos posibles, miles de barrios, cines, exposiciones, restaurantes, fiestas. Y el saber que estás en la capital y que todo es posible. Pero aquí... (Gómez-Ullate, 1996:230)

No es hoy día, ni tampoco ayer, la necesidad de sobrevivir lo que hace que el hombre prefiera la ciudad al campo, la vida en la corte, empapados de sociedad, antes que apartados en la soledad y la clausura del pueblo y del grupo pequeño, es la necesidad, o mejor dicho, el deseo de medrar y la fascinación por la ciudad, lo que explica la preferencia por la ciudad.

En Occidente, como en ningún otro lugar en el mundo, hoy día tenemos la posibilidad de elegir nuestro modo y nuestro lugar de vida. Es la voluntad, esa capacidad de elegir, la que está llevando a cada día más personas al contra-exodo de la ciudad al campo. Comienzan una repoblación con otros valores e intereses y otras bases de partida, otros estilos de vida y otros vínculos con el lugar y las gentes.

Este movimiento de vuelta al campo, que hoy se extiende en la sociedad y se acoge desde la administración bajo el enfoque del desarrollo rural, comenzó en España en los años 80⁽⁸²⁾ naciendo los asentamientos alternativos que estudiamos en esta tesis.

Granada, las Alpujarras, Beneficio

Las cuevas del Sacromonte, lugar liminal por excelencia, ha atraído desde hace décadas a extranjeros bohemios. 300 ó 400 cuevas a lo largo de cuatro barrancos, en las que conviven unos cuantos asentados con un pasar constante de rulantes, viajeros, fugitivos. Probablemente antes de llegar a las Alpujarras, a seguir el ejemplo de Brenan, se instalaron en las cuevas.

La construcción de La Chumbera y el Centro de Interpretación del Sacromonte ha “municipalizado” una parte de ese ecosistema, su expansión hace prever que las cuevas del aceituno serán también expropiadas. Las cuevas van cediendo terreno al ayuntamiento, pero aún hoy día son lugar de vivienda y de paso de decenas de *contras*.

A principios de los 80, empiezan a llegar desde Inglaterra los travellers con sus camiones. En Órgiva aparcan en *El Morreón*, en el Pater Nostri, cortijadas de los alrededores del pueblo .

Antino:(...) yo me acuerdo cuando llegaban a El Morreón y aparcaban en círculo, y hacían unas hogueras y estaban fuera de los camiones siempre y se compartían allí todo, ¿me entiendes?, los camiones todas las puertas de cara al lao del fuego, ¿no?, por supuesto, y allí había siempre gente, ¿no?, una hoguera, dos, tres. Y yo, en *El Morreón*, últimamente también he observado, ¿no?, que hay unos que con camión y todo, más o menos, se han asentado, llevan mucho tiempo. Por lo visto no tienen mucha prisa en moverse. Y luego llegan los otros que son los que están el tiempo que les conviene, ¿no?, y a moverse. Y ahí han puesto ya una barrera, entre los que se mueven y los que más o menos se han ido instalando con su camión y todo pero que se han quedado allí.

En 1987 llega una familia inglesa y un español, con su tipi y su autobús, hasta el fondo de un barranco alpujarreño, a la finca de un amigo, también inglés, que había comprado unas cuantas hectáreas del barranco. Embarrancan el autobús y montan el tipi en los términos de la tierra de su amigo.

Vine hace siete o ocho años a vivir con John y Marion, en tipi, vinimos aquí, del Padre Eterno, y vinieron aquí porque él conocía al hombre éste y le había dicho que podía poner el tipi aquí, si le podaba los árboles y las almendras las cogía para él. Entonces pues nos vinimos y al tiempo vino el Brian y por lo visto yo no le caía muy bien, el caso es que a mí se enfadó mucho porque yo estaba ahí, porque además es de estos muy inglés, porque se lo había dicho a él y a la familia, pero a mí no ni a la mía... el caso es que se peleó conmigo y me decía "¡Vete!" Entonces yo le dije "esta es tu tierra ¿hasta dónde?, ¿hasta aquí?", pum, venga, puse el tipi... y ya echaba espuma por la boca porque ya lo puse fuera de su tierra y se fue todo mosqueado... (Irio)

Así nace Beneficio. Quince años después llega uno a Beneficio y encuentra el cortijo del propietario original ruinoso y okupado, un parking con treinta furgonetas y otros tantos coches, un número de habitantes que puede variar de cien a dos cientos, según la temporada, compuestos, sobre todo, por familias con niños. Un lugar, bien conocido en el mundo, por el que han pasado miles de personas, de decenas de nacionalidades distintas. En precario hasta hace dos días, sus habitantes han reunido por fin el dinero para comprar la tierra, ("liberar la tierra") y ganar un poco de seguridad. Así escribían un reciente anuncio en internet para recaudar fondos.

MAGIC HAT FOR MAGIC LAND
BENEFICIO NEEDS YOUR HELP!

Hola, We are Beneficio, an international community based in a mountain valley in the Alpujarras, Southern Spain.

What brings us together includes:

- [Living in nature in sustainable dwellings such as Tipis or Geo-Domes
- [Our children
- [Music and meals around the communal fire
- [Organic gardening, healing and regular workshops for children and adults
- [Monthly sweat lodges to mark the full moon

We are now in the process of buying land that we are currently occupying, thus securing it for the community.

We want to free this part of Mother Earth from individual ownership, care for it, and keep it open!

For this we need your help, the priority at the moment being Money.

We have to raise 4 Million Pesetas (about 24000 Euros, 25000 US\$, £16000 pounds).

If you can help, please pay your donations into the following account:

Caja Rural de Granada, sort code 3023, Account No. 5135503612

Or contact us at: Casa Maya, Beneficio, APDO 100, 18400, Órgiva, Granada, Spain.

beneficiolandfund@yahoo.co.uk

Los cortijos del valle de Órgiva se van también poblando de ingleses que deciden echar anclas y comprar un cortijo a un precio para ellos más que asequible. Uno de estos ingleses, en 1997 se le ocurre convocar la fiesta del Dragón. Seis años más tarde se encuentra uno en la ribera del río Guadalfeo, en el mismo lugar donde ya pasara el río hace pocos años desbordado, arrastrando unos cuantos camiones, otra treintena de furgonetas y camiones. Un taller mecánico en una parcela, que acaba de nacer de la nada, y una fiesta con música electrónica cada cambio de estación y lunas nuevas, llenas, hijas de la Fiesta del Dragón, que ha llegado a reunir hasta diez mil personas. La fiesta crea el asentamiento y lo va engrosando cada año.

Y así van naciendo los asentamientos alternativos, los camiones se quedan allí, abandonados o como improvisados cuartos para las visitas, y se reconstruyen cortijos, se fabrican casas de paja, se levantan tipis y yurtas, proliferan las tiendas de campaña, se crea una red vecinal, se organizan manifestaciones, se celebran fiestas con otro calendario festivo que no responde al santoral, se trapichea con todo tipo de drogas, se montan empresas de vacaciones alternativas, casas de reposo, centros de yoga y tai-chi, herbolarios, galerías de arte y se va transformando en unos pocos años todo el paisaje cultural del lugar.

Sierra de Aracena, Los Molinos, El Calabacino

En la Sierra de Aracena, en Los Molinos, una finca de tres amigos de Huelva, se instala con su consentimiento una comunidad, de esas que llaman “jesus freaks” liderada por un gurú americano, que al cabo de un par de años tiene que huir del lugar al enfrentarse a una condena por cultivar marihuana. Otra pareja española se instala allí e intentan el experimento comunitario, compartiendo el trabajo, la comida, la compra. Los habitantes conocen el movimiento rainbow y se involucran con él, se hacen *focalizers* para difundir y ayudar en los encuentros hasta hoy día. A lo largo de los años van pasando más y más personas por allí, quedándose algunos a vivir por temporadas. Los visitantes siempre traen algún conocimiento que compartir y se organizan cursos y talleres. Yoga, zen, artesanías, marchas guerreras por la sierra, forman parte del programa. La autosuficiencia no es el énfasis mayor, lo más importante, dicen es el desarrollo personal. En los pueblos vecinos siempre hay alguna persona de afines intereses y similar estilo de vida con los que hacen una red, una quedada semanal rotativa para practicar zen, tomar el té y leer o hablar de asuntos espirituales y mundanos. Los “molineros” venden pan y a veces llevan artesanía a la feria semanal de Aracena, o trabajan en programas de reinserción del ayuntamiento. Nacen y crecen sus hijos. Finalmente, los fundadores, acaban vendiendo parte de la finca a una empresa que construye un hotel rural y se van a una urbanización en la playa, en la que en armadores está por fin su sueño de tantos años, un barco en reparación que los llevará por todos los mares.

En las feria de artesanía de Aracena, los de Los Molinos se encuentran con los habitantes de El Calabacino, con quienes tienen amistad y trato frecuente, y con otros artesanos de la zona. El Calabacino es un pueblo recuperado, restaurado, con algunas casas en propiedad y otras okupadas. Allí comienzan a juntarse distintas nacionalidades sobre intereses comunes, una asociación de artesanos, la redacción de La Casa de las Tres Lunas, boletín circulante entre los asentamientos en España, cuya redacción coincidió con el momento en que estuve allí. En aquel momento, ya no funcionaba el horno de pan que habían construido entre todos. Había algunas viviendas en régimen de segunda vivienda, de fin de semana, y otras en régimen de habitación permanente. No había huertas comunitarias ni trabajo en común, pero relaciones de amistad y buena vecindad.

El Bierzo, Madero

Un grupo de alemanes llegó después de un rainbow en caravana a los montes de León buscando un lugar para formar un pueblo ecológico y una comunidad.

Paco:(...) Pues hace ya años (que fui al primer Rainbow), ¿aquí en España? Cuando esta gente de Mataveneros consiguieron el pueblo, querían conseguir el pueblo. No sé en concreto ni qué pueblo era. Y se fue a Huelva, se hizo un Rainbow y ahí se habló de hacer un pueblo entre gente extranjera, alemanes ¿no?, la mayoría eran alemanes, y españoles. Pero a mí no me gustaba la historia porque había una alemana que decía que ellos... había una gente alemana que querían pillar Mataveneros, ellos solos sin gente española, sin nada.. y el gobierno no les dejó porque necesitaban apoyo de gente española. Pero, ¡ya ves qué apoyo!. La tía decía: nosotros necesitamos gente española, apoyo español ¿no?, pero si puede ser el apoyo que no sea cualquier apoyo, que sea gente que tenga carrera, como maestra o médico o ingeniero o gente con dinero, para construir el pueblo. De primeras, ya rechazando a la gente que ya nada.... Y "El Niño", me acuerdo que dijo El Niño, "Bah, yo no tengo nada de eso, pero yo tengo mano de obra, yo puedo ayudar, ¿no? Bueno, se han integrado varios de España. Yo nunca he estado en Mataveneros, pero he oído hablar mucho de Mataveneros ¿no?

Gregorio:Después de unos años más tarde que esto (Madero) empezó a funcionar, Esto vino de Lakabe, estos fueron a Lakabe, en el año 89 y los primeros que vinieron fueron casi todos alemanes, gente algunos de ellos colgaos, al parecer y fueron a Lakabe, Navarra (Antrop.: ¿colgaos, de locos?) (David: de dinero) no, de dinero y llegaron desde Alemania vinieron una tribu andando hasta Lakabe, Navarra, eh (Antrop.: andando, con caballos y todo) caballos llevaban...

Consiguieron la cesión de un pueblo por cinco años y construyeron casas increíbles, poniendo en práctica los principios de bioconstrucción y construyendo unas formas por completo originales, para levantar una ecoaldea, con el parking a dos kilómetros, con bar (sin alcohol), tienda (autoservicio y sin tendero), panadería –con panaderos por rotación- y escuela. A los cinco años vivían un centenar de personas de diez nacionalidades distintas, algunas de las cuáles abrían frentes nuevos repoblando los pueblos de alrededor.

En 1998 la composición de la población (por orden de mayoría) : alemanes, ingleses, portugueses, franceses, belgas, suizos, etc., constituyendo los españoles una minoría significativa y paradójica. (Alonso, 2001:511).

Algunos de los fundadores veteranos han muerto, otros se han marchado. Hoy día, el primer proyecto de Mataveneros está en fase de declive.

Alberto: "Yo veo que Madero está yendo atrás, es un pozo sin fondo porque la primera impresión que tuve yo de Madero es que nadie trabaja, la mayoría de la población yo veo que se levantan muy tarde, ponen una tabla en su tejado..., las casas siguen estando igual que hace 8 años que llevo yendo o 9. que va para atrás por los caminos que no se despejan, Un abandono total. las zarzas se comen los lavaderos, los niños que no tienen maestros. Una desorganización total. ¿Cómo notas que empieza a fallar? Gente que luchó allí mucho y se da cuenta que el día del trabajo común, que es un día que tú trabajas para el pueblo, despejando caminos, construyendo la casa de los maestros, en multitud de proyectos comunes, íbamos 3 personas, entre ellos yo. Y entonces, sí la comida era gratis ese día para los que trabajábamos, pero la gente prefería pagar 50 pesetas y no ir al trabajo común que ahorrarte esas 50 pesetas y no hacer el trabajo común. Con el tiempo te vas dando cuenta de lo que es el trabajo.

Landeira

Un grupo de familias portuguesas afines también al movimiento rainbow, llegaron a Landeira, un paraíso redescubierto por un alemán hacía unos años. Compraron cuatro o cinco casas y las reconstruyeron, plantaron sus huertas e hicieron un intento de comunidad que no funcionó y se transformó al cabo de un año en una vecindad con menos conflictos. Hoy día viven una veintena de portugueses, alemanes, ingleses, se juntan para celebrar una cena de vez en cuando, o una ceremonia.

Sasé, Artiborain

Un grupo, una tribu que a principios de los 90 se juntó para okupar un pueblo, Primout, en los Picos de Europa. Después de una mala experiencia y unos meses de tensión con los locales, decidieron marcharse y buscar otro pueblo. Así llegaron a Sasé. Formaron una asociación, el grupo Colores, y comenzaron un proyecto de repoblación. Pero ahora fue la administración la que los desalojó, ofreciéndoles, meses más tarde, otro pueblo, La Solanilla. La lucha de Sasé sigue, Sasé vive, ha seguido intermitente hasta hoy día, como un abanderado de la okupación rural y un símbolo de la resistencia.

En esa misma zona están los pueblos Artosilla (donde acampaban los de Sasé, en un campamento provisional cuando yo los encontré), Ibor y Aineto. Proyectos pioneros de recuperación de aquel valle, cedidos por la administración y ligados por una asociación que ha organizado los primeros encuentros de la Red Ibérica de Ecoaldeas. Lugares que parecen cuajar más sólidos, haber dado ese paso del "hippismo" al "neururalismo", tras una profesionalización de sus actividades.

Lakabe

Este es el asentamiento más veterano, el proyecto de ecoaldea más pionera de todos y, lo más curioso, el proyecto comunitario más duradero. El grupo ha pasado por muchas transformaciones organizativas, por muchos ingresos y bajas de personas que han aportado al lugar y al proyecto. En el momento en que estuve allí, compartían ingresos y gastos. En la actualidad Lakabe forma parte, como Artiborain y Mataveneros de la Red Ibérica de Ecoaldeas.

V.2. Rasgos característicos, principios estructuradores

A pesar de que –como dice una informante “cada lugar es un mundo” (Kirah, 87)-, hay una serie de características fundamentales que son comunes a todos los asentamientos alternativos.

V.2.a. La novedad

Los asentamientos alternativos son proyectos pioneros. La novedad es su rasgo constitutivo. El más longevo de los asentamientos alternativos en la península ibérica no pasa de los 25 años, un cuarto de vida para un hombre, pero apenas un pequeño paréntesis en la vida de un pueblo.

Se parte de la búsqueda del no-estado, de la anomía, para intentar la construcción de un modelo material y moral de vida. Tierra virgen, lugares donde se empieza de cero y en los que está todo por hacer: como casa por reconstruir, tierra por cultivar, comunidad a la que dar vida, tierra virgen donde experimentar con modelos de habitación, organización y convivencia alternativos, basados en principios ecológicos y humanísticos. Se presentan a los actores como escenarios sobre los que tienen el control y la responsabilidad de construir las bases de partida y los principios sobre los que se levante el asentamiento –su reglamentación urbanística, su actividad económica, su forma de participación ciudadana-. Así, los *contras* buscan no sólo ser los forjadores de sus propios destinos sino los constructores de sus propias circunstancias.

“Nuestro universo es lo que elegimos hacer de él”

Por eso, los *contras* se preocupan de que el pueblo esté completamente deshabitado, de que no haya paisanos con los que negociar las formas, los usos y los valores que rijan la atmósfera del lugar. La repoblación es ciertamente una nueva población, pero en un entorno ya ocupado, un equilibrio socio-cultural en los que estos nuevos pobladores van a jugar un papel y un impacto determinante. Así sus fundaciones encuentran las dificultades propias de lo nuevo en lo viejo. Cuando han

descuidado este aspecto, cuando no han contado con aprender, conocer y respetar o lidiar con el entorno local del lugar, como en Primout, el asentamiento no ha llegado ni a nacer.

V.2.b. Aislamiento y apertura

Otro de los ideales compartidos por los asentamientos alternativos es su aislamiento. Habiéndolos caracterizado como lugares donde llegan los que han rechazado los modos de vida convencionales de las sociedades urbano-industriales, se trata de un rechazo que mueve hacia un alejamiento del mundo. Como tales, son lugares que pretenden el aislamiento como requisito fundamental para hacer efectiva la transformación pretendida - individual y colectiva-, libre de la contaminación de lo viejo, lo confuso, de Babilonia. Esa huida de la ciudad no lleva al regreso al campo sino al deseo de realizar una construcción imaginaria del "campo" o, más bien, de la Naturaleza. Una construcción que requiere de un aislamiento total para, como los cenobitas clausurados, "vivir el sueño", para lograr la fraternidad de la *communitas*, para hacer efectiva la imaginada huida y la puesta en escena de un modo nuevo de interacción con el medio y con los demás. Una amiga vive en Zarzalejo, rodeada de personas alternativas con las que ha llevado ciertos proyectos en común como una huerta biológica, pero busca irse "más al campo" a un lugar "con peñita".

Como el Rey Utopos que cortaba los puentes que unían su isla al continente, en Beneficio cavábamos zanjas para que los coches no pudieran entrar al asentamiento. Lo cual no dejaba de originar conflictos con aquellos otros que creían conveniente contar con un camino despejado para emergencias tales como un parto complicado. El problema era que, abiertos los caminos para los casos de emergencia, y como no había un "welcome center" como en los rainbows, ni portero alguno, como tras los muros de la clausura, eran otras razones más espurias, como acercar la compra de la semana, las que llevaban a algunos a llegar con el coche casi hasta la puerta del tipi. En Beneficio los ruidos de un coche, el olor a gasolina o los ruidos de los perdigonazos de los cazadores eran como relámpagos que atravesaban esa burbuja de naturaleza imaginada⁽⁸³⁾. Se aceptaban, en cambio como naturales, los sonidos de los tambores, el de la caracola o los gritos y las voces de las personas.

El aislamiento pretende cumplir con los ideales de dureza y pureza, se asocia con la autenticidad. Autenticidad que se ve quebrantada si cualquiera puede llegar con el coche hasta allí. Esta es una de las tensiones típicas de los asentamientos alternativos, una tensión que ilumina el conflicto entre los valores, aquí sustitutivos, de la pureza y el confort.

El aislamiento hace de los asentamientos alternativos lugares intencionales. No son sitios a los que se llega por casualidad. A pesar de haberlos definido como espacios sociales abiertos, muchas personas encontrarían serias barreras para llegar a ellos y mucho más serias para quedarse en ellos a vivir. Son éstas, barreras materiales y simbólicas. Como enclaves de modos de vida radicalmente distintos a los que se encuentran en las ciudades, resultan a veces lugares "duros" hasta para los propios alternativos. La falta de condiciones higiénicas, la falta de organización y de representación, de normas escritas, son barreras, la imprevisibilidad continua, pero sobre todo, como hemos señalado a lo largo de estas páginas, es la liminalidad del lugar y de sus habitantes, como cóncave de reunión de los raros. Las reacciones de los vecinos son impredecibles.

"Sí, yo quiero ir a Beneficio, pero no me siento preparado todavía", me decía un artesano en la calle de las teterías en Granada.



Imagen 63. Parking de Beneficio.

En Mataveneros, el parking queda a no menos de cinco kilómetros del pueblo. En El Calabacino y Landeira a uno y medio, a Sasé parecía no llegar nunca el camino.

Sandra: Al principio nos dieron permiso, nos decían: "ahí no vais a poder vivir porque os vais a morir de frío, y mucha nieve y os vais a quedar incomunicados" y nosotros, "bueh, pues eso es lo que queremos, quedarnos incomunicados"... y entonces empezó a venir más gente, hicimos un Rainbow y empezó a venir más gente y se asustaron. Decían "uh, uh, nos van a.. ya son más..." (Irio: "Ya no son 4 hippies, ya son 50 ó 60 hippies...") Entonces, protestaron, y bueno, nos fuimos. También llegaban los coches, una pista, en invierno, ¿no?. (**Tesa:** Y vosotros la usabais). Claro, con caballos y alguno tenía algún coche. 12 kms de pista. Por la comida había que traerla en caballo. (**Ant:** Ahí no aguanta la gente mucho tiempo, mucha ilusión y todo eso pero...) (Irio: pero la gente vivía allí), (**Antrop.:** Bueno, dos años son mucho tiempo.) Son casas buenas Comíamos juntos en una casa

Igual que en los rainbows, la facilidad de acceso determinará por completo la dinámica del asentamiento, la gente que se quedará a vivir, o que abandonará y se marchará, el número y la calidad de las visitas que se tendrán, la frecuencia de entradas y salidas de los habitantes del pueblo, etc. Parece que el aislamiento y las condiciones climatológicas, ha sido uno de los factores más serios en la recesión poblacional de Mataveneros.

El aislamiento como la autosuficiencia, son siempre relativos. Hay razones de índole legal como el desarrollo de actividades prohibidas o moralmente reprochables -la plantación, la venta y el consumo en espacio público de marihuana, o el nudismo- que refuerzan esa actitud aislacionista, otras ecológicas y espirituales, pero la necesidad de abastecimiento aconseja que en la elección del lugar para levantar un asentamiento alternativo se tome en cuenta su relativa cercanía a un pueblo de tamaño medio.

La mejora de los accesos al asentamiento, que sucede más tarde o más temprano, tras el consenso de sus habitantes, es la materialización física de la desradicalización de los nuevos rurales. Las prioridades del comienzo devienen otras que tienden a facilitar las duras condiciones de vida de los pioneros repobladores y la viabilidad económica de los proyectos colectivos e individuales.

En Lakabe pasaron años antes de que les habilitaran una pista. En este último caso, la primera intención de aislamiento choca y deja paso, al cabo del tiempo, a criterios más prácticos, que se han convertido en fundamentales para el funcionamiento de la comunidad (el transporte del pan o el transporte de los niños a la escuela).

Aislamiento espacial y aislamiento mediático. El aislamiento de los asentamientos alternativos es también un aislamiento mediático. No nos damos cuenta de lo que los medios de comunicación y, en general, el ruido mediático de las ciudades suponen para nuestras vidas hasta que no prescindimos de ellos.

"Rechazad el veneno de los medios de comunicación de masas. Es el somnífero de la independencia". (Irio)

La primera forma de decir "aureuaire" al orden social, como expresan muchos de los *contras* con la palabra y con la acción, es cortar con los medios de comunicación, con el flujo de toda noticia, de la versión estrecha del mundo que ofrece la sociedad de la información. Se trata, por

un lado, –como dicen mis informantes la cita anterior- de independencia, de salir del pensamiento único

Beneficio, dic., 95.

Migo (16): Claro, lo que había que hacer es destruir todos los periódicos je, je... pa que la gente no tuviera información y pudieran pensar, colega.. ¿entiendes?. Es que todo es una pescadilla que se muerde la cola, ¿no?, la información es muy guay, la información te permite saber, ¿no? tienes acceso al conocimiento. Hoy en día cualquier persona en una *city* puede tener acceso a todo, practicamente si tiene un ordenador, bueno, y dinero pa mantener una línea telefónica del ordenador y vídeos y tal y cual y cual pero eso, tío, es una cosa que de tanto que te meten, ¿sabes?, te convierten en una anulación. Te quedas ahí flipao de tantas cosas como estás aprendiendo, ¿sabes?, y ya no te mueves, ya te quedas ahí quieto. Fíjate y ahora cambio de canal y veo otra cosa y me engancho al ordenador y me explica otra movida, y no se qué y no se cuánto, y eso le sigue valiendo a los que tienen el poder. Porque imagínate si ahora mismo, todo el mundo dijera “venga, vamos a desenganchar el ordenador, vamos a apagar la tele”, ¿sabes? y vamos a pasar de todos estos”. ¡Hostia, que descontrol!, cómo iban a manipular entonces, ¿sabes?, al personal, si aquí todo el mundo apagara la tele (...)

Antino (12): la gente empezaría a pensar, a pensar,

Migo: empezaría la anarquía, claro, la gente empezaría a pensar. Bueno o se darían de hostias la gente por ahí, bueno, pero desde luego no se irían todos en masa a matar a uno porque no habría manera de manipular a un mogollón así, entiendes, hoy en día la información..., Sí, información, información, pero el día que la tele empiece a decir, “que los marroquíes son todos unos malos, son muy malos, son muy malos” empezarán todas las cadenas de televisión a repetir el mismo mensaje dictado desde arriba, ¿no? y en seis meses guerra contra los moros y todos los españolitos a la guerra, ¿sabes?, como lo que ha pasao en todos lados, como lo que está pasando en todo el mundo, ¿no?, manipulación de la información, porque la información es mentira, la información es quien te informa, es el que te informa, es como la historia, la historia es mentira, la historia la ha escrito el que ha ganao la última guerra.⁽⁸⁴⁾



Imagen 64. Comentada por uno de los personajes: “Junio del 95, mi compañero y yo lanzamos una tele por la ventana tras estar un año sin verla”. (Alberto, 115)

"Tío pero que bien vivís. ¿Cómo es posible que vivais así!?" Digo, "mira, lo primero, tu coche, a la mierda, tu casa a la mierda, (Marco: tu televisión,) tu televisión a la mierda, tu trabajo a la mierda y luego puedes empezar a vivir como yo, porque todo eso ya lo eliminas" (Sarco (13))

Como escribe Mary Douglas, (1998,190) "*la principal libertad de que gozan los aislados es algo por lo que los demás luchan: la libertad de creer lo que se les antoje, sea esto lo que fuere.*" Más allá de la independencia el aislamiento mediático se trata de un intento de limpieza mental, de un alejarse del zumbido ininterrumpido de la sociedad del *zapping* y la velocidad, y por otro. Aún cuando no había televisión, un escritor contracultural, a principios de siglo XX, hacía del aislamiento mediático un tema fundamental –junto con la renuncia al consumo- de su versión salvífica de la humanidad:

"No hay dicha más singular ni más grande que la ausencia de periódicos, la ausencia de noticias sobre lo que los hombres hacen en diferentes partes del mundo para que la vida sea pasadera o difícil. Estoy seguro de que si pudiéramos suprimir los periódicos tan solo, daríamos un gran paso adelante. Los periódicos engendran mentiras, odio, codicia, envidia, sospecha, temor, malicia. No necesitamos la verdad tal como nos la sirve la prensa diaria. Lo que necesitamos es paz, soledad y ocio. Si pudiéramos ir todos a la huelga y sinceramente repudiar todo interés por lo que hace nuestro vecino, tal vez lograríamos un nuevo nivel de vida. Aprenderíamos a pasar sin teléfonos, radios y periódicos, sin máquinas de toda clase, sin fábricas, sin factorías, sin minas, sin explosivos, sin acorazados, sin políticos, sin abogados, sin latas de conserva, sin esto y sin lo otro, incluso sin hojas de afeitar, cigarrillos o dinero. Ya sé que es sueño, humo y nada más. La gente sólo va a la huelga para obtener oportunidades mejores para convertirse en otra cosa de lo que es." (Henry Miller, El Coloso de Marusi)

Alejarse de los medios de comunicación es ya todo un "alejamiento del mundo" en nuestras sociedades contemporáneas. Este aislamiento mediático es concebido como un requisito espiritual en la búsqueda de un silencio, de cuyas cualidades hablaremos más adelante, tanto como un ejercicio político revolucionario. No sólo se trata de un exceso de información (exceso que habría que sumar a la lista que proponía Augé al hablar de la supramodernidad; como dice Braudillard vivimos bajo "la explosión de la información y la implosión del significado"), sino de la cualidad de una información que se entiende -desde esta visión crítica radical- manipulada y manipuladora: la desinformación.

"Pues mira, de momento... de momento ni televisión, ni radio, ni periódico, ni hablar de política, ni historias, ni nada, como llevo yo ya un tiempo, ja, ja, y no se lo que pasa fuera de aquí, no se lo que pasa fuera de aquí. Estoy ahora... de verdad estoy con una desconexión de toda la movida ésta... Que yo me he tirao a lo mejor seis meses en Matallanas y no me he enterao de nada de lo que ha pasao fuera, pero nada luego vengo aquí y qué quieres, si me meto aquí." (Antino, 26)

Un día, escuché a Migo, un vecino y un amigo de Beneficio, compañero de rainbows, el “can de mor” de Chiquito de la Calzada. Eso me hizo reflexionar sobre el grado y la intención del aislamiento de los medios que se pretende y se logra. Sobre todo los extranjeros en España son los que desconectan de una forma más radical. En realidad, era habitual en mis conversaciones, y sucede en los círculos rainbow también, hablar de noticias, de la actualidad, con una mirada siempre crítica, siempre queriéndole dar la vuelta a la versión oficial de los hechos. Tanto el aislamiento físico como el mediático y tienden a menguar en los asentamientos alternativos con el paso del tiempo, que trae la habilitación de las pistas para el paso de vehículos y la entrada de un teléfono, un ordenador y una conexión a internet, una televisión, un vídeo o una consola de videojuegos como concesión a los niños

Ha sido en mi más reciente visita a Beneficio cuando he visto que en una de las tiendas, una especie de carpa algo destartalada, se leía www.indymedia.org. En este portal se puede leer un lema, “Don’t hate the media, become the media”, o en español más castizo, “No odies los medios, cómetelos”. De la desinformación a la contrainformación. Es la internet, la que permite esta ruptura en la burbuja cerrada de los medios de comunicación. Se quiebra el monopolio mediático, y se permite un acceso a una cantidad de información nunca antes imaginada, se alza en una herramienta bastante efectiva en manos de los rebeldes.

No hay que entender este aislamiento como bidireccional. El hecho de que a los asentamientos no llegue cualquiera, no significa que éstos no puedan llegar a cualquier sitio. Otros grupos y asentamientos alternativos nunca han pretendido el aislamiento mediático, sino que se han mantenido activos conocedores y participantes de la realidad social y política circundante. Algunos grupos deciden desarrollar un papel activo en el apoyo de las causas que entienden justas y en la construcción de redes de acción e información, por lo que -como en Lakabe o Los Molinos- se suscriben a revistas o se hacen socios de organizaciones como Greenpeace. Desde su retiro espiritual, los "compañiones" de La Borie Noble, dedican un día a la semana para firmar manifiestos, recibir información, colaborar con causas justas, etc.

Si el acceso físico es una principal barrera de entrada para el turista, para el visitante ocasional o para el habitante, el acceso social, el acceso a la membrecía tiene también una regulación y unas barreras de entrada. En Lakabe y en Matavenero, donde es una comunidad, un grupo, los que ostentan la titularidad del derecho al uso (no la propiedad) y disfrute del pueblo, de las casas y las tierras, el acceso al pueblo pasa por el acceso al grupo, y este por un período de prueba, de una convivencia que se considere lo suficientemente larga para conocerse en el funcionamiento cotidiano, normalmente un año. No obstante, la identidad entre grupo y pueblo es quebradiza, en el momento en que las casas son propiedad privada vendible, como en Mataveneros, la aceptación o no del grupo, puede ser indiferente al nuevo comprador. Por eso, es la total comunitarización del trabajo y de las propiedades, la imposibilidad de individualizar la propiedad lo único que puede garantizar esa identidad entre grupo y lugar, y el control sobre la habitación del mismo.

Con todo se puede hablar de asentamientos abiertos y cerrados. Beneficio, El Morreón, y el asentamiento de Tablones, son como el Rainbow, asentamientos del todo abiertos. Hay una intención y unos usos compartidos, hasta ciertos principios generales escritos en estatutos, como en Beneficio, pero su rasgo esencial, su característica definitoria es que el visitante, el nuevo, es bienvenido (welcome home), no encuentra traba alguna para su recepción y asentamiento, no hay comunidad, ni reglas, ni organización que controle la llegada y el asentamiento de los nuevos habitantes. Se trata de "tierra liberada", siempre está llegando y marchándose gente, el que llega sigue esa ley universal no escrita de "donde fueres haz lo que vieres" y las relaciones vecinales entre individuos se resuelven individualmente.

Apertura y proyecto, son opciones sustitutivas. En los asentamientos abiertos se carece de dirección, de proyecto, las idas y venidas no cuajan en un grupo y una continuidad. Beneficio, por ejemplo, es un lugar completamente abierto y, por tanto, absolutamente expuesto a la influencia del constante ingreso de personas y visiones diferentes. Realmente, no es exactamente una comunidad, a pesar de que así lo definan sus propios moradores (ver anuncio, pg.328) lo que allí toma forma. John, barba martillo, un veterano del valle, me proponía el concepto de tribu como el más adecuado para nombrar aquella amalgama social. Así, con los sustantivos "tribu" o "familia", es como más habitualmente se dirigían las cartas, que al buscar su correo pasaban rápidamente por delante de los ojos del antropólogo en el Big Lodge.

En la historia de Lakabe se rememora esta tensión entre apertura y comunidad como un momento determinante para la evolución del asentamiento.

" (...) Y luego claro, ese grupo que se formó entonces se vio enseguida desbordado, aquí llegó muchísima gente. En verano ya estábamos más de 60 personas. Fue una crecida demasiado grande... bueno, estuvimos así como dos años, y ya al tercer año separamos quiénes éramos el grupo y quién no era grupo. Porque claro, aquí la gente que llegaba ese mismo día, pues, si ese día había asamblea, pues venían a la asamblea y decían todo lo que se les ocurría y además había que tratarlo, trabajarlo, dar conclusiones, darle posibilidad, viabilidad al tema, o sea que era un trabajo de locos porque esta gente se te iba en una semana y ahí se quedaba todo lo que habías trabajado. Y entonces pues claro ya al tercer año dijimos que no, que nosotros éramos un grupo, que la gente que venía de visita no pertenecía a este grupo y ese fue el primer punto y yo creo que el más duro para nosotros de vivir, que fue la caída de nuestros grandes ideales de que todo es posible." (Mabel,155)

En Beneficio, durante los tres meses que estuve viviendo, sólo una vez un conflicto entre individuos se habló de manera pública en el círculo del Big Lodge, y algunos veteranos decidieron mediar, a título personal, en el conflicto. También fueron individuos y no el grupo, que no ostenta ninguna titularidad legal, los que intervinieron en otra situación que pudo ser definitiva para el curso del asentamiento.

V.2.c. La dimensión

“Los asentamientos no deberían ser demasiado grandes para permitir a todo el mundo poder ser oído directamente, formar parte del círculo. En el encuentro de ecoaldeas, celebrado en Findhorn en octubre de 1995, el sentimiento general era que el tamaño óptimo de una comunidad era de 500 personas. Todos los participantes, venidos de diferentes lugares del planeta, estuvieron de acuerdo en esa cantidad. Algunos sugirieron hasta 2000 o 3000 personas, pero nadie pensaba que entidades mayores fueran convenientes. Necesitamos estructuras de decisión que sean realmente democráticas.” (Hildur Jackson en www.ecovillages.org)

Además de un requisito para ejercer la democracia directa, para ser más responsables de las circunstancias de nuestro entorno, la pequeña dimensión obedece a un ideal ecológico. En su obra “Blueprint for survival”, Goldsmith escribe:

“La pequeña dimensión minimiza el impacto ambiental porque la actual “superestructura humana requerida por habitante “se incrementa dramáticamente según el tamaño del asentamiento aumenta a partir de

cierto umbral, las economías de escala se vuelven deseconomías medioambientales.”

La dimensión está absolutamente relacionada con la estructura organizativa de un asentamiento. Para permitir una dimensión de unas 500 personas, el asentamiento debe tener una organización como la de Findhorn, un ayuntamiento. Platón proponía el número de 5.000 como la dimensión ideal a su modelo de república, Robert Owen teorizaba con un rango ideal entre 500 y 3.000, pero llegó a reunir en sus experimento social de Concordium, en Surrey, a un número entre 800 y 1200. Rosabeth Moss Kanter, en su clásico estudio establece un rango entre 150 y 200 el número ideal para una comunidad. (Pepper, 1987:25). Nuestros escenarios de campo, los asentamientos alternativos no esporádicos de la península ibérica, tienen una dimensión variable entre un par de familias y unas cien personas, número que sólo en algunos asentamientos abiertos, en algunas épocas del año, se supera.

V.2.d. La duración

Como hemos dicho, la duración de algunos asentamientos alternativos, experimentos espontáneos, poco organizados, ha sido efímera. Los más estables de los asentamientos tienen altibajos, pero se mantienen, ahora insertos en una red de ecoaldeas que hace previsible su progreso y crecimiento. Depende siempre de su capacidad de adaptación a las amenazas para su continuidad que vienen de dentro y de fuera. En los EE.UU. pocos de los experimentos alternativos nacidos en los 50s y los 60s perduran, y los que lo hacen, como The Farm, han sobrevivido a costa de, o gracias a transformaciones estructurales profundas.

Es cuando las familias pioneras repobladoras tienen hijos en los nuevos pueblos que empiezan los habitantes a echar raíces, si hay un número suficiente y nace una escuela, y si empiezan a enterrar a sus muertos en sus cementerios, algo que no se ha dado aún.

V.3. El ideal comunitario

Hasta hace muy poco, había en Occidente estructuras sociales intermedias entre el individuo y la sociedad-mundo, que lo enmarcaban en contextos de significado, de dirección y obligación, de identidad y de

sentido, instituciones, a cuya desaparición vertiginosa, asistimos hoy tan perplejos como impotentes. La Humanidad, alguna vez ha contado, ya no; la Unión Europea, no crea identidad, no cuaja; el Estado, (el Estado español) nunca ha llegado a existir para todos, pero son cada vez menos los que hablan de patria; la comarca, se puede hacer arqueología de sus fronteras identitarias; el pueblo en algunos sitios continua, pero, abandonados por la ciudad, muchos pueblos ven en peligro no ya la posibilidad de ser fuente identitaria sino su propia existencia; la familia extensa, el clan, está ya enterrado; la familia nuclear, en descomposición; el individuo, cada vez más solo.

Por eso, igual que un anhelo de espiritualidad y un anhelo de tradición, hay un anhelo de comunidad, de familia extensa.

Johaness: Creo que la gente se verá obligada a vivir en comunidades más grandes como las familias. La familia conserva (de) todos los problemas y las necesidades de tu vida. Espero que en los próximos años, las grandes ciudades se van a colapsar, y creo que vivir en comunidades de 15 a 70 personas será la forma del futuro. Como la gente de hace cinco mil años. Grandes familias con la tía aquí, y el tío allá, y sus amigos, todos viviendo juntos, porque existencialmente tienen que funcionar así, de otra forma no pueden existir. Creo que tenemos que aprender a volver a ese punto, y mucha gente aquí está haciendo eso por libre deseo, y creo que los próximos años la gente se verá forzada a vivir así o no podrán sobrevivir, [Esta es mi visión, o mi sentimiento]

Este es el ideal que impregna por completo el fenómeno de la contracultura. Vamos a estudiar ahora las creaciones culturales que encarna, los modelos de valor que pone en juego y las tensiones que lo atraviesan.

Comuna, comunidad, hermandad, familia, tribu, clan, grupo, colectivo, son todos ellos conceptos con cuya apropiación hacen los actores referencia a modelos ideales de convivencia. La vida en comunidad es, sin duda, uno de los principales motivos que llevan a la construcción de estos hábitats alternativos y que mueve a los actores a integrarse en los mismos. Los asentamientos alternativos nacen por lo general en torno a un proyecto: albergar una comunidad, un grupo que comparte unas concepciones sobre la sociedad, la vida, las relaciones entre individuos y con el medio, etc. De la misma forma, nacen asociaciones, cooperativas y redes de intereses, que se plantean, como Sumendi, la *“promoción de lugares de encuentro y grupos de apoyo por unas relaciones más gozosas, humanas y solidarias”*.

Se resaltan las cualidades de la comunidad como ser “creada libremente, de escala humana”, “íntima en sus relaciones, cultivadas conscientemente”.

Tras un recorrido por un buen número de comunidades intencionales norteamericanas, Geoph Kozeny resalta, a pesar de su enorme diversidad, una serie de características comunes: muchas comparten una inspiración espiritual, otras el deseo de crear un modelo para un nuevo orden social y ecológico (inclúyase económico), casi todas, la creación de un entorno sano y no agresivo para la crianza de los niños. Muchas otras son aislados oasis de retiro. (Kozeny, 1996)

Las mismas razones he encontrado yo en el campo. El modelo de referencia, la ciudad, es, una vez más, rechazado. Se rechaza la ciudad como el seno y el responsable de una vida anónima, individualista y solitaria, de unas relaciones personales debilitadas y banalizadas, cuando no violentas, competitivas y agresivas. En vez de estas relaciones *"lo que ellos buscan es una experiencia transformadora que vaya hasta la raíz misma del ser de cada persona y encuentre en ella algo profundamente comunal y compartido"*. (Turner, 1988:142) Las experiencias nacidas en los primeros años del movimiento contracultural se designaban bajo el nombre de comunas, un concepto que traduce mejor que el de comunidad el estado colectivo que Turner definía como *communitas*. Se han intentado múltiples caracterizaciones del concepto de comuna. La definición del diccionario (de la Real Academia Española) es escueta: "a) conjunto de personas que viven en comunidad económica, a veces sexual, al margen de la sociedad organizada; b) forma de organización social y económica basada en la propiedad colectiva y en la eliminación de los tradicionales valores familiares." David Pepper (1991:37), tras realizar una investigación etnográfica en doce comunas del Reino Unido, propone una serie de mínimas características definitorias de una comuna, entre las cuáles no se incluye mención alguna a las relaciones sexuales y sí a la prevalencia de la pareja sobre el grupo:

- 1.- Membrecía voluntaria, 2.-Tamaño pequeño (en Reino Unido de 5-25 adultos), 3.- Intención y actuación para vivir juntos, 4.- Compartirán por lo menos alguno de los siguientes: Trabajo en la casa, comer y cocina, recursos económicos, el cuidado de los niños, propósitos de ocio y en alguna medida el ingreso (para algunos autores, aquí está la diferencia entre la comuna, donde se comparte la totalidad del ingreso y la comunidad, donde no). 5.-Están relativamente retirados de la sociedad, 6.- El grupo tiene prioridad sobre algunas relaciones, exceptuando quizás las relaciones de pareja, 7.- Hay un propósito común: vivir juntos y compartir como propósito en sí mismo y para más grandes propósitos sociales, políticos o espirituales. La experiencia trasciende la extensión vital, 8.-Los valores y preocupaciones morales están puestos por encima de preocupaciones instrumentales o económicas, 9.-Los miembros intentan establecer un "pattern" social alternativo para ellos mismos y como ejemplo para la sociedad, 10.- El proceso se vuelve fin, cómo se hacen las cosas es tan importante como qué cosas se hacen.

Sean cuales fueren los proyectos sociales, ecológicos o económicos del grupo, es esa "búsqueda del ser completo", esa realización de la hermandad, el fin último de la comunidad.

Las comunas tenían como objetivo principal derribar las barreras (de identidad) que la sociedad capitalista había levantado para aislar unos individuos de otros. Jerome parece estar en lo cierto cuando dice que las comunas nada tenían que ver con economía, sino con "estar juntos", aprender a confiar, ser abiertos, dar y recibir amor. Desprenderse del "yo" y el "tú" en la búsqueda del ser completo. (Zicklin,1983:57)

Paco: "Yo me siento aquí (en el Rainbow de Salto) como todos. Uno entre todos. Como si ya conociera a la gente de toda la vida. Lo mismo conozco... a ti te he conocido un día y es como si te conociera de toda la vida. Pues, lo mismo en la ciudad, pues es diferente, me encuentro a una persona y no le hablo así, le hablo como, al estilo de... le hablo a lo mejor de fútbol, motos, o de lo que sepa. Pero aquí es diferente, ¿no? Aquí puedes hablar de cosas más profundas" (Paco,208)

Frente al imperio de la banalidad, la profundidad en las relaciones del individuo con todo aquello que le rodea es un requisito indispensable de toda vida espiritual, y una intención, un ideal de sociabilidad en los asentamientos alternativos. Acorde con el *ethos* del aquí y el ahora, se trata de una profundidad basada en el momento. Una sociabilidad sensual o sensitiva, cuyo elemento sobresaliente, su gesto habitual es el abrazo largo, los dos pechos pegados, armonizando las respiraciones. Una sociabilidad corporal, a través de la caricia, el masaje, la estrechez en la distancia.

La vida en comunidad implica, más que una inferencia de lo público en el ámbito de lo privado, una extensión de lo privado al ámbito de lo público. Es común que los actores se refieran a los miembros del grupo como "hermanos" o "hermanas". En este sentido, familia es otro significativo generalmente utilizado. Los encuentros Rainbow son encuentros de "la Familia", muchos de los experimentos comunitarios que nacían en los EE.UU. de los 60 eran abanderados bajo el nombre de "familia". No se trata, no obstante, del modelo de familia convencional lo que quiere designar el término en este contexto sino el de hermandad igualitaria, de fraternidad, sin jerarquías ni relaciones de dominación o sumisión, de horizontalidad. La comunidad se encarna en la Familia en el sentido de grupo primario, en co-residencia, que fomenta las relaciones primarias frente a las secundarias -aquellas formales y convencionales (dominadas por la "conversación intrascendente"), emocionalmente frías-. *Gemeinschaft* vs. *gessellschaft*. La interacción social en la *communitas* no se traduce, sin embargo, en el trato idílico y bondadoso entre personas que otra imagen estereotipada del hippismo nos podría evocar -aunque la ternura y la suavidad son ciertamente cualidades dominantes en la

sociabilidad contracultural-, se traduce sobre todo en el intento de sinceridad. El aislamiento, la pequeña dimensión y la intencionalidad grupal hacen de los círculos, los órganos de comunicación asamblearia, foros de confesión pública de los más íntimos pensamientos ("lugares donde cantar nuestras heartsongs" (canciones del corazón o voces del alma). Esta sinceridad es ensalzada y practicada en oposición a la hipocresía o la asepsia de las relaciones en Babilonia.

"(...) Y luego las relaciones sociales, que es lo que jode a esta sociedad, las relaciones sociales ¿no? el tener que aparentar que estás de puta madre,..." (Tirea,198)

Momentos tan íntimos como el nacimiento, la muerte, la crianza de los niños son asuntos que se tienden a compartir con el grupo. La construcción de una identidad radicalmente diferente a la de los denostados estilos de vida urbanos, actúa también como un potente nexo de compañerismo, de hermandad.

Es lo... creo que es lo más importante en una okupación o en un colectivo o como lo queráis llamar. La convivencia entre sus mismos miembros ¿no?. El amor que puedes sentir hacia ellos. Ahora somos, ahora hemos crecido más, ahora somos unos 35 adultos y 8 niños y... reina el amor, es alucinante, ¿no? (risas cariñosas desde el auditorio) la gente ahí. Es que yo me siento muy bien diciendo eso. Que quiero igual al Pipe o Vicen que acaba de entrar como a cualquiera de ellos. Es lo que más me llena de todo, de todas estas experiencias. La convivencia con mis hermanitos allá. Allí en Primout nacieron dos niñas guapísimas: Hada y Lara ¿no? al nacimiento de Lara tuve la oportunidad de estar ahí ¿no? viendo cómo nacía. Y eso también te une mucho, muchísimo. Juntos ahí en la vida, para ver nacer a un bebé. Para mí ha sido la experiencia más fuerte de mi vida ¿no? ver como nació Lara⁽⁸⁵⁾. . (...) Y bueno pues, he dicho que juntos para la vida con Lara y bueno, tuvimos la desgracia que nuestro hermanito ?? allí dejó su vida ¿no? Y bueno pues también te une muchísimo eso o sea, juntos para vivir y juntos para morir. Nos enseñó sobre todo eso, a no tenerle miedo a la señora de negro" (Pepe, de Sasé en las II Jornadas Anticapitalistas...).

Las siguientes líneas que dedica el profesor Lisón Tolosana a la vida comunitaria ya casi extinta de la pequeña aldea gallega, bien podrían extrapolarse al modelo de comunidad contracultural que se establece en algunos asentamientos alternativos.

"(...) (L)a vivencia de la vecindad presenta mayor densidad moral cuando todos se ayudan en todas las faenas, según una distribución equitativa de derechos y deberes, cuando todos participan en los ritos de transición de todos y todos se sientan en momentos tristes y alegres, en la misma mesa, cuando viven la vida en común, en una palabra". (Lisón Tolosana, 1991:37)

En esta próxima ventana, se resaltan también, y sobre todo, las ventajas materiales de la unión (la unión hace la fuerza). Por eso entre los asentamientos alternativos y las redes de afinidad se crean "grupos de trabajo", de reunión frecuente para realizar labores mayores como desbrozar un camino o levantar los cimientos de una casa.

Kirah: Pues lo común es eso, vivir en común. Volver a la raíz. De ser un tribu y de, así eso es pa mí, significa que vivir es más fácil porque si tú tienes tu propia aldea, tu propio fuego donde cocinar. Pues tienes que traerte sólo tú la leña, la comida, que hacer tu propia huerta, hacerse un campo de patatas sólo pues curras mogollón. Pero si lo haces entre más gente pues rápidamente te enteras que es más fácil, y también traer la leña pa un fuego donde está sentado toda la gente pues es más fácil porque no hay que ir todos los días. Y también eso de compartir, ¿no? Luego esa experiencia que mucha gente tiene de vivir en el campo, y tal y como estamos criados nosotros, pues va bien, (...) casi todos que conozco pues ????. Sabes, es que el humano es que anda en manadas, ¿no? que eso está claro

Compartir, beneficiarse del apoyo, vivir en el campo, razones esgrimidas para vivir en tribu, en manada, abandonar una sociabilidad equivocada, en la artificialidad de los edificios colmenas de vecinos anónimos, y volver a lo que “naturalmente” hace el ser humano. En realidad, aunque el ideal de hermandad late en todo proyecto comunitario y es expresado en ese foro de los deseos que es el Rainbow, las relaciones entre los individuos son absolutamente variadas en los distintos asentamientos, y enormemente cambiantes en el tiempo. La articulación comunitaria existe en muchos grados y maneras en el mapa de asentamientos alternativos, y es dinámica, en continua evolución con la vida del asentamiento. A pesar de lo dicho en la cita anterior de Pepe, en un círculo en Sasé se reconocía que, no obstante la unidad del grupo y el cariño general, había "unos que se llevaban mejor con otros". En Sasé, como en todas las comunidades, la existencia de parejas, con hijos o sin ellos, por abiertas, flexibles o temporales que estas fueran, mermaban el concepto ideal de *communitas*. En Matavenero, la comunidad surgía y desaparecía a lo largo de la vida del pueblo. Había espacios, estructuras y momentos comunitarios como el consejo semanal, la tienda, fruto de la compra con el fondo común, donde cada cuál cogía y apuntaba lo que se llevaba, una comida común el día de la semana del trabajo común, el espacio para las visitas, que se volvía comunitario. El día del trabajo común, sin embargo, el número de concurrentes era inequívoca señal de fragilidad comunitaria, los abandonos continuos son otra prueba de que la comunidad no presentaba continuidad a largo plazo.

La comunidad se encuentra, una vez más, en el lugar de las ideas, en el seno de lo utópico, de lo ideal, y cada vez que intenta tomar tierra, hacerse realidad, fracasa inevitablemente. La intención comunitaria, sin la base de la tradición, de la identidad, sin los muros de una orden y una regla; la comunidad que los occidentales hemos perdido y algunos anhelan reconstruir se convierte en el intento futil de lograr la asociación imposible de sujetos hiper-individualizados, de personalidades autónomas⁽⁸⁶⁾. La historia de Gregorio (*vid anexos, entrevista 24*) es una historia de este

fracaso. Hallar el encaje entre lo público y lo privado, entre intimidad y socialidad, soledad y compañía. Esto que en los núcleos pequeños con tradición secular como las tribus amazónicas está aparentemente bien llevado, aquí es fuente constante de tensiones personales, de pareja, de grupo. Sólo esa construcción cultural, a mitad de camino entre el sueño y la realidad, que es el Rainbow, efímera, espontánea, flexible, y por ello duradera, logra materializar por momentos el ideal comunitario. Gema (11) una habitante de Mataveneros, que llevaba ya más de dos años allí viviendo, hablaba de su desencanto ante la evolución del lugar.

Gema: Y hay cosas que no hago en el pueblo porque el pueblo funciona así. Pero, si realmente es una comunidad, si realmente hay una unión y es una comunidad, a todo el mundo le importará tanto lo que tu hagas como lo que haga el otro, porque todo es interesante de aprender, entiendes?
D.- No sé, yo creo que de forma espontánea y de forma natural, pues cada individuo se interesa más por unas cosas y menos por otras, no se por qué
G.- Sí pero eso es tu parte individual, eso es lo que hemos dicho (??) pero después tienes la comunitaria, es que la comunitaria no existe?
D.- Sí, si existe..
Juan.- No existe
G.- ¿Dónde, dónde? ¿Tú has estado en un consejo? ¿Dónde existe la comunidad con corazón, y la familia y todos somos hermanos...? ¡Y una mierda!
D.- Yo es que creo que eso es demasiado ambicioso, o sea...
Juan.- No, pero hay unos límites (???) Yo no los he percibido ... hay mucha gente
G.- Porque se han perdido. El corazón con que se empezó Madero, lo que realmente empezaron, las primeras obras. Por eso los que realmente empezaron se han ido, porque Madero ya no es lo que era. Ellos empezaron una comunidad real, todos juntos y todo en común, pero lo que ha pasado aquí es que se ha ido haciendo grande, grande y se les ha escapado de las manos (...)

Son variados los motivos que hacen que aparezcan las comunidades, variadas las formas que toman –cada sitio es un mundo, (Kirah,87)- y variadas las causas de su extinción, pero igual que veíamos unas características comunes en la fundación de los asentamientos alternativos, podemos ver una serie de tensiones estructurales responsables de la quiebra de la comunidad.

V.3.a. Tensiones

David: o sea, que no sólo erais una comunidad autosuficiente sino que generabais riqueza...
Gregorio: no, uuuuhh, que va, mucho, mucho... y aquella no se si fue por religión o fue un tiempo que había mucho dinero que se fue a la porra... que si entraron testigos de Jehová. Digo, “aquí testigos yo no necesito ningún testigo”
D.: ¿inicialmente tenía algún tipo de ideología?
G.: No, podían casarse el que quería, había chicos, teníamos nuestro colegio dentro de la comunidad, el que quería estar soltero estaba soltero,
Antropólogo: ¿cuánta gente había?
G: 38... unos 40, casi 40 y niños habría unos 16 o así, que habían nacido allí, y había gente pues de toda Europa entera... había suizos, alemanes, había pocos, que si

hubiera habido nos había ido mejor que esos valían pa eso, sí una pena y sudamericamos que lo estropearon casi todo
A.: ¿que eran los testigos de Jehová...?
G.: exactamente. Las mujeres. ¡qué demonias son!. Las testigas de Jehová... y digo pues pa qué más testigos, si no quiero el exterior yo no quiero testigos ya, pa que tanta historia.

En las dieciseis líneas anteriores, extractadas de una entrevista a un veterano “comunero” (como se decía él mismo), aparecen no menos de tres de las fuentes de conflicto que se pueden dar en un asentamiento como aquél del que habla, una comunidad en la Toscana italiana, la tensión intercultural, ideológica e inter-géneros. A pesar del ideal comunitario del consenso, la armonía, la solidaridad, la igualdad, la paz y el amor, son numerosas las tensiones y el grado de conflicto potencial que contradicen ese ideal y vuelven los grupos intencionales equilibrios sociales precarios, de fácil transformación y posible extinción. Ya hemos visto algunas de estas tensiones en el epígrafe sobre el Rainbow: la existencia de vagos y trabajadores, es decir, las diferencias en el esfuerzo aportado al grupo y las deficiencias en el sistema de aportación para consensuar una igualdad, el estilo de vida (espirituales/mundanos, vegetarianos/carnívoros, tecnofóbicos/tecnologizados, alcohólicos/ascetas,...), las tensiones entre veteranos y nuevos, entre los establecidos y los que están de paso. Es aquello que más nos define como individuos de estas sociedades occidentales individualizadas, la cultura y la clase, lo que se convierte en tensiones fundamentales contra la realización de la comunidad, haciendo, una y otra vez, en uno y otro lugar, fracasar el ideal comunitario.

El desarraigado es también un apátrida de clase. Renuncia a respetar y a colaborar en mantener la imagen, los privilegios y las trayectorias esperadas de su clase. Convive con pobres y ricos, con mayores y con chicos. Los ricos, los privilegiados, como príncipes Sidhartas, comparten la austeridad y las miserias de los pobres, renuncian a las comodidades de su posición, pero también a sus límites. Los pobres (en capital económico o cultural) trascienden sus condiciones de partida, amplían lo estrecho de su mundo y las alternativas en él dibujadas, viajan de una forma y viven experiencias que ninguno de los suyos vivirá, aprenden discursos y conocimientos y conciben ideas del todo extrañas para aquellos.

Paco: Sí, me llevo de puta madre. si mi familia es de puta madre conmigo, superbuena, ¿no? Cada vez que voy a mi casa flipan conmigo, tienen ganas de verme, yo también no?... flipan. Y les cuento aventuras, ellos están deseando de que les cuente las aventuras que me tiro, flipan mucho ¿no? parece que las viven.. Pero eso ahora, ¿no? Pero antes al principio de yo escaparme, irme, volver y toda la hostia... Pues les costaba eso, les costaba reconocerlo ¿no? pero con el tiempo que ya he hecho mi vida. Ellos ven que llevo buena vida que cada vez que me ven que me ven supersano, superfeliz, que

no me meto en problemas y ellos ya ves. Y como le explico yo mi vida la que es, ellos flipan ¿no? dicen que es de lujo ¿no?

Esto lo cuenta Paco, que ya ha viajado por media Europa, hijo de artesanos cordobeses que no han salido de Andalucía.

Por eso, es de otro apátrida desencantado de quien encontramos una cita en la página-web de Los Arenalejos, León Felipe, “*Hay que matar al rico y al pobre, para que nazca el Hombre.*”, el Hombre “*cuyo oficio no es su destino*”, el Hombre “*desnudo bajo la noche y frente al misterio*”⁽⁸⁷⁾.

Para entrar en la *communitas*, para lograr el verdadero objetivo de igualdad, de fraternidad, de solidaridad, hay que despojarse de todo.

“compartir la propiedad ayudaba a crear un sentimiento de “Nosotros” y a implementar aquellos ideales de hermandad central a la formación de comunidades utópicas”. (1972, 94) (Rosabeth Moss Kanter citada en Niman, 1997:69)

Una monja deja el cabello y también el dinero en las puertas del monasterio, antes de ingresar. La Familia Rainbow, tal y como sus seguidores, le encuentran sentido, apunta hacia lo mismo.

“El Estandarte-Bandera de la Nación del Arco iris representa la unión que debe de haber entre todos los seres humanos, igual que el arco iris, en donde los siete colores, tienen el mismo valor e importancia, sin que ninguno sea mayor que otro, sino que todos formamos parte de una misma fuente de luz, de amor y de armonía:

Rojo: Sin distinción de razas.

Naranja: Sin distinción de color.

Amarillo: Sin distinción de cultura.

Verde: Sin distinción de país.

Azul: Sin distinción de credo o religión.

Indigo: Sin distinción de posición social ó económica.

Violeta: Sin distinción de preferencia sexual.

En otras palabras, sin distinción alguna.” (All Ways Free, 1992)

Pero en la comunidad contracultural, que respeta la propiedad privada, las diferencias de clase y las diferencias económicas lastran el ideal comunitario. Niman observa la existencia de un “*cisma de clase entre rainbows empleados profesionalmente y desempleados y sin-techo*” (Niman, 1997:35).

Los asentamientos alternativos son cónclaves de ricos que se hacen pobres y de pobres que no quieren hacerse ricos. Son lugares de apoyo

mutuo y distribución de recursos. Uno de los pilares de la cultura “rainbow” y los encuentros en que se materializa es la idea de servicio, de contribución altruista. Así, el peso económico de los encuentros –como el de algunos asentamientos- es asumido por unos pocos del grupo. En el ideal de “liberar la tierra”, que alumbró el nacimiento y condiciona la dinámica de alguno de los asentamientos alternativos (Morning Star, en EE.UU. o Beneficio en la Alpujarra granadina), la propiedad del terreno se compra por unos pocos y se permite el asentamiento libre de cualquiera que llegue.

No obstante, a largo plazo, la condición de precariedad se vuelve límite, y eso pesa y genera diferencia de criterios y conflictos en los asentamientos alternativos y en los proyectos comunitarios. “Hippies de tarjeta”, “niños de papá”, son apelaciones que en las charlas grabadas surgen una y otra vez. señalados por sus vecinos que afrontan el día a día desde unas condiciones muy diferentes. Esa diferencia en las condiciones de partida tiende a truncar proyectos grupales y a minar el ideal comunitario.

Beneficio. Sarco (13) (y Noé) En mi tipi. 17 de diciembre de 1995

y mucha gente pues lo mismo, pillan pelás del Estado o están con dinero de herencias, de sus papás, eh, y no lo necesitan, tío, no lo necesitan, sí necesitan... pues sí un poco de artesanía, venga me voy a dedicar al cuero, “mamá mándame 200.000 pesetas que quiero comprarme herramienta de cuero, y unas cuantas pieles guapas y tal” hombre y yo o otro tío que está ahí pringando sabes pa poderse ahí hacerse cosas con retales, con material que no puede ser de muy buena calidad, eh... pues te llega un pringaillo de esos, eh, se hace un cursillo para hacerte cuatro posturas un poco tal, super buen material, venga un bolsaco así por nada, porque claro porque ese tío, pues a ver, lo que le interesa es hacer algo por hacerlo, por no decir “no yo no hago na”, ¿sabes?, “yo recibo el dinero de mi papá”. “No, yo trabajo la artesanía mira”, y aunque está trabajando la artesanía, está recibiendo el dinero de su papá, ¿entiendes?, doble... entonces claro, o sea yo, pues digo, vale pues a su puta bola, ahora yo tengo que dejar de trabajar, porque para mí ya no funciona, ¿por qué?, pues porque hay una serie de personas que vienen aquí y te dicen, mira, qué guapo, y ¿qué pasa?, pues pasa lo que pasa, que la autoctonía de un lugar se muere, la cultura del lugar se muere y viene el comercio, el “business” y ¿? Ahora mismo, otra persona le compra otro tipi a ese tipo, otro tío le compra otro, y ya colega, introducida, introducida ya en cadena, y como eso pues lo que te digo de la artesanía, de gente que viene, tal... y todo, todo va viniendo así, todo va viniendo así, todo, todo...entonces, o sea, es ahí sobre todo donde hay que meter el dedo, ¿sabes?, ahí, pa darse cuenta a ese aspecto, o sea, realmente ver por donde van los tiros, porque claro tú vas a ir ahí arriba [al Big Lodge], y tú vas a hablar a alguien y nadie, o muy poca gente, te va a decir: “yo vivo de mi padre, o del Estado” nadie, “pues yo hago esto tal y cual, yo hago un djideridoo al mes o...”, eh, pero nadie te va a decir “no yo es que en realidad... pues mira mi papá tenía mucho dinero y no me hace falta trabajar”

En la práctica hay muy pocos que trascienden sus raíces, que dejan nacer a ese hombre desnudo que proclama Felipe. Entre los *contras*, como entre los convencionales, el peso de la cultura, separa y une a unos y otros, a pesar de que las parejas biculturales son comunes, -casi la mitad de las 41 familias censadas son biculturales, (vid. Anexo II)-, las actitudes hacia el

contexto marcan las experiencias de nacionales y extranjeros y su relación con el otro, las afinidades culturales crean distintos grupos de convivencia en los asentamientos alternativos, distintas visiones sobre la vivencia cotidiana y el porvenir imaginado del lugar que habitan, surgen tensiones, conflictos,... Mataveneros es un pueblo alemán, fundado y proyectado por alemanes, de mayoría alemana y de atmósfera y dinámicas alemanas. B. un asentamiento inglés, fundado por ingleses, de lengua inglesa y prácticas traídas del *movimiento rainbow* y de la contracultura anglosajona. Los siguientes pasajes etnográficos ilustran esas tensiones culturales entre los desencantados de aquí y los que llegaron de fuera.

Paco, Rainbow de Salto, Agosto, 1996

Antropólogo: ¿y cual fue el primer rainbow al que fuiste?

Paco: ¿El primer rainbow? Pues hace ya años. ¿Aquí en España? Cuando esta gente de Mataveneros consiguieron el pueblo, querían conseguir el pueblo. No sé ni en concreto ni que pueblo era. Y se fue a Huelva, se hizo un Rainbow y ahí se habló de hacer un pueblo entre gente extranjera, alemanes ¿no?, la mayoría eran alemanes, y españoles. Pero a mí no me gustaba la historia porque había una alemana que decía que ellos, había una gente alemana que querían pillar Mataveneros, ellos solos sin gente española sin nada.. y el gobierno no les dejó porque...

A.: necesitaban gente española

P.: Sí necesitaban apoyo de gente española.. pero ya ves que apoyo. La tía decía: nosotros necesitamos gente española, apoyo español, ¿no?, pero si puede ser el apoyo que no sea cualquier apoyo, que sea gente que tenga carrera como maestra o médico o ingeniero o gente con dinero, para construir el pueblo. De primeras ya rechazando a la gente que ya nada.... Y el Niño, me acuerdo que dijo el Niño: "Bah, yo no tengo nada de eso, pero yo tengo mano de obra, yo puedo ayudar, ¿no?"

Irio: Vine hace siete o ocho años a vivir con John y Marion, en tipi, vinimos aquí, del Padre Eterno, y vinieron aquí porque él conocía al hombre éste y le había dicho que podía poner el tipi aquí, si le podaba los árboles y las almendras las cogía para él. Entonces pues nos vinimos y al tiempo vino el Brian y por lo visto yo no le caía muy bien, el caso es que a mí se enfadó mucho porque yo estaba ahí, porque además es de estos muy inglés, porque se lo había dicho a él y a la familia, pero a mí no ni a la mía... el caso es que se peleó conmigo y me decía "¡Vete!" Entonces yo le dije "esta es tu tierra ¿hasta dónde?, ¿hasta aquí?", pum, venga, puse el tipi... y ya echaba espuma por la boca porque ya lo puse fuera de su tierra y se fue todo mosqueado y luego el tío...

Estas dos ventanas a la etnografía nos refieren como dos de los asentamientos alternativos más conocidos e importantes de España, muestran en el momento mismo de su fundación estas tensiones culturales y de clase, que después se han hecho patentes una y otra vez a lo largo de la vida del asentamiento, de tal forma que los españoles que se han quedado en ellos a vivir son una paradójica minoría. El español es un colectivo minoritario, que a veces desarrolla tensiones por su distinta manera de funcionar, problemas de comunicación, relaciones con el entorno.

Como decía un español de Beneficio, "la nacionalidad está en lucha" (Arturo) Tensiones entre culturas y entre capitales culturales, diferentes

condiciones de partida, que alejan las de llegada, poniendo trabas en la definición y consecución de fines comunes. El ideal del hombre desnudo, del hombre universal tropieza una y otra vez con las vestimentas de la cultura que portan bien amarradas las personas.

Rainbow de Hermisende, Zamora, junio, 1998.

Angio (263): Hombre hay alemanes -hablo de la gente de aquí- que incluso tienen creído que son más listos, o que son superiores, una inteligencia superior, ¿no? Le decía yo el otro día aquí a este, que conocía al Estefan, ¿no? Porque al Estefan le pasa eso. Vive en Galicia y se mete en pueblos, pero al final siempre tiene que irse, sabes, porque él llega a decirlo con todo el puto morro a veces, "es que yo sé más que vosotros. Soy alemán, yo sé más que vosotros"

Ant.: ¿más de la vida o más de qué?

A.: De todo. Te lo dicen así de claro.

Trine: no sé si se considerarán un poco más civilizados.

Angio: Sí, sí, exactamente, piensan que es una cultura superior a la española, ¿me entiendes?

Tengo recogida la misma historia del enfrentamiento entre españoles y alemanes en otros dos relatos muy diferentes (*vid. Anexo, entrevistas 4, 26, 31*). Al fin y al cabo la contracultura es tan cultural como cualquier fenómeno humano, los ideales universalistas y esencialistas chocan frontalmente con la vida cotidiana, su praxis y contradicciones.

Un mensaje en internet muestra en otra faceta estas tensiones culturales que atraviesan el rainbow y todo el mundo de la contracultura.

Mando esto para un "focalizer" local, Mengano, J. Árbol Brillante, que se mosqueó mucho cuando vio la última guía europea, escrita en italiano. A él, le encantaría encontrar o recibir una versión inglesa, o por lo menos la traducción de alguna de sus partes. ¿Qué os parece, amigos? Sobre todo los que estáis en Europa, estoy seguro de que ya hay alguno traduciéndolo, aunque a lo mejor en francés, o polaco en lugar de inglés...

(Mensaje en el foro alt.gathering.org)

La comunidad es el escenario de la lucha contra el ego. Es en su interacción cotidiana y en la toma de decisiones que determinan el curso del grupo y el asentamiento, donde la persona tiene que ser lo suficientemente flexible como para renunciar a porciones de privacidad, de su autonomía, de su libertad, a cambiarlas por porciones de responsabilidad para/por el grupo. La meta, el fin perseguido y los frutos cosechados compensan el sacrificio, al menos durante un tiempo.

G. Es que vivir en comunidad, todo el mundo quiere vivir en comunidad, porque es utópico, porque es muy bonito, porque es lo perfecto, porque es mucho más fácil. porque etc. etc. etc. pero a la hora de la verdad hay muy poca gente que esté preparada para vivir en comunidad, porque para vivir en comunidad te has de olvidar de un montón de cosas...

La pareja, es algo que inevitablemente entra en lidia con el grupo, restando recursos, atención e interés del individuo hacia el grupo. Otras tensiones atraviesan el ideal comunitario mermando la solidez y la cohesión comunitaria. El paso del tiempo es en sí algo que tiende a disgregar más que a afianzar la cohesión comunitaria, y esto sucede porque la unión se hace mucho más fuerte al principio, cuando más duras son las circunstancias "externas" y más ardua la tarea de construir las estructuras materiales que sustenten al grupo. Así, muchas veces la hermandad fracasa cuando la estructura organizativa alcanza, sin embargo, un desarrollo considerable.

"Es que aquí (en Mataveneros), el problema yo no creo que venga de la organización ni del trabajo, eso es fácil de montar y organizar. Si aquí la organización funciona, aquí hay una escuela, aquí hay una tienda, aquí hay una panadería, aquí hay un bar, aquí hay un montón de cosas que funcionan. No es el trabajo ni la organización, lo que no funciona es el... motivo sentimental, lo que no funciona, cuando tus emociones y tu forma de ser predominan más que el sentimiento comunitario. Porque aquí la organización funciona, cada martes se baja a comprar a Astorga y hay una organización, la panadería funciona, siempre hay pan, y la tienda siempre llena. Eso, eso es trabajo, no cae del cielo. Y funciona, hay una economía y una causa común. Es la parte emotiva, sentimental que no funciona, cuando tu... predomina más tu yo personal, pero no por trabajo, sino..." (Gema,2)

El grupo "Colores" de Sasé, se mantenía cohesionado después de tres años de avatares, precisamente por la presión que habían sufrido desde fuera (por los paisanos, por la administración, etc.). Y era esa cohesión, esa unión del grupo lo que defendían como prioritario, siendo secundario el lugar de su asentamiento. En Beneficio era el lugar lo que importaba, porque las dinámicas comunitarias del Big Lodge eran débiles y concernían sólo a algunos de los allí presentes, la falta de proyecto común más allá del no poco complicado esfuerzo mantener ese lugar como "tierra liberada", lugar abierto a cualquiera que quiera compartir ese estilo de vida. Una anécdota, entresacada de mi diario de campo, el peso de unas palabras recoge clara, todas estas tensiones. Check, un muchacho austriaco de 17 años, se levanta de la casa y va a ver si le invitan a café a la casa de su vecino Frink, un alemán de unos 30 años. Cuando llega el antropólogo a la casa de *Frink* ve salir a Chek gritando de malos modos a *Frink*, y luego este último le explica al antropólogo:

"Por qué le voy a tener que invitar a café, yo no tengo nada que ver con este tío".

Compartir, dar, sentirse uno con el grupo, con los demás, todo el ideal comunitario suena a palabras vanas tras esta escena. Por eso decimos que los asentamientos alternativos tienden a ser enclaves de estilo de vida antes que comunidades. En Landeira, el último intento comunitario que

planteado como tal, he conocido, no tardó un año en mudar por el de buena vecindad.

El proyecto comunitario se hace propósito firme con el compromiso total del individuo hacia el grupo. Ese compromiso total, ese pensar en el grupo antes que en el individuo, se sella en las comunidades anarquistas, como Lakabe, con la ausencia de propiedad privada. Es desde luego una batalla difícil, un camino que pasa por la transformación del individuo. La disposición de las personas a vivir en comunidad sufre cambios en momentos trascendentales como la creación de una pareja o el alumbramiento de un niño.

" (...) Entonces, lo más difícil es mantener este espacio, mantenerlo y que crezca en la medida que lo hemos soñado, es decir, que este pueblo es un experimento grupal, de ver si realmente la sociedad puede tener otros patrones de comportamiento, pero claro, para eso nosotros nos hemos tenido que transformar y es un proceso, o sea, no te puedes transformar de la noche a la mañana y decir, "bah, hoy ya, ya soy una mujer nueva, ya no pienso para nada ni que esto sea malo ni nada. Pues no, eso así no funciona. O sea, te cuesta mogollón de años cambiar tus sistemas mentales y bueno, pues tener una mente más o menos sana y conformarte con unos, con un simple equilibrio de saber hacer las cosas de cada día sin más pretensiones. Entonces, claro, eso ha generado mogollón de debates en este pueblo: el hecho de que si Lakabe tenía que continuar como está o si tendría que conformarse como un pueblo normal. o como una cooperativa o como una yo que sé, pues todas las variantes posibles. Porque claro, todas las personas que han estado aquí en un momento determinado viviendo y que se les ha hecho un poco cuesta arriba vivir en comunidad, o que no era su opción de vida que me parece lícito pues antes de ver la alternativa de tener que irse pues han visto la alternativa de transformar este pueblo en vez de en una comunidad, pues en una cooperativa o en un pueblo, lleno de gente maja. Esos son los debates más intensos que hemos tenido y los que de alguna manera, hemos llegado a profundizar qué queremos, cómo queremos vivir, por qué, y todo eso... Porque este debate se da cada dos por tres, siempre que alguien tiene que cambiar de sitio, plantea este debate previo paso a decir: "Bueno, está bien, me tendré que ir". (Mabel,155)

El paso de comunidad a cooperativa, ese es el que han dado en Los Arenalejos. Un pueblo "lleno de gente maja", en eso se quedaron en El Calabacino o en Landeira después del intento comunitario. Sin embargo, recordemos ahora, que los nombres de "Tribu" o "Familia" son etiquetas "emic" con las que los informantes expresan el ideal comunitario y apresan un sentimiento de afinidad, de identidad con un grupo intencional, minoritario, marginal, esa comunidad emocional que llamamos en esta tesis contracultura.

V.3.b. De la comuna a la ecoaldea

Del concepto de comunidad se está pasando al de tribu. Que es como un pueblo pero indio.
(John Barba de Martillo)

En lugares como Lakabe, el individuo vive y planifica su existencia en función de la del grupo. Son lugares asamblearios, donde las personas se acogen al sistema de la "caja común" -en la que todo gasto como todo ingreso confluye en la caja común del grupo, mientras que el trabajo con que se sustenta dicha caja es compartido en continua rotación-. Los lakabetarras se ven en la tesitura de aplazar prioridades individuales ante necesidades comunes y de organizar su tiempo y su futuro inmediato en función del tiempo y del ritmo del pueblo. Libertad a cambio de comunidad. Uno de sus habitantes me comentaba que había esperado años para poder tener la oportunidad de viajar, y sólo hasta ese momento le había salido una invitación a Cuba el bote comunitario había podido permitirse pagarle el viaje cubiertas todas las demás prioridades. Pero Lakabe es en España una de las pocas excepciones. En general, la privacidad, la independencia del individuo ha ido ganando peso en el movimiento comunitario. Es precisamente la presencia de la propiedad privada lo que fragmenta la unidad compartida de objetivos, metas y medios para alcanzar esos objetivos, degenerando en una desigualdad que hace añicos la comunidad.

(...)Después yo creo que esta individualidad también tiene mucho que ver con la forma en que se obtiene el dinero. Todo el que se mueve así, casi todo el mundo cuenta con dinero, ya. Quitando una pequeña parte que va moviéndose así, al día y al momento, como se dice, el resto ya cuenta con dinero para todo. Entonces la gente ya no se necesita tanto. Entre la gente ya no se necesita tanto. La gente no se necesita porque, yo no tengo que hacer ningún esfuerzo por nada, yo tengo dinero, voy a la tienda, compro. No hace falta que esté en un rollo comunitario y trabajar ahí, tener problemas o lo que sea, o malos entendidos. No, no, "mi dinero". Y todo así. (...) Los catalanes ya lo dicen "¡nosaltres sols!" "¡nosaltres sols!" Y como esos todo. Necesitas ayuda de alguien, "eeeh, tanto." (Antino, 26)

"antes había aquí mucho hippie antiguo. Tu ponías ahí un billete de dos mil pesetas y no te lo robaban, ¿entiendes?... el amor era más amor antes que ahora, ahora el dinero manda más que el amor." (Sisto,251)

Es moneda común el haberse apercebido de un proceso generalizado de cambio de los intentos de vida comunitarios hacia el individualismo, a compartir cada vez menos porciones del día a día.

Teresa: Yo hace un año, estuve en una especie de encuentro o algo así, porque como yo estoy en contacto con distintas comunidades y conozco mucha gente en distintos sitios... Entonces, vi la trayectoria en un momento hacia la individualidad, había llegado el momento de la individualidad, estaba todo el mundo demasiado harto de compartir. Y de repente, gente que conocía en distintos sitios por toda España, ya eran individuales.

Antino: Y la palabra es "ah, yo paso de la gente, yo paso" (Ter: no, no, no era que pasaran). Yo, me individualizo. Yo vivo mi vida a mi manera, como sea y me individualizo. Y punto. Ah, que vivo en un lugar que hay gente viviendo en la misma situación que yo, pero eso a mi no me incumbe.

(...) eso está ocurriendo a una velocidad que flipo. La gente que rula en camiones, con menos intereses, también han bajao en ese aspecto, porque yo me acuerdo cuando llegaban al Morreón y aparcaban en círculo, y hacían unas hogueras y estaban fuera de los camiones siempre y compartían allí todo, ¿me entiendes?, todas las puertas estaban al lado del fuego, y allí había siempre gente, una hoguera, dos, tres.

Tirea (256): "De todas formas en un sitio donde está viviendo mucha gente durante mucho tiempo, así en comunidad cuando la historia se rompe. No es que se rompa, sino que cambia, cada uno ahora por ejemplo, tiende a vivir más en familia. Sí ¿no?, por ejemplo... es un ejemplo. Y llega un momento que estás como agotao, o sea has dado tanta energía y has descargao tanto y ahora que estás ahí un poco levantándote y queriendo montar tu historia y como que estás un poco saturao, sabes, de.. yo que sé, de las visitas. Y no es que te sienta mal que la gente te vaya a visitar, sino que en ese momento no tienes ese punto. No tienes esa energía de darte a la gente que en otro momento te has dado.... Porque tu también estás sufriendo ahí un cambio. Desde luego a mí me pasó. Yo cuando terminé así de vivir con tanta gente, acabé hasta las narices. No me apetecía."

Con este proceso de cambio, algunos asentamientos alternativos han pasado de albergar a comunas, familias o comunidades a ser asiento de tribus, pueblos o colectivos. Se trata de sustantivos que haciendo referencia al carácter unitario y distintivo de las personas que comparten ese hábitat, dejan implícita una apertura a la privacidad y a la independencia de individuos y familias dentro del mismo. El proceso de maduración de las experiencias comunitarias en EE.UU. es sintetizado en un estudio que Corinne McLaughlin y Gordon Davidson, ellos mismos miembros de una comuna, realizaron en 1985 basándose en una gira por decenas de comunas. De su libro "Builders of the Dawn" es este cuadro que resalta las diferencias entre las comunas de los 60 y las comunidades de los 90.

Tabla 8. Evolución de la comunidad.

1960s	1990s
<ul style="list-style-type: none"> - Libertad y "hacer lo que uno quiera" como valores más importantes. - Pocas reglas, restricciones o expectativas; muy poco estructurada; "trabaja sólo si te apetece"; espontaneidad muy valorada. - Existencia de un principal estilo de vida y valores alternativos -drogas, rock & roll y "sexo libre". - Orientación primordialmente negativa -reacción frente a la sociedad vista como mala y dañina. - Orientación hacia el retiro y el aislamiento. - Membrecía más móvil; las comunas se disuelven fácilmente; "crash pads" 	<ul style="list-style-type: none"> - Cooperación con los demás y "el bien para el todo" importantes; todo el mundo contribuye; conducta errática menos aceptable. - Reglas y expectativas acordadas; - organización laboral y condiciones financieras. - Variedad de estilos de vida en las diferentes comunidades- desde alternativos hasta profesionales de clase media. - Orientación primordialmente positiva - construir una nueva sociedad, nuevas instituciones y/o coger lo mejor de la sociedad. - Orientación a servir a otros - Membrecía más responsable y comunidades más longevas - Más restrictivas con los miembros -deben ser armónicos con el grupo y responsables con el

<p>muy extendidos.</p> <ul style="list-style-type: none"> - No excluyentes; normalmente cualquiera con el mismo estilo de vida puede unirse. - Echar a los visitantes da "mal Karma" - A los visitantes no siempre se les pide contribuir con dinero o trabajo; no existen programas formales para los invitados - "Sexo libre"; énfasis en desprenderse de las inhibiciones; a veces prácticas sexuales de grupo. - Sexualidad más contenida pero más abierta que los estándares convencionales; celibato en algunos grupos. - Prevalece la "liberación de la mujer"; ruptura de los roles tradicionales. - A menudo mayoría de parejas monógamas y familias. - Mayor sofisticación psicológica; técnicas de crecimiento en casi todas las comunas. - Cercanía con la naturaleza muy valorada, pero aceptación de la tecnología apropiada; más vínculos con la sociedad (teléfono, TV, radio, algunos ordenadores). - Generalmente de actitudes adultas más maduras y responsables; aprecian un cierto balance de juego, aunque a veces demasiado serio - Sistema de creencias bien desarrollado -normalmente espiritual y/o político. - La liberación personal es de máxima importancia. - "Pasar" y "vivir el ahora" son muy valorados. - Normalmente anti-intelectuales; el cuerpo y las sensaciones más enfatizadas que la mente. - Énfasis en desprenderse del "ego" -en trascender las necesidades del "ego". - Anti-políticas (excepto algunas comunas intencionalmente políticas organizadas en torno a una determinada ideología - Orientación tribal -fuerte énfasis en el grupo, en estar juntos, la privacidad vista como "burguesa". - El orden y limpieza se toman como "burguesas". - Poca autosuficiencia, a menudo cupones de comida y contribuciones de los padres eran esenciales para sobrevivir. 	<p>propósito del grupo</p> <ul style="list-style-type: none"> - Abiertas a visitas sólo previamente acordadas - Se les suele pedir a los visitantes contribuir con dinero o trabajo; programas para los invitados más estructurados - Sexualidad más contenida pero más abierta que los estándares convencionales; celibato en algunos grupos. - Prevalece la "liberación de la mujer"; ruptura de los roles tradicionales. - A menudo mayoría de parejas monógamas y familias. - Mayor sofisticación psicológica; técnicas de crecimiento en casi todas las comunas. - Cercanía con la naturaleza muy valorada, pero aceptación de la tecnología apropiada; más vínculos con la sociedad (teléfono, TV, radio, algunos ordenadores). - Sistema de creencias bien desarrollado -normalmente espiritual y/o político. - Más orientadas hacia el trabajo y a cumplir objetivos. A veces demasiado "workaholicas". - Mayor aceptación del papel que juega el "ego" en el desarrollo personal; necesidad de fortalecer el "ego" antes de ir más allá de él. - Cierta compromiso político en muchos grupos; "conciencia planetaria" importante -pensar en la tierra como un ser - Mayor balance entre las necesidades del grupo y el individuo; espacio privado más respetado. - Se valoran el orden y la limpieza en la mayoría de los grupos. - Creciente autosuficiencia en comida y energía, pero énfasis en la interdependencia con el área local (aceptando donaciones no lucrativas)
---	--

Esta tabla recoge las características más importantes de ese proceso de madurez comunitaria (e individual, toda vez que esas características son

aplicables tanto a grupos como a individuos). Es este proceso, que hemos descrito páginas atrás como el paso del hippie al neorural, y que Victor Turner analiza como la normativización de la *communitas* existencial. En este sentido, las delimitaciones temporales (60s vs. 90s) no son tan importantes como el grado de madurez del proyecto comunitario (creación de una comunidad, asentamiento, crisis, estabilidad, etc.). Así comunidades nacidas hoy en España pueden responder más a las características de la columna izquierda que a las de la derecha. De hecho, los asentamientos alternativos y las vidas de los actores que sustentan esta tesis son un compendio mucho más complejo de las características que se señalan a uno y otro lado de la tabla.

Pero el estudio de McLaughling y Davidson anticipa bien las tendencias que a lo largo de estos diez años de investigación yo he podido confirmar en el escenario de la península ibérica. Los intentos puramente comunitarios, carentes de una comunidad religiosa, o de un propósito más allá de convivir, se transforman de raíz o desaparecen. Las ecoaldeas comienzan a imponerse como un modelo, más adaptado, de convivencia ecológica en el campo sin los compromisos y problemas que conlleva el anhelo comunitario. Es el estilo de vida lo que se pretende compartir, una buena vecindad, que bien puede generar asociaciones o proyectos comunes, pero a la que no se le exige nada más.

Falcao: "La Nueva Era es estar en las ciudades pero más ecológicos", "Eso dicen que es la Nueva Era, la fusión de la tecnología con la naturaleza, un hombre que vive dentro de las comunidades pero limpias y ecológicas y comiendo natural, pero con sus comodidades y su historia"

Antropólogo: ¿Y ese es tu ideal de vida?

Falcao: Yo creo que sí. Y L. el del M. lo decía, pero claro, él no lo practicaba.

V.4. Notas

(82) El caso de Ibiza y las Islas Baleares es en España un caso excepcional, receptorio de románticos desde el siglo XIX y durante todo el siglo XX.

(83) Dice Savater, (1982:74) “(...) la técnica es tan vieja como el hombre y tan *natural* para éste como los bosques o los lagos. Tan artificioso sería querer vivir en “comunidad directa e inmediata con la naturaleza”, como pretenden ciertos grupos ecologistas, como intentar sustituir completamente la espontaneidad natural: en efecto, el hombre se ha hecho hombre al enfrentarse con la naturaleza, es decir, al *simbolizarla*; no hay naturaleza opuesta a lo artificial más que como idea y nostalgia del hombre, que es el inventor de todo... incluso de la naturaleza misma”.

(84) Estas palabras pronunciadas en 1995 son preclaras, si dice “marroquíes” ponemos “iraquíes”.

(85) Conviene señalar que el que habla no es el padre.

(86) Otra vez, los *contras*, como los raros (místicos y pícaros) de la España del siglo XVII que estudia Lisón Tolosana, “potencian el ego, actúan, hablan y escriben su autobiografía en 1ª persona del singular; se sirven de sus experiencias individuales para tomar decisiones personales; promulgan como fuente de conocimiento su vida interior, someten el yo a un examen serio, escrutador, constante, autoreferencial y autocentrado”. (1991:56)

(87) León Felipe, “El Cristo... es el hombre” en <http://members.fortunecity.com/detalles2002/poesia/felipe/elcri.html>

VI. LA ESPERANZA

“Vosotros sois la semilla de la nueva generación” (Paul, inglés en las Alpujarras),

Vamos a tratar, en este último capítulo, la dimensión mitopoyética de los mundos en los que he realizado este trabajo. Los discursos que dan forma a la visión del pasado y del futuro y a su explicación, en la que el presente del sujeto encuentra una justificación; aquellos que dan un sentido general a nuestro lugar en el mundo. Vamos a tratar los mitos de la contracultura en el sentido que sostiene H. Corbin, los “relatos “visionarios” que buscan la participación y complicación con lo sugerido y evocado” (citado en Mardones, 1994:24). Somos, en verdad, *homo justificans*, y llegamos al mito, cuando nos preguntamos, individual o colectivamente, por la justificación de nuestro paréntesis existencial. Sólo mediante el mito podemos combatir la inercia de la Nada que se esconde en esta visión de la historia que nos propone Schopenhauer,

“la historia es un vasto océano insondable de voluntad sin dirección sobre el cual flotamos como una pequeña barca sin rumbo, sin la posibilidad real de comprender el elemento en el que nos encontramos ni de determinar nuestro curso”, (citado en Berlin, 1999:144)

Berlin estudia los procesos de creación de mitos entre los románticos decimonónicos,

“Esto lo había enseñado Herder. La idea de retornar a Dionisios o a Odín es absurda. En consecuencia, debemos tener mitos modernos, y debido a que carecemos de ellos porque la ciencia los ha aniquilado o ha creado, de alguna manera, una atmósfera poco propicia para ellos, es necesario que los creemos. Como resultado surge un proceso consciente de creación de mitos.” (1999:163)

Pero el mito, como la identidad, ambas creaciones para explicarnos, para dar sentido a nuestras vidas, no pueden estar hechas de otra sustancia que de la realidad, o, por así decirlo, no pueden dejar de ser extensiones de ésta.

La identidad es una creación nuestra en permanente estado de proyecto, de modo que sólo pervive en la recreación continua. Su valor estratégico reside

en integrarnos en la historia haciéndonosla digerible, convirtiéndonosla en alimento asimilable. (Sanmartín, id y cre :42)

*

Algo ha cambiado en el mundo desde que la amenaza nuclear se ha instaurado en la tierra. El mito del cataclismo, ha cobrado una nueva dimensión, la de la posibilidad espantosa de que el propio hombre ponga fin a la vida entera en este planeta.

La alianza de la tecnología y el ethos del liberalismo, está llevando al mundo a una quiebra ecológica de consecuencias que aún no se ponderan bien. Esto, el agujero de ozono, las vacas locas, la gripe del pollo, el petróleo en el mar, la desaparición de especies animales y vegetales, etc., etc., alimenta esa sensación de reventón inminente.

Entre los *contras* está extendida, en múltiples versiones, la idea de un punto de inflexión en el curso de la historia, que marcará un cambio profundo en el camino de la humanidad. Estamos “en la cresta de la ola”, dicen unos. El momento y la velocidad de la precipitación se inscribe en distintas metáforas y proposiciones, lo mismo que la cualidad del cambio:

“Antes de que todo empiece a arreglarse tiene que empeorar todavía mucho más”
(Eileen, Findhorn)

“La imagen que me da a mí a veces es que estamos corriendo por una cinta transportadora que corre en dirección contraria y a vecés la cinta corre más rápido”. (Xavier Pastor, Director de Green Peace, España).

“La Tierra va a modificar su velocidad de vibración. ¿Estamos preparados? En verdad que pocos hombres en la tierra lo están” (Irio, Mensajes)

Alberto Ruiz Buenfil, en su libro *Los guerreros del Arco Iris*, escribe:

“Todas las ciudades del mundo están sobre el mismo polvorín, pero si no estalla, nadie hace nada. De alguna manera lo que siento es que, por un lado, son las circunstancias de estallido latentes las que están forzando a la gente a tomar conciencia, y por otro lado una corriente que viene desde hace 30 años vislumbrando lo que se avecinaba. Por muy marginales que fueran, hoy empiezan a ser escuchados. Dado el avance de la situación mundial aquellas previsiones que se calificaban de catastrofistas hoy se han quedado cortas”. (1995:40)

Las profecías del pueblo maya, o las de los hopi, en las versiones más o menos inventadas que llegan al público a través de *best sellers* y

revistas esotéricas (ver entrevistas 22 y 30), tienen una influencia considerable en esta visión cataclísmica imperante.

Rainbow Serra da Estrela

JA- Puedo aprovechar para decir algo así curioso. Pues es que igual la gente me dice "¿Oye y la jubilación?" Pues es que mira, yo he hecho unos cálculos... ehh, umh, vamos, yo creo que el fin del mundo está al caer, entonces ahí hay una fecha, por ejemplo, bastante posible que sea en el año 2013, entonces he hecho unos cálculos de que me da para vivir más o menos hasta esa fecha, o sea vivir de las rentas. (...) Bueno yo no he hecho estos cálculos, esta fecha es la que dice, es la del calendario Maya, que no suele fallar.

Edu.- Ah, el calendario Maya. Hay una chica en Madero que tiene el calendario ese y me estuvo un poco de la movida, pero no contó nada del fin del mundo...

JA.- Bueno, yo no voy haciendo propaganda, asustando a nadie, ni hablando del mundo, lo que pasa es que últimamente como yo he hecho los cálculos, he tenido que hacer toda clase de cálculos para, pues para ver lo que necesitaba y lo que me quedaba y tal, pues entonces he pensado bastante en eso ahora, y lo he comentado, lo he dicho a gente con toda naturalidad y si no es en ese año, porque no se sabe exactamente pues está próximo, o sea que, entonces ¿para qué? yo no me pienso en jubilaciones ni nada de eso...

Pero el mito es salvífico, y detrás del fin del mundo, del “cambio de vibración” propone la resurrección, el renacimiento de una Nueva Era, la era del Hombre Nuevo. Aquí es donde se insertan, los sujetos en el mito. Ellos que son los únicos que preveen el cambio y son capaces de anticiparlo, que se preparan para los tiempos que han de venir, que son la semilla de la esperanza que ha de nacer.

“Este mundo nuevo e integrador se construye dentro del mundo que se desintegra como las semillas crecen en el compost de las plantas que mueren”. (David Spangler, Revelation)

La Semilla, es el nombre de una de las ecoaldeas de la Red Ibérica de Ecoaldeas. *Sunseed* (Semilla de sol), otro. La semilla de una nueva generación, de una nueva era, de una *revolución verde*, de una *primavera silenciosa*, de un movimiento que se ha de expandir.

...) Y después eso, el Rainbow es... yo creo que se puede vivir la vida así de Rainbow, toda la gente, todo el planeta. Pero hace falta que esto se extienda ¿no? si se extiende, la gente que conoce esto del Rainbow, a toda la gente se le queda algo. A toda la gente que viene así al Rainbow siempre se le queda algo de bueno. Es mágico, ¿no? Si con dos mil o tres mil personas que se lleve así es posible, con un millón (también) ¿no? pero en diferentes ciudades.

Findhorn, igual que Beneficio, se define como “un centro de luz en donde se convive y trabaja para encarnar un estado de conciencia que permita el surgimiento de un nuevo modelo de sociedad y civilización”. Aunque, desde luego, los proyectos hoy día parecen por completo diferentes, se inspiran en el mismo mito.

"Y yo quiero empezar con una cosa muy sencillo y decir que para mí ha sido importante venir, muy importante venir, estoy muy feliz de estar aquí con vosotros, porque yo me he metido en un proyecto con mi familia con unas fincas, que me parece importante, muy importante, la autosuficiencia, pero en este tiempo yo he visto que he perdido el contacto con el Rainbow y con este contacto yo he perdido algo de visión y de creencia. De creencia en lo que es posible, en lo que podemos hacer. Yo estoy convencido que la tribu del Rainbow es elegido como los únicos que pueden salvar la situación. Estuve siempre totalmente convencido de esto. Es parte de los viejos predicciones. Si estamos aquí para salvar la tierra tenemos que movernos, tenemos que simplemente juntarnos más y usar la fuerza que tenemos, en vez de, bueno, no en vez de, pero al mismo tiempo de ir haciendo nuestra vida como podemos, pero para mí es muy importante, ahora, empezar a tener contactos con vosotros, y a tener la posibilidad de viajar un poco y juntarnos más. Y por eso estoy aquí hoy." (Paul,268)

He aquí el tercer ideal que cierra la trilogía de la utopía: **el ideal revolucionario**. Todo el mundo se levanta por la mañana, sale de casa y se va a trabajar, pero también podría no hacerlo. Muchas personas en el mundo pasan hambre o miserias por guerras e injusticias, pero podrían no pasarlas. En las dinámicas humanas colectivas e individuales, es la diferencia entre las posibilidades, -es decir las cosas que podrían pasar porque existen los medios para que pasaran-, y los hechos, -las cosas que en realidad pasan- lo que hace aparecer la interrogación que desata el potencial de la búsqueda de la utopía y el sueño y el que inflama el ideal revolucionario y el anhelo de un mundo nuevo.

Evolución y revolución están estrechamente ligadas en estas mitopótesis. Se llega a la revolución, vía evolución.

“creemos que la humanidad se encuentra en un proceso evolutivo de expansión de conciencia el cual hace que vayan generando nuevos modelos de civilización y una cultura planetaria inspirada en valores espirituales” (Findhorn)

Como ya vimos anteriormente, el cambio se propone de dentro a fuera, del individuo a la sociedad. Como cada uno de nuestros actos tiene una repercusión en el Todo, “a medida que vayamos cambiando nuestros pensamientos podremos ayudar a elevar las vibraciones del planeta” (ibíd.). Este cambio, hoy apenas perceptible, esta transformación de la humanidad, va a seguir, según algunos, una progresión geométrica; piensan que cuando la minoría exceda de una masa crítica y el cambio suceda, arrastrará a toda la sociedad.

Los que miran atrás y se preguntan por la influencia que el movimiento de la contracultura ha tenido en el mundo y en la sociedad occidental, ven con esperanza que la semilla germina aquí y allá, encuentran su papel en la historia, con creces justificado.

Entender el fenómeno hippie es la clave donde asentar los proyectos del nuevo movimiento. Si examinamos varios aspectos del movimiento hippie, ten en cuenta que la influencia de estos continúa. Como una piedra que se echa a un lago, las pequeñas ondas que suceden a la primera. Es mi impresión que el impacto de los hippies, fue tan grande que hoy día, casi dos generaciones después, estamos todavía integrándolo en nuestra psique colectiva.

El meme hippie (un meme es un concepto contagioso, como un virus) que se extiende rápidamente provocando el cambio de conducta de la gente) es tan fuerte y profundo que es posible que continúe manifestándose durante las próximas décadas, si no siglos. Es como la cristiandad, cuyos primeros adeptos, perseguidos por las fuerzas reaccionarias que intentaban minar y erradicar el movimiento, tuvieron que esconderse bajo tierra, sólo para aparecer una y otra vez, en tierras lejanas donde la tolerancia era algo más que un sueño. (Skip Stone)

Sobre la influencia en la transformación de la sociedad occidental del nacimiento y expansión de drogas como el LSD, dice Fericglá

El consumo del LSD 25 promovió un giro de 180 grados en el ethos de nuestras sociedades occidentales durante las décadas de los años 1950-60, el cual es una parte importantísima e indiscutible de nuestro ethos, arte, religiosidad y formas de comunicación actuales. (Fericglá, 1989:5).

Preguntarse por la incidencia de la expansión del LSD en nuestras culturas occidentales es, en cierto sentido, preguntarse por los efectos sobre el cambio social de la gestación de las contraculturas que aquí estudiamos.

Es innegable, que tendencias, adaptaciones y creaciones culturales hoy cada día más extendidas en sociedad, han sido, por primera vez puestas en práctica en estas vanguardias liminales y marginales. Hemos visto ejemplos de éstas a lo largo de toda la tesis: las drogas, la vuelta al campo, la autosuficiencia, la desobediencia civil (militar, fiscal,...), las tamboradas, los grupos de apoyo mutuo, la conciencia ecológica, etc., etc. Pero si uno mira a su alrededor, no ve síntoma alguno de progreso hacia las grandes metas salvíficas que se proponen los desencantados idealistas. No se ve que se conmuevan en lo más mínimo los pesados basamentos del Sistema, no logran tampoco un cambio silencioso con sus ejemplos, logran, si acaso, la ardua tarea de hacer cultura, alimentar y sostener creaciones colectivas, representar por primera vez formas que se extienden poco a poco a la *sociedad normal*, pero son digeridas por esta sin conmover ni un ápice el sistema de valores sobre el que se asienta. La esperanza se queda en ideal, y el ideal revolucionario se queda donde tiene que quedarse, en el lugar de los sueños del hombre.

El pensamiento utópico y el empeño en materializarlo no es, sin embargo, algo gratuito de las culturas. Igual que el sueño es el descanso del ser humano, aquel sin el cuál no puede vivir, la utopía es el descanso de la cultura, aquello sin la cuál esta tampoco puede existir. Marcuse, Aranguren, Adorno, ... muchos pensadores han demostrado que la utopía no es otra cosa que el relativismo extremo de concebir y aceptar otras formas de ver y vivir el mundo hasta en nuestra propia cultura. Este extrañarse de lo propio hasta esos extremos no es un ejercicio fácil al alcance de todos. Es un salto complicado y que en su intento de realización lleva muchas contradicciones y peligros. Por eso nunca es de menospreciar el valor de los que son capaces de pensar y asumir la utopía, o el de aquellos que intentan vivirla.

VII. CONCLUSIONES

Tras estas páginas, es hora de realizar una reflexión y una síntesis de lo que las mismas han aportado a formular y a reflexionar acerca de los interrogantes fruto del *encuentro etnográfico* que nos hacíamos en la introducción a esta tesis.

Existen, a través de las épocas y las culturas, tensiones permanentes entre las fuerzas que encantan, arraigan, sostienen un individuo y un grupo al orden social y a la trayectoria para él esperada y aquellas otras fuerzas que lo desencantan, lo hacen rebelarse o retirarse. Se trata de la tensión que nace de la discordancia entre lo que existe y lo que llegamos a imaginar que podría existir. He aquí donde radica el *potencial utópico*. La capacidad de negar la realidad y pensar otra realidad alternativa, esa potencialidad es algo que convoca y toma materialidad cultural en fenómenos, grupos y movimientos culturales, siempre de minoritario seguimiento pero de marcada huella en la historia. A lo largo de este trabajo hemos repasado las características de algunos de ellos –los raros de la España de los Siglos de Oro que estudia Lisón Tolosana, los románticos decimonónicos, o la llamada generación *beat*, por ejemplo- comprobando que comparten rasgos comunes fundamentales pero también características diferenciales, propias de su contexto histórico, y hemos intentado una antropología de aquellos de nuestro propio tiempo y lugar. Hemos seguido el camino de la antropología y, por tanto, de la historia, para centrarnos en la encarnación cultural de estas tensiones en un escenario y un tiempo concretos: la península ibérica (1994-2004).

En esta tesis, pasamos de una definición general de “contracultura” a una definición concreta, para caracterizarla como un fenómeno socio-cultural nacido en la segunda mitad del siglo XX en las vanguardias económicas de Occidente, marcadas por un contexto de globalización, neoliberalismo, secularización y crisis ecológica. Según este contexto, y a pesar del vertiginoso cambio social que han sufrido las sociedades occidentales y la sucesión de grupos, modas y estilos de vida, y, a pesar de una corriente analítica mayoritaria que ha estudiado la contracultura naciente en los EE.UU. de los 60 como un fenómeno aislado, concreto, con un principio y un final efímeros, tras las resonancias encontradas en la etnografía entre algunas nuevas manifestaciones culturales de los Estados Unidos a partir de los años 50 y las formas e ideas halladas en el campo de estudio, es más coherente pensar en una cierta continuidad durante un período que abarca los últimos cincuenta o sesenta años; en una

continuidad de las manifestaciones culturales del desencanto y la negación, que en la muerte y renacimiento de nuevas configuraciones y subculturas.

Movimiento, grupo, fenómeno, son conceptos que aportan cada cual un matiz diferente a la hora de expresar la materialización social de lo colectivo. Con todos estos sustantivos y bajo sus diferentes ópticas hemos denominado lo que aquí estudiamos como contracultura.

Son una serie de fronteras morales las que, encarnadas en acciones concretas como la insumisión o el veganismo, como la de vivir sin un trabajo fijo y estable, sin una patria y un hogar ciertos, las que marcan ese puente referencial entre grupo y fenómeno, las que nos permiten hablar de contracultura como un sistema cultural, en suma, unos valores y modelos de valor que marcan una serie de relaciones de sentido, jerarquías de valor, gustos y preferencias que se expresan en usos y hábitos, discursos y acciones, y que son reconocibles en grupos sociales y formaciones colectivas, estilos de vida e identidades culturales. En esta tesis hemos mostrado en los más diversos soportes, abundante etnografía para mostrar esos usos y hábitos, discursos e imágenes.

El problema de la construcción de esta identidad *contra* es principalmente un problema moral. La identidad difusa que encontramos en el campo, entre los actores, que aquí llamamos “*contras*”, es más reversible que otras, fruto de la negación y de la mirada hacia lo exógeno, fuente de un proceso continuo de reflexión, de negociación. Está basada en elementos adquiridos, y no adscritos, en decisiones morales, en “hábitos del corazón”, según una expresión del sociólogo americano Robert Bellah. Por lo mismo es en principio transversal a otras fragmentaciones culturales. Como decía Arthur Ransome, en *La bohemia en Londres* (1907), “*la bohemia puede estar en todas partes: no es un lugar sino una actitud mental*”. (Citado en Botton, 2004:285). Su capacidad que tiene este constructo identitario para materializarse y comandar pensamiento y acción en los actores depende del grado de materialización del grupo y de las personas que la encarnan. Cuanto más real y realizable es el modelo propuesto más firme y determinante la identidad adquirida. El modelo, que se hace más real en tanto que ya no es “una cosa de jóvenes”, si no que se puede ver articulado en personas de todas las edades, que se enseña y se difunde, se expande en los cinco continentes, demuestra ser atractivo y provoca transformaciones profundas en individuos, conversiones.

No obstante, el modelo también demuestra la fragilidad de la conversión, lo inacabado de la resocialización y nos hace preguntarnos por la capacidad de los seres humanos de mantener unos valores y principios en

el tiempo, de la inmutabilidad de las creencias. En las vidas de los *contras* hay una reflexión constante sobre el cambio, sobre el venderse o no venderse, sobre la ruptura y su reversibilidad. Estas vidas, con sus palabras y sus obras, sostienen una posición anti-sistema, anti-estructural, anti-conventional. Como los monjes, los célibes, los místicos, los *contras* son los raros en el Occidente contemporáneo, los *freaks*, los anormales. Escapan de la *Gran Ciudad* y rechazan las cadenas de una ocupación fija y estable, buscan un cierto aislamiento y una cierta autonomía, una autosuficiencia. Aprenden estrategias para “buscarse la vida”, “hacer todo de la nada”, “reciclar”, “desacelerar”, “simplificar”,... Se reconocen entre una minoría y forman redes y celebran encuentros con los que realimentan el sentimiento identitario y potencian las posibilidades materiales de existir como cultura. Pero estos “conversos”, fuera de los muros del monasterio, viviendo aislados de la solidaridad de la *communitas*, sufren un cierto desgaste, un olvido inexorable, hasta que ésta se vuelve a materializar en un nuevo encuentro o asentamiento. Así, pueden seguir sosteniendo una posición moral que los aleja de la mayoría, del sentido común, de la corriente, de la *mainstream*. Esta tesis es al fin y al cabo, el recuento de historias de colectivos e individuos que se han mantenido firmes o se han transformado, han nacido, han crecido y se han extinguido, vidas, las de estos colectivos y personas, de proyección hacia adelante más que de anclaje hacia atrás, vidas de lo nuevo, de un horizonte, dibujado en el plano de lo ideal pero que se vuelve cultura, una cierta *cultura de la búsqueda*.

Este movimiento o fenómeno social, objeto de nuestro estudio, la contracultura de la España de hoy, tiene unos antecedentes y una historia reciente. Convergen actualmente en lugares que hemos llamado “asentamientos alternativos” –lugares de habitación pero también mundos-pensamiento, ethos, comunidades emocionales- los *rainbows*, los *new travellers*, los *okupas* rurales, anarquistas y neorurales, todo tipo de titiriteros, artesanos y artistas de la calle, personas afines a ciertas corrientes de espiritualidad, mestizas y transfronterizas que se sintetizan bajo el nombre de *Nueva Era* y aquellos que rechazan la ciudad y los mundo-pensamiento convencionales como contexto vital.

Esta amalgama humana es estudiada aquí sobre todo en base a dos fuerzas fundamentales: primera, las tensiones que tienden a crear, a construir material y simbólicamente el grupo, la identidad, la comunidad emocional (en sus palabras, la “peña”, la “guapa gente”, en las palabras del Otro, generalmente, los “jipis”), y, segunda, las tensiones que tienden a fragmentarlo. Estas tensiones y su relación con la tensión fundamental del grupo con la cultura que niega, pero de la que depende y de la que forma

parte inevitablemente, son los hilos argumentales que dirigen el contenido de lo aquí expuesto.

Todas estas personas y colectivos –los *contras*, como a efectos expositivos los llamamos- comparten tres rasgos fundamentales: primero, el *desencanto* y la negación de la ciudad y de lo que llaman Sistema, Sociedad Establecida o simplemente “la Sociedad”, segundo, la *ruptura* con un contexto socio-cultural anterior y, tercero, la *búsqueda* de una vida alternativa, en todos los sentidos, es decir, una habitación y unos modos de habitar alternativos, una alimentación alternativa, una percepción del cuerpo alternativa, y en última instancia un pensamiento alternativo, una moral alternativa y una creencia alternativa. “Alternativo” no es una palabra neutra, es, en el contexto cultural estudiado una palabra que toma la connotación de negar, de ir en contra de lo establecido, de lo convencional o consensuado, asociado fundamentalmente a dos sistemas de valor, los valores burgueses y/o los del hombre-masa orteguiano.

Los *contras* dibujan un ideal de Hombre y de Mujer basado en tres pilares fundamentales, que en este trabajo conforman lo que hemos llamado, *trilogía de la utopía: el ideal revolucionario* que se expresa en términos de lucha y discursos y mitos de cambio del Sistema –un ente, en sí mismo, ideal o idealizado en discursos de amplificación del riesgo-, *el ideal comunitario* que se expresa en términos de solidaridad social, apoyo mutuo, fraternidad o Amor y *el ideal evolutivo*, que se expresa en procesos llamados de desarrollo personal o crecimiento interior. Los *contras*, actores-actantes, se ponen entonces, individual y colectivamente, manos a la obra en la tarea de diseñar y procurar caminos para alcanzar esos ideales. Y en sus prácticas cotidianas muestran a través de las contradicciones la distancia permanente de lo que es por definición inalcanzable.

El ideal revolucionario

Estudiar o vivir en un grupo ajeno al nuestro natural, nos hace siempre reflexionar sobre el propio. En este caso, tenemos un grupo que se construye en base a esa reflexión. La contracultura es la negación especular de la cultura establecida, el negativo que invierte los colores aunque refleja la misma imagen. A partir de las imágenes y miradas cruzadas entre positivo y negativo, entre lo normal y lo heterodoxo nos damos cuenta de que ambos, el convencional y el contracultural, se piensan locos, ven al otro como modelo completamente errado de ser hombre o mujer. Apátridas, el proyecto colectivo del Estado o el Ayuntamiento, no les interesa; tampoco encuentran impulso identitario en el equipo de fútbol. En cambio, como Lord Byron, están dispuestos a protestar y a luchar fuera de

casa por cualquier agresión al ambiente, a “Nuestra Madre Tierra” (Pachamama, Gaia,...), o contras las guerras en occidente y por “otro mundo posible”.

El enemigo común es el Sistema; una vez que las fuentes de legitimidad que sostienen el acuerdo entre el individuo y el orden de las cosas, se resquebraja, esa ruptura tiende a hacerse mayor y a generalizarse, las actitudes se radicalizan y se cae en procesos de percepción amplificada del riesgo –contrarios a los procesos de reducción que parecen funcionar entre la mayoría-. El telón de fondo que dibujan a medio plazo es apocalíptico, recurren a fuentes científicas o esotéricas para hablar con seguridad de la inminencia de un cambio drástico para el que ya se están preparando y con el que justifican algunos su decisión de apartarse de la sociedad.

Pero les basta mirar el presente para encontrar una profunda insatisfacción con el orden de las cosas y comenzar a sentir más ciertos algunos riesgos que ayer nos parecían completamente irreales (como el de morir en Madrid, asesinado por un terrorista islámico). Esta insatisfacción genera un desasosiego bastante generalizado, sin embargo, sólo en una minoría, este desasosiego provoca una quiebra, una ruptura. Según el contexto, estudiamos en este trabajo, dos modelos fundamentales de ruptura: la lucha y el retiro. Ambos plantean discursos y defienden principios que entienden la posición del hombre y su responsabilidad y su capacidad para el cambio social de maneras diferentes. Plantean modelos de valor diferentes, aunque ambos contrarios a los compartidos por los estilos de vida imperantes, entienden distintas las necesidades del hombre. La ciudad es el escenario y el contexto de la lucha, el campo lo es del retiro.

Aún hoy día resuena el viejo debate entre *Yippies* y *Hippies* sobre cómo luchar contra el Sistema, cómo lograr el cambio. La lucha contracultural se desarrolla actualmente a través de miríadas de escenarios y grupos que forman parte de eso que se llama el movimiento antiglobalización y altermundista, cuya principal característica es la incidencia de las Nuevas Tecnologías de la Comunicación y las formas de protesta, lúdica y creativa. Las protestas creativas y lúdicas del movimiento antiglobalización en Occidente, aunque se cobran algunas víctimas, y son mostradas por los medios de comunicación de masas por aquello que menos las define –la violencia- *contrastan* con las sangrientas batallas que se libran en países no occidentales. En la ciudad, la lucha se centra en la apropiación, pero sobre todo en la re-significación de espacios. “*Casa okupada, casa encantada*” o “*Reclaim the streets*” son dos eslóganes que condensan esta lucha. La lucha del *okupa* por crear centros de protesta

creativa y resistencia cultural cobra un valor simbólico fundamental, al ser planteada como una lucha, una “acción directa”, “contra el robo legal de la propiedad”. La lucha por la calle como lugar de encuentro plural y lúdico, no controlado y coaccionado por las fuerzas del orden público enfrenta a una variedad de actores sociales –vecinos, inmigrantes, okupas, policía, iglesia- que expresan en manifestaciones y tamboradas, antes insólitas en nuestras ciudades, estos nuevos conflictos sociales.

Nuestro trabajo se ha centrado en el segundo modelo: el modelo del retiro como lucha. Aunque demuestran cierto grado de activismo y asociativismo, los retirados sostienen la premisa de que es nuestra rectitud moral, nuestra coherencia individual, la pugna mayor que se puede librar, y que lo más revolucionario hoy día, por lo que realmente vale la pena luchar es por no consumir, no colaborar, no contaminar. “Lo personal es político”. Esto significa asumir la responsabilidad en la vida de que todo acto es un acto moral. No hay actos neutros, las cosas son o positivas o negativas, o hacen crecer o “quitan energía”; y eslóganes como “acción directa” son puestos en práctica por los desencantados. Lo revolucionario, repiten, es ser autosuficientes. Pero con esa frase condensadora –“lo personal es político”- tienden ese puente que establece que el cambio interior, el cambio individual puede lograr el cambio social, o, más exactamente, que sin el primero el segundo no puede tener lugar. Ejemplos no les faltan en la historia de la humanidad a los que recurren una y otra vez: Jesucristo, Ghandi y otros líderes carismáticos que han trascendido e influido a generaciones enteras.

En realidad la lucha y el retiro, estos dos modelos colectivos de negación, de puesta en acción del Desencanto, demuestran ser a nivel global tan estériles el uno como el otro. Hijos de un mundo en guerra, la llamada “Cultura de la paz y del amor” busca paz pero la paz no llega, la escalada de violencia y la producción de armas es cada día mayor. Creen en “otro mundo posible”, pero, mirando hacia atrás o hacia adelante, nada indica que éste lo sea.

El ideal evolutivo

El hombre desencantado y desacralizado del siglo XXI, este hombre ensimismado ya no sabe crear, no sabe hacerse consciente ni de su insignificancia ni de su trascendencia, es una cualidad que ha perdido y que tiene que volver a aprender. Intenta emular a los que naturalmente se han formado en la creencia, a aquellos que portan la capacidad de crear, la sensibilidad para hacerse uno con lo que nos rodea. Para esto mira hacia el Otro, en el propio pasado más o menos imaginado o en otros presentes

exóticos y exotizados. Los vehículos de esta espiritualidad abierta son el libro, el gurú y la congregación. El *cronotopo* occidental se caracteriza (primero mediante la edición de libros y ahora de páginas web) por el acceso democratizado a toda esta variedad de fuentes exógenas, antes sólo al alcance de unos pocos. También es sólo desde hace unas décadas, que gurús, maestros espirituales han llegado a Occidente a pregonar su Palabra y enseñar sus técnicas. Esta amalgama de creencias de las más variadas fuentes converge en una extraña compatibilidad en las estanterías de los actores lo mismo que en sus prácticas y razonamientos.

El antropólogo que se adentra en estos mundos comprueba que la dimensión espiritual está muy presente en los discursos y en las acciones de los *contras*. Podría entonces hablar de ritos como el del “inhipi” o el círculo, pero al contrastarlos con los de otras religiones, el observador se da cuenta del “deficit” que portan: están, estas formas o representaciones, vacías del peso de la comunidad, de la historia y de la tradición. Fuera de contexto se vuelven como caricaturas, por eso, en este trabajo proponemos el nombre de ritualismos en lugar de ritos. Hoy día, se globalizan en todo occidente rituales del todo extraños en nuestras culturas, tradiciones que según sus creadores son falseadas, “*fakelore*”. Para el religioso dogmático existen serios problemas para encontrar compatibilidad en esta variedad de fuentes, pero la religiosidad popular demuestra una flexibilidad a prueba de bombas. De hecho se adaptan mucho mejor que las viejas tradiciones a la mentalidad racionalista y neoliberal dominante en el occidente actual. El *ethos* del desencanto anglosajón que propone modelos de negación, de contestación y de retiro comparte en su propuesta del Nuevo Hombre, principios con el pensamiento neoliberal dominante en el contexto en que se engendró –“usted puede sanar su vida”, “usted puede forjar su destino”, “usted es responsable de sus circunstancias”-, pero esos principios resuenan, al fin y al cabo, se adaptan y llegan a ser compatibles con otras propuestas del ser como la de cierto anarquismo libertario, el existencialismo y la de ciertas filosofías orientales. Todas estas convergen en los textos de la literatura “Nueva Era” y en los discursos de mis informantes. No es el mediador lo que importa, ni siquiera la gramática, es, dicen ellos, la *esencia* lo que cuenta. Nada más demostrativo de esto que los libros que más han influido en esta nueva espiritualidad, los de Carlos Castaneda. Reconocidos como una invención del autor, los practicantes del “castanedismo” afirman que eso es lo de menos, porque el hecho fundamental es que funcionan.

Esta esencia a la que les lleva todas estas lecturas se traduce en una serie de premisas y fundamentos, como que la realidad que vemos no es la única que existe y que todo hombre guarda en sí la capacidad de penetrar

esas otras realidades. Se trata de un camino de búsqueda y experimentación, un camino que dicen de evolución, el camino de la conciencia, aquello que nos puede hacer penetrar en ellas, lo que puede hacer a unos seres más conscientes que otros, siendo “nuestros hermanos mayores de las estrellas” los que, alguna u otra vez, aparecen en los discursos de los informantes como parangones de evolución. Otra premisa fundamental es la de que “lo que es dentro es fuera”, es decir, todo lo que pasa fuera influye inevitablemente en mí y que cada uno de mis actos, por pequeño que sea, tiene una repercusión en el conjunto universal. Este conjunto universal toma habitualmente el nombre de Madre Tierra, Gaia, un ente vivo y proveedor, al borde de la extinción por culpa del hombre y el progreso y al que hay que cuidar, venerar y defender a toda costa, al que hay que pensar en otros términos. Un replanteamiento que algunos autores describen como el cambio de una posición antropocéntrica a una posición geocéntrica.

Cosmovisión y ethos, la díada clásica que estudian los antropólogos para interpretar una cultura, se analiza en este trabajo bajo los términos de espiritualidad y conciencia. Este es el esfuerzo más complejo para el antropólogo, comprender el proceso mediante el cual ideas y creencias se redefinen: unas que antes comandaban la acción ya no sirven ahora en la nueva vida del converso, aunque pueden luego volver a asentarse, desplazando las otras. Este proceso, cuyo resultado es expresado como “tomar conciencia”, “ser conciente”, se desarrolla en esa dialéctica entre ethos y cosmovisión, valor y creencia.

Es un proceso sobre todo emocional, lo que hemos llamado una gimnástica emocional o de la sensibilidad. Las formas de relación y los usos de convivencia en los asentamientos alternativos enfatizan lo emocional. El abrazo, el beso en la boca sin distinción de géneros, el desnudo, la mirada sostenida, el dormir junto a nuevas personas y giros verbales como decir “siento que...” en lugar de “pienso que...” son demostrativos de ese énfasis. La experiencia alucinógena –la más radical, provocada por el ácido, los psilocibes o el peyote- conlleva también una alteración emocional enorme.

El libro, el gurú y la congregación, como hemos dicho, juegan un papel importante, pero es la experiencia alucinógena la que demuestra ser clave en estos procesos de conversión. Igual que para algunos creyentes, la experiencia alucinógena puede ser definitiva para dejar de creer (véase cita de Benthall en pg.231), para el agnóstico es en muchos casos definitiva para provocar los estados de ánimo y las motivaciones, crear los vectores para la acción que Geertz establece como particularidades fundamentales del rito y

la experiencia religiosa, para provocar esa experiencia de muerte y resurrección tras la cual ya no se vuelve a ser el mismo. La experiencia alucinógena, cuando es efectiva, es definitiva porque corta una continuidad que ha estado ahí toda nuestra vida y provoca en el sujeto un estado absolutamente nuevo no sólo nunca antes imaginado sino nunca antes imaginable. Es así como los occidentales, privados culturalmente de otras técnicas o tecnologías del yo, pueden tener un vislumbre de lo que hay en el trance o en la meditación profunda, de ese salirse, casi completamente de uno mismo y fundirse con el Todo. En realidad, en las historias de los actores, es la conjunción entre experiencia alucinógena (o, a veces, otras “tecnologías del yo”, como una técnica meditativa o un viaje astral), gurú, libro y congregación lo que garantiza la efectividad de la creencia, del nuevo marco de significación y sentido.

En este nuevo marco, se acepta una premisa antimarxista, antiestructuralista, que comparten los pensadores neoliberales, los *best-sellers* Nueva Era y las máximas de filosofías orientales: somos responsables de nuestro destino y de nuestras circunstancias. No son éstas las que nos definen, sino nosotros los que las determinamos. “Do it yourself”, la autonomía, la autosuficiencia, pasan a ser principios rectores de vidas y grupos y articuladores de cultura (cultura de lo “auto”, “autogestión”, “autodidactismo”, “autosuficiencia”, “autonomía”, “autocuración”). Hasta la enfermedad, o sobre todo la enfermedad, no es un golpe del destino, sino el producto de una negligencia. Porque la vida es terapia. Estas prácticas religiosas o espirituales se comprenden más bien en términos de terapias. Un “ethos de la terapia” compartido asume la base de que estamos enfermos productos de una socialización inadecuada y tenemos que curarnos. El ethos de la terapia ordena que lo más importante es la salud (*el templo es el cuerpo*), sin embargo, se trata de una percepción de la salud un tanto particular. Puede no comerse carne o cualquier alimento cocinado para no “cocinar tu salud”, pero a la vez fumar *cannabis* o tabaco como posesos. Es, de hecho, esta compulsión lo que vuelve la propia experiencia alucinógena un ritualismo, pierde ésta la capacidad que tiene el rito de conmover. Se evitan a toda costa los conservantes y colorantes pero se expone el cuerpo a epidemias producto de la falta de condiciones higiénicas y al deterioro corporal de una vida demasiado expuesta a la intemperie. Pero a pesar de las marcas, lo que se interpreta como síntoma de salud, de estar entonado espiritualmente, es la capacidad de la sonrisa y el brillo en los ojos, la fuerza y la actividad, y sobre todo, el ejemplo y el servicio desinteresado.

Pero, como ethos y cosmovisión son ciertamente inseparables en el ser humano, el problema del reencantamiento del mundo es, antes que

nada, un problema moral, de remoralización del mundo. El Sistema en uno mismo es el “Ego”: las barreras y condicionantes, los miedos y los tabúes que nos han formado como personas. Hay un énfasis compartido por acechar a este “Ego”, por luchar contra él. Los medios que proponen los actores para luchar contra el “ego”, el sistema en nosotros enraizado vía socialización, son los de compartir, no sólo dar Amor, si no, “ser Amor”. Contra el “ego”, “desapego”. Esto ocurre sólo idealmente, a través de la renuncia, en la realización de la *communitas*, cuando el prójimo se vuelve el fraterno, el hermano.

Así el ideal evolutivo se centra en lograr ese grado de autonomía, de autosuficiencia, en lograr un desapego material. Y en esta definición de principios, laicos y espirituales se dan la mano. El *quiz* de la cuestión es entonces saber lidiar con la precariedad, cumplir con esa máxima que dice que “no es más feliz el que más tiene si no el que menos necesita”. La precariedad se torna coherencia y así alimento del individuo si es asumida como simplicidad, como desapego. Para ello la contracultura que aquí estudiamos se materializa en estrategias e instituciones como los “encuentros *rainbow*”, el “*magic hat*”, “la tierra liberada”, el “reciclar” que tienden a lograr esos objetivos.

“Hacer todo de la nada” es una frase también repetida constantemente por los actores. Se aprenden estrategias para lograr un grado de bienestar con el menor coste en tiempo y en dinero posible. En esto, las sustancias psicoactivas juegan un papel fundamental. Uno de los temas que el consumo de sustancias como el *cannabis* plantea es el de la autodosificación del placer, el de la felicidad al alcance de la mano, de cualquier mano. Preguntarse si esta felicidad es una sensación pasajera, es falsa, un escape o una huida de otras responsabilidades es la pregunta que devuelve el sobrio al alucinado. Este responde que falsas son las necesidades definidas en sociedad y que la realidad está más presente bajo los efectos de la sustancia que en estado de sobriedad. Reconocen que no harían esa vida si no fumaran *cannabis*, que estarían en el otro lado, en el mundo establecido que llaman “Babilonia”, en la confusión.

El problema aparece si falta la sustancia. En ausencia de la sustancia se comprende una definición de adicción como incapacidad de hacer las mismas cosas que se hacían cuando esta no faltaba. Entonces se hace patente la dependencia y la falta de autonomía, la precariedad se puede tornar frustración y el ideal evolutivo que defienden quedarse en agua de borrajas.

Que una creencia, un ethos o cosmovisión, sea o no efectiva sólo se puede ponderar en el transcurso de una vida. Si la fe resiste los embates del tiempo hasta el último suspiro se puede decir que es efectiva. Por eso el bien morir es tomado en los monasterios como la última señal de entereza de la fe. La mejor arma que encuentra el hombre para resistir esos embates, para luchar contra el molino del olvido, es la comunidad. Es la comunidad el alimento de la creencia, de la fe, y es fuera de la comunidad que esta se desgasta, y el ideal evolutivo parece mermar.

En suma, a una identidad difusa, a una comunidad difusa, corresponde una fe difusa. Eso es lo que hemos encontrado en el campo, a pesar del énfasis en “lo espiritual”: creencias y tabúes negociables según el contexto, ritos que pierden fuerza por su banalización, conversiones que se desconvierten con facilidad.

El ideal comunitario

Las tensiones culturales atraviesan el ideal comunitario. A pesar de ser un movimiento de globalización, un fenómeno globalizado y globalizador (v.g. “la nación rainbow sin fronteras”), a pesar de sus pretensiones universalistas la contracultura es cultural. Estudiamos múltiples intersecciones de culturas:

- lo de fuera (en nuestro caso, sobre todo, lo anglosajón) venido en forma de cultura, de *know-how*, de estrategias y de personas se encuentra con lo local (en nuestro caso lo español y portugués, o más generalmente, lo latino). Algunos individuos y grupos locales son inspirados por lo de fuera, asimilan y enculturán algo de lo de fuera, siempre en un proceso de adaptación al contexto. Podemos, por ejemplo, rastrear el origen del primer caso de insumisión en España –un discípulo francés de un discípulo italiano de un maestro hindú inspira a unos valencianos en Sueca-. Podemos observar también el nacimiento de alguna de las primeras ecoaldeas de nuestra geografía –unos alemanes inspirados por un movimiento americano vienen a España y fundan un pueblo junto con algunos españoles-. En definitiva, misioneros contraculturales de allí se encuentran con inquietos receptores de aquí para poner en marcha encuentros y asentamientos que inspirarán un movimiento. Este encuentro, como hemos visto, no está exento de fricción.
- Lo foraneo y lo local desata también la tensión fundamental entre el habitante y el viajero. Los “nómadas utópicos” del festival y la caravana, los *new travellers*, empiezan a llegar a España y a

Portugal, sobre todo al sur, por centenas y por millares. Lugares como Órgiva y fenómenos como la Fiesta del Dragón, son laboratorios excelentes para estudiar las transformaciones que provocan esta llegada masiva, radicalmente extraña, de lo foráneo entre los locales. A pesar de defender en el discurso una conciencia ecológica, los *contras* anglosajones no se preocupan en absoluto del factor humano allí existente (no aprenden la lengua, no adoptan los usos locales,...).

- La intersección de culturas ocurre también en el lugar de las creencias y la dimensión espiritual de los individuos. Usos, rituales y creencias de los indios de América o de la India llegan a España, recontextualizadas, tamizadas, “falseadas” –según ciertos autores– para ser adaptadas y enculturadas por los *contras* ibéricos.

Productos de una sociedad individualista, los actores buscan comunitarismo, pero no pueden lograrlo; los asentamientos que forman no cuajan como comunidades, algunos de ellos sólo a cambio de profundas transformaciones y duros procesos individuales, que no pocas veces acaban con el grupo o con los planteamientos originales. En efecto, esos pilares se podrían sintetizar en lo que inspira al grupo estudiado. Seducidos por su encanto, es la construcción de una ilusión, la de vivir en comunidad, la que los mantiene, si bien ésta se halla atravesada en superlativo por las tensiones que toda comunidad tiene y la continua entrada y salida de sus miembros, de tal manera que la *fragilidad* sería una de sus características dominantes. Sólo un pequeño porcentaje de los asentamientos estudiados en esta tesis perduran como comunidades, como grupos estables de convivencia cotidiana a lo largo de los años. La evolución habitual lleva a los asentamientos alternativos a convertirse de comunidades en ecoaldeas, y a los grupos de denominarse Familia a tribu, es decir a un pueblo de marcados rasgos característicos como la dimensión, el aislamiento o un cierto grado de tecnofobia, con una vecindad que comparte unos usos y unas prácticas pero que no está dispuesta a renunciar a su libertad, expresada esta como propiedad y privacidad.

La mejor expresión del ideal comunitario es la Familia Rainbow y su materialización en los encuentros. Los encuentros rainbow son, según los informantes, la expresión de un sueño, son la puesta en escena de los principios y los *desiderata* de los *contras*, también de sus tensiones y contradicciones, y del efecto que provocan en el contexto social donde se celebran. Son momentos puntuales en los que la cultura ideal y la cultura real parecen darse la mano, tiempo onírico, efímero, que como el del

carnaval o el de la fiesta tienen los días contados, para dejar lugar a lo de siempre, a lo real.

*

En la presente tesis, resulta prácticamente imposible, (aunque así se pretendiera) hacer una exposición con conclusiones ordenadas, jerarquizadas, desgajadas en distintos epígrafes, numerados en romanos al uso convencional o de una didáctica tradicional. Ya hace décadas, Theodore Adorno afirmaba que

"el objeto mismo, la sociedad, no es unánime, ni es sencillo, ni viene entregado de manera neutral al deseo o a la conveniencia de la formalización categorial (...) La sociedad es contradictoria (...) A ello debe inclinarse el proceder todo de la Sociología. De lo contrario incurre, llevada de un celo purista contra la contradicción, en la más funesta de todas: en la contradicción entre su estructura y la de su objeto" (1973:122)

Esta afirmación se vuelve aún más adecuada para el objeto y la metodología que hemos elegido, para el camino de conocimiento aquí trazado. No hemos tratado aquí, un fenómeno social de fronteras transparentes y concreta fenomenología, sino un complejo cultural caracterizado precisamente por sus ambigüedades y contradicciones, por su indefinición. Por eso hemos sintetizado los tres pilares que mejor caracterizan este complejo en forma de ideales: el ideal revolucionario, el ideal evolutivo y el ideal comunitario.

Tesis, en su origen etimológico, significa sostener, mantener una posición. En la investigación social que sustenta la presente tesis se ha trabajado en extensión, siguiendo un *enfoque transversal*, debido a la propia naturaleza de la metodología y del objeto de estudio: la pretensión de otra sociedad, de otro Hombre/Mujer. Ello implica un recorrido *quasi* total de temas de la más variada índole: fácticos y fenomenológicos (geografías, espacios, usos, modelos de valor, etc.). Es la extensión lo que caracteriza este trabajo. Debido a ello, no ofrezco una conclusión cerrada y final, sino un barrido del campo (o un abanico de nodos enfatizados que podrían merecer todos una posterior profundización) con conclusiones parciales, las cuáles finalmente en su conjunto de descripciones interpretativas constituyen un todo: la presente tesis.

El carácter de esta antropología, el de pretender la comprensión de un sistema cultural, de un estilo de vida, de una propuesta entera del Ser, me ha permitido vivir y reflexionar sobre todos los temas

clásicos de la antropología y de las ciencias sociales, en general: familia, educación, creencias, propiedad, etc... En este sentido, el tema investigado me ha permitido enfrentarme al “vademecum” de los temas esenciales de todo grupo social.

En esta tesis, además del producto visible (este texto más el material multimedia que lo acompaña) hay un Guadiana oculto, por decirlo en una especie de metáfora fluvial: lo que el doctorando, es decir yo mismo, como aprendiz de un oficio he adquirido como acervo vital y que se presiente a lo largo del fluir de estas páginas como una especie de autoanálisis, en esa práctica que Bourdieu llama “objetivar el sujeto de la objetivación”.

VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, BARRY P.

1987 *Where have all the flower children gone?* Michael Spradlin Crater. Missoula, Montana.

ADORNO, T.W., POPPER, K. Y OTROS

1973 *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona

ALLAIN, P.

1973 *Hallucinogènes et société. Cannabis et peyotl. Pénomènes cultureis et mondes de l'imaginaire*. Ed. Payot. Paris.

ALONSO, M.

2001 Análisis antropológico de una comunidad hippie en un repoblado berciano.

ARANGUREN, JOSE LUIS L.

1982 *Bajo el Signo de la Juventud*. Ed. Aula Abierta Salvat, Barcelona.

ARMADANS GIL, L.

1978 "Club Català de Naturisme", en revista Integral, nº1, otoño, 1978.

ARTAUD, A.

1985 (1945) *Los Tarahumara*. Tusquets Ed. Barcelona.

ARVON, H.

1979 *El anarquismo en el siglo xx*. Taurus, Madrid.

ASOCIACIÓN MALAYERBA

1998 *II Jornadas Anticapitalistas y de Okupación Rural*. Ed. Traficantes de Sueños. Madrid.

AUGÉ, M.

1996 (1994) *El Sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología*. Barcelona, Paidós Básica.

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.

1993 "Espacio y alteridad" en Revista de Occidente, nº 140. Enero, 1993. Madrid.

BARTH, F.

1989 "The analysis of culture in complex societies" en *Ethnos*, nº. 54

BATAILLE, G.

1972 (1954) *La experiencia interior*. Taurus. Madrid.

BECK, U.

1998 (1988) *Políticas ecológicas en la edad del riesgo*. El Roure Ed., Barcelona.

- BELL, D.
1982 (1976) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial. Madrid.
- BELLAH, R. (et al.)
1989 (1985) *Hábitos del corazón*. Alianza Universidad. Madrid.
- BERGER, B. M.
1981 *The survival of a counterculture. Ideological work and everyday life among rural communards*. University of California Press, USA.
- BENTHAL, J.
2000 “Interpretando el movimiento islámico actual: el caso de la élite educativa de jóvenes británicos pakistaníes” en Lisón, C. (Ed.), *Antropología: Horizontes Interpretativos*. Ed. Universidad de Granada. Granada.
- BERGER, P.
1969 *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BERIAIN, J.
1993 “De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo. (Una investigación sobre los tipos de crisis social en las sociedades complejas)” en REIS, nº 63. CIS. Madrid.
- BERLIN, I.
1999 *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid.
- BONNANO, A.
1999 “Movimiento ficticio y Movimiento Real” en *"Ekintza Zuzena"*, nº 16. Bilbao.
- BOTTON (de), A.
2004 *Ansiedad por el estatus*. Santillana ediciones. Madrid.
- BOURDIEU, P.
1999 *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama. Barcelona.
2003 *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama. Barcelona.
- CAHILL, T.
1972 “Granby Colorado, 1972: Armageddon Postponed”, en *Rolling Stone*, August 3, 1972
- CALVO BUEZAS, T.
1990 *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos*. Anthropos. Barcelona
2000 *Inmigración y racismo. Así sienten los jóvenes del siglo XXI*. Cauce Editorial. Madrid

- CANETTI, E.
1982 *La Conciencia de las palabras*. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid.
- CANTON DELGADO, M.
2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel antropología. Barcelona.
- CLIFFORD, J.
1999 "Itinerarios transculturales" en *Revista de Occidente*, 215. Madrid. Fundación Ortega y Gasset.
- DA SILVA FORTES, J. Y MANCILLA VEGA, S.
2003 "El Movimiento Punk: ¿Contracultura O Estereotipo?", en <http://involucion.host.sk/newsite/Textos/punk.htm>
- DE MIGUEL, A.
1979 *Los Narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes*. Kairós. Barcelona
- DEVILLARD,
1993 *De lo mío a lo de nadie*. C.I.S. Madrid
- DEZCALLAR, R.
1984 "Contracultura y tradición cultural" en *Revista de Estudios Políticos*, nº 37, Ene-Feb., 1984.
- DOUGLAS, M.
1998 (1996) *Estilos de pensar*. Gedisa. Barcelona.
- ECO, U. y MARTINI, C.M.
1997 *¿En que creen los que no creen? Dialogo sobre la ética en el fin del milenio*. Temas de Hoy, S.A. Madrid.
- ESCOHOTADO, A. Y MARKEZ, I. (Co.)
1994 *Las drogas. De ayer a mañana*. Talasa Ediciones. Madrid.
- FERICGLÁ, J.M.
1989 *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana. Bases para un irracionalismo sistémico*. Anthropos. Cuadernos de Antropología. Barcelona.
- 1996 "Uso tradicional de alucinógenos en la cuenca mediterránea" en SANZ, I., GUTIERREZ, M. y CASAS, M. (eds.) *Alucinógenos. La experiencia psicodélica*. Eds. en neurociencias, Barcelona.
- FOUCAULT, M.
1994 (1982) *Hermenéutica del sujeto*. Ed. La Piqueta. Madrid
- 1987 *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós/I.C.E. - U.A.B. Barcelona.

- GARCÍA FERRANDO, M. (COORD.)
1995 *Pensar nuestra sociedad* Tirant Le Blanch, Valencia.
- GEERTZ, C.
1994 *Conocimiento local*. Paidós Ibérica. Barcelona.

1987 (1973) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- GIDDENS, A.
2000 *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus. Madrid.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A.
1989 *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*. Anthropos. Barcelona
- GONZÁLEZ ANLEO, J.
1987 “Los jóvenes y la religión “light”” en Cuadernos de Realidades Sociales, enero 1987, nº 29-30, pp 5-34). Madrid.
- GORE, A.
1993 *La tierra en juego. Ecología y conciencia humana*. Emecé eds. Barcelona.
- GREEN, M. (Ed.)
1985 *El canto del cisne: autocrítica de la cultura*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- GUASCH, O.
1997 *Observación participante*. Madrid. CIS, Cuadernos metodológicos nº 20.

1991 *La Sociedad Rosa*. Anagrama, Barcelona
- GURRUTXAGA, A.
1993 “El sentido moderno de la comunidad”, en REIS, nº 65. CIS. Madrid.
- HARRIS
1991 *Introducción a la antropología general*. Alianza editorial. Madrid.
- HOFFMAN, A.
1980 (1974) *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Gedisa. Barcelona
- HUXLEY, A.
1992 *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*. Edhasa. Barcelona.
- INGLEHART, R.
1991 El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas. C.I.S. Madrid.
- JOCILES RUBIO, M^a.I.
1999 “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico” en Gazeta de Antropología, nº 15. Granada.

1998 “Observación participante y distancia antropológica” en Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 1999; LIV (2), pgs. 5-58.

JOHNSTON, H, LARAÑA, E y GUSFIELD, J.

1994 “Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales” en Laraña, E. y Gusfield, J. (Coord.): *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid. Academia. CIS.

KAPRA, F.

1995 *El Tao de la Física*, Editorial Sirio. Málaga.

KOZENY, J.

1996 “*Intentional Communities: Lifestyles Based on Ideals*” en the Fellowship for Intentional Community.

LAING, R.D.

1982 (1969) *El Cuestionamiento de la familia*. Paidós Studio, Barcelona.

LAO-TSE.

1996 *TAO TE CHING*. TECNOS, Madrid. Traducción y Análisis de Carmelo Elorduy.

LASCH, CHRISTOPHER.

1999 (1979) *La cultura del narcisismo*. Ed. Andrés Bello. Barcelona.

LERENA, ALESÓN C.

1986 (1976) *Escuela, ideología y clases sociales en España*. Ariel Sociología. Barcelona

LEVENTMAN, S. (Ed.)

1982 *Counterculture and social transformation: Essays on negativistic themes in sociological theory*. Thomas books, USA

LISÓN TOLOSANA, C.

2000 “Informantes: In-formantes” en Revista de Antropología Social, 9. Universidad Complutense. Madrid.

1996 “Antropología y antropólogos ante el milenio” en Temas de Antropología Aragonesa nº 6. Instituto Aragonés de Antropología. Zaragoza.

1991 *Invitación a la antropología cultural de España*. Akal. Madrid

1990 *Demonios y exorcismos en los siglos de oro. La España mental I*. Ed. Akal, Madrid.

1990b *Endemoniados en Galicia hoy. La España mental II*. Ed. Akal, Madrid.

MALINOWSKI, B.

- 1975 “Confesiones de ignorancia y fracaso”, en LLOBERA, J.(ed.) *La antropología como ciencia*. Anágrama, Barcelona.
- MANUEL, F. y MANUEL, F.
1984 (1979) *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Taurus, Madrid.
- MARDONES, J.M.
1994 *Las nuevas formas de la religión*. Editorial Verbo Divino. Navarra.
- MATZA, D.
1981 (1969) *El proceso de desviación*. Taurus. Madrid
- MELVILLE, K.
1987 *Las comunas en la contracultura*. Kairós. Barcelona.
- MERTON, T.
1997 (1965) *Amar y Vivir. El Testamento espiritual de Merton*. Oniro. Barcelona.
- MORALES, J.F. et al.
1996 *Psicología Social*. Mc Graw Hill. Madrid.
- MOUNIER, E.
1986 (1936) *Manifiesto al servicio del personalismo*. Taurus. Madrid.
- NAVARRETE MORENO, LORENZO
1999 *La autopercepción de los jóvenes okupas en España*. Instituto de la Juventud. Mº de Trabajo y Asuntos Sociales. Madrid
- NIMAN, MICHEL I.
1997 *People of the Rainbow. A nomadic utopia*. The University of Tennessee Press. Knoxville, USA.
- ORTEGA, F., CASTILLO, J., BETTIN, G.
1996 *Fundamentos de sociología*. Ed. Síntesis. Madrid.
- PANIAGUA, J. y GÓMEZ TOVAR, L.
1991 *Utopías libertarias españolas, siglos XIX-XX*. Tuero. Madrid.
- PASTOR, X.
1995 Entrevista en *Verdemente*, nº 8, Nov-Dic, 1995.
- PEPPER, D.
1991 *Communes and the green vision. Counterculture, lifestyle and the new age*. Green Print. Londres.
- PRAT, J.
1997 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Ariel Antropología. Barcelona.
- RACIONERO, L.

- 1985 *Del paro al ocio*. Anagrama. Barcelona
- REVEL, J.F. & RICARD, M.
1999 (1997) *El monje y el filósofo*. Urano. Barcelona
- RIVAS RIVAS, A.
2000 “Narratividad, comprensión e interpretación” en Lisón, C. (ed.), *Antropología: Horizontes Interpretativos*. Ed. Universidad de Granada. Granada.
- ROMANÍ, O.
1986 (1983) *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*. Anagrama. Barcelona
- ROSZAK, T.
1973 (1968) *El nacimiento de una contracultura*. Kairós, Barcelona.
- 1998 “Ecopsychology: eight principles” en *Ecopsychology on-line*, The Ecopsychology Institute.
(<http://www.isis.csu Hayward.edu/ALSS/ECO/Final/index.htm#intro>)
- ROUSSEAU, J.J.,
1964 (***) *Los Discursos Primero y Segundo*. Ed. Roger D. Masters. New York
- ROZENBERG, D.
1990 *Ibiza, una Isla para otra vida*. Madrid. CIS.
- RUZ BUENFIL, A.
1991 *Rainbow Nation Without Borders. Toward an Ecotopian Millenium*. Santa Fe, New Mexico. Bear & Company
- SANMARTÍN, R.
1993 *Identidad y creación*. Ed. Humanidades. Barcelona.
- 1996 “La observación participante”, en García Ferrando, M., Ibáñez, J. y Alvira, F. *El análisis de la realidad social. Métodos y Técnicas de Investigación*. Alianza Universidad Textos. Madrid.
- 1999 *Valores culturales. El cambio social entre la tradición y la modernidad*. Ed. Comares, Granada.
- 2003 *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Ariel Antropología. Barcelona
- SAVATER, F. y DE VILLENA, L.A.
1982 *Heterodoxias y contracultura*. Montesinos. Barcelona
- SENNET, R.
2000 *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona
- SLOTERDIJK, P.

1998 (1993) "Extrañamiento del mundo", Pre-textos. Valencia.

SPRADLEY, J.P.

1975 (1968) "Adaptative Strategies of Urban Nomads: The Ethnoscience of Tramp Culture" en FRIEDL, J. & CHRISMAN, N.J, *Citiways. A selective reader in Urban Anthropology*. Harper & Row.

THOREAU, H.

1997 (1854) *Walden*. Parsifal Ediciones. Barcelona

TIRYAKIAN, E.

1988 "'1968" in Perspective: The Ambiguity of Modernity". *Revue-de-l'Institut-de-Sociologie*; 3-4, 201-209.). Paris.

TURNER, V.

1988 *El proceso ritual : estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid

WEBER, M.

1989 (1904) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Península. Barcelona

WILBER, K.

1998 (1995) *Trilogía del Kósmos, vol.1. Sexo, ecología, espiritualidad. El alma de la evolución*. Gaia ediciones. Madrid.

ZICKLIN, G.

1987 *Countercultural communes. A sociological perspective*. Greenwood Press, London.

ANEXOS

I. Glosario

Acción Directa: Es un grito anarquista, de lucha, una forma de actuar, que enfatiza la acción sobre la palabra.

Babilonia (Babilon): Así llaman los *contras* a la ciudad, a cualquier ciudad. A la sociedad. Y suelen acompañarlo de la sentencia “¡Mucha confusión en Babilonia, mucha confusión!”. Los rastafari también llaman Babilone a la ciudad, Bob Marley la canta en muchas de sus canciones.

Beat generation (Generación Beat): Reconocidos como los precursores de los hippies. “Esta tribu incluía autores como Allen Ginsberg, Jack Kerouac, William S. Burroughs y otros que creían que la esencia de la vida era seguir tus deseos y experimentar todo lo que la vida te ofrece. El escenario musical beat incluía el jazz, el folk y la música rock emergente. Los beatniks tenían lugares de encuentro en Greenwich Village (New York) cuando no estaban "En la carretera". Los beatniks experimentaban con formas de convivencia poco habituales, drogas y arte innovador. El termino se atribuye a Herb Caen, un columnista de San Francisco que describía la Generación Beat en 1958” (Skip Stone, “Hippies, From A to Z”).

Contras: Es una elección personal del autor para nombrar a los informantes y actores, en cuyas vidas y palabras está basada esta investigación.

Desobediencia Civil: Una nueva forma de protesta de apenas unas décadas de existencia, expresada en acciones y omisiones de la ley, pacíficas, sobre todo con carácter de denuncia, como la okupación, la objeción fiscal o la insumisión.

Downshifting: Puede traducirse como desacelerar, simplificar. Desacelerar el ritmo y la velocidad, de las exigencias económicas de la vida en las grandes urbes occidentales. Se trata de un movimiento crecido en torno a unos cuantos *best-sellers*, asociaciones e individuos que articulan estrategias y asumen un *ethos* tendente a mejorar la calidad de vida a cambio, o a partir de un cambio en las exigencias del nivel de vida y una simplificación y reducción de los hábitos de consumo cotidiano.

Ecuación personal: Las características personales del investigador – género, edad, etnia, nacionalidad, historia personal, clase social,...- influyen en antropología, como en ninguna otra disciplina, en el proceso y en los

resultados de nuestras investigaciones. Estas características influyen tanto en la personalidad, temperamento, ideología como en la posición del investigador en el grupo en que se encuentra.

Familia Rainbow: Véase Rainbow.

Happening: Manifestación artística de protesta pública, como pasear a una langosta con correa o darle un pastelazo en la cara al presidente del F.M.I.

Magic Hat: “Sombrero mágico”, “chapeau magique”,... Bote o fondo común de los asentamientos alternativos en que cada cuál pone lo que quiere o/y lo que puede y sirve para sufragar los gastos colectivos.

Rainbow: Movimiento Rainbow, Encuentro Rainbow, Familia Rainbow, Nación Rainbow, es así cómo se llama este movimiento cultural (o contracultural), que se materializa en encuentros de periodicidad variable aunque típicamente anual, de ámbito local o internacional, de variables dimensiones (100-200 personas en los encuentros locales y 5.000-20.000 en los “rainbow” europeos o en el celebrado anualmente en EE.UU.). Se trata de un movimiento nacido en EE.UU. en los comienzos de los años 70 que comparte una serie de rasgos con otros Nuevos Movimientos Sociales de la sociedad occidental de la opulencia, sobre todo, su funcionalidad identitaria, otorgando un modelo de ser, un nombre, una identidad a muchos de los que en él se incluyen. Dedicamos un extenso apartado al Rainbow en esta tesis (pgs. 167-199)

Rastas: En inglés “dreadlocks”. Así se les llama a los líos de cabellos que se forman a la usanza del rastafari jamaicano.

Reciclar: Volver a dar valor a un deshecho, pero entre los *contras* cobra la acepción concreta de pedir en las fruterías de ciertos mercados, en las cocinas de ciertos restaurantes o en los contenedores de ciertos hipermercados comida que ya no venderán.

Resistencia: Resistir cobra el sentido de no venderse, de no cejar en la protesta heterodoxa. Un verbo muy utilizado en las filas de la contracultura que se hace eslogan en frases como “Resiste, existe”.

Revolución Cultural: Según Aranguren, aquello que entre los contraculturales se llamaba revolución cultural, era una “repulsa "global" que no puede reducirse ni a lo puramente político ni a lo meramente económico, ni aún englobando lo uno y lo otro en lo social, porque se trata

de una contestación cultural en el sentido más extenso y profundo de esta última palabra"

Seekers: Buscadores, los que buscan. Viene del verbo inglés "to seek".

II. Comentarios a un censo etnográfico

Este es un censo etnográfico, un censo como los que solemos presentar los antropólogos, de carácter ilustrativo y no de pretensiones explicativas. Lo mismo que el profesor Lisón Tolosana, de estas cifras hay que subrayar el “valor intermitente y aproximado” (Lisón, 1999:67). Su función es, más bien, la de contextualizar en alguna medida las citas de los informantes que aparecen a lo largo del texto. Dado que los nombres son anónimos y no dan ninguna información, consultando el número que aparece al lado de cada informante se pueden saber algunos datos básicos de éste. Los nombres de los aparecen citados vienen resaltados en negrita.

Género y edad

De los 268 individuos que figuran en el censo, 168 son hombres (el 62,4%) y 101 mujeres (el 37,6%). No hay que tomar este dato como indicador de que los asentamientos alternativos están más poblados por hombres que por mujeres, sino como un sobrerrepresentación de los primeros, dada mi condición masculina y mi mayor facilidad y propensión a tratar con hombres. Los sesgos de mi ecuación personal influyen también en el caso de los grupos de edad recogidos en el censo en una infradimensión de los niños, y en la variable “procedencia” en una sobredimensión de los españoles.

EDAD	Nº	% s./ Total
De 0 a 5 años	7	3%
De 5 a 10 años	2	1%
De 10 a 15 años	4	2%
De 15 a 20 años	13	5%
De 20 a 25 años	37	14%
De 25 a 30 años	62	24%
De 30 a 35 años	54	21%
De 35 a 40 años	45	17%
De 40 a 45 años	31	12%
De 45 a 50 años	3	1%
De 50 a 55 años	3	1%
De 55 a 60 años	1	0%
De 60 a 65 años	1	0%
Más de 65 años	0	0%
Total	263	100%

Sobre la población infantil (0 a 15 años) en los asentamientos alternativos conocemos con seguridad algunos datos: que en uno de los asentamientos rondaba en torno a un tercio de la población total en el

momento en que allí viví, y en otro la población infantil sobrepasaba con mucho a la población adulta. (En mi última visita me informaron de que eran 24 los niños que vivían en el pueblo, de los cuáles sólo 6 eran niñas, mientras que la población total era alrededor de 35 habitantes).

Familias y natalidad

En cuanto a la natalidad, pueblos como Mataveneros o Lakabe están orgullosos de tener los ratios más altos de España, las familias tienden a ser numerosas en los asentamientos alternativos, y la paternidad se estrena en edad temprana. De hecho uno de los motivos fundamentales que lleva a una pareja a un asentamiento alternativo es el de encontrar un contexto propicio para tener a su hijo de parto natural, fuera del hospital, y criarlo en un contexto seguro y poco contaminado. Las lógicas espirituales se oponen a las seculares y prescriben, como ocurre en toda comunidad espiritual, que “los hijos son una bendición de Dios”, y en ningún caso, una carga insostenible o imantenable.

nº de hijos	Casos	% sobre total
5	2	1%
4	7	2%
3	8	3%
2	27	11%
1	41	15%
0	45	18%
No sé	127	50%
TOTAL	257	100%

Esta tabla no aporta por sí sola demasiada información, pero sí nos dice que del total censado cerca de un 50% eran padres. Sobre la forma de convivencia, del campo “Vivía con” se extraen los siguientes datos: he contado 40 familias, de las cuáles 15 eran biculturales (un 37,5%), 11 parejas, 14 madres “solteras” (en el momento censal) y 39 que vivían “solos”, lo cuál no quiere decir que no cohabitaran con nadie, sino que no lo hacían con su pareja o su familia, lo mismo ocurre con muchos de las entradas que figuran en blanco en este campo. Otro dato que oculta este censo es la predominancia de un tipo "familias" sucesivas, de mujeres habitando con un compañero que no es el padre de sus hijos.

Nacionalidad

La nacionalidad es el campo más completo, por ser el dato más fácil de obtener en el curso de la observación y la interacción de campo.

PROCEDENCIA	Nº	% SOBRE TOTAL
España	124	47,0%
Alemania	38	14,4%
Inglaterra	31	11,7%
Portugal	17	6,4%
Francia	8	3,0%
Italia	6	2,3%
Canadá	4	1,5%
Irlanda	4	1,5%
Holanda	3	1,1%
Noruega	3	1,1%
Australia	2	0,8%
Austria	2	0,8%
Chequia	2	0,8%
EE.UU.	2	0,8%
España/Alemania	2	0,8%
Macedonia	2	0,8%
Suiza	2	0,8%
Argelia	1	0,4%
Bélgica	1	0,4%
Croacia	1	0,4%
Cuba	1	0,4%
Dinamarca	1	0,4%
Eslovenia	1	0,4%
Grecia	1	0,4%
India	1	0,4%
Perú	1	0,4%
Ucrania	1	0,4%
Uruguay	1	0,4%
Yugoslavia	1	0,4%
Total	264	100,0%

Además de constatar una rica diversidad en la procedencia de los actores, casi todos de países occidentales desarrollados, se puede ver que, aparte de los españoles, que –sobredimensionados, como hemos dicho, por razones obvias- componen la mitad de mi censo, son Alemania y Reino Unido los países que más contraculturales y renunciantes “exportan” a España y Portugal. Los portugueses son, casi todos, encontrados en los rainbow de Portugal.

Nivel de estudios y ocupación

Este es un campo fundamental a la hora de responder hipótesis sobre el capital cultural y la procedencia de clase de los actores contraculturales.

Como ya vimos en el “Estado de la cuestión”, las encuestas realizadas entre las filas de la contracultura estadounidense de los años sesenta y setenta, parecían demostrar que la contracultura era un movimiento universitario de clase media y media-alta. Al margen de la fidelidad de esas encuestas, la observación etnográfica, recogida parcialmente en mi censo, demuestra que son muy pocos los que han acabado una carrera y mantienen un modo de vida contracultural.

NIVEL DE ESTUDIOS	nº	% sobre el total
Estudios universitarios finalizados	17	15%
Estudios universitarios abandonados	5	5%
Estudios Universitarios en curso	5	5%
Nunca fue a la universidad	82	76%
Total	109	100%

En el censo figuran dentro de este campo aquellas entradas que he sabido con seguridad su nivel de estudios, un total de 109 casos. Desconozco, a ciencia cierta, los estudios del resto de los que componen el censo, pero nada me hace pensar que no siga la misma tendencia estadística. No es una jerga intelectual la que se destila en mis entrevistas, si no callejera.

La variable estudios, no es de por sí demostrativa de la procedencia clasista y el capital cultural. Para completar esta información habría que añadir el campo de ocupación de los padres, un campo que no he incluido del que no he reunido información suficiente como para incluirlo en el censo. En todo caso, mi experiencia me ha demostrado de largo que no son “hijos de papá” los individuos que habitan en los asentamientos alternativos, sino más bien lo contrario.

Al margen del capital social y la procedencia de clase, la opción universitaria, -una opción de vida cada vez más al alcance de todo el mundo-, es rechazada por un talante pragmático y autodidacta (tampoco abundan los lectores).

<p>Sandra: yo ninguno Antrop.: ¿No has leído ningún libro desde hace tiempo? Sandra: no Antrop.: Cuando saliste dejaste de leer Irio: Yo también deje de leer mucho tiempo Sandra: No, es que necesito las gafas y no tengo... Como no quiero utilizar las gafas entonces no leo. Tampoco me gustaba mucho leer... Hombre, algunas cosas sí.</p>

La ocupación es un campo que recoge la que parecía ser la principal fuente de ingresos de la que se abastecía el actor en el momento de su interacción con el antropólogo. Es un campo ambiguo, meramente indicativo, ya que el hecho de que muchas de las entradas aparezcan en blanco refleja, a veces, el desconocimiento de esta fuente de ingresos, pero en otros casos la compatibilización de una gran variedad de prácticas y contraculturas del trabajo como fuentes de ingresos. La ocupación que figura como principal fuente de ingresos podría ser otra muy distinta al mes siguiente. Por esta razón, y no sólo por desconocer la ocupación, hay tantas entradas en blanco. De poco vale, por tanto, señalar que un 30% eran malabaristas o que un 25% se dedicaban a la agricultura. Pero sí es indicativo de las prácticas más fundamentales que he encontrado en los asentamientos y las vidas alternativas de buscarse la vida.

Años fuera

“Años fuera” es una manera arbitraria de que puede ser entendido como años que lleva el sujeto viviendo de una manera contracultural tal y como aquí la analizamos. “¿Cuántos años llevas fuera?, Es una expresión que solían entender los informantes. Aunque solíamos matizar “viviendo en un tipi”, “desde que dejaste la escuela, o el trabajo, o la casa”,...

Es un campo muy ilustrativo en el censo, porque nos muestra que las personas con las que he interactuado y que informan esta tesis son veteranos en estos modos de vida, renunciando desde hace años.

	Nº	% sobre el total
De 0 a 5 años	19	21,3%
De 5 a 10 años	27	30,3%
Más de 10 años	43	48,3%
Total (N)	89	100,0%

Como en otros casos, esta es también una cifra sobredimensionada en relación al universo poblacional, ya que he solido preferir el encuentro con el veterano, por la riqueza de su experiencia y de su relato.

Lugar de residencia

Otro campo ambiguo. Dado el tipo de vida transeúnte de los actores, es difícil fijar algún criterio mínimo de lo que signifique residir en un lugar. ¿Cuál es el tiempo mínimo que distingue la residencia de la estancia o visita en lugares abiertos de altísima movilidad y constantes entradas y salidas?

MOMENTO CENSAL	S	INTERVALO ETARIO	EDAD	OCUPACIÓN (FUENTES DE INGRESOS)	OCUPACION CONVENCIONAL ANTERIOR	PROCEDENCIA	PROCEDENCIA (PROVINCIA)	LUGAR DE RESIDENCIA	ESTUDIOS
b, j	1	35-40	37	PENSIÓN / CUERO/ SETAS	AGENTE ARTISTICO	ESPAÑA	SORIA	MATALLANAS	NO UNIV
b	1	30-35				INGLATERRA		EL MORREON	
b	2	25-30				INGLATERRA		EL MORREON	
c	1	40-45		GURÚ	ADMINISTRATIVO	PERU		BENEFICIO	
d/i/n/t	1	35-40	35	ARTESANIA / MASAGES / BASKING		ESPAÑA	MALAGA	BENEFICIO	NO UNIV
d/n	1	25-30	28	ARTESANIA		ITALIA		BENEFICIO / EL MORREON	UNIV ABANDONADOS
q/u/	1	25-30		PENSION		ESPAÑA	MADRID	BENEFICIO	
i/l/n/q	2	30-35		PENSION / SEGUROS / ESCULTORA		ESPAÑA	MADRID	MADRID	NO UNIV
q/t	2	40-45				ESPAÑA	ZAMORA	ZAMORA	
l/m	2	30-35				ESPAÑA	BARCELONA	MATAVENEROS	NO UNIV
b/e/d/i/n/p/	1	60-65	62	PENSION / AYUDA FAMILIAR		ESPAÑA	BARCELONA	SACROMONTE	NO UNIV
d	1	30-35	32	ARTESANIA / TRAPICHEO	TRANSPORTISTA	ESPAÑA	BILBAO	BARGIS	NO UNIV
d	2	30-35		ARTESANIA / PANADERA / HERENCIA		FRANCIA		BENEFICIO	NO UNIV
d	1	40-45	40	MEDICO GENERAL		INGLATERRA		INGLATERRA	UNIV
f/d/i/n/q	1	25-30	27	AGRICULTURA	HUERTA EN PUEBLO ESCUELA	ESPAÑA	MADRID	ZARZA DE GRANADILLA	UNIV ABANDONADOS
f/d/i/n/q	2	25-30	24	PENSION		DINAMARCA		ZARZA DE GRANADILLA	NO UNIV
d	1	25-30	27			INGLATERRA		BENEFICIO	NO UNIV
d	1	20-25				ALEMANIA			UNIV EN CURSO
d	2	15-20				ALEMANIA			UNIV EN CURSO
d	2	25-30				INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	25-30	26	ARTESANIA / VENDE TIPIS		CHEQUIA		EL MORREÓN	NO UNIV
d	2	25-30		ARTESANIA		AUSTRALIA			
d	2	25-30		VENTA MIEL / TRABAJO ESPORÁDICO EN UNA FÁBRICA EN ALEMANIA		ESPAÑA	MADRID	EL MORREÓN	
d	1	20-25	22			ALEMANIA		BENEFICIO	UNIV EN CURSO
d	2	25-30	27		CAMARERA	CANADA		BENEFICIO	NO UNIV
d	1	15-20	18			AUSTRIA		BENEFICIO	
d	2	20-25	22		ESTUDIANTE	ALEMANIA		BENEFICIO	UNIV EN CURSO
d	1	30-35		ARTESANIA / TRENZAS / TEMPOREO		ALEMANIA		BENEFICIO	

d	1	25-30	25	TRAPICHEO	TRAPICHEO	ITALIA		BENEFICIO	NO UNIV
ñ	1	40-45		PAN / CHIRINGUITO SAN FERMIN/ CURSOS		ESPAÑA		LAKABE	
g	2	30-35		PAN / CASA / TEMPOREO		ESPAÑA	LLEIDA	LOS MOLINOS ROBLEDILLO DE	NO UNIV
i, q, u,	1	45-50	47	AGRICULTURA / CURSOS	IDEM	ESPAÑA	CACERES	LA VERA	FPII
c	2	15-20	19			INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	0-5	4			ESPAÑA			
d	1	20-25	22	ESTUDIANTE PSICOLOGÍA	ESTUDIANTE PSICOLOGÍA	ALEMANIA		BENEFICIO	UNIVERSITARIOS
d	1	30-35		AGRICULTOR / MUSICO		ALEMANIA		BENEFICIO	
d	1	25-30		MUSICO		HOLANDA		MORREON	
d	2					INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	50-55				INGLATERRA		BENEFICIO	UNIVERSITARIOS
d	2	50-55	52			INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	"10-15"				ALEMANIA		BENEFICIO	
d	2	30-35		VENTA HARINA, TELA		INGLATERRA		BENEFICIO	
d / n	2	15-20	18			INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	25-30		ARTESANO (LANA)		INGLATERRA		GRANADA	
d	1	30-35				INGLATERRA		GRANADA	
d	2	30-35				INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	25-30			CAMARERO	CUBA		BENEFICIO	NO UNIV
d	2	25-30				ESPAÑA	MADRID	BENEFICIO	
d	2	0-5	4			BENEFICIO		BENEFICIO	NO UNIV
d	1	35-40		TOCA FLAUTA / SITAR		ESPAÑA		BENEFICIO	
d	1	40-45		ARTESANO	IDEM	ESPAÑA		BENEFICIO	NO UNIV
g / u	1	30-35	32	CAMPO / TRABAJO DE REINSERCIÓN		ESPAÑA	GRANADA	LOS MOLINOS	NO UNIV
d	1					HOLANDA		BENEFICIO	
d	1	30-35		MEDICO ALT.		INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	30-35				PALESTINA		BENEFICIO	
d	1	20-25		LUTHIER		CANADA		BENEFICIO	NO UNIV
d	2	20-25				CANADA		BENEFICIO	NO UNIV
d	2	30-35				INGLATERRA		BENEFICIO	
d	2	20-25		MALABARISTA		INGLATERRA		BENEFICIO	
d	2	30-35				AUSTRALIA		BENEFICIO	UNIV

d	2	25-30			ESPAÑA	MADRID	BENEFICIO	
d	1	40-45		MECANICO	INGLATERRA		BENEFICIO	NO UNIV
d	1	35-40	40	TRAPICHEO	ALEMANIA		BENEFICIO	
d	1	25-30			INGLATERRA		BENEFICIO	
d	1	35-40			INGLATERRA		PADRE ETERNO	
d	2	25-30			INGLATERRA		BENEFICIO	
d	2	45-50			INGLATERRA		MORREON	
d	2	0-5	3		CANARIAS		BENEFICIO	
d	1	35-40		TRAPICHEO			MORREON	
d	1	35-40			INGLATERRA		MORREON	
d / n	1	30-35			PASTOR	FRANCIA	MORREON	NO UNIV
d	1	"10-15"	12	TRAPICHEO	INGLATERRA		BENEFICIO	
d	2	"5-10"			INGLATERRA		BENEFICIO	
h / p'	1	25-30	25	ARTESANO / TRAPICHEO	PORTUGAL			
d	2	50-55			INGLATERRA		BENEFICIO	
d / l / q / q'	1	35-40			ALEMANIA		MATAVENEROS	
q	1	30-35		TRAPICHEO	INGLATERRA		BENEFICIO	
q	2				ESPAÑA		MORREON	
d	1	30-35			IRLANDA		BENEFICIO	
d	2	20-25			YUGOSLAVIA		BENEFICIO	NO UNIV
d	2	25-30			ANTROPOLOGA	AUSTRIA	BENEFICIO	UNIV
d / q'	1	35-40			ALEMANIA		MATAVENERO	
b / d	2	30-35		ARTESANA	ITALIA		EL MORREON	NO UNIV
d	1	0-5			NORUEGA			
i / q	2	25-30	28		ALEMANIA			
i	1	40-45	41		CAJERO EN UN BANCO	ESPAÑA	ALAVA	BILBAO
q	1	25-30			ESPAÑA	ZAMORA		
q	2	25-30		ARTESANA	ESPAÑA			
q	2	25-30		ARTESANA/TAROT	ESPAÑA		PARADA	
q	2	25-30			ESPAÑA	ZAMORA		
q	2	35-40			ITALIA			
q	1	35-40		TRAPICHEO	ESPAÑA		PARADA	NO UNIV
q /	1	30-35			ESPAÑA	MADRID	MADRID	

q	1	40-45	42		ESPAÑA	ZAMORA	PARADA	NO UNIV
i, q, q', r	1	40-45			ALEMANIA			
d	1	20-25	20		ESPAÑOLA/ALEMANIA			
d	2	15-20			ALEMANIA			
i	1	25-30			ALEMANIA			
i	1	10_15			ALEMANIA			
i	1	35-40			ALEMANIA			
i	1	20-25			ALEMANIA			
i	1	30-35			ALEMANIA			
i	1	25-30			ALEMANIA			
i	1	10_15			ALEMANIA			
i	1	35-40			ALEMANIA			UNIV
i	1	30-35			ALEMANIA			
i	1	20-25			ALEMANIA			
i	1	0_5			ALEMANIA			
i	1	35-40			ALEMANIA			
i	1	35-40			ALEMANIA			
i	2	25-30			ALEMANIA			
i	2	20-25			ALEMANIA			
i	2	35-40			ALEMANIA			
i	2	0_5			ALEMANIA			
i	2	25-30			ALEMANIA			
i / n	2	20-25			ARGELIA		LAVAL	
i	2	25-30			AUSTRIA			
i	1	30-35			CROACIA			
i	1	30-35			ESCOCIA			
i / q	1	30-35			ESPAÑA	ZAMORA	ZAMORA	UNIV ABANDONADOS
i	1	25-30		TRAPICHEO	ESPAÑA	MADRID	MADRID	
i /	1	25-30		MALABARISTA	ALEMANIA		LISBOA (EN UN PUEBLO)	
i, n, u, v	1	30-35		AGRICULTORA	PORTUGAL		MIRANDA DO CORVO	
i	1	25-30			ESPAÑA			
i	1	25-30			ESPAÑA			

i	1	25-30			ESPAÑA			
i	1	25-30			ESPAÑA			
i/	1	20-25	TAMBORILEIRO/ARTESANO	MECANICO	ESPAÑA			
i	1	25-30			ESPAÑA			
i, q, u	1	40-45	CARPINTERO DE BARGUEÑOS Y RESTAURADOR	IDEM	ESPAÑA	ZAMORA	NO UNIV	
i/q	1	40-45			ESPAÑA			
i	1	5_10			ESPAÑA			
i	1	35-40			ESPAÑA			
f, i, q	1	20-25	TITIRITERO		ESPAÑA	PALENCIA	PALENCIA	
i	1	20-25			ESPAÑA			
i/q/t	1	35-40	36	EDITOR BOLETIN CRUDIVORISMO/DIRECTOR CASA DE SALUD	AGRICULTOR		COÍN	NO UNIV
i	1	0_5			ESPAÑA			
i	1	25-30			ESPAÑA			
i	2	40-45			ESPAÑA			
i	2	40-45			ESPAÑA			
i	2	35-40			ESPAÑA			
i	2	30-35			ESPAÑA			
i	2	20-25			ESPAÑA			
i	2	25-30			ESPAÑA			
f, i	2	45-50	DIRIGE RESTAURANTE VEGETARIANO	COCINERA	ESPAÑA	MADRID	UNIV	
i	1	25-30			ITALIA			
i	1	35-40			EEUU			
i	1	35-40			NORUEGO			
i, k	1	20-25			PORTUGAL	SINTRA		
i	1	25-30			PORTUGAL			
i	1	25-30			PORTUGAL			
i	1	20-25			PORTUGAL			
i	1	25-30			PORTUGAL			
i, n, u, w	1	30-35			PORTUGAL			
i, n	1	20-25			PORTUGAL	OPORTO		

i	1	25-30				PORTUGAL		
	2	45-50		TRABAJA EN EMPRESA, CASAS RURALES		EEUU	DURCAL	UNIV
i	1	25-30				PORTUGAL		
i	1	20-25				PORTUGAL		
i, n	1	20-25				PORTUGAL		
	1	30-35	32	EMPLEADO LIMPIEZA, VENTA ARTE	EMPLEADO LIMPIEZA	ESPAÑA	MURCIA	MURCIA
i, k, n, w	2	20-25		ARTESANA		PORTUGAL		SELADINHO
i	2	20-25				PORTUGAL		
i	2	20-25				PORTUGAL		
i	2	20-25				PORTUGAL		
i	2	20-25				PORTUGAL		
i	2	20-25				PORTUGAL		
i	1	20-25				PORTUGAL		
i	2	20-25				LITUANIA		
a	1	15-20		MÚSICO CALLEJERO	COCINERO	IRLANDA		SACROMONTE
a	1	20-25						NO UNIV.
a	1	20-25		MIMO		MACEDONIA		SACROMONTE
a	1	20-25		MIMO		MACEDONIA		NO UNIV
a	1	35-40		TRAPICHEO		ESPAÑA		SACROMONTE
a	1					HOLANDA		NO UNIV
a	1					ALEMANIA		SACROMONTE
a	1			MUSICO CALLEJERO	TECNICO EN UN LAB. GENETICO	BELGICA		SACROMONTE
a	2	15-20				FRANCIA		SACROMONTE
a	1					FRANCIA		NO UNIV
a	1					ALEMANIA		SACROMONTE
a	2	15-20		MIMO	PARO	IRLANDA		NO UNIV
a	2			MIMO	PARO	IRLANDA		NO UNIV
a	1	35-40		MUSICO CALLEJERO		ESPAÑA		SACROMONTE
a	2	30-35		CUERO		ESPAÑA		NO UNIV
a	1	35-40				ESPAÑA		SACROMONTE
a	1	20-25	22	BUSKING		CHEQUIA		SACROMONTE
g	1	40-45	42			ESPAÑA		LOS MOLINOS

g / i	1	30-35			ESPAÑA	SEVILLA	NO UNIV
g	1	35-40	36		ESPAÑA	LOS MOLINOS	NO UNIV
g	2	40-45		ARTESANA	ESPAÑA	LOS MOLINOS	
d	2	40-45			FRANCIA	BENEFICIO	
g	2	30-35	30	PANADERA	ESPAÑA	LOS MOLINOS	NO UNIV
h	2	30-35		ARTESANA	ESPAÑA	EL CALABACINO	NO UNIV
h	2	30-35		HIERBERA	ESPAÑA	EL CALABACINO	NO UNIV
h	1	30-35		MUSICO	ESPAÑA	EL CALABACINO	NO UNIV
h	2	30-35			ESPAÑA	EL CALABACINO	NO UNIV
h	1	40-45	40	RENTA / ALBAÑIL	ESPAÑA	EL COLLADO	
h	2	20-25	25		ESPAÑA	EL COLLADO	
h	1	40-45			ESPAÑA		
h	1	40-45		ARTESANO	ARTESANO INDUSTRIAL	CORTELAJAR	
h	1	35-40			INDIA	EL CALABACINO	NO UNIV
h	1	35-40			PORTUGAL	EL CALABACINO	NO UNIV
h	2	35-40			ESPAÑA	EL CALABACINO	
h	1	35-40		ARRIERO	ESPAÑA	EL CALABACINO	NO UNIV
h	2	30-35		ARTESANA	URUGUAY	EL CALABACINO	
h	2	35-40		ARTESANA	ESPAÑA	CORTELAJAR	
h	2	40-45		ARTESANA	ESPAÑA	TORRE DEL MAR	
d	1	20-25			ALEMANIA	BENEFICIO	
l	1	30-35		ARRIERO	ESPAÑA	MATAVENEROS	NO UNIV
l	2	25-30			ALEMANIA	MATAVENEROS	
l	2				ESLOVENIA	MATAVENEROS	
l	2	40-45			EEUU	MATAVENEROS	
g	2	35-40	35	TRABAJO INSERC. SOCIAL AYTO. + AYUDA	ESPAÑA	LOS MOLINOS	NO UNIV
d	1	25-30			ALEMANIA	BENEFICIO	
d / o	2	25-30	25	ARTESANA	ESPAÑA	SASE	ABAN UNIV
d	1	40-45				EL MORREON	UNIV
d	1	40-45			FRANCIA	EL MORREON	
d	2	35-40		PANADERA	ESPAÑA	EL MORREON	
d	1	15-20			INGLATERRA		

d	1	35-40			ESPAÑA	EL MORREON	NO UNIV	
d	2	30-35		ARTISTA	ARTISTA	NORUEGA	BENEFICIO	
h	2	30-35	30				HUELVA	
h	2	35-40				ESPAÑA	EL CALABACINO	
h	2	30-35				ESPAÑA	EL CALABACINO	
l/n	1	30-35		FÁBRICA EN ALEMANIA		ESPAÑA/ALEMANIA	MATAVENEROS	NO UNIV
l	2	35-40				ESPAÑA	MATAVENEROS	NO UNIV
l	1	35-40				ESPAÑA	TRONCEDA	UNIV
m	1	25-30				ESPAÑA		
m	1	55-60				ESPAÑA	BILBAO	NO UNIV
l/n/o/u/	1	25-30	26		MINERO/FOTOGRAFO	ESPAÑA	ACEBO	NO UNIV
n/o	1	20-25		TAMBORILEIRO		ESPAÑA	SASE	
n/o	1	20-25		TAMBORILEIRO		ITALIA	SASE	
o	2	30-35					SASE	
o	1	35-40				CANADA	RAINBOW TRAIL	
o	1	30-35		CLOWN/ARTESANO		ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	1	25-30	27	MALABARISTA		ESPAÑA	SASE	UNIV
o	1	25-30		CLOWN		ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	1	30-35				GRECIA	RAINBOW TRAIL	
o	1	30-35		PINTOR		ESPAÑA	SASE	
o	1	30-35				ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	1	25-30		MALABARISTA		ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	2	25-30				ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	2	25-30		ARTESANA		ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	1	25-30		MALABARISTA		ESPAÑA	SASE	NO UNIV
o	1	40-45				ESPAÑA	SASE	NO UNIV
n/o/ BENEFICIO (ABR-03)	1	35-40				ESPAÑA	SASE	NO UNIV
n/o	1	25-30				ESPAÑA	RAINBOW TRAIL	
o	1	30-35		HIERBERO		SUIZA	RAINBOW TRAIL	
o/ TARRAGON A (JUL-98)	2	15-20	18	MUSICA		ESPAÑA	SASE	

o	2	25-30			ESPAÑA		SASE	
o	2	25-30			ESPAÑA		SASE	
o	1							
o	1	35-40			ESPAÑA		ARTOSILLA	
d	2	35-40			INGLATERRA		BENEFICIO	
q	1	20-25			ESPAÑA		PALENCIA	NO UNIV
q	2	20-25			ESPAÑA		PALENCIA	UNIV
f/i/q	1	25-30			ESPAÑA		PALENCIA	UNIV
q	1	20-25			ESPAÑA			NO UNIV
q	1	35-40	40		ESPAÑA		PARADA	NO UNIV
q	1	25-30			ESPAÑA		PALENCIA	
q/	1	30-35	32		ESPAÑA		MIRAFLORES	NO UNIV
q	2	30-35		IDEM	ESPAÑA		MADRID	
q	1	40-45			ESPAÑA			
q	1	40-45			INGLATERRA		DEADE	
q	2	25-30			ESPAÑA	MADRID	MIRAFLORES	
q	1	20-25			ESPAÑA	CANARIAS	CANARIAS	NO UNIV
q	2	25-30			ESPAÑA	MADRID	ANTAS DE ULLA	UNIV
d	1	30-35			ESPAÑA		BENEFICIO	NO UNIV
d	2	25-30			ESPAÑA		BENEFICIO	
d	1	30-35			INGLATERRA		BENEFICIO	NO UNIV
e	1	35-40			ESPAÑA		SACROMONTE	NO UNIV
i/n	1	20-25			PORTUGAL		OPORTO	
i	1	25-30			ALEMANIA			
i, k, n, u							SELADINHO	
ñ	2	40-45	42		ESPAÑA	BILBAO	LAKABE	UNIV EN CURSO (ACTUALMENTE)
ñ	2	40-45			ESPAÑA	EUSKAL HERRIA	LAKABE	
ñ	2	40-45			FRANCIA		LAKABE	
ñ	1	40-45			ESPAÑA	EUSKAL HERRIA	LAKABE	
ñ	1	30-35	34		ESPAÑA	MADRID	LAKABE	NO UNIV
ñ	2	40-45			FRANCIA		LAKABE	
ñ	1	30-35		ARTESANO	ESPAÑA	BARCELONA	LAKABE	NO UNIV

ñ	2	25-30			ESPAÑA	PAMPLONA	LAKABE	
ñ	2	35-40			ESPAÑA	EUSKAL HERRIA	LAKABE	
ñ	2	20-25			SUIZA		LAKABE	NO UNIV
ñ	1	40-45			ESPAÑA	HUELVA	ASTURIAS	NO UNIV
t	1	40-45		AGRICULTOR	ESPAÑA	MÁLAGA	MALAGA	NO UNIV
t	2	30-35			FRANCIA		BERDUCIDO	
t	1	20-25	20		ESPAÑA			
b / e / d / i / n / p' /	1	25-30	27	ANTROPÓLOGO	ESPAÑA	MADRID	GRANADA	UNIV
q, q', u	1	35-40		CONSERJE	ESPAÑA	ZAMORA	ZAMORA	NO UNIV
u, Sacromonte	1	25-30			PORTUGAL		GRANADA	NO UNIV
GRANADA	2	30-35		DANZARINA Y PROF. BAILE	ARGENTINA		GRANADA	UNIV
GRANADA	2	35-40		DISEÑADORA/PENSIÓN	ESPAÑA	BARCELONA	GRANADA	NO UNIV
l,	1	45-50		PENSION	ELECTRICISTA, COCINERO, DJ,	TARRAGONA	TARRAGONA	NO UNIV

(a): SACROMONTE (FEB-94)

(b): EL MORREÓN (FEB-95),

(c): BENEFICIO

(FEB-95)

(d): BENEFICIO (OCT-95-ENE-96)

(e): SACROMONTE (NOV-95)

(f): ABIONCILLO (MAY-95)

(g): LOS MOLINOS (FEB-96)

(h): EL CALABACINO (FEB-96)

(i): RAINBOW ESTRELA (FEB, MAR-96)

(j): JORNADAS ANTICAPITALISTAS
(MAR-96)

(k): SELADINHO (ABR-96)

(l): MATAVENEROS (MAY-96)

(m): MATAVENEROS (JUL-96)

(n): RAINBOW SALTO (JUL-96)

(ñ): LAKABE (AGO-96)

(r): ACEBO (MAR-99)

(s): LAKABE (ABR-00)

(t): RAINBOW COÍN (ABR-00)

(u): Rainbow Segura, Castelo Branco (19/may/02.-29/may/02)

(v): Lousã, Coimbra (30/may/02-3/jun/02)

(w):)- Landeira, Sao Pedro do Sul (3/jun/02-6/jun/02)

(o): ARTOSILLA (AGO-96)

(p): EL CAÑO (SEP-96)

(p'): SAN PEDRO, LAS NEGRAS (ABR-97)

(q): RAINBOW ZAMORA (JUN-98)

(q'): CEREMONIA PEYOTE ZAMORA (OCT-98)

III. Cuadro de grafitis, lemas y dichos célebres

Se presenta aquí un cuadro de refranes y/o moralinas como condensadores, sintetizadores fantásticos de los modelos de valor del sistema cultural.

Mayo del 68. Hippies. EE.UU., años 60, 70. Otros (Románticos, bohemios,...)		Del trabajo de campo (Frasas de informantes, Pintadas)
“No matarás” (Quinto Mandamiento)	“La imaginación al poder”	“Somos el 2% del 10%” (Apachete)
Meat is Murder (Niman, 199:9:16)	“hoy mandan porque tú obedeces”	“Positivo 24” (significa estar positivo las 24 horas),
Carpe Diem	“Do your (own) thing” (<i>Haz lo tuyo</i>)	“Casa okupada, casa enkantada” (Pintada habitual en las CSO)
“Be free, there’s a million things to be” (Cat Stevens) (<i>Sé libre, hay un millón de cosas que puede uno ser</i>)	“All we are saying is give peace a chance” (John Lennon) (Todo lo que decimos es que le den una oportunidad a la paz)	“Esta paz es falsa. Guerra a la paz” (Muro en Granada, en frente del 22”, Albaicín, marzo, 2003)
I took the road less traveled by, and that has made all the difference. Robert Frost (<i>“Seguí el camino menos transitado y eso marcó la diferencia”</i>)	“It’s a hard rain going to fall” (Va a caer una lluvia tremenda)	“Nuestro empeño es hacer los sueños realidad y la realidad un sueño” (Apachete)
Ban the Bomb (<i>Erradicar las bombas. Del “Antiwar movement”</i>).	“Mañana empieza el resto de tu vida”	“La calle para el que la piens@” (Granada, Paseo de los tristes)
Ban the bra (<i>Erradicar los sostenes. Del Movimiento feminista de liberación de la mujer</i>).	“No confíes en nadie mayor de 30 años”	Free Street. Reclaim the Street.
“Prohibido prohibir”	“Lo personal es político” (Del movimiento feminista)	“A los 18 todo el mundo es revolucionario, pero a ver quién lo es a los 30”
“Be here and now” (“Aquí y ahora”)	“Do it yourself” (Hazlo tú mismo)	“No consumáis más”
“El odio al burgués es el comienzo de la sabiduría”. (Gustav Flaubert)	Lo que es dentro es fuera	“Do it yourself”
“la bohemia puede estar en todas partes: no es un lugar sino una actitud mental” (Arthur Ransome)	“Liberar la tierra”	“Don’t hate the media, become the media” (No odies los medios, vuélvete medio). “No odies los medios, cómetelos”
	“Mañana empieza el resto de tu vida”	“Resiste, existe”
	“Go with the flow”	“Squaters resist. No evictions”
	“Drop-out, turn-on, tune-in”	“Kiero un porro”

	(T. Leary)	
	Flower Power (A. Ginsberg)	“Genera LIFE” (Granada, Albaicín, marzo, 2003)
	“We love you”	“¿Hay una vida antes de la muerte?” (Granada, Albaicín, marzo, 2003)
	“Wellcome home”	“No a la Guerra” (Carteles y pintadas por toda Granada, 2003, durante la invasión a Irak)
	There is no way to peace peace is the way (En la lista de Rainbow en USA, 1999)	¿Y a nosotros quién nos defiende de tanta policía? (Calderería Vieja, Albaicín, Granada)
	A population of sheep will eventually beget a government of wolves. - William Sloan Coffin (En la lista de Rainbow en USA, 1999)	“Think global, act local”. (Bandera del movimiento antiglobalización)
		“Abajo todas las prisiones: la familia, la pareja y el trabajo” (Pintada en la Carretera de Murcia, Granada, 2003)
		Máxima anarquista: “cuando no hay suficiente riqueza para repartir, lo que hay que repartir es la pobreza”
		“Is there anybody out there” (Pintada enfrente de la Fac. de Ciencias Políticas y Sociología)
		“Viviendo al máximo, gastando al mínimo” (dr. Pangloss)
		“Vida ummm/Trabajo buuhh” (Granada, octubre, 2003)
		“Vivir es rebelarse” (Granada, noviembre, 2003)
		“A Dios rogando y a los presos torturando” (Granada, noviembre, 2003)
		“Anarquía=solidaridad” (Granada, noviembre, 2003)
		“Uníos herman@s proletari@s contra todo lo que nos separa” (Granada, noviembre, 2003)
		“No cocines tu salud”, Eslogan y título de un libro crudívoro.

IV. Inventarios de bibliotecas de algunos de los asentamientos alternativos

Inventario de L. M. (Sierra de Aracena, Huelva) (6 de febrero de 1996)

Casa de la Yedra.

Las diferentes baldas se separaban con las siguientes etiquetas:

Educación, juegos, pedagogía.
Medicina: plantas, embarazo, acupuntura, yoga
Estrellas, otros pueblos
No violencia
Diccionarios, Idiomas
Navegación
Espirituales y otras religiones
Novelas

Esta es una relación sólo por título y autor de los libros que encontré:

- Creatividad teatral, Biblioteca de recursos didácticos Alhambra
- Escuela Viva, Francisco Fernández Cortés
- El Libro del cole, Editorial Nuestra Cultura
- Diálogos en educación, con niños de 4 a 14 años. Juan Cervera
- Itinerario por la Laguna del Portillo, Guía del profesor
- Orellana. Asamblea en la escuela, Francisco Fernández Cortés
- La descolonización del niño, Gerard Mendel, Ariel
- Contraescuela. Alumnos de Barbiana
- ¿Qué otra escuela? Análisis para una práctica, Gonzalo Anaya
- Chicos y educadores. Constructores de la paz. Educadores de la Residencia Juvenil Antonio Machado
- El Maestro de la educación, G. Mendel y Christian Bogd
- Una perspectiva dialéctica y liberadora de educación y comunicación popular, Carlos Núñez
- Programas de la E.G.B.
- ¿Autogestión pedagógica, La educación en libertad?, George Lapassade
- Cartas a Guinea Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso, Paulo Freire
- El desarrollo y el subdesarrollo, A. Gunder Frink
- Orígenes del PSOE, Victoria M. Arbeloa
- Los ex-hombres, M. Gorki
- Apuntes históricos autogestionarios, Colectivo Autogestionario de Valencia
- Galicia. De la estética al subdesarrollo, A. Mínguez
- Dimensión misionera de la populorum progreto, Javier María Echenique
- Teillard y el trabajo, F. Riaza
- Tercer mundo y política internacional, R. Bosch
- Sengor y el socialismo africano, J. Bartes

- Tierra ábida, Anati Strati
- Los cardos del Baragán,
- Educación sin escuela, I. Illich
- La comuna y el proletariado, J. Castellote
- La trampa del nacionalismo, F. Fanon
- Fundamentos de la africanidad, L.S. Sengor
- Sociedad y herejía en el occidente medieval, E. Mitre
- Introducción a Cuba, 1974, A. SOrel
- La guerra de Nigeria, Jose Luis Sesto
- Judíos sin dinero, Michael Gold
- Pedagogía del oprimido, P. Freire
- Técnicas Freinet de la escuela moderna, C. Freinet
- La salud mental de los niños, C. Freinet
- Pedagogía progresista, George Schneider
- No violencia y escuela, Llorenç Vidal
- El arte de hacer cometas de papel, Salvador Monserrat
- Ensayos de pedagogía libertaria, Carlos Díaxz, Feliz García
- Ecología y escuela. Teoría y práctica de la educación ambiental, P. Caña,. J. E. García
- Educar la sensibilidad, Biblioteca de recursos didácticos Alhambra
- Saber comunicarse, Françoise Gauquelin
- El proceso de convertirse en persona, Carl Rogers, Paidós
- Vamos a contar la historia, Dramatización escolar en Castilla-La Mancha, A. P. Moral
- Sobre el porvenir de nuestras escuelas, F. Nietzsche
- Introducción a la educación radical, Spring
- Escritos anarquistas sobre educación, Bakunin, Krpotkin, Mella y otros
- Pioneros. Educación en libertad. Un modelo de intervención en medio abierto
- La autogestión a examen, Fondo de Cultura Popular
- Pedagogía popular en grupos marginados, V. Álvarez
- Vacas, cerdos y brujas, M. Harris
- Carnets de route
- Introducción a la autogestión, Lucio Cornelio
- LA rebelión de los campesinos gallegos, Vilamor
- Juegos y actividades a la orilla del mar
- Pedagogía del niño, J. Piaget
- Mi socialismo, M. Gandhi
- Juegos y deportes cooperativos. Desafíos divertidos son competición, T. Olver
- Walden dos. Hacia un sociedad científicamente construida, Skinner
- La pedagogía de Paulo Freire. Ideología y método de la educación liberadora Rogelio Blanco
- El cuerpo tiene sus razones, Carol Berstein
- Laing, Antipsiquiatría y contracultura, J. Berque, R. Cole et al.
- Patronos y pautas en la naturaleza, P. Stevens
- El fin y los medios, A. Huxley
- Filosofía, El saber filosófico. 6º EGB
- El Ajedrez
- La era del acuario, Jean Sendi
- Geografía universal, A. Vazquez
- Compendio de historia universal

- Mirando a la lejanía del universo, E: López Herrero
- Historia del arte, Salvat
- La peste, A. Camus
- Maravillas del instinto de los insectos
- Chitra. Pájaros perdidos, Tagore
- Imágica, C. Barkley
- Nuestras amigas las plantas
- Alivie sus dolores mediante la digitopuntura, Dr. Lut Vernau
- Hierbas, J. Harvey
- Recetario de cocina escrito a mano
- El poder del péndulo, T. C. Lethbridge
- Francisco, el buena gente, Garcés
- Dr. En homeopatía botánica
- Estreñimiento vencido

Idiomas

Varios tratados de francés, inglés, alemán, italiano.

Alimentación, agricultura, ganadería

- Manuales de todo tipo del Mº de Agricultura sobre Riegos y regadíos
- La vaca y sus productos
- Riegos y regadíos
- Ovejas y cabras
- Cómo conseguir mayores y mejores cosechas de cereales
- Cómo se administra la hacienda agrícola
- Tiempo libre y naturaleza
- Plantas y flores medicinales
- Manual para prácticas matronas y enfermeras, Dr. Vogs
- Astrología y yoga, S. Josrdani
- Ámate a ti mismo, cambiarás tu vida, Louise L. Hay
- Ejercicios para el embarazo, durante y después del embarazo
- Itinerario de la Blasina
- Manual de primeros auxilios y socorrismo en el trabajo
- Maternidad, Dr. Banders
- La salud por el ajo y el limón, Médicos para el mundo
- El parto ecológico. Una forma más humanizada de dar a luz, J. M: Cabrera
- La madera
- Mystical anthropology. Constituted as fundamental vitalogical science, Dr. V. Lovewisdom
- El zodiaco, Michael Ivanhoe
- Meditaciones, F. Kafka
- La nueva era paradisiaca vuelve a yoga para la veraz autorealización divina, Jonhy Lovewisdon
- Supervivencia 1. Vivir al aire libre
- Supervivencia 2. Alimentarse de frutos y flores silvestres
- Supervivencia 3. La cocina silvestre
- Los 25000 mejores versos de la lengua castellana

- Psicoerotismo femenino y masculino, F. Sanz
- Acupuntura. La medicina china, G. Beau
- El cordón de plata, Lovesan Rampa.
- Ruta el cid en bicicleta
- Mi preparación para Ganimedes
- EL libro de la bicicleta
- Campaña Europeene. Project de demonstration por le monde rural
- Cómo dar a los niños y niñas un buen desarrollo
- Primeras Jornadas de turismo rural y medio ambiente en Andalucía, 1993
- La piedra maldita, colisión
- Gran diccionario de sinónimos y antónimos
- Otros diccionarios
- Apicultura
- Parte de una historia, Ignacio Aldecoa
- Emilio, Rousseau
- Pensamientos y meditaciones, Khalil Gibran
- Tres armas orientales
- La torre de Babel, Morris West
- Historia de Cristo
- Oh, Jerusalén, D. Lapierre
- Historia de la revolución rusa, L. Trotsky
- Libros y guías de viaje (monográficos Altair India, Tibet, Nepal, Guinea, Grecia, España)
- Indios de América, W. Ben Hunt
- El zen y nosotros, K. Durkheim
- The Middle East and the age of discovery, A. World
- El mundo de los animales
- Los Papalagi, T. De Tiavea
- Revistas de mar
- Cuentos del mar, J. London
- Akali, S. Genovés
- Navegar a vela
- Bitácora sentimental
- De vuelta del mar, poemas. Stevenson
- ¿Por qué imposible? Las balsas
- Trucos y astucias de a bordo
- Gipsie mod
- Siete veces la vuelta al sol
- Siete años en el Tibet
- Navegando en solitario alrededor del mundo
- Un vagabundo de los mares del sur
- Felicidad en la mar
- Vídeo del hundimiento del Rainbow Warrior
- Madre Tierra, Padre Cielo, E. S. Curtis, J. E. Brown
- Rubayat, Omar Khayam
- Ejercicios de yoga para todos, García Salvo
- Kirosofía, R. H. Wilson
- La aventura equinoccial, Ramón J. Sender
- Los viajes de Jupiter,
- El camno del zen, A. Watts

- Historia de la religión, S. Tocarev
- El ajo, suprema medicina vegetal, C. J. Birming
- Introducción al budismo zen, Mariano Antolín
- Cristianismo y Tercer Mundo, Gustavo Gutiérrez Medina
- Pacto andaluz por la Naturaleza
- Las cuatro plagas, Lanza del Basto
- Qué es el zen
- La sustancia del zen, Paul Win Pal
- Los cien pasos, Sayyi Ab Alqaddil
- La nube del no saber y el libro de la orientación particular, anónimo inglés
- ¿Quién puede hacer que amanezca?, A. De Melo
- Las lecciones de Durkheim, J. Castermani
- La estirpe de MCCoy, J. London
- La alquimia de la felicidad, Al Gazali
- Peregrinación a las fuentes, Lanza del Basto
- Abu Inti. La esencia del chamanismo andino, Luis Espinoza, Chamalu
- Manual de Islam, Iman Eisam
- El no hacer, Escuela de la respiración, I. Tsuru
- El indio norteamericano, E. S: Curtis
- El último mohicano, J. Benimor Cooper
- Introducción a la vida errante
- Del espíritu que mueve nuestra comunidad. Introducción a la regla de la Orden del Arca
- La experiencia de Dios en el Islam, Jesús Cáritas
- Historia de los griegos
- La geografía al servicio de la vida, Antología, E. Reclús
- Artesanía rural
- Cielo y tierra, revista de antropología, metafísica y simbolismo
- Lo pequeño es hermoso, E. F. Schumaker
- Tao te king, Lao Tse
- Ver bien sin gafas
- Paracelso. Botánica oculta
- El maestro compañero y la pedagogía libertaria, J. R. Schmidt
- La cocina vegetariana, O. Gillisen
- Las doce moradas del viento, Ursula K. Legin
- Práctica del teatro para niños, C. Balon
- Cómo hacer macramé
- Casa de muñecas. Para hacerlo uno mismo
- El señor de los anillos, Tolkien
- La tierra y el hombre, J. Cargol
- Mujeres de sabiduría, S. Alione
- Santiago 92, El retorno del dragón celeste, Miyo
- Primer libro de las personas, J. A. Burgos
- Se prohíbe cantar, M. A. Marrodán
- Los pilotos de altur, Pio Baroja
- Las inquietudes de Santi Andía, P. Baroja
- El fracaso de la escuela, J. Folt
- 20 poemas de amor
- Terralogía. Ecología mágica, Molinero, Yogacrisnanda
- El tesoro de los lagos de Somiedo, M. Roso de Luna

- EL confidente secreto, J., Conrad
- Cuentos chinos con fantasmas
- El libro de los errores, G. Rodari
- Teatro para armar y desarmar,
- Breve historia de España
- La isla, Aldous Huxley
- Las Sandalias del pescador
- Guerra y paz
- La historia de mi hijo, N. Gordimer
- Trabajos en Cuero, W. Booler
- Jugar creando. La madera
- Utopía, T. Moro
- Singpost to the stars, G. Zicklin
- Hijos de la media noche, Salman Rusdie
- Obra escogida de R, Tagore
- El profeta, Gibran J. Gibran
- Gramática de la fantasía, G. Rodari
- Yugoslavia war
- La medicina natural del Padre Tareo
- Monte Atos. El universo del espíritu, la república de la fe.
- Artesanos de lo necesario, C. Williams
- Cómo rejuvenecer el cuerpo estirándose
- Dioscórides
- Mantenimiento y conservación de la casa
- Hágalo usted mismo, A. Jackson
- Journeys of the soul. The mystic spiral, Gil Push
- La vida en el planeta tierra. La conservación del medio ambiente
- Volver a la Tierra. Agricultura biológica, Intetgral monográficos, 1.
- Cobijo y sociedad, P. Oliver
- Energía para la vida, D. Alberts
- La casa autosuficiente, B y R. Vale
- Los jardines de la luz, Malouf
- Guías del trotamundos
- Cuidate compa, E. Landáburu
- La miel
- El arroz
- Paz
- Curso de medicina natural en 40 lecciones, E. Alfonso
- Árboles frutales
- Hijos de la naturaleza, J. de Vaidaclín Levi
- Aprenda a curarse y vivir en salud por los medios naturales
- El gran libro de la casa sana, M. Bueno
- Tetnología y architctura. La casa autónoma, B. y R. Vale
- Molinos y panaderías tradicionales.
- Rupícolas. Plantas silvestres de la Península Ibérica
- Cultivar la tierra, J. Araujo
- Vivir otra vez, J. Masacrier
- Cómo hacer el pan y la bollería. Pequeñas guías prácticas
- Sexo y temperamento en las sociedades primitivas, M. Mead
- El hombre preprogramado

- Cómo ver bien sin lentes
- Método de hidroterapia
- El arte de ver
- Prevención y tratamiento del cáncer por la dieta. Dra. M. Tracyan
- Así permanece mi hijo sano, Dr. H. Bonsom
- Cura natural del insomnio y la depresión nerviosa, R. Destraix
- La buena cocina vegetariana
- Cuida tus ojos
- Nostradamus, Tratado de las confituras
- Angeles de desolación, J. Kerouack
- Antología poética, A. Estorni
- Lágrimas y sonrisas, Khalil Gibran
- En el camino, J. Kerouack
- Poesía, M. Hernández
- La hermana mayor y otros cuentos, Tagore
- Poemas y canciones, Bertol Brecht
- Poesía, F. Villón
- Orda, Banda, Comunidad, H. Zooligan
- Rimas y leyaendas, Gustavo Adolfo Becquer
- Ultramarino,
- Aventuras de A. Gordon Pinn, Poe
- Brujo, S. Butler
- Historia del tiempo, Hawkins
- El anarquista y otros relatos, J. Conrad
- Leyendas medievales, Hess
- Peter Camenzino, Hess
- Cita con Rama, A. Clark
- Mi vida, Anton Chejov
- Jardín del profeta, K. Gibran
- El arte de amar, E. Fromm
- Parábolas para una pedagogía popular, C. Freinet
- Las bucólicas
- Los sentimientos del joven Berner, Goethe
- Summerhill, A. S. Neil
- Libérese de la celulitis, L. H. Melamer
- La caja del diablo, K. Kesey
- La última tentación, Kasantzakis
- Flores para Hitler, L. Cohen
- El Principito, Saint Exupery
- Correo sur, Saint Exupery
- Guías de animales
- Platero y yo
- Nostromo, J. Conrad
- Medina, Escenas de la vida
- Londres para turistas pobres.
- Huellas de dinosaurios.
- La I Internacional, J. Freimond
- Hª de las clases trabajadora II. El siervo
- Vida y pensamiento de Mohadmas Gandhi, Marisa M. Abad
- Estrategia de la acción no violenta

- La aventura de la no violencia, Lanza del Basto
- Espiral de violencia, Heidder Cámara
- Cuadernos de naturismo, salud y enfermedad
- Una luz en la oscuridad, L. Rampa
- Avivando la llama, L. Rampa
- Mi vida con el lama, L. Rampa
- Obra selecta de Rabindranah Tagore
- El libro de los libros de Chilam Balam. Culturas Mexicanas
- De lo espiritual en el arte, Kandinsky
- El oficio de vivir, el oficio de poeta, Cesare Pavese
- La curación natural, M. Gandhi
- La colmena moderna
- Historia de la piratería, Robert Delacroix
- Cavalgata sin retorno, M. Vinali
- La vida en el tipi. Constumbres y leyendas de los pieles rojas, A. Hungry Wolf
- Cuentos iroqueses
- Vestidos indios tradicionales, técnicas de confección
- La biología, K. Von Fritz
- El libro del mormón
- Ayer con dictadura hoy sin democracia
- Tuanacu. Espacio, tiempo y cultura, Carlos Ponce
- Dominando tu vida. Una guía para la transformación personal., R. Vandame
- Más de una vida, J. Iverson
- Reencarnación, ¿Existe una vida anterior a esta?, J. Iverson
- El Badagavad Githa. Canto del señor
- Los extraterrestes, X. Colón
- Guía práctica de la macrobiótica
- Grandes enigmas de nuestro mundo
- Alternativas a la Alienación, S. Freud
- Libro de preces
- El sendero místico., E. Jett
- Obras de San Juan de la cruz
- La ley del diezmo
- ¿Cuál iglesia es la verdadera?
- ¿Y los mormones?
- Panfletos de muchas iglesias
- Devocionario
- El discurso de la servidumbre voluntaria, E. Lavoitiere
- Mi religión, M- Gandhi
- La meta secreta de los templarios, J. Atienza
- Mohammed. Mensajeros de Alah
- La felicidad y el sufrimiento, Lama,
- Las huellas de Dios.
- Catecismo escolar. 6º EGB
- Kumanda, J.L. Vera
- Las florecillas de San Francisco
- El poder mágico de las pirámides
- Bondaniken, el mensaje de los dioses
- Sidausa, Mensajeros de los extraterrestres
- La mirada interna, Silo

- Los tupac amaru en Europa, A. Vergara
- Los secretos de la Atlántida, A. Thomas
- Antiguas canciones chinas
- Aproveche su fuerza oculta. Vivir con sabiduría
- Enfoque sobre la reencarnación, A. Perar
- Cancionero
- Canciones religiosas. Cantos para el camino
- Cien estudios progresivos para guitarra y otros libros de guitarra y de música
- Cuentos, H. Hess
- Agropecuaria
- La regla de Tai Chi, R.
- La unidad en el pluralismo
- La interpretación de los sueños, S. Freud
- Crónicas de amor y muerte, A. Sorel
- Astronaves en la prehistoria, P. Colosin
- El secreto del agua,
- Al Rubayyat
- Patrones de embarcaciones deportivas
- Las islas galápagos
- Dove
- Victoria, J. Conrad
- Vela ligera
- Lecturas campesinas y marineras
- LA vida en las aguas dulces,
- Por el mar de Cortés, J. Steinbeck
- La luna y el velero, B. Porcel
- Los argonautas, B. Porcel
- Océano
- Cocina moderna, elaboración de vinos, la técnica
- Tensión y violencia en América Latina, D. Hernandez
- El lobo estepario, H. Hess
- Trilogía italiana, F. Nieva
- Dificultades en la oración mental,
- La experiencia religiosa más allá de la religión, Durkheim
- Catorce lecciones sobre filosofía yogui y ocultismo oriental, Yogui Ramacharata
- Astrología para todos
- Leyenda del lobo cantor, G. Stone
- Los marginados. Los vagabundos, L. Díaz Álvarez
- Filosoforum
- La luna nueva, el jardinero y otros cuentos, Tagore
- El hombre del aire libre
- Narraciones del Lejano Oeste
- Azteca, N. Yenins
- Lña fuerza de amar, M. Luther King
- Las maravillas celestes, G. Flamarion
- Bagavad Githa. Tal como es,
- Formulario Astier
- El viejo y el mar, E. Hemingway
- A hundred poems, E. Dickinson
- La vida ausente, G. A. Carriza

- El médico de Lasa, L. Rampa
- El libro de la repostería y dulces naturales
- El gran libro del huerto
- Camminos de contemplación, I. Ragin
- Sidharta, H. Hess
- 500 consejos agrícolas
- Antes que la naturaleza muera: La poda de los árboles frutales
- Influencia de la luna en la agricultura
- Calendario astrológico lunar para el agricultor, 1988.
- Agenda de la solidaritat, 1989
- Motosierra
- Plagas, enfermedades y malas hierbas
- Plantas hortícolas
- Nueva visita a un mundo feliz, A. Huxley
- Setas,
- El evangelio A. Kardik
- Historia de la seda murciana a través de los tiempos
- Guía de explotación de los conejos
- Guía pastoral (Ganado)
- Las gallinas y sus productos
- Carpintería
- El taller del mundo. Material de construcción
- Manual de tejeduría
- Ovejas. Catálogo de razas autóctonas españolas
- Dibujo en cinco lecciones
- Novelas
- Sociología de la mujer
- Romancero gitano. Poema del cante jondo, Lorca
- Poeta en Nueva York, Lorca
- La Eneida
- Odisea
- Historia de Greenpeace
- Navegación a vela
- Los grandes veleros
- La isla del tesoro
- Morada de paz, Tagore
- Taras Bulba
- Poesía, Rosalía de Castro
- EL naturalista a su suerte, F. Parra
- Rayo que no cesa
- Las enseñanzas de Don Juan, Carlos Castaneda
- Antacanana. Puente al universo (juego)
- El juego de la vida rural (juego)
- Salgari
- Historia de aquí, Forges
- Comics y libros para niños.
- El Semblante de la tierra, Pfeifer
- Cien años de soledad, García Márquez
- Higiene y salud natural en los niños, Dr. Paulo Saz Peiro
- Don Quijote de la Mancha

- Ámate y se feliz
- Plantas medicinales. El Dioscórides renovado
- Sabiduría del desierto
- Cara de luna y otros relatos, J. London
- Solidaridad humana, A. Alonso Vital
- El canto de la tierra
- Cómo rejuvenecer el cuerpo – Integral, monográficos, 2
- La vida en el campo, John Seymour
- El libro del pan tasahara
- Esta noche la libertad, D. Lapierre, L. Collins
- Indicaciones de los signos, Assufi
- Guía para los perplejos, E. F. Schumacker
- El buen trabajo, E. F. Schumacker
- Walden, La desobediencia civil. Thoreau
- Los nombres de las estrellas, E. J. Web
- Ocoala, El gran jefe de los seminolas
- Comunicación e integración personal, M. Melendo
- Cómo cambiar su vida
- Los cuarenta jades de nawuawiyah
- El código secreto de la Odisea
- Práctica de tara verde y las 21 taras
- Meditación y mantras, Swami Visnu Devananda
- La mística del budismo, J. López
- La previsión de mohammed en la Biblia. Los profetas de Dios
- El libro del yoga,
- Una realidad aparte. Carlos Castaneda
- Ejercicios espirituales, San Ignacio de Loyola
- Luces sobre el Islam, Jamudah Abbalá
- Cielo y Tierra
- Senda divina, Sri Swami Sivananda
- Japón y la cultura de la quietud, K. Durkheim
- Nuevo testamento de Nuestro Señor Jesucristo
- Ser y orar. Los hombres no son islas
- Extractos de una carta de Iman Ali a Iman Hassan
- Una crítica islámica
- Las cuatro nobles verdades. Introducción al budismo, S. Tempa Darguie
- La perfección de la paciencia, E. Lopsan Sultri
- Islam futuro
- Viaje a Ixtlán, Castaneda
- El núcleo del núcleo, Ibn Arabi
- La conquista de la serpiente, J. Van Liev
- La locura de Noé, Lanza del Basto
- Pequeño libro de un solitario, Llorenç Vidal
- Agenda de comercio justo
- El sagrado Camino de la vida, Chamalu
- EL pensamiento y su poder, S. Sivananda
- Conversaciones en San Antonio, Seij Fathallá
- Mantras, J. Lopfel
- Cartas del desierto, C. Carreto
- Los 7 vayas y los 4 vayas, Bajaulá

- La gran inspiración, D. T. Suzuki

Inventario casa de E., E. C. (Sierra de Aracena, Huelva) 19 de febrero de 1996

- Magia verde. Pócimas y filtros de amor, Secretos de amor
- Raja Vidia, El rey del conocimiento,
- Pasión y Muerte de Gabriel Macande,
- Canción de cuna para despertar a un negrito, N. Guillén
- Jefes, cabecillas, abusones, Marvin Harris, Colección Alianza Cien
- Interpretación de los sueños, Sancono
- El perseguidor, Cortazar
- Sidharta, Hess
- La salida del laberinto, M. Taor
- Las enseñanzas de Don Juan, C. Castaneda
- Pensamientos y meditacioes, K. Gibran
- Yoga para jóvenes
- Platero y yo
- Juan Salvador Gaviota
- Malini, regalo de amante, Tagore
- El plameta viviente, Los ecosistemas de la tierra, D. Attemborough
- El misterioso mundo de los sueños
- Cocina vegetariana,
- Jugando y educando. Niños de 2 a 5 años.
- Hierbas salvajes, M. Messenger
- Yogasanas, pranayanas, Escuela de Yoga Satiananda
- Obabaoak, B. Artachal
- Más Allá
- Los cazadores de mamuts, J. M. Auel
- Trabajos manuales. Bricolaje para jóvenes
- Geoterapia. El poder curativo de la arcilla
- El libro de la salud natural, G. Brotsky
- Del edén a la Era de Acuario,
- Magia borrás, instrucciones
- El juego del conocimiento de sí mismo, J: Yoharí
- Poems e cançons, Lluís Llach
- Obra completa, K. Gibran
- Mapas,
- I Ching, El libro de las mutaciones, R. Wilhem
- La medicina natural al alcance de todos
- Santala, F. Leoyer
- El sol para todos. Todas las formas de aprovechar la energía solar
- La casa de las tres lunas, Revista de comunicación entre personas y comunidades, nº 3, Marzo 1991
- Simbolismo de los sueños y su interpretación
- Muy Interesante especial, Pueblos Indígenas
- Digitopuntura, conocimientos genrales para niños y principianes, para el hogar
- Casa de las tres lunas, abril 1991
- Inmigranteas en Andalucía, Entre dos mundos
- Chamanismo andino,

- La hoja, boletín de la colectividad de Los Arenalejos, nº 8, primavera-verano del 95.
- Médicos sin fronteras, nº 18
- Asociación de amigos de la sierra
- Boletín de Greenpeace,
- Integral. Belleza natural

Archivadores

- Integral
- Revistas y folletos variados. (El Cárabo,...)

Ornamentos en la pared:

En la pared:

Poster de Greenpeace del Rainbow Warrior, Cartel de último encuentro Rainbow (Soltisce Rainbow Gathering, Cuevas del campo, 1994), Información de la actividad cultural de Cortegana, Cita con la artesanía en Aracena, Plumas, Maracas, Estampa de Jesucristo, pagoda china, hipélicos, atlas, lunas, flores, Ying-yangs, djideridoos, congas, tambores, guitarras, posters de Swazeneger en la habitación de los niños

Músicas

- Panzer, música celta, El camarón de la Isla, Alpha Blondy and the Wailers, Triana, Rabi Abu, Música clásica, rare folk, Natalia , Cinta de curar, Inti Ilmani, Ruben Blades, Simon, Indians Sacred Spirit, The Doors, Bob Marley, Música barroca para flauta de pico, Celtas Cortos, Milladoiro, The Chieftains, African , Rao Kyao, Danza Árabe, Cat Stevens, Flamenco, Tangos argentinos, Tom Waits, Blues singers, Bruce Springteen, Ella Fitzgerald, El Cabrero, Gwendal, Música bretona, Silvio Rodríguez. Tantric armonics, Tibetan moncs, Mike Oldfield, Mercedes Sosa, Stan Getz, Santana, Luz Casal, Rosa León, Ana Belén, La Lupe, Fito Paez, Eric Clapton, Red, Hot and Blue, Spin Doctors, Lenny Kravitz, A ritmo de salsa, Simple Reds, Serrat, Pink Floyd, Radio Tarifa, María del Mar Bonet, Toque chamánico de sanación, Lole y Manuel, L. Cohen, Madreus, Música de Pakistán, Dire Straits, Real World, Kitara, Percusiones, Canto gregoriano, canto armónico, cumbia, soweto, Vangelis, Beattles, Radio Futura, Antonio Flores, Nirvana, Janis Joplin, Metálica, Querido Pablo (Milanés), Moustaki, Jimmy Hendriz, 4 non blonded, Big red bush, Enrique y Ana, Paixariño, Les temps des gitanes, Paco de Lucía, Música India, Rodrigo Leao, Elephants in the dark, Chile Canta, Amalia Rodrigues, Danzas del Mundo, Manolo Caracol, Grateful Dead, Danzas y canciones, Reagge, Jazz Blues, Quena, Ry Cooder, Chopin, Kalchalki, Paul Winter, Otis Redding, Nightnoise, Relax, Enya, Bob Dylan, El Lebrijano, quilapayun, Yes, Jan Michel Jarre, Jethro Tull, Mantras, Hare Krishna