

# Joventut, revolta, contracultura: memòria del Maig del 68

Jordi Solé Blanch\*

## Resum

Aquest article planteja les ruptures d'aquest moment històric en clau generacional, cultural i política. Atès que en els anys seixanta la joventut va emergir com una nova classe social, es presenten els trets més rellevants de la contracultura, representada sobretot pel moviment hippy nord-americà. Més enllà de la descripció antropològica, l'autor mostra els components centrals a través dels quals es manifestaria el «Gran Rebuig», alhora que rememora l'obra d'en Herbert Marcuse i la seva aposta per un canvi qualitatiu de la vida en el marc d'una civilització no repressiva. Entre els diferents llegats del 68, l'autor sosté la necessitat de fer una lectura política d'aquell esdeveniment a fi de mantenir oberts els interrogants que es varen plantejar entorn de la crítica a la vida quotidiana i el malestar en una societat opulenta.

## Paraules clau

Joventut, cultura juvenil, contracultura, maig del 68.

Recepció original: 30 de maig de 2018

Acceptació: 27 de setembre de 2018

Publicació: 23 de juliol de 2019

## Introducció<sup>1</sup>

Durant un temps vaig dedicar la meua recerca als estudis sobre la joventut. De fet, va marcar l'inici de la meua trajectòria acadèmica i m'acompanyaria fins a la realització de la meua tesi doctoral<sup>2</sup>. Tot va començar en el primer any de la carrera quan

---

(\*) Doctor en Pedagogia i educador social. Actualment és professor dels Estudis de Psicologia i Ciències de l'Educació de la Universitat Oberta de Catalunya. Ha desenvolupat la seva activitat professional en els serveis socials i el sistema de protecció a la infància i l'adolescència. Els seus àmbits d'investigació se centren en l'antropologia de l'educació i de la joventut, la formació d'educadors socials i el pensament crític. La seva darrera publicació és *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad* (Icaria, 2018), un llibre coordinat junt amb Asun Pié. És coordinador del Laboratori d'Educació Social de la UOC. Adreça electrònica: jsolebla@uoc.edu

(1) Aquest text recull el treball presentat per l'autor en el Seminari organitzat pel GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social Contemporani) de la Universitat de Barcelona, amb el suport de la Societat d'Història de l'Educació dels Països de Llengua Catalana, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, el 29 de maig del 2018 sobre «La pedagogia després del maig del 68».

(2) Vaig defensar la tesi l'any 2005. Deu anys després, i per encàrrec de l'Editorial UOC, vaig aprofitar part d'aquell treball, que inclouria nous capítols, per publicar un assaig de caràcter divulgatiu. Amb el títol *Imaginarios de la juventud. Un recorrido histórico y cultural*, es fa un recorregut per la història cultural de la joventut des de Grècia fins a l'actualitat. En ell s'analitzen els processos d'enculturació i formes de socialització dels joves, els rituals de pas que s'havien establert en les diferents èpoques històriques en el marc de la cultura Occidental, els conflictes en relació a les expectatives que cada generació rebia del món adult, etc. En aquesta anàlisi vaig fer servir materials de tot tipus, prioritant productes culturals més o menys emblemàtics i representatius de cada època (novel·les, òperes, pel·lícules, etc.). L'objectiu era presentar un *collage* eclèctic i divers que permetés parlar de la joventut a partir de casos

el professor que impartia l'assignatura de Sociologia de l'Educació —i que acabaria esdevenint el meu director de tesi, el Dr. Enrique Fuentes, de la Universitat Rovira i Virgili, ja jubilat—, ens va demanar un treball en grup en el qual s'aprofundís sobre algun dels tòpics del pla docent de l'assignatura. El nostre grup vam escollir la joventut per parlar de la postmodernitat i la generació X. L'estudi de la postmodernitat estava molt de moda en aquella època. Alguns autors reivindicaven un pensament dèbil, que tindria els seus efectes en l'àmbit de la pedagogia<sup>3</sup>. Pel que fa a la generació X, era l'etiqueta amb la qual es va classificar i definir la generació a la qual pertanyíem (la gent nascuda als anys setanta). Es tractava, per tant, de fer un treball que ens permetés comprendre la nostra pròpia joventut tenint en compte el context d'època marcat per la postmodernitat.

Podríem dir que la generació X va inaugurar la moda sociològica i mediàtica de posar etiquetes a les cohorts generacionals. Després de la generació X, que prenia el nom d'una novel·la de Douglas Coupland (1998) en la qual es mostrava el buit d'il·lusions i projectes i la manca de passió i desig de tres joves que rondaven la trentena a finals dels anys noranta (i que, per tant, representaven l'estat anímic de la nostra generació, que es debatia entre la resignació del *No future* que havien cridat els punks uns anys abans i l'oportunisme dels llops de Wall Street), n'arribarien d'altres. Des de llavors, la generació Y, la generació @, la generació mil·lennial... i un llarg etcètera han anat posant nom a generacions successives per tal d'explicar les grans tendències socioculturals del nostre temps a través de la joventut. I és que la joventut —tal com diu en Carles Feixa (1993, 1999, 2001), un dels antropòlegs de referència en matèria de joventut al nostre país—, cal entendre-la com una metàfora de la societat. Els seus comportaments, els seus estils de vida, les seves formes de consum, etc., no fan més que anticipar i mostrar-nos, de vegades des de l'excés, les formes de ser d'una societat.

És evident que, abans de la generació X es varen utilitzar altres etiquetes per descriure les generacions juvenils precedents, sobretot des del moment en el qual, a partir dels anys seixanta, la joventut apareix en escena com una nova classe social. En la meua intervenció en aquest Seminari em proposo parlar d'això. Li devem aquesta idea en el nostre àmbit cultural, és a dir, presentar la joventut com una nova classe social, a Maria Aurèlia Capmany, de qui enguany celebrem el centenari del seu naixement, després que l'any 1969 publicqués un assaig en el qual desenvolupava la importància del Maig del 68 —que ella va viure des de la Sorbona— en la transformació social i cultural d'aquell temps, un temps en què la joventut va tenir un protagonisme essencial. Maria Aurèlia Capmany va titular el seu llibre, precisament, fent-se aquesta pregunta: *La joventut, és una nova classe?*

---

concrets en els quals es combinava el mite, la ficció i la realitat. He fet servir una petita part d'aquells materials per a la preparació del treball que vaig exposar en el Seminari. Apareixen sobretot en els dos epígrafs inicials. En el moment que es parla de la contracultura i el moviment *hippie*, he reescrit també un capítol dedicat al maig del 68 que apareix a *Crítica, educación i acción política* (Editorial UOC, 2012).

- (3) Aquesta revista, com tantes altres de l'àmbit educatiu, sempre s'ha fet ressò d'aquestes qüestions. A l'inici de la nostra formació pedagògica vàrem estudiar sobretot els treballs de Vilanou (2000) i Colom (2000). Per a la preparació d'aquesta ponència s'ha revisat també el llibre que Antoni J. Colom i Joan-Carles Mélich varen publicar l'any 1994 a l'editorial Paidós amb el títol: *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*.

Jo m'he proposat respondre també a aquest interrogant focalitzant l'atenció en els aspectes culturals i polítics del Maig del 68. Òbviament, parlar del Maig del 68 és parlar d'una data simbòlica capaç de condensar fets molt diversos que es varen produir en diferents parts del món (EUAU, França, Alemanya, Txecoslovàquia, Mèxic, Japó, etc.) i que es varen estendre —pel davant i pel darrere— en el temps. En qual-sevol cas, el Maig del 68 cal emmarcar-lo en un cicle de lluites protagonitzat per un «subjecte històric» clarament identificable: la joventut. Una joventut que impugnaria la deriva d'una societat opulenta totalment administrada —tal com la definiria Marcuse, a qui em referiré al final de la meua intervenció— contra la qual va manifestar el seu rebuig.

## Prendre consciència de la pròpia joventut

Existeix una regla segons la qual les classes es defineixen menys per certa realitat sociològica o cultural —vinculada al nivell d'ingressos, els consums, etc.— i més per les lluites en les quals es constitueixen històricament i, per tant, subjectivament. Si hem de parlar de la joventut com a classe, ambdós paràmetres es vinculen entre si; per això hauríem de fer referència, més aviat, a les joventuts en plural, i no a la joventut en singular, atès que no podem presentar una imatge universal ni uniformitzadora d'aquest grup d'edat. De fet, els antropòlegs i historiadors de la joventut ens han ensenyat a contemplar les categories basades en l'edat —com les categories basades en el gènere, etc.— com una construcció social i cultural relativa en l'espai i el temps (Levi i Schmitt, 1996a, 1996b). Perquè existeixi la joventut, ens diu de nou Carles Feixa (1998, p. 28), s'han de donar una sèrie de condicions socials (és a dir, normes, comportaments i institucions que distingeixin els joves d'altres grups d'edat), així com una sèrie d'imatges culturals (és a dir, normes, atributs, rituals) associats específicament als joves. Unes i altres depenen de l'estructura social en el seu conjunt, és a dir, de les formes de subsistència, les institucions polítiques i les cosmovisions ideològiques que predominen en cada tipus de societat.

El professor Enric Ucelay (1987), que va dirigir i coordinar una magnífica obra d'historiografia de la joventut catalana en els anys vuitanta, arriba a la conclusió que la joventut es pot analitzar com un camp d'estudi a partir de diverses hipòtesis, pel fet que es pot considerar un període de la vida humana o un sector social que al llarg de la història ha rebut diferents respostes polítiques, institucionals i —ja en el segle xx— sobretot comercials, atès que es presenta com un mercat específic.

Quedem-nos, doncs, amb aquesta darrera idea perquè, abans de parlar de la joventut dels anys seixanta, cal fer un breu apunt sobre el naixement de la cultura juvenil pròpiament dita. En realitat, trobaríem moltes formes d'existència juvenil al llarg de la història, però és en l'esperit romàntic on podem identificar alguns trets que inaugurarien la dramaturgia contemporània de la condició juvenil. No m'hi puc entretenir massa, però una novel·la epistolar de Goethe, *Les desventures del jove Werther*, publicada l'any 1774, va tenir una projecció simbòlica enorme arreu d'Europa al mostrar la confrontació entre la joventut més apassionada i la societat que l'envoltava, representada per una burgesia puritana subjecta a convencions asfixiants. Què es podia esperar d'una vida entregada a la indústria i el negoci familiar com a únic horitzó socialment admès i recompensat?

El destí final de Werther, que es dispara un tret amb la pistola del promès de Charlotte, la jove que no pot correspondre al seu amor, el converteix, per a molts autors, en el primer jove de la història. I és que una generació sencera es va reconèixer en el dolor del jove Werther. Un cop es va publicar la novel·la, molts joves de l'època imitaven la manera de vestir de Werther (frac blau amb botons de llautó daurat, armilla groga, pantaló de pell terrosa amb botes fins al genoll, barret rodó de feltre gris, cabell llarg recollit a la nuca), consideraven de bon to perfumar-se amb *Eau de Werther* i decoraven les seves habitacions amb *Werther nippes*, figuretes, gerros de flors, àmfores de porcellana amb motius wertherians. Però el pitjor de tot és que també imitaven la resolució final del protagonista.

La febre wertheriana o *Wertherfieber*, tal com es va conèixer a l'època, va provocar una onada de suïcidis que va recórrer mitja Europa. Werther es va suïcidar perquè no volia renunciar a res. Això va alarmar el món adult, tal com avui dia espanten les conductes autodestructives de la joventut actual. Si la realització personal és impossible, el radicalisme juvenil pot resultar perillós perquè té com a possible fi el suïcidi.

Va dir Maria Aurèlia Capmany (1969) en l'assaig que he citat anteriorment, on analitza precisament aquesta obra de Goethe, que la joventut deixa d'aparèixer a partir de llavors com una etapa d'aprenentatge. Tot el sentimentalisme preromàntic estableix que és gràcies precisament a aquesta onada poderosa d'emotivitat que l'home jove té el poder d'entrar en contacte amb una realitat i obtenir d'ella una darrera comprensió del món, d'un món que no es pot explicar, però que intueix, ja que l'entrada al món adult li escamotejarà tot coneixement veritable de la vida. Adaptar-se a les responsabilitats que havien d'arribar amb l'entrada al món adult abocaven a una pèrdua de sentit de l'existència o, almenys, feien d'aquesta un trànsit massa miserable.

El suïcidi es va convertir en una actitud de moda, formaria part de les apetències de la generació romàntica pel seu valor de protesta social. També va suposar la certesa que aquest primer estadi de la vida de l'home era absolutament inútil. Ho reconeixeria el mateix Goethe a *Poesia i veritat*, una obra autobiogràfica on l'autor alemany descriu la seva vida del 1749 fins al 1775. Cito un paràgraf breu que fa referència a aquesta qüestió.

(...) atormentados con pasiones insatisfechas, sin que de fuera recibiésemos fuertes impulsos de acción, con la única perspectiva de acomodarnos a una vida burguesa, lenta y sin espíritu, disgustados y desconcertados, nos aveníamos con el pensamiento de poder abandonar a nuestro arbitrio la vida cuando ya no nos satisficiese, lo que servía de débil recurso contra las lúgubres visiones y el hastio de la vida diaria. Esta disposición de ánimo era corriente, y si el Werther produjo tal efecto fue precisamente por encontrar eco en todas partes y porque expresaba de un modo declarado e inteligible este afán interno. (Goethe, 1952, p. 116-117)

El mateix Goethe, després d'haver escrit el *Werther*, exploraria altres camins menys autodestructius de realització personal. Els trobem sobretot a *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister* (1795), la novel·la de formació per excel·lència. Podríem dir que aquesta *Bildungsroman* comença allí on acaba el *Werther*. Els anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister serveixen, un cop el personatge assoleix cert grau de formació, per aprendre a oblidar-se d'un mateix i entregar-se a una activitat confor-

mada pel deure. El missatge que vindria a donar-nos el *Wilhelm Meister* és que cadascú ha de fer allò que li pertoca, establint certs pactes amb la realitat sense la necessitat de convertir-se en un cínic, un nihilista o un oportunista. Sigui com sigui, ambdues obres mostren fins a quin punt la generació romàntica va ser la primera en prendre consciència de la seva joventut en un doble sentit: «com a realització humana amb uns valors propis, i com una generació oposada i en lluita amb els adults» (Capmany, 1969, p. 49). Cal retenir aquesta idea perquè ens permet explicar què va succeir a partir de llavors.

## El naixement de la cultura juvenil

Fem un salt fins als anys cinquanta del segle xx. Aquesta presa de consciència generacional s'estendrà més enllà d'una joventut privilegiada que es pot permetre el luxe —i permeteu-me la ironia— de suïcidar-se per simple *spleen*, que era com definia aquella joventut romàntica el seu avorriment. Els anys cinquanta del segle passat són els anys de la consolidació de la classe mitjana i consumidora i, amb ella, el sorgiment d'una cultura de masses que aviat es va anar segmentant per mercats atenent, per exemple, les franges d'edat.

En clau generacional, el sorgiment d'una classe mitjana consumidora i benestant suposaria, entre altres coses, l'allargament de la permanència dels joves en les institucions educatives i el consegüent retard en la inserció professional. En la base de la identificació del jove amb l'estudiant d'una *high school* —freqüentada per la quasi totalitat de joves de totes les classes socials— veiem aparèixer un univers propi en el qual s'efectua una rígida distinció dels rols socials segons les edats (Passerini, 1996). En aquest cosmos particular, el que veiem sobretot és que els joves es relacionen únicament entre iguals, al marge d'un món adult que representa el món de la responsabilitat, amb el seu encasellament laboral i familiar d'acord a unes trajectòries de vida lineals on totes les cartes ja estan marcades.

Oberta la bretxa generacional, la diferència dels joves podia expressar-se en diverses formes d'apatia i passivitat, o bé com a rebel·lió oberta més o menys violenta. Ho representaria molt bé la indústria cinematogràfica de l'època, que s'encarregaria de produir una variada filmografia capaç de mostrar les causes dels conflictes intergeneracionals amb l'objectiu d'exercir un doble domini cultural: per un costat, posant-se al costat dels mecanismes de control de la societat adulta per oferir solucions moralment eficaces amb les quals reconduir les conductes més desadaptatives dels joves, i per l'altre, llançant sobre l'ampli públic de consumidors adolescents tot un seguit de productes vinculats als films i als herois cinematogràfics i musicals amb els quals poder projectar la representació dramàtica dels conflictes generacionals i donar cohesió i identitat a una cultura juvenil que es manifesta a través de formes de vida pròpies.

Val la pena fer un breu recorregut per alguns dels films que la indústria de Hollywood produiria al servei d'aquesta causa (Solé, 2006). Tenint en compte que les grans productores del cinema clàssic dels anys trenta i quaranta havien entrat en crisi, l'aparició d'un mercat estrictament juvenil a qui dirigir la producció cinematogràfica va suposar un autèntic revulsiu en la renovació de la indústria (Behrens, 1995). Alguns dels films de referència més coneguts són, per exemple, *The wild one* (*¡El salvaje!*), de Laszlo Benedek, una pel·lícula de l'any 1953, amb un Marlon Brando

a l'inici de la seva carrera cinematogràfica capitanejant una banda d'*Àngels de l'infern* que causa estralls en un petit poble de províncies. Aquesta pel·lícula representaria la violència sense-sentit, el vagareig d'una joventut que no té res a fer, més enllà d'anar cap aquí o cap allà i fer-se sentir amb la seva presència, sovint de forma violenta i autodestructiva. L'altra pel·lícula seria *The Blackboard Jungle (Semilla de maldad)*, dirigida per Richard Brook l'any 1955 i protagonitzada per Glenn Ford, Vic Morrow i Sidney Poitier. En ella es mostraria el conflicte en les aules de les institucions educatives nord-americanes —la famosa violència escolar, un fenomen que, avui en dia, segueix generant encara molta literatura i filmografia seguint els mateixos tòpics que els anys cinquanta. Una violència que apareixeria com el símptoma de la massificació escolar, la pèrdua d'autoritat dels adults i les conseqüències d'una segregació social que —en el context d'una societat de masses—, es posava de manifest a través de les actituds de les diferents classes socials en relació a la cultura, un fenomen que seria àmpliament estudiat per la sociologia de l'educació a l'hora d'assenyalar els mecanismes que fan possible la reproducció social de la desigualtat a través del sistema escolar (Bourdieu i Passeron, 1979). Finalment, tindriem *Rebel without a cause (Rebel sense causa)*, de Nicholas Ray (1955); sens dubte, la pel·lícula més famosa de totes i la que millor assentaria els arquetips juvenils de l'època, amb un James Dean convertit en ídol de masses després de la seva mort prematura en un accident de cotxe amb tan sols 23 anys. La desorientació juvenil, la decadència de la funció social de la família amb l'abdicació dels pares i la manca de referents adults, la cerca de companyia, el mite de la banda, les conductes de risc, la delinqüència... serien alguns dels temes que abordaria aquesta pel·lícula mentre es retrata un món juvenil oposat a un món adult que no sap què fer amb les generacions més joves (Gubern, 2002).

## El naixement d'una contracultura

Totes aquestes pel·lícules mostren com, en la lluita entre les generacions, els bàndols semblen haver canviat. En un context on els joves se socialitzen a través d'un sistema d'agents i agències extra familiars, els fills «saben més» que els seus pares, les formes parentals dels quals han quedat obsoletes davant la nova realitat. Per això Margaret Mead (1970) parlava de l'inici d'una etapa prefigurativa, en oposició a l'etapa cofigurativa anterior, a l'hora de descriure l'evolució de la transmissió cultural. A *Rebel sense causa*, per exemple, James Dean no para de demanar la presència d'un adult capaç de transmetre-li un sentit de la dignitat per tal de presentar-se davant dels altres amb orgull i coratge. No trobarà aquest adult en la figura paterna, que Nicholas Ray ens la presenta en la pel·lícula terriblement caricaturitzada per mostrar la seva pèrdua d'autoritat, deixant en mans d'un inspector de policia assenyat i comprensiu la funció de contenir i posar ordre a tot aquell malestar. Sigui com sigui, i sense entrar a valorar el missatge final que ens dona la pel·lícula, que comença i acaba amb el so de les sirenes dels cotxes de policia, el fet que ens interessa destacar aquí és que els desajustos generacionals que s'apreciaven en els anys cinquanta acabarien per fer implosió en la dècada següent. En arribar els anys seixanta, el jove irat de la dècada anterior, que aquestes pel·lícules ens els mostren immers en un conflicte interior esquinçador, prepararia el camí a una nova generació disposada a rebel·lar-se des d'un acarament directe que es manifestaria, sobretot, en termes contraculturals.

És important assenyalar els trets més rellevants d'aquesta contracultura perquè la confrontació generacional que es va viure en els anys seixanta s'expressaria, sobretot, a través de les noves formes de vida que practicarien els sectors més avançats de la joventut de l'època.

Seguint els mateixos teòrics dels anys seixanta (Roszak, 1970), la idea mítica i mística de la contracultura apel·la a una confrontació entre les generacions en el moment en el qual la lluita de classes ha estat pacificada pel benestar assolit per la classe treballadora, integrada en el sistema després del cicle de prosperitat que es va iniciar al final de la Segona Guerra Mundial. El conflicte es trasllada, llavors, en l'àmbit privat de la vida dels individus, més enllà de les condicions materials que imposa l'estructura econòmica capitalista que, en aquells anys, varen ser d'enorme progrés, marcant l'inici d'una societat consumista i opulenta. Podríem dir que la crítica al capitalisme va més enllà del paradigma de l'explotació per abastar el conjunt de la vida.

Si hem de buscar una figura que, des d'un punt de vista sociològic, representi aquesta ruptura generacional en termes contraculturals, la trobarem sobretot dins del moviment hippy. Als Estats Units, per exemple, els teòrics de la contracultura presentarien la joventut hippy com la dipositària de la societat alternativa i, per tant, com un moviment amb molts elements revolucionaris que, gràcies als mitjans de comunicació de masses, aviat arribarien a estendre's arreu del món.

Com podem descriure la forma de vida hippy sense caure en els clixés que amb el pas del temps han acabat per banalitzar i neutralitzar el seu potencial transformador? Més enllà que el moviment hippy visqués el seu moment àlgid i la decadència posterior en pocs anys; més enllà també de l'assimilació que fa el sistema dels seus elements més crítics, val la pena caracteritzar breument aquest moviment per fer-nos una idea de la ruptura cultural que va suposar.

En primer lloc, el moviment hippy, més que una subcultura juvenil —que certament ho va ser—, va representar, sobretot, una forma de vida. El moviment hippy no va sorgir del no-res. Els joves hippies van tenir uns precursors amb els quals inspirar-se. Serien els poetes, escriptors i artistes de la *beat generation*, una avantguarda artística i literària sorgida a Nova York i que acabaria traslladant-se a San Francisco, bressol de tot aquell moviment (Cook, 2011). La *beat generation* la integrarien autors com Jack Kerouak, que donaria el tret de sortida d'aquest moviment literari amb la publicació de la novel·la *On the road (A la carretera)*, escrita en un rotlle de paper de cuina, on explicaria els quatre viatges que va fer entre 1947 i 1949 per la U.S. Route 66, la vella carretera dels Estats Units que creua el país de costa a costa al llarg de 3.800 quilòmetres, convertint-se, així, en una autèntica guia espiritual. Junt amb ell, trobem també altres autors com Norman Mailer, William Burroughs, Neal Cassidy, Gregory Corso, Lawrence Ferlinghetti, o Allen Ginsberg, autor d'un manifest poètic (*Howl*), que tindria una enorme influència entre els joves i artistes dels anys seixanta, etc. Podríem citar els primers versos d'aquest llarg poema, escrit tal com raja, imitant la improvisació d'una peça de jazz:

He visto las mejores mentes de mi generación destruidas por la locura, histéricos famélicos muertos de hambre arrastrándose por las calles, negros al amanecer buscando una dosis furiosa, cabezas de ángel abrasadas por la antigua conexión celestial al dínamo estrellado de la maquinaria de la noche, quienes pobres y andrajosos y con ojos cavernosos y altos se levantaron fumando en

la oscuridad sobrenatural de los departamentos con agua fría flotando a través de las alturas de las ciudades contemplando el jazz (...).

Aquests versos mostren prou bé la forma de vida dels *beatnicks*, capaços de crear una mena de fraternitat bohèmia llançant-se pel costat més salvatge de la vida, vorejant la marginalitat, però donant peu també al naixement de tota una subcultura que s'oposaria frontalment al *way of life* nord-americà, proposant camins alternatius amb les seves pròpies pautes i la seva consistència (Hall, 1969).

Per començar, es parteix d'una percepció de la realitat i unes «definicions de la situació» diferents i oposades a les mantingudes com a vàlides i legítimes pel conjunt de la societat. A partir d'una autèntica transfiguració dels valors —en el sentit nietzschian del terme—, es tractava de fer aflorar un illot de significats desviacionistes al bell mig d'una societat que se sentia exultant en l'opulència del consum de masses. Desviar-se significava passar-se a una forma d'experiència de l'ésser més autèntica, tot abandonant els camins segurs i alienants de la societat de classe mitjana per seguir canals més alliberadors. Tal com van fer els membres de la *beat generation*, es tractava de sortir, fugir de la societat, automarginalitzar-se, rebutjar les estructures de l'experiència de la classe mitjana, aquella forma de vida orientada cap al treball, el poder, l'estatus, el consum —fins a quedar absolutament desacreditats dins del sistema de contravalors de la subcultura hippy. El hippy es converteix, així, en un *drop out* del sistema pel qual l'havien estat preparant la família, l'educació i el procés de socialització: activament optava per seguir el camí desviat de la vida (Colom i Mèlich, 1994).

Amb el pas del temps, el moviment hippy ha quedat associat a imatges pretesament carnavalesques, de les quals en són responsables també ells mateixos. Us emplaço a veure documentals de l'època o la versió cinematogràfica de *Hair* de Milos Forman (1979), un musical que es convertiria en un autèntic fenomen de masses des de la seva estrena en els circuits alternatius de l'escena teatral de Nova York l'any 1967 i que es traslladaria a Broadway l'any següent. En aquesta pel·lícula podem veure tots els clixés: l'estètica índia dels poblats originaris d'Amèrica del Nord, el misticisme oriental barrejat amb les simulacions rituals de les representacions de LSD a la recerca d'un *zen* psicodèlic, les comunes hippies, els banys comunitaris en el fang dels grans festivals, etc.

Més enllà d'aquests clixés, els diferents elements de la subcultura hippy establirien uns llaços de connexió molt complexos en el cor d'aquest moviment, perquè en molts casos hi va haver una recerca sincera per trobar formes de vida més simples i allunyades de l'opulència i la complexitat tecnològica i, sobretot, regides per altres valors en clara oposició als excessos d'una societat de masses consumista i depredadora.

Si fem una breu descripció d'aquesta nova escala de valors, trobaríem en l'Amor el motiu central de la immanent filosofia hippy, una idea de l'amor que anava més enllà de l'eliminació de les barreres sexuals (Labin, 1975). L'alliberament dels tabús repressius de la vida de classe mitjana era, sens dubte, un factor important que coincidia, a més a més, amb la invenció recent de la píndola anticonceptiva. La idea de l'amor hippy, però, va molt més enllà, representa la continuïtat física i espiritual dels homes, una tendresa inclusiva i receptiva envers els altres, un respecte sagrat per

les relacions personals, un amor que pretén abastar també al conjunt de la humanitat en defensa de la cultura de la pau. «Fes l'amor i no la guerra» seria un dels lemes més celebrats d'aquella època en un context on l'imperialisme nord-americà s'havia embrancat, per exemple, en la guerra de Vietnam.

Junt amb aquesta idea de l'amor lliure, un altre element que va jugar un paper molt important va ser la psicodèlia. La fascinació per la marihuana i les drogues al·lucinògenes sorgiria una vegada i una altra com a denominador comú de les múltiples formes que la contracultura adoptaria al llarg dels anys seixanta.

El dany més gran perpetrat per la forma de vida de la classe mitjana era, segons el punt de vista dels hippies, el fet que tot ho constrenyia i confinava a un espectre de percepció i sensibilitat inautèntic i estret. Es rebutgen i es reprimeixen totes aquelles formes d'experimentar el món —somis, fantasies, al·lucinacions, trànsits, exaltació, visions, bogeria— que no es poden incorporar a la visió simple d'un món dirigit per la feina i els valors materials. Per als hippies existeixen altres formes d'experimentar el món, podent accedir a elles a través de les drogues expansives de la ment. És així com l'experiència psicodèlica esdevé un dels elements més importants de la negació absoluta de la societat i les formes de vida que intenta imposar el sistema que l'administra. El *drop out*, que seria la consigna llançada per Timothy Leary, gurú de l' LSD, el gener de 1967 en un discurs davant de 30.000 hippies reunits en el Golden Gate Park de San Francisco, assoleix aquí tot el seu significat des de l'experiència radical de desconexió de la realitat a través de les drogues (Roszak, 1970, p. 172).

No cal dir que l'experiència psicodèlica viscuda per molts d'aquells joves acabaria provocant efectes indesitjables. Una pel·lícula com *Easy Rider*, dirigida per Dennis Hopper l'any 1969, que ja apareixia a *Rebel sense causa*, i protagonitzada per ell mateix, amb Peter Fonda i Jack Nicholson, retrataria molt bé la decadència de tot aquell moviment en relació als efectes de les drogues i els problemes de les formes de vida comunitàries que varen intentar construir els hippies en la seva fugida de la societat. Tanmateix, i més enllà dels seus excessos, aquelles formes de vida i el sentit de l'experiència que varen impulsar posaven de manifest la necessitat de trobar una via d'escapament al terror assimilat a la normalitat. L'oposició a la guerra del Vietnam així ho posaria de manifest, donant peu a onades successives de creixent radicalització política i militància a través de les quals es forjaria una crítica general contra el «sistema», que inclouria la lluita contra la segregació racial i les reivindicacions d'altres col·lectius marginats, com les dones i les minories sexuals (Solé, 2012, p. 44-46).

## Un «Gran Rebuig»

Tot aquest ambient de contestació i automarginació vindria a expressar el «Gran Rebuig» contra la societat establerta. Un rebuig que es fixaria, sobretot, en la crítica a les diferents formes que prenia l'alienació, i que la teoria revolucionària del moment portaria més enllà respecte a la interpretació tradicional que oferia el materialisme històric (Colom i Mèlich, 1994). La lluita de classes no tenia prou respostes per a una revolució en condicions de capitalisme de consum generalitzat amb una classe treballadora afectada i integrada, còmplice amb el sistema gràcies al pacte social. El benestar material de l'estesa classe mitjana, que ja no es reconeix en la figura

del proletariat com a «subjecte històric de canvi», semblava una conquesta irrevocable, així que molts teòrics socials van haver de pensar el problema de l'emancipació social més enllà de la crítica marxista de l'economia política, integrant en les seves anàlisis els factors culturals i psicològics, que ja no es poden considerar com a mers reflexos ideològics de les relacions de producció.

La llista de referents d'aquella època és molt àmplia i no tothom tindria la mateixa influència més enllà dels seus contextos locals, si bé les idees circularien d'una punta a l'altra del món, sobretot en els ambients universitaris. Un dels autors que inspiraria alguns dels arguments principals a través dels quals s'expressaria aquest «Gran Rebuig» seria en Herbert Marcuse. Marcuse, a més a més, es va destacar a l'hora d'acompanyar la protesta amb un compromís polític actiu, defensant un moviment global que seria durament reprimint arreu del món. No hem de deixar de recordar aquella repressió perquè —tal com diria el mateix Marcuse—, la violència repressiva que es va exercir sobre el cicle de lluites que es varen donar arreu del món posava de manifest la importància de tot el que succeïa, i que ni els mateixos protagonistes eren capaços de valorar.

En els anys seixanta, doncs, Marcuse —que s'havia exiliat d'Alemanya quan va començar la persecució dels nazis als anys trenta—, donava classes a Berkeley, un dels nius principals del moviment estudiantil. En aquella època era considerat com un dels referents teòrics centrals d'aquell nou fantasma que recorreria Europa i Nord-Amèrica, junt amb Marx i el Mao Zedong de la Revolució Cultural xinesa. Val a dir que Marcuse no va tenir un fort predicament a Europa, però la seva figura és molt important perquè va saber veure en els «grups socials no integrats» —tal com ell anomenava als hippies i a tots els moviments de protesta— una avantguarda contracultural capaç d'experimentar el canvi qualitatiu que propugnava, promovent una revolta des dels marges que, alliberant-se de qualsevol forma de repressió, apostés per transformar la vida en un sentit fort, poètic i creador. Una síntesi de dues de les seves obres més emblemàtiques (*Eros i civilització*, publicada l'any 1955, i *L'home unidimensional*, publicada l'any 1964) ens permet dibuixar l'abast de la proposta marcusiana a l'hora de transformar l'existència humana en la seva totalitat.

D'acord a la revisió filosòfica que faria de Freud, Marcuse (2010a) defensaria la transformació de l'experiència humana a través de l'alliberament de l'*Eros*. L'objectiu és construir una «civilització no repressiva» en un context en el qual la societat industrial avançada compta amb els mitjans i les condicions materials per trencar amb un sistema de dominació que aliena l'individu a través del treball. Marcuse preveia que el temps de treball —un dels principals factors repressius imposats pel principi de realitat sobre el principi del plaer—, es reduiria gràcies al desenvolupament tecnològic i l'automatització. Així doncs, la seva relació antagonista —tal com l'havia analitzat Freud— s'alteraria en benefici de l'*Eros*, és a dir, l'instint de vida, l'instint de llibertat. Recordem que Freud defensava la necessitat de reprimir les relacions libidinals lliures per ser contràries de les relacions de treball, unes relacions necessàries —d'acord a l'enteniment del pare de la psicoanàlisi— per promoure la producció material i intel·lectual a un nivell més alt. La repressió de les satisfaccions treballa, per a Freud (1994), en benefici de la societat i la cultura. Marcuse dona la volta a aquest argument i defensa la hipòtesi contrària. Promoure l'alliberament instintiu no juga en contra del treball perquè el problema no és el treball, sinó l'organització

del treball en unes condicions històriques que afavoreixen els interessos de la dominació, i això val tant per un sistema capitalista com socialista. La llibertat —diu Marcuse— només es pot realitzar fora del treball alienat, i fora també de la cultura del consum i l'entreteniment, que no és més que l'expressió d'un aparell cultural a través del qual es pretén reconciliar l'home amb el món del treball. Cal, per a Marcuse, una nova experiència bàsica de l'ésser per canviar la seva existència.

Aquest canvi de l'existència passa per la creació d'un nou ordre instintiu no repressiu. Per fer-ho possible, Marcuse (2010a, p. 174) proposa començar pel més «desordenat» de tots els instints, és a dir, per la sexualitat. Poden els instints sexuals desenvolupar una «raó libidinal» després d'haver eliminat qualsevol forma repressiva? Freud havia defensat repetidament que calia domesticar l'instint sexual per tal d'assegurar les relacions interpersonals duradores, base de la civilització. Per aquest motiu, va caldre la unió entre la sexualitat i l'afecte, un refinament cultural de la sexualitat, és a dir, la seva sublimació a través de l'amor. Aquesta operació es produeix dins d'una civilització que confina les relacions socials en l'àmbit privat, alhora que mobilitza la força de la moral contra l'ús del cos com a objecte, mitjà o instrument de plaer. En una civilització repressiva, el cos només pot ser concebut com a instrument de treball a temps complet. Es nega l'ús del cos com a objecte de plaer perquè es requereix la seva plena disponibilitat com a mitjà de treball. L'única gratificació que se li concedeix és el de l'execució genital. L'alliberament de la sexualitat, en canvi —i tal com l'entén Marcuse—, significa la reactivació de totes les zones erògenes del cos, el ressorgiment de la sexualitat polimorfa i, per tant, el declivi de la supremacia genital.

Aquesta idea és, certament, revolucionària. D'una banda, ens està dient que el sistema de treball social redirigeix la sexualitat cap a l'àmbit privat de les relacions socials, on només s'expressa a través de l'execució del coit genital en un context de sublimació per mitjà de l'amor. De l'altra, s'afirma que la sexualitat pot ser una font de plaer que abasti tot el cos, més enllà de la genitalitat.

Per convèncer-nos de la necessitat de reprimir la sexualitat, ens diuen que l'alliberament instintiu pot portar-nos a una societat de maníacs sexuals. Per contra, Marcuse planteja que es produeix una transformació de la libido, una transformació que permet anar més enllà d'un principi de la realitat a través del qual només es permet l'alliberament de la sexualitat en unes condicions molt constretes, unes condicions que fan possible el sotmetiment del cos a l'obligació del treball. Si només es concentra la sexualitat en la genitalitat, que esdevé una font de plaer en moments molt puntuals i en una zona molt delimitada del cos, s'allibera el cos d'espais i temps de plaer per poder-lo subjectar als espais i als temps de treball.

La transformació de la libido suposa, doncs, una superació de la supremacia genital monògama per donar curs a l'erotització de tota la personalitat (Marcuse, 2010a, p. 176), on es reactiven els desitjos i actituds prehistòriques de la infància, és a dir, «la restauració de l'estructura original de la sexualitat» (Marcuse, 2010a, p. 178). Amb la restauració dels desitjos de la infància, la primacia de la funció genital es trenca, com es trenca també la desexualització del cos que l'acompanyava. L'organisme en la seva totalitat arriba a ser el substrat de la sexualitat i, al mateix temps, l'objecte instintiu deix de ser absorbit per una funció especialitzada: la consumació del coit genital. És en aquesta idea on podem observar la transformació

conceptual de la sexualitat en *Eros*, un *Eros* que no queda confinat a l'esfera corporal. L'*Eros*, aquí, en un acte de sublimació no repressiva, esdevé creador de cultura en una forma d'existència més pacífica.

Aquest plantejament envers la reivindicació de l'*Eros* i, per tant, la transformació no repressiva de l'estructura instintiva de l'ésser humà, esdevé la base d'un procés d'emancipació i canvi social que cal llegir en termes qualitatius. Si l'alliberament resulta possible, és perquè es pot afirmar sobre l'obertura i l'activació d'una dimensió profunda de l'existència humana, situada en el mateix inconscient de l'individu. Marcuse planteja així un autèntic canvi de valors, una *nova antropologia* (Marcuse, 2010c). Això pressuposa un tipus de subjecte que rebutgi els principis d'actuació que governen les societats establertes. Un tipus d'individu que s'hagi alliberat de la violència inherent a l'organització de la societat establerta i hagi establert l'alliberament de la sensibilitat i la sensualitat humanes respecte de la moralitat puritana i hipòcrita, no pas com un factor privat, sinó com una força per la transformació de l'existència humana i el seu entorn. En un sentit més precís, el que afirma Marcuse és que *cal ser lliures per a crear una societat lliure*, però és molt conscient de les dificultats a les quals cal fer front (Solé i Ferré, 2012). A *L'home unidimensional* podem llegir les seves pròpies objeccions:

El aparato productivo, y los bienes y servicios que produce, «venden» o imponen el sistema social como un todo. (...) Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en un modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional. (Marcuse, 2010b, p. 50)

Més endavant, Marcuse es fa les preguntes següents:

Si los individuos están satisfechos hasta el punto de sentirse felices con los bienes y servicios que les entrega la administración, ¿por qué han de insistir en instituciones diferentes para una producción diferente de bienes y servicios diferentes? Y si los individuos están precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir o imaginar por sí mismos? (Marcuse, 2010b, p. 83)

Les opcions de canvi o transformació del sistema semblen quedar tancades. Tanmateix, no és així. Per a Marcuse, existeix una possibilitat real que depèn de la radicalitat amb què siguem capaços d'afirmar el «Gran Rebuig» del sistema així com de la força d'erotització capaç de crear noves formes de vida.

## Vida i política

Si alguna cosa podem dir sobre la rebel·lió juvenil dels anys seixanta, és que uns quants es van comprometre amb la radicalitat d'aquest Gran Rebuig. Ara sabem que el capitalisme va vèncer. El capitalisme segueix mobilitzant l'*Eros*, el nostre instint de vida —tal com va analitzar Marcuse—, envers la compulsió consumista, la sensualitat genital —deixant la resta del cos disponible per a l'explotació capitalista i la producció i reproducció social. El nostre instint de llibertat és fins i tot utilitzat per assolir major rendiment en el treball i per seguir transformant les nostres vides en mercaderies al servei de l'acumulació capitalista. Però el «Gran Rebuig» forma part també

del nostre «voler viure» encara que no en siguem plenament conscients. Es manifesta —tal com diu el filòsof català Santiago López Petit (2014)— cada vegada que la precarietat existencial es clava en les nostres vides i sentim que «volem viure, però no podem». Es manifesta també cada vegada que el malestar social impugna aquesta realitat que ha esdevingut plenament capitalista. El «Gran Rebuig», per tant, és una contestació irrefutable contra la vida que es té.

Autors com Marcuse o els situacionistes francesos —des de perspectives diferents però complementàries—, varen ser els primers a situar la causa de la revolució social en l'experiència viscuda, en la dimensió concreta de la vida. Si Maig del 68 continua present entre nosaltres, si rememorem el cicle de lluites dels anys seixanta i la seva *irrupció* de creativitat protagonitzada principalment pels joves (a les universitats, en el món de les avantguardes artístiques i *l'underground*, però també a les fàbriques), és perquè ens trobem davant d'una rebel·lió que va posar la vida en el centre de la crítica. Els situacionistes, per exemple, varen ser els que articularien amb major claredat tot el seu projecte crític entorn dels aspectes subjectius de la lluita política, polititzant la vida quotidiana i els malestans existencials (Perniola, 2007). Les energies de la nova revolució havien de provenir del rebuig de l'avorriment i de la insignificança en què la immensa majoria de la gent es veu obligada a viure en el si de la societat de l'abundància. Una frase molt famosa de Raoul Vaneigem, un dels situacionistes, junt amb Guy Debord, més coneguts, resumeix molt bé el sentit de la seva proposta. La podem llegir a *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*:

No queremos un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento... (Vaneigem, 2008, p. 19)

Així doncs, per tal de superar la condició de simples supervivents, cal destruir allò que destrueix els individus en nom del treball, el consum i les misèries quotidianes... En aquest context, les possibilitats reals de la revolució passen per la transformació de la vida quotidiana. Només la revolució és la passió que permet totes les altres; en definitiva, el que fa possible la vida. Canviar la vida significa, per tant, fer la revolució.

Les interpretacions més comunes de Maig del 68 (és a dir, les interpretacions fetes des del liberalisme conservador i socialdemòcrata, sempre tan banals) han volgut reduir aquell esdeveniment en termes culturals i generacionals. D'acord al revisionisme d'aquests discursos, Maig del 68 representaria tan sols una ruptura cultural. Sostenir la tesi de la rebel·lió juvenil, tal com he fet jo en aquesta intervenció, avalaria en part aquesta visió en la mesura que aquesta ruptura cultural es manifestaria sobretot en el conflicte generacional, donant peu a la condició subjectiva postmoderna, basada en l'individualisme i l'autonomia del subjecte (Lipovetsky, 2000). Però hem de fer un pas més enllà i reconèixer el Maig del 68 com una revolució política.

És cert que després dels moments més àlgids d'aquest cicle de lluites es varen imposar les forces conservadores arreu del món (Nixon als EUA, De Gaulle a França, Gustavo Díaz Ordaz a Mèxic després d'haver ordenat la matança a la plaça de las Tres Culturas de Tlatelolco, els tancs del Pacte de Varsòvia a Praga, etc.). En aquest sentit, no es tracta d'una revolució política que vagi prendre el poder en el seu «assalt als cels», si bé en alguns casos es va produir un assaig revolucionari general.

Només cal pensar en què es va acabar convertint, per exemple, el maig-juny del 68 a França (Daum, 2018). El que va començar com un memorial de queixes a les universitats (a Estrasburg, a Caen, a Nanterre) es va convertir ben aviat en un moviment de protesta social generalitzat en les barricades de París, l'ocupació de fàbriques i les vagues obreres (Fernández Buey, 2018). Tanmateix, si parlem d'una revolució política és perquè es va intentar subvertir, sobretot, la vida. Des de llavors, en les societats del capitalisme avançat i en un moment en el qual la realitat ha esdevingut plenament capitalista —tal com ha demostrat el filòsof Santiago López Petit (2009, 2014, 2018) en diferents obres—, la vida s'ha convertit en un problema polític.

Si té algun sentit reivindicar avui una memòria viva de Maig del 68, és perquè podem seguir fent-nos les mateixes preguntes radicals. La teoria revolucionària dels anys seixanta —tal com hem vist— va defensar la necessitat d'articular el desig i fer-lo fluir com a via d'alliberament. Avui, però, aquesta proposta ha estat integrada en el mateix funcionament del capitalisme. S'estimula el desig per a extraure la màxima productivitat del subjecte del rendiment. S'estimula també el desig per a compensar la frustració a través del consum. «Ei, tu, gaudeix!» és un dels mandats que la nostra època dirigeix al subjecte consumidor-client. Deixar fluir el desig, doncs, forma part de la mateixa lògica capitalista, és la força productiva de la nova raó neoliberal (Laval i Dardot, 2013), però també una font persistent de malestar. Arribats a aquest punt, no podem deixar de preguntar-nos si és possible alliberar la vida d'aquesta presó. L'interrogant segueix obert, i el fàstic que provoca aquesta vida, també.

## Referències

- Behrens, V. (1995) «Rebeldes, jeans y Rock'n'Roll. Nuevas formas de protesta juvenil y de crítica social: Rebel without a cause (Rebelde sin causa, 1955)», a Faulstich, W i Korte, H. (Comp.). *Cien años de cine 1895-1955. Volumen 3. Hacia una búsqueda de los valores, 1945-1960*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, p. 282-302.
- Bourdieu, P. i Passeron, J. C. (1979) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, Editorial Laia.
- Capmany, M. A. (1969) *La joventut és una nova classe?* Barcelona, Edicions 62.
- Colom, A. J. (2000) «La pedagogia al segle xx: entre la Modernitat i la Postmodernitat». *Temps d'Educació*, 24, p. 61-78.
- Colom, A. J. i Mélich, J. C. (1994) *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós.
- Cook, B. (2011) *La generación beat. Crónica del movimiento que agitó la cultura y el arte contemporáneo*. Barcelona, Ariel.
- Coupland, D. (1998) *Generación X*. Barcelona, Suma de Letras.
- Daum, N. (2018) *Mayo del 68: la palabra anónima. El acontecimiento narrado por los participantes*. Madrid, Acurela & A. Machado.
- Feixa, C. (1993) *La joventut com a metàfora. Sobre les cultures juvenils*. Barcelona, Generalitat de Catalunya.
- Feixa, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona, Ariel.
- Feixa, C. (Ed.) (1999) *Joventut i fi de segle. Del 1968 al segle XXI*. Barcelona, Secretaria General de Joventut.

- Feixa, C. (2001) *Generació @. La joventut del segle XXI*. Col·lecció Aportacions, núm. 12. Barcelona, Secretaria General de Joventut.
- Fernández Buey, F. (2018) «Tres pistas para intentar entender mayo del 68». *El Viejo Topo*, 364, p. 13-17.
- Freud, S. (1994) *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- Ginsberg, A. (2006) *Aullido*. Barcelona, Anagrama.
- Goethe, J. W. (1952) *Poesía y verdad. Memorias de un joven escritor*. Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- Goethe, J. W. (1981) *Las penas del joven Werther*. Barcelona, Ediciones Planeta.
- Goethe, J.W. (1982) *Anys d'aprenentatge de Wilhelm Meister*. Barcelona, Edicions 62.
- Gubern, R. (2002) «Los años difíciles: Jim Starck (1955) y Antoine Doinel (1959)», a Gubern, R. *Máscaras de la ficción*. Barcelona, Editorial Anagrama, p. 402-424.
- Hall, S. (1969) *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona, Anagrama.
- Kerouac, J. (2006) *En el camino*. Barcelona, Anagrama.
- Laval, Ch. i Dardot, P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Labin, S. (1975) *Hippies, drogas y sexo*. Barcelona, Biblioteca Universal Caralt.
- Levi, G. i Schmitt, Jean C. (1996a) *Historia de los jóvenes I. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Madrid, Taurus.
- Levi, G. i Schmitt, Jean C. (1996b) *Historia de los jóvenes II. La Edad Contemporánea*. Madrid, Taurus.
- Lipovetsky, G. (2000) *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama.
- López Petit, S. (2009) *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- López Petit, S. (2014) *Hijos de la noche*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- López Petit, S. (2018) *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano: una muerte política*. Logroño, Pepitas de Calabaza, ed.
- Marcuse, H. (2010a) *Eros y civilización*. Barcelona, Ariel.
- Marcuse, H. (2010b) *El hombre unidimensional*. Barcelona, Ariel.
- Marcuse, H. (2010c) *La tolerancia represiva y otros ensayos. Antología*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Mead, M. (1970) *Cultura y compromiso*. Barcelona, Gedisa.
- Passerini, L. (1996). «La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los EE.UU. durante los años cincuenta)», a Levi G. i Schmitt, J. C. (Direc.). *Historia de los jóvenes II. La Edad Contemporánea*. Madrid, Taurus, p. 386-453.
- Perniola, M. (2007) *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Madrid, Acuarela & A. Machado.
- Roszak, T. (1970) *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Solé, J. (2006) «El naixement de la cultura juvenil a través del cinema». *Temps d'Educació*, 31, p. 163-178.
- Solé, J. (2012) *Crítica, educación y acción política*. Barcelona, Editorial UOC.

- Solé, J. (2015) *Imaginarios de la juventud. Un recorrido histórico y cultural*. Barcelona, Editorial UOC.
- Solé, J. i Ferré, X. (2012). «Teoria crítica i educació: projecció del pensament de Herbert Marcuse». *Temps d'Educació*, 43, p. 263-280.
- Ucelay da Cal, E. (Ed.) (1987) *La joventut a Catalunya al segle xx. Materials per a una història*. Barcelona, Diputació de Barcelona.
- Vaneigem, R. (2008) *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona, Anagrama.
- Vilanou, C. (2000). «La pedagogia al deixant del segle xx». *Temps d'Educació*, 24, p. 13-60.

## *Juventud, revuelta, contracultura: memoria del mayo del 68*

*Resumen:* Este artículo, que tiene su origen en una conferencia dictada por el autor en ocasión del cincuentenario del «Mayo del 68», plantea las rupturas de este momento histórico en clave generacional, cultural y política. Dado que en los años sesenta la juventud emergió como una nueva clase social, se presentan los rasgos más relevantes de la contracultura, representada sobre todo por el movimiento *hippie* norteamericano. Más allá de la descripción antropológica, el autor muestra los componentes centrales a través de los que se manifestaría el «Gran Rechazo», a la vez que rememora la obra de Herbert Marcuse y su apuesta por un cambio cualitativo de la vida en el marco de una civilización no represiva. Entre los distintos legados del 68, el autor sostiene la necesidad de hacer una lectura política de aquel acontecimiento con objeto de mantener abiertos los interrogantes que se plantearon en torno a la crítica a la vida cotidiana y el malestar en una sociedad opulenta.

*Palabras clave:* Juventud, cultura juvenil, contracultura, mayo del 68.

## *Jeunes, révolte, contreculture : mémoire de Mai 68*

*Résumé:* Cet article, qui trouve son origine dans une conférence prononcée par l'auteur à l'occasion du cinquantième anniversaire de « Mai 68 », aborde les ruptures de ce moment historique d'un point de vue générationnel, culturel et politique. Compte tenu de l'émergence des jeunes comme une nouvelle classe sociale dans les années 1960, l'auteur présente les traits les plus importants de la contreculture, représentée surtout par le mouvement *hippie* nord-américain. Au-delà de la description anthropologique, il montre les éléments centraux à travers lesquels le « grand refus » allait se manifester, tandis qu'il revisite l'œuvre de Herbert Marcuse et son pari pour un changement qualitatif de la vie dans le cadre d'une civilisation non répressive. Entre les différents héritages de Mai 68, l'auteur affirme la nécessité de faire une lecture politique de cet événement afin que les questions qui avaient été soulevées autour de la critique de la vie quotidienne et du malaise dans une société opulente restent ouvertes.

*Mots clés:* Jeunes, culture des jeunes, contreculture, Mai 68.

## *Youth, revolt, counterculture: the memory of May 1968*

*Abstract:* This article, based on a talk given by the author on the fiftieth anniversary of May 1968, establishes the generational, cultural and political ruptures at that historical moment. Given that young people emerged as a new social class in the 1960s, the main characteristics of the counterculture are presented, which was represented by the hippie movement from the US, above all. Beyond the anthropological description, the author highlights the central components through which the "Great Refusal" would be expressed and returns to the work of Herbert Marcuse and his commitment to a qualitative change in life in the framework of a non-repressive civilisation. According to the author, the legacy of May 1968 includes the need to interpret this event from a political perspective, to keep alive the questions that it posed regarding criticism of daily life and discontent in an opulent society.

*Keywords:* Youth, youth culture, counterculture, May 1968.