

La importancia del lugar en el desarrollo comunal: un estudio de caso de Rock Ola

*Brianne A. Terrence*

**Abstracto**

La dictadura de Franco aterrorizó y traumatizó a los españoles durante décadas, pero su muerte en 1975 condujo a una rápida transición hacia la democratización que fue ayudada por el pacto tácito para olvidar el pasado. Muchos ciudadanos comenzaron a unirse y desafiar al régimen desconsiderando las normas preestablecidas y eligiendo seguir su propio conjunto de reglas en cambio. En poco tiempo, una comunidad de jóvenes había transformado Madrid en una ciudad caracterizada por el hedonismo, ya que ellos abrazaron sus nuevas libertades en exceso en una variedad de locales en Malasaña. Bares, garitos, salas y el infame Rock Ola jugaron un papel fundamental en la mejora de este sentido de comunidad que los llevaría a convertirse en uno de los mayores movimientos contraculturales que la nación jamás había visto. Esta obra sirve como un análisis de la importancia del lugar en el desarrollo de la comunidad y la cultura en la Movida mediante el uso del barrio Malasaña y Rock Ola como estudios de caso. Un examen cuidadoso de estos lugares en el transcurso del movimiento muestra su papel esencial tanto en el ascenso como en la caída del movimiento, con el cierre de Rock Ola contribuyendo en gran parte al declive de la Movida en su totalidad. De la misma manera que estos lugares culturalmente significativos no habrían existido sin la Movida, la Movida no habría existido con tal fuerza sin estos centros comunales para fomentar su desarrollo.

## I. Introducción

La muerte del jefe de estado español Francisco Franco en 1975 significó el fin de la dictadura sanguinaria que había oprimido a sus ciudadanos desde 1939. En su ascenso hacia el poder, los españoles sufrieron una sangrienta guerra civil seguida pronto por campos de concentración, así como casos de personas que fueron exiliadas, ejecutadas, encarceladas, torturadas, o simplemente desaparecidas (Davis, 2005). Los horrores a los que los ciudadanos se enfrentaron cada día hacen comprensible que desearan desesperadamente olvidar y alejarse del trauma que habían vivido durante el régimen de Franco. Como resultado, la sociedad española aceptó la idea de una amnesia institucionalizada, codificada por la Ley de Amnistía de 1977 que “secured the release of all political prisoners and contained articles preventing the prosecution of Francoist repressors” (Davis, 2005, 863). Esta ley animó a los ciudadanos españoles a olvidar - o al menos ignorar - todo lo que habían soportado en las últimas décadas para lograr una transición sin interrupciones a convertirse en una sociedad democrática. Y así nació el pacto del olvido como un esfuerzo para pasar página de sus pasados traumatizantes y crear un nuevo futuro.

Desde el punto de vista psicológico, la idea detrás del pacto del olvido es sólida. Cuando un individuo experimenta trauma o eventos difíciles en la vida, su cerebro entra en sobremarcha tratando de protegerlo de daños mentales o emocionales. Al hacerlo, el cerebro utiliza estrategias de resistencia para reprimir los recuerdos de la experiencia trágica, subconscientemente bloqueándolos de la mente para evitar más daños. Para decir esto de otra manera, el pacto del olvido se basa en la teoría psicológica de los recuerdos reprimidos, que afirma que la supresión de memoria es un “act of pushing down or setting aside a memory to distance oneself from something painful” (Karp, 1995, 70). Los españoles estaban tratando de protegerse de recuerdos traumáticos utilizando tácticas de evasión que han demostrado ser exitosas en el pasado.

Desafortunadamente, hay dos grandes defectos con esta noción de reprimir los recuerdos de la dictadura. En primer lugar, el concepto psicológico “represión de la memoria” se refiere a lo que sucede en lo profundo del subconsciente, mucho más allá de nuestro propio conocimiento o control (Karp, 1995). Un recuerdo no puede ser reprimido a través de un esfuerzo consciente para olvidar porque es un mecanismo de defensa natural y automático de la mente inconsciente. No se puede chasquear los dedos para hacer que un recuerdo desaparezca; es un proceso inconsciente. Más bien, el cerebro decide lo que recordamos y lo que es demasiado doloroso como para recordar; nuestros instintos de supervivencia toman el control para protegernos de unas memorias traumáticas al elegir simplemente descuidarlas.

En segundo lugar, se acordó ampliamente para olvidar el pasado y avanzar más allá del dolor que causó. Parecía que casi todos habían decidido ignorar el dolor causado por la dictadura, aunque algunos no experimentaban sus efectos directamente. Además, es importante señalar que la generación que impulsó la Movida madrileña ni siquiera había vivido por los horrores de la guerra civil o los campos de concentración, o al menos era demasiado joven para tener sus propios recuerdos de la opresión. Esto plantea una pregunta importante: ¿cómo podría alguien que nunca experimentó estos eventos tener un recuerdo traumático de ellos, casi como si fueran su propia historia?

Marianne Hirsch se refiere a este concepto como pos-memoria (o “post-memory” en inglés) al conceptualizar el trauma de segunda mano que experimentaron los hijos de las víctimas del Holocausto. Esto implica la transmisión de experiencias traumáticas de una generación más antigua a la siguiente. A pesar de que la generación joven no estaba viva durante este sufrimiento, estos individuos se enfrentan “the personal, collective, and cultural trauma of those who came before ... by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up”

(Hirsch, 2012, 5). Esto funciona de manera similar al humo de tabaco que causa efectos dañinos tanto para los fumadores como para los no fumadores. Respirar el humo puede tener consecuencias perjudiciales para el sistema respiratorio para los que están cercanos a la fuente del tabaco, incluso si nunca han fumado un cigarrillo, pero han estado rodeados de humo de segunda mano durante mucho tiempo. Sin embargo, a diferencia del humo de segunda mano, la pos-memoria “approximates memory in its affective force and its psychic effects” (31). En otras palabras, aunque estos recuerdos fueron heredados de la generación anterior, todavía tienen el mismo peso que la memoria vivida. La pos-memoria puede ser tan dañina como las experiencias vivas.

A pesar de sus intentos de olvidar, estos ciudadanos estaban unidos por el hecho de que ellos recordaban lo que les pasó, o al menos, lo que les sucedió a los que amaban. Habían compartido experiencias de trauma, aunque la nación en su conjunto estaba trabajando colectivamente en dejar atrás en el pasado. En su camino hacia una nueva identidad nacional, sus experiencias compartidas resultaron ser invaluable para despertar un sentido de comunidad. Después de todo, las fuertes conexiones emocionales entre las personas que han sido derrotadas por un enemigo común juegan un papel importante en la generación de episodios de resistencia, que se ha demostrado específicamente en el contexto de España después de Franco (Cenarro, 2002, 185). Este vínculo, sin embargo, no es suficiente para crear un movimiento social o contracultural. Los españoles necesitaban un lugar de reunión donde pudieran compartir ideas y andar con una comunidad de personas afines y simplemente divertirse. En tal lugar, estos individuos podrían expandir y fortalecer su sentimiento colectivo, solidificando así al grupo en su conjunto. Pero, ¿cómo podría esta generación joven encontrar un lugar que fuera un emblema de su campaña, y además, uno que no fuera arruinado por los remanentes de la opresión?

La respuesta es simple: creando un nuevo lugar que no estuviera contaminado por recuerdos del pasado. Al hacerlo, esta comunidad tendría un hogar para representar la identidad de los que pasaron tiempo allí. En última instancia, lugares como Malasaña y Rock Ola unieron voces individuales y las transformaron en un sentimiento colectivo que floreció en el mayor movimiento contracultural que España jamás había visto, llegando a ser conocido como la Movida madrileña. El propósito de este ensayo es utilizar el contexto sociocultural de la Movida como una manera de reflexionar sobre la interacción de la comunidad, la cultura y el significado del lugar. Más específicamente, los “templos” de la Movida como Malasaña y Rock Ola que vinieron a emblematizar el movimiento serán aprovechados como estudios de caso para ejemplificar la importancia del lugar en las comunidades y/o culturas en desarrollo.

## **II. Un trasfondo teórico**

Antes de ir más lejos, hay una serie de conceptos a examinar. Para empezar, es necesario conceptualizar brevemente qué significa “comunidad,” aunque sin duda no es una tarea fácil. El deseo humano innato de pertenecer a algo más grande que el individuo será examinado en esta sección a nivel evolutivo y fisiológico con el fin de afirmar la importancia de una comunidad en relación con el bienestar individual y colectivo. Es más, este ensayo discutirá cómo un sentido de comunidad puede ser construido emocionalmente a través de lugares físicos para entender este sentimiento de pertenencia que una comunidad puede proporcionar. Por esta razón, el lugar se conceptualizará principalmente en comparación con el espacio, y la importancia del lugar se discutirá en relación con la construcción de una comunidad. Además, se ofrecerá una breve explicación de los diversos tipos de culturas con el fin de examinar cómo se construyen y se dotan los lugares con importancia social o cultural. Será necesario establecer una diferenciación

entre cultura, subcultura, contracultura, así como considerar los movimientos sociales para poder conceptualizar una comunidad y un lugar - es decir, para interpretar la Movida madrileña. Con todo, esta sección tiene como objetivo proporcionar un trasfondo teórico que se pueda aplicar para entender la comunidad, el lugar y la cultura en el contexto de la Movida.

### ¿Qué es una comunidad?

Numerosos académicos han propuesto definiciones de comunidad, especialmente los psicólogos comunitarios. La mayoría de las conceptualizations de la comunidad se refieren a “a set of individuals who have built an identity from shared experiences and processes which homogenize them in regard to characteristics, actions, and perspectives” (Wiesenfeld, 1996, 345). No obstante, Esther Wiesenfeld va en contra de las nociones populares y afirma que las comunidades no son intrínsecamente homogéneas o se basan en la uniformidad entre los miembros, sino que son diversas. El encanto de las comunidades proviene del hecho de que se basan en la similitud y la diversidad al mismo tiempo, enfatizando los aspectos de sus identidades que las unen, mientras que aún destacan y aprecian sus diferencias individuales. Sin embargo, muchas definiciones propuestas de comunidad tienen como objetivo minimizar esta diversidad, y tales definiciones homogéneas “ignore the unique characteristics of each individual and the potential subcultural and intragroup differences” (339). Así que si la comunidad no se centra necesariamente en la uniformidad, ¿qué es lo que permite establecer un sentido de comunidad?

David McMillan y David Chavis proponen cuatro elementos que definen la comunidad: membresía; influencia; integración y cumplimiento de las necesidades; y conexión emocional compartida. El primer aspecto - la membresía - se refiere al sentimiento de pertenencia e auto-identificación como parte del grupo (McMillan & Chavis, 1986). Este sentimiento de

pertenencia al grupo puede ser fomentado por intereses, preocupaciones y/o valores compartidos, así como la historia compartida (Manzo & Perkins, 2006, 339). Es importante señalar que estas cosas en común no significan que los miembros sean homogéneos, sino que demuestren que no importa cuáles sean sus diferencias, todavía hay cosas que los unen. Además, la fuerza de este sentimiento de pertenencia al grupo se basa en la medida en que sienten que son importantes para el grupo. Esto se relaciona con el segundo componente de la comunidad - la influencia - porque el grado en que los miembros se sienten influyentes puede determinar cómo un individuo percibe su papel en la comunidad (McMillan & Chavis, 1986). Esto es porque sentir como si su opinión es valorada puede fortalecer el vínculo entre los miembros, así como aumentar el sentido de pertenencia comunal.

El tercer aspecto de la comunidad según McMillan y Chavis es la integración y cumplimiento de las necesidades, que en gran medida se reduce a la forma en que se satisfacen las necesidades propias debido a su pertenencia al grupo (McMillan & Chavis, 1986). La gente toma medidas para satisfacer sus propias necesidades, aunque estas necesidades pueden ser diversas. Por ejemplo, las comunidades pueden proporcionar a los miembros recursos físicos o apoyo emocional, que sirven para reforzar su pertenencia al grupo. Más específicamente, los sentimientos positivos que la participación en el grupo recompensa actúan como una manera de reforzar el deseo individual de ser parte de algo más grande que ellos mismos. Este refuerzo ocurre tanto en el nivel fisiológico como en el nivel conductual, que se ha agravado por tácticas de supervivencia que se han adquirido durante todo el curso de la existencia humana.

En el nivel fisiológico, neurotransmisores como la oxitocina, la vasopresina y la dopamina son secretados en el cuerpo como una manera de fomentar el comportamiento social. Por esto, “social relations offer a rich source of brain rewards due to the importance of

associating with others .... Relations are arguably our most potent source of good feelings” (Grinde, 2009, 592). La química en nuestros cerebros refuerzan nuestra decisión de formar parte de una comunidad al desencadenar la secreción de neurotransmisores como dopamina en el sistema nervioso central que recompensa nuestro comportamiento social a través de sentimientos de alegría (Bergey et al., 2016). Por esta razón, la dopamina ha llegado a ser conocida como la hormona del placer. Pero tal vez la pregunta más importante que se debe hacer no es cómo estos neurotransmisores modulan nuestro comportamiento, sino por qué.

La respuesta a esta pregunta proviene de la biología evolutiva. “[H]ominids evolved to live in a tribal setting .... The individuals spent a great deal of time together and relied on each other for survival. Consequently, the tribe formed a strong social network. In fact, humans probably evolved with some of the strongest innate tendencies to social affiliations of any mammal” (Grinde, 2009, 590). Explicado de una manera diferente, el entorno comunal de ser parte de una tribu ha ayudado a la supervivencia de la especie desde los albores de la humanidad. Además, el deseo de pertenecer a un grupo se ha reforzado a lo largo de los muchos milenios que han pasado, haciendo que nuestro deseo de pertenecer a algo innato. A lo largo de los años, el subconsciente ha observado que ser parte de un grupo puede ser un factor protector, por lo que anima al individuo a hacerlo emitiendo neurotransmisores que refuerzan positivamente las interacciones con otros. El placer que sentimos después de pasar tiempo alrededor de los demás es el resultado del cerebro tratando de asegurarse de que nuestras necesidades de supervivencia se satisfacen. Al secretar hormonas del placer en estos momentos, la humanidad ha sido esencialmente condicionada a anhelar conexiones sociales y prosperar con el apoyo de los que nos rodean para ayudarnos a vivir una vida larga y feliz.



El cuarto y último aspecto de la comunidad según McMillan y Chavis es tener una conexión emocional compartida. Es importante notar que tener una conexión emocional no se basa intrínsecamente en tener una historia compartida, aunque identificarse con esa historia puede contribuir al desarrollo de esta conexión. Esto puede ser visto en la hipótesis del evento valente compartido (“shared valent event hypothesis” en inglés), que propone una correlación entre la importancia de la historia compartida y la fuerza del vínculo comunitario (McMillan & Chavis, 1986, 14). Sin embargo, tener una conexión emocional compartida entre los miembros del grupo es mucho más complejo que simplemente tener experiencias pasadas similares. Un sentido de comunidad también se basa en parte en cuánto interactúan entre ellos y desarrollan relaciones intergrupales (hipótesis de contacto), así como la calidad de estas interacciones y relaciones. Además, tener una conexión emocional se basa en cómo se comprometen los miembros a la comunidad en su conjunto, así como en el sentimiento colectivo que une a estos individuos (13-14). En la totalidad de su definición, McMillan y Chavis proponen cuatro elementos que contribuyen a esta conceptualización de comunidad, pero ninguno de ellos se refiere a la idea de que el grupo debe ser homogéneo, pero sí se refieren a tener un punto de similitud entre los miembros.

Varios eruditos sostienen que esta conexión emocional compartida es el aspecto más importante en la construcción de una comunidad, especialmente dado que la mayoría de las definiciones de comunidad son abrumadoramente homogéneas y enfatizan las características compartidas entre miembros del grupo. No obstante, esta conexión emocional compartida es más fuerte cuando se agrava por el apego del lugar, también conocido como la identidad del lugar.. Harold Proshansky, que inventó el término, se refiere a la identidad del lugar como “those dimensions of the self that develop in relation to the physical environment by means of a pattern

of beliefs, preferences, feelings, values, and goals” (Manzo & Perkins, 2006, 337). Esta identidad de lugar colabora junto con la conexión emocional compartida porque “shared emotional ties to places strengthen social relationships and collective community action even further” (344). En otras palabras, tener vínculos emocionales con un lugar se retroalimenta con tener una conexión emocional compartida, lo que produce una mayor productividad y empodera al grupo en su conjunto. Es más, tener una zona comunal puede aumentar el sentido de comunidad dentro del grupo y ser un catalizador para el cambio positivo tanto en la comunidad física y relacional (Chavis & Wandersman, 2002). Para tener un fuerte sentido de comunidad, es crucial tener un lugar donde los miembros del grupo puedan reunirse y pasar el rato juntos.

La distinción entre espacio y lugar fue establecida en parte por Yi-Fu Tuan, que ha sido una figura innovadora en el campo de la geografía humana. Tuan distingue entre los dos términos al afirmar que los espacios carecen de significado, y sólo puede convertirse en lugares después de la “steady accretion of sentiment” (Tuan, 1977, 2). Al dotarlos de importancia cultural, un espacio indiferenciado es capaz de transformarse en un pilar crucial de la comunidad. Como explica el geógrafo Franco Farinelli, un espacio “can be substituted for another without anything being altered, precisely how when two things that have the same weight are moved from one side of a scale to another without compromising the balance” (citado en Agnew, 2011, 2). Por otro lado, Farinelli también afirma que un lugar “cannot be exchanged with any other without changing everything” porque un lugar tiene su propia identidad que está íntimamente ligada a la cultura de las personas que pasan tiempo allí. Esto, a su vez, dota a la ubicación de valor y significado cultural que refleja la mentalidad de la gente que se reúne allí. En pocas palabras, un espacio puede edificarse físicamente, pero un lugar tiene que ser construido culturalmente.

### Cultura, subcultura y contracultura

No obstante, para afirmar que los lugares están culturalmente contruidos, es necesario tomar un momento para conceptualizar la cultura. Sin embargo, al igual que la dificultad que se encuentra al definir la comunidad, proporcionar una conceptualización breve pero completa de la cultura es poco realista. Por esta razón - y para el propósito de este ensayo - la cultura se explicará principalmente en base a su relación con una comunidad, además de ofrecer una distinción entre la cultura dominante (también llamada la corriente principal), subcultura y contracultura. Finalmente, los movimientos sociales se explicarán brevemente como un contraste con las contraculturas. Una vez que hay una diferenciación establecida entre estos términos, sólo entonces se puede empezar a profundizar en la comprensión de los fundamentos teóricos de la Movida.

Al discutir la comunidad y la cultura, se ve claramente que ambas están íntimamente relacionadas. Como se explicó en la sección anterior, una comunidad es “a totality which is joined by common features and by the individual aspects of its members” (Wiesenfeld, 1996, 341). Las comunidades hacen hincapié tanto en la semejanza como la diversidad entre un grupo social que se une bajo la membresía, influencia, conexiones compartidas y cumplimiento de las necesidades de cada individuo al unirse. Mientras tanto, la cultura se refiere a la identidad de una comunidad en términos de costumbres, valores, actitudes, comportamientos, experiencias o aspiraciones compartidas. En su núcleo, las comunidades pueden ser heterogéneas a pesar de tener una serie de aspectos comunes, mientras que la cultura está arraigada en la similitud.

Estos comportamientos, costumbres y valores compartidos componen la identidad cultural del grupo. Como tal, la identidad cultural puede definirse como “the correspondence between a community (national, ethnic, linguistic, etc.) and its cultural life, as well as the right of

each community to its own culture” (Watson, 2007, 54). Esta cita demuestra la estrecha relación entre comunidad y cultura, así como la importancia de ambos para la existencia del otro. Así como las comunidades no pueden existir sin cultura, la cultura no existiría sin comunidades.

No obstante, ¿cómo se define exactamente la cultura? Esta tarea ha sido perseguida por antropólogos, sociólogos, filósofos y psicólogos durante más de un siglo, pero aún no se ha alcanzado una definición con la que todos estén de acuerdo. Muchas se refieren a las costumbres, metas, religiones, comportamientos, valores, creencias y cosmovisiones similares. Sin embargo, una conceptualización popular presentada por el antropólogo senegalés Cheikh Anta Diop enfatiza tres elementos constitutivos (“the three building blocks of culture” en inglés) como lenguaje, actitudes e historia compartida (citado en Watson, 2007, 56). No obstante, para los fines de este ensayo, se utilizará la definición concisa de cultura de Margaret Mead, que define la cultura como “the total shared, learned behavior of a society or a subgroup” (Mead, 1953, 22). Es importante señalar que estas conceptualizaciones de una cultura - según Diop y Mead - se refieren sólo a rasgos compartidos entre los miembros del grupo, enfatizando así una mayor homogeneidad que dentro de las comunidades.

No obstante, el término cultura también puede usarse para referirse a lo que es la corriente principal en una sociedad dada. Esto está dictado por las normas que el grupo social dominante ha establecido, que determinan el modo de vida apropiado/aceptable para los miembros de la sociedad en general. Esta cultura se compone de una serie de subculturas más pequeñas, que son parte de la narrativa social dominante, mientras que también tienen sus propios valores, actitudes y normas distintas. Ejemplos de subculturas pueden ser vistos en todas partes, como góticos, motociclistas y metaleros. Sin embargo, es importante señalar que sus formas de vida no se resisten ni desafían las normas sociales propuestas por la cultura dominante.

En cambio, estas subculturas siguen acatando los principios establecidos por su cultura matriz, a pesar de romper con la narrativa dominante.

Entonces, si no estás de acuerdo con las normas de la cultura dominante, ¿dónde te colocas en la sociedad? Grupos de personas que retan a la corriente principal y proponen sus propios valores, normas y estándares forman lo que se conoce como una contracultura. Las contraculturas están en “diametric opposition” al status quo que la sociedad en general ya ha considerado un comportamiento aceptable y apropiado, razón por la cual las contraculturas son percibidas a menudo tan negativamente (Yinger, 1977, 837). Sin embargo, es importante tener en cuenta que no todas las contraculturas son inherentemente malas; de hecho, muchas contraculturas han tenido éxito al producir cambios positivos y progresivos en la cultura general.

Por ejemplo, una de las contraculturas más famosas de la historia es la Ilustración, que se opuso a las normas establecidas por el Renacimiento. La cultura durante el Renacimiento se caracterizó por formas teológicas de pensar, pero la Ilustración desafió este sistema y, en su lugar, propuso interpretaciones científicas y racionales del mundo (Gabay, 2004). También conocida como la Era de la Razón, esta contracultura terminó arrasando toda Europa en el siglo XVIII, convirtiéndose finalmente en la cultura dominante y reemplazando al Renacimiento como corriente principal. Apenas un siglo después, la contracultura conocida como Romanticismo hizo lo mismo, ya que reemplazó los principios de la Ilustración como la manera dominante de pensar (Eder, 1990, 31). El romanticismo y la Ilustración demuestran que las contraculturas pueden convertirse en cultura dominante a medida que una sociedad pasa por procesos de modernización, y que esa transición es natural. Esta metamorfosis de una corriente principal a otra es lo que permite un cambio social, que puede definirse como “the process of movement from one relatively stable structural-cultural-characterological system toward another” (Yinger,

1977, 849). En definitiva, estas modernizaciones a menudo logran hacer la cultura dominante más contemporánea y, en muchos casos, una reorganización del orden social no es necesariamente algo de lo que temer.

La transición del Renacimiento a la Ilustración al Romanticismo muestra que las contraculturas pueden convertirse en la corriente principal como resultado de la situación sociopolítica (Yinger, 1977). Dicho de otra manera, las contraculturas surgen de las necesidades y deseos de una comunidad que se han quedado insatisfechos por la cultura dominante en ese momento. Las contraculturas a menudo coinciden con los movimientos sociales, en el que “participants refuse to accept the boundaries of established institutional rules and routinized roles” (citado en Rahimighazi, 2018, 5). Los movimientos sociales son promulgados por un grupo de personas que desafía activamente el sistema sociopolítico en vigor como una forma de instar a la reforma política o social. Sin embargo, los movimientos sociales a menudo se centran más en cambiar las instituciones sociales y políticas, mientras que las contraculturas existen principalmente en oposición a la corriente principal (Haenfler, 2013).

Para concluir esta sección sobre culturas, tal vez sería más útil ofrecer una diferenciación concisa final entre subculturas, contraculturas y movimientos sociales. Fernando García Naharro afirma que las subculturas se refieren a “sistemas de valores diferentes, pero no antitéticos al sistema social ... [mientras] la contracultura se entendería aquellas subculturas en donde los valores se encuentran en oposición al sistema axiológico dominante” (Naharro, 2012, 304). Además, Delaram Rahimighazi se refiere a los movimientos sociales como “the collective effort of a subordinate group of people, socially and politically, to challenge the conditions of their lives ... as the result of the failures of institutional and political systems” (Rahimighazi, 2018, 5). Estas dos citas hacen que la distinción entre los conceptos de subcultura, contracultura y movimientos

sociales sea cristalina; sin embargo, estas distinciones se vuelven mucho más borrosas y complejas cuando se aplican a la comprensión de la Movida madrileña.

### III. ¿Qué es la Movida?

La situación sociopolítica tras la muerte de Franco se ha llamado una “exciting eruption of energy of a society repressed for so long” (Nichols & Song, 2014, 2). Esta explosión de creatividad en España - especialmente de jóvenes adultos - fue la culminación de sus experiencias. Pero, ¿cómo se puede clasificar exactamente este estallido cultural?

Para empezar, la Movida ciertamente no era una subcultura. La fuerza impulsora detrás de la Movida estaba en feroz oposición a la corriente principal de la vida bajo Franco, así como las normas y comportamientos que su dictadura había determinado que eran apropiados. En cambio, los jóvenes propusieron sus propios nuevos estándares, que presentaba un “wild, alternative lifestyle which involved an embrace of hard drugs, late-night partying and an avowed culture of excess” (Wharton, 2008, 53). Ellos desatendieron - e incluso abrazaron - lo que anteriormente se había considerado comportamiento inaceptable, especialmente con respecto a temas como drogas, sexo, sexualidad e identidades de género (53). Su oposición activa a la cultura dominante hace evidente que la Movida madrileña no era una subcultura, sino que se enmarca más en la definición de una contracultura debido a sus valores y principios antitéticos.

No obstante, esta comunidad de jóvenes que componen la Movida también anhelaba una democratización del régimen político. Entonces, ¿no debería este deseo clasificarlo en última instancia como un movimiento social también? La respuesta a esa pregunta es más compleja de lo que cabría esperar. Aunque estos jóvenes madrileños se esforzaban por una sociedad más democrática, a menudo no trataban de hacer cambios concretos en la legislatura de estas

instituciones políticas o desafiando al propio sistema gubernamental. En cambio, simplemente ignoraron las normas preexistentes que habían prevalecido durante el régimen franquista. Sin embargo, cuando dejaron de respetar la doctrina dictatorial y siguieron su propio conjunto de reglas, los jóvenes hicieron una declaración política, incluso sin desafiar directamente al sistema político.

Los madrileños jóvenes no contrarrestaron las propias instituciones, pero la participación política indirecta de esta contracultura seguramente acredita al grupo como un movimiento social también. Aunque ellos - por lo general - estaban en contra de las normas culturales dominantes, también estaban instando a una reforma social y política. Por esta razón, posiblemente la mejor clasificación de la Movida es la que Rahimighazi propone, refiriéndose a la Movida como “un movimiento socio-contracultural” (Rahimighazi, 2018, 5). Esta conceptualización abarca tanto la identidad cultural del grupo en oposición a la corriente principal, pero también destaca la protesta contra las circunstancias sociales y políticas que se debían desde hace mucho tiempo para la reforma.

#### **IV. Malasaña y Rock Ola**

Este movimiento socio-contracultural que llegaría a ser conocido como la Movida necesitaba un hogar para fundar su movimiento. Lamentablemente, parecía que todos los lugares a los que fueron los madrileños estaban manchados por sus recuerdos de opresión bajo Franco, por mucho que intentaron olvidarlo. Esto puso a los jóvenes en una posición difícil donde querían desesperadamente avanzar, pero no podían librarse de los restos del pasado.

En última instancia, muchas de las voces influyentes de la Movida madrileña optaron por instalarse en Malasaña, un barrio del centro de Madrid. Varios factores económicos y



sociopolíticos jugaron un papel en la razón por la que el movimiento finalmente se arraigó allí. A nivel económico, a finales de los años 70, “la situación del barrio se encontraba muy devaluada, el precio del suelo se hallaba en el punto más bajo” (Román García, 2017, 32). Esto atrajo a la clase obrera porque podían encontrar residencias baratas que estaban cerca de la acción bulliciosa de la ciudad. Los precios baratos y el sustento de la ciudad intrigaron especialmente a los jóvenes, y los edificios devaluados o deshabitados proporcionaron a los madrileños la oportunidad que necesitaban para establecer nuevos lugares que no estuvieran vinculados a la dictadura. A medida que numerosos españoles acudieron en masa al vecindario, Malasaña desarrolló una reputación de ser el corazón de la Movida. Como resultado, más jóvenes comenzaron a seguir esta tendencia de la migración urbana.

Este drástico aumento en la presencia de jóvenes músicos y artistas en el vecindario jugó un papel importante en la creación del “sonido Malasaña” (Muñiz, 2015, 123). Esta mezcla híbrida de pop y rock era característica del vecindario, o más específicamente, de la gente que residía allí. Como tal, este sonido se relaciona con el barrio, pero también con la Movida, y rápidamente comenzó a infiltrarse en las calles de Madrid. Se podía oír emanando de las paredes de bares y discotecas mientras la música seguía sonando hasta el amanecer. En muy poco tiempo, el barrio se convirtió en algo más que un espacio donde los jóvenes vivían porque era asequible; era un lugar culturalmente significativo donde podían desarrollar un hogar que representaba sus estilos de vida como parte de su identidad contracultural. Sin embargo, una gran parte de sus identidades giraban en torno a la ferviente búsqueda del placer.

Los jóvenes de Madrid estaban buscando el placer, ya sea en el fondo de la botella o debajo de las sábanas. Ellos transgredieron a través de los límites sociales y “embraced all the previously condemned social taboos, especially those that had to do with drug use and sex”

(Nichols & Song, 2014, 2). Estaban usando (y abusando) drogas, probando diferentes estilos, descubriendo sus sexualidades y escuchando nuevos géneros de música. Muchos de sus comportamientos podrían ser llamados hedonistas, por lo que es lógico que las ubicaciones en las que pasaron el tiempo eran lugares que cultivaban esta indulgencia.

Si la diversión era lo que estos jóvenes querían, entonces sin duda lo consiguieron. Las calles en Malasaña estaban cubiertas de una multitud de bares, salas, cines, discotecas, teatros y más. La gente tenía opciones casi ilimitadas para pasar la noche, en gran parte debido al hecho de que esta zona era el corazón de la ciudad y era el hogar del Monumental, el Pentagrama, Rock Ola y más. La diversidad de los locales en Malasaña proporcionó una amplia oportunidad para que la juventud encontrara cualquier cosa que estuviera buscando. Por ejemplo, el Monumental era un cine que tenía un poco de todo; organizó algunos de los primeros conciertos de rock urbano en Madrid, así como utilizó el tablado para espectáculos teatrales y proyecciones de cine, incluyendo nuevas películas de Pedro Almodóvar (Benítez Roquero & Benedetti Rivas, 2016, 16). En total, el Monumental era un centro comunal que presentaba diversas actuaciones que sirvió como punto de encuentro para una amplia gama de madrileños.

Sin embargo, tal vez algunos de los lugares de encuentro más queridos para la juventud en Malasaña fueron los garitos, un nuevo tipo de local que había sido diseñado para incorporar aspectos tanto de bares como de clubes (Campos, 2017). El Pentagrama (el Penta, para abreviar) fue un pionero desde que abrió sus puertas en 1976 y allanó el camino para que otros garitos emergieran por toda la ciudad (Benítez Roquero & Benedetti Rivas, 2016, 15). Los jóvenes estaban intrigados por estos garitos, y pronto otros locales comenzaron a utilizar este diseño hibridizado también, como la Vía Láctea y el Sol. Nadie podría haber sabido el enorme impacto que estas

salas tendrían en la cultura española, pero demostrarían ser la columna vertebral del movimiento socio-contracultural.

Uno de los garitos que finalmente se convirtió en un templo prominente de la Movida fue Rock Ola, cuyas puertas se abrieron en 1981. Esta sala tenía bebidas y baile, pero quizás era más conocida por su música en vivo. Sin embargo, a pesar del nombre del local, presentaba mucho más que la música rock. Esta sala se convirtió en un elemento básico de la comunidad para los amantes de la música de todos los géneros debido a la diversidad de los artistas que tocaban en su escenario. Por ejemplo, una noche en Rock Ola podría incluir la banda de heavy metal Ñu, mientras que bandas de pop como Radio Futura o Nacha Pop podrían subir al escenario la noche siguiente. También fueron populares géneros como punk, tecno-pop y rock, que atrajeron a artistas como Alaska y los Pegamoides o Kaka de Luxe, así como Aviador Dro y Asfalto (Benítez Roquero y Benedetti Rivas, 2016). La gente venía de cerca y lejos para escuchar quién tocaba en el infame Rock Ola, y la muchedumbre estaba segura de estar llena de una amplia variedad de amantes de la música. Como ha dicho Fabio McNamara, “[e]star en Rock Ola era como estar en el Arca de Noé; la mezcla de rockers, rockabillys, mods, punkis, tecnos, nuevos románticos, todos apiñados y encantados, era algo bíblico” (citado en Stapell, 2009, 357). Además, él añade que “[p]arecía como si en exterior estuviera el diluvio universal y lo de dentro sirviera para perpetuar la especie” (citado en Calpe Blasco, 2017, 19). Las palabras de McNamara muestran la amplia gama de personas que pasaron tiempo en Rock Ola, pero también demuestran la importancia que este lugar tenía como lugar seguro que proporcionaba refugio del mundo caótico más allá de esas paredes.

No obstante, la diversidad en Rock Ola puede verse más allá de las preferencias en el género musical. De las personas que se reunían aquí, algunas eran superestrellas internacionales,

otras eran cantantes locales, muchas estaban tratando desesperadamente de empezar en la industria de la música, y algunas simplemente querían escuchar música en vivo. Además, la sala también era diversa en el rango de edad y clases económicas que se reunían en este garito. Cuando Rock Ola abrió por primera vez en 1981, la joven icono Alaska tenía sólo dieciocho años, pero pasó muchas noches junto a personas que tenían el doble de su edad (Stapell, 2009, 358). Adicionalmente, dentro estas paredes había tanto los más pobres entre los pobres y los más ricos entre los ricos. La mezcla de clases en Rock Ola incluyó macarras, que solo podían pagar las residencias más baratas de la ciudad, y pijos, o miembros de élite de clase alta (358). La increíble diversidad e inclusividad en Rock Ola se convirtió en emblemático de la Movida como “[a]ll of these groups and cultural currents mixed together ... creating a vibrant blend of styles and ideas, and symbolizing the notion of coexistence” (357). A pesar de las muchas diferencias de las personas que se reunieron aquí, había una cosa en la que todos podían estar de acuerdo: estaban listos para pasar un buen rato.

El ambiente inclusivo y no crítico fue la razón por la cual Rock Ola fue capaz de desarrollar un sentido de comunidad tan fuerte para aquellos que anduvieron allí. Sus similitudes los unían, y sus diferencias fueron abrazados. No obstante, esto ciertamente no significa que no hubiera tensiones y rivalidades intergrupales, sino que muestra la dedicación de los jóvenes para crear un ambiente que fuera acogedor para todos. Como un erudito observa cuando reflexiona sobre la sala, “[e]sta convivencia entre las distintas tribus fue un punto fuerte que fomentó el éxito del local” (Calpe Blasco, 2017, 19). Gran parte de esta camaradería vino de su apreciación mutua de la música, que es lo que unió a muchas de estas personas bajo el mismo techo en primer lugar. Por esta razón, el amor compartido de la música terminó convirtiéndose en el pegamento que juntaban a estos individuos diversos. Sin embargo, la fundación sobre la que se

construyó Rock Ola estaba a punto de agrietarse, y este “pegamento” resultaría insuficiente para reparar el daño que se había hecho.

Una disputa mortal en 1985 entre los mods y los rockeros comenzó en una madrugada lúgubre y lluviosa en la calle frente a Rock Ola, aunque las historias varían sobre lo que realmente sucedió. Un artículo de *El País* publicado un día después del incidente afirma que una docena de punkies empezaron a atacar a dos jóvenes cuando Demetrio Jesús Lefler (un rockero) llegó a su defensa. Aunque sus dos amigos resultaron heridos después de sufrir una paliza por los punkies, Lefler fue arrojado al suelo donde fue atacado, apuñalado tres veces y murió (*El País*, 1985). No obstante, otra versión de la historia insiste en que los rockeros estaban provocando y amenazando a los mods - incluyendo a Lefler, que tenía un cuchillo. Cuando los mods comenzaron a pelear contra los rockeros, un mod tomó el control del cuchillo y lo usó para matar a Lefler (Domínguez, 2020). Sin embargo, al final, realmente no importa quién haya dado el primer paso. Lo único que importa es que, en una comunidad que había sido inclusiva de la gente a pesar de sus diferencias, una pelea interna había resultado en el asesinato de uno de sus propios.

La lucha entre los rockeros y los mods en esa noche fatídica rompió el contrato social tácito de inclusión en Rock Ola, que permitió que otras hostilidades integrales también se intensificaron, empañando aún más el sentido de unidad que había sido construido tan cuidadosamente. Es más, Rock Ola pronto quedaría sin otra opción que cerrar debido a este asesinato, que robó a la contracultura juvenil de quizás su centro comunal más importante. La sala cerró sus puertas para bien después del incidente, que rompió los corazones y los espíritus de muchos madrileños. El cierre de Rock Ola pronto resultaría ser el comienzo del fin de la Movida.

Este destrozado sentido de comunidad también tuvo profundos impactos en el resto de Malasaña. Muchas de las otras salas, garitos y lugares que bordeaban las calles de Madrid pronto se cerraron, y la vitalidad que una vez llenó la ciudad fue escasa. Las voces revolucionarias que una vez fueron tan fuertes empezaron a ser cada vez más silenciosas hasta que apenas se las podía oír. Pero, ¿cómo podría un movimiento lleno de tanto entusiasmo pasar al olvido? Puesto simplemente, la eliminación de esos lugares tan importantes causó “metaphorical space for regional identity to narrow and shut down, [and] so did physical spaces that had been so important in fostering artistic relationships and visual communities in the earlier part of the decade” (Bechte, 2014, p. 45). La fuerza detrás de la Movida comenzó a extinguirse al mismo tiempo que el cierre de numerosos lugares significados, demostrando aún más el intrincado vínculo entre una cultura y sus lugares comunales. Debido a esto, “the years following 1986 more or less sounded the death knell of la Movida as many knew it” (Bechte, 2014, 44-45). En la década de 1990, se había vuelto difícil encontrar un rastro de esta vivacidad joven que solía estar en cada esquina de la calle.

Al igual que cuando un templo religioso cierra, perder tal vez el mayor templo de la Movida fue absolutamente devastador y llevó a la pérdida de un lugar comunal, así como la dispersión de aquellos que una vez se reunieron allí. Estos jóvenes habían perdido repentinamente su hogar que actuaba como hogar para ellos, y como resultado, “las tribus se dispersaron .... El sentimiento colectivo se desintegró en mil aventuras particulares” (Manrique, 2005). Ciertamente se puede argumentar que la fuerza del movimiento ya debe haber comenzado a desvanecerse antes de que Rock Ola cerró sus puertas, pero la manera concurrente de la pérdida de un centro comunitario así como el declive de la Movida es más de mera coincidencia.

## V. Conclusión

La cultura del exceso que caracterizó la Movida era algo más que un hedonismo imprudente, sino que era una manera de resistir las normas culturales tradicionales. Lugares como Rock Ola proporcionaron a los jóvenes un hogar donde ellos eran libres de seguir su propia doctrina que era ferozmente opositora a la que muchos habían conocido por sus vidas enteras. Por esta razón, tales lugares se convirtieron en emblemáticos del movimiento y otorgaron a sus miembros un centro comunal donde pudieran desarrollar y promover su sentimiento colectivo. El cierre cataclísmico de Rock Ola contribuyó sin duda a la caída de la Movida al privar a la juventud de un lugar irremplazable, así como al destruir el sentido de comunidad y convivencia que alguna vez había sido evidente dentro de esos muros. Con todo, es cierto que el extraordinario grado de cambio social, político y cultural que atravesó España nunca se habría logrado sin tales lugares.

## Lista de referencias

- Agnew, J. (2011). Space and Place. In *The SAGE Handbook of Geographical Knowledge*, (pp. 316–330). London: SAGE.
- Bechte, W. A. (2014). *Madrid Me Mata: Regional Identity Politics and Community Building Through the Music of la Movida Madrileña* (Tesis).
- Benítez Roquero, L., & Benedetti Rivas, D. (2016). *La Movida: Pilar contracultural de un cambio generacional* (Trabajo fin de grado inédito).
- Bergey, C. M., Phillips-Conroy, J. E., Disotell, T. R., & Jolly, C. J. (2016). Dopamine Pathway is Highly Diverged in Primate Species that Differ Markedly in Social Behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, *113*(22), 6178–6181. <https://doi.org/10.1073/pnas.1525530113>
- Calpe Blasco, A. (2017). *La contracultura de la Movida: pongamos que hablo de Madrid* (Tesis doctoral).
- Campos, P. (2017). El bar de la historia del pop. El Pinta cumple 40 años. *El Confidencial*. [https://www.elconfidencial.com/cultura/2017-03-25/penta-bar-40-aniversario-malasana-movida-pop\\_1354611/](https://www.elconfidencial.com/cultura/2017-03-25/penta-bar-40-aniversario-malasana-movida-pop_1354611/)
- Cenarro, A. (2002). Memory beyond the Public Sphere: The Francoist Repression Remembered in Aragon. *History and Memory*, *14*(1-2), 165-188.
- Chavis, D. M., & Wandersman, A. (2002). Sense of Community in the Urban Environment: A Catalyst for Participation and Community Development. *American Journal of Community Psychology*. In *A Quarter Century of Community Psychology* (pp. 265-292). Springer, Boston, MA.
- Davis, M. (2005). Is Spain Recovering its Memory? Breaking the Pacto del Olvido. *Human*



- Rights Quarterly*, 27(3), 858-880. <https://doi.org/10.1353/hrq.2005.0034>
- Domínguez, I. (2020). *Macarras interseculares: una historia de Madrid a través de sus mitos callejeros*. Melusina.
- Eder, K. (1990). The Rise of Counter-Culture Movements Against Modernity: Nature as a New Field of Class Struggle. *Theory, Culture & Society*, 7(4), 21-47.  
<https://doi.org/10.1177/026327690007004002>
- El País*. (1985). *Muere un muchacho de 18 años apuñalado en una pelea entre dos bandas juveniles*. [https://elpais.com/diario/1985/03/11/madrid/479391858\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1985/03/11/madrid/479391858_850215.html)
- Gabay, A. J. (2004). *The Covert Enlightenment: Eighteenth-Century Counterculture & Its Aftermath*. <https://doi.org/10.1080/00029157.2007.10401618>
- Grinde, B. (2009). An Evolutionary Perspective on the Importance of Community Relations for Quality of Life. *The Scientific World Journal*, 9, 588-605.  
<https://doi.org/10.1100/tsw.2009.73>
- Haenfler, R. (2013). Countercultures. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*.
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Karp, C. (1995). The Repressed Memory Controversy. *Family Advocate*, 17(3), 70-71.
- Manrique, D. A. (2005). Lo que hicimos en 1980. *El país*.  
[https://elpais.com/diario/2005/05/01/eps/1114928811\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2005/05/01/eps/1114928811_850215.html)
- Manzo, L. C., & Perkins, D. D. (2006). Finding Common Ground: The Importance of Place Attachment to Community Participation and Planning. *Journal of Planning Literature*, 20(4), 335-350. <https://doi.org/10.1177/0885412205286160>

- McMillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Sense of community: A Definition and Theory. *Journal of Community Psychology, 14*(1), 6-23.  
[https://doi.org/10.1002/1520-6629\(198601\)14:1%3C6::AID-JCOP2290140103%3E3.0.CO;2-I](https://doi.org/10.1002/1520-6629(198601)14:1%3C6::AID-JCOP2290140103%3E3.0.CO;2-I)
- Mead, M. (1953). *The Study of Culture at a Distance*. University of Chicago Press.
- Muñiz, R. S. (2015). El ocio hostelero en dos ámbitos urbanos diferenciados: Malasaña (Madrid) y Cimadevilla (Gijón). *Territorios en formación, 9*, 119-138.  
<https://doi.org/10.20868/tf.2015.9.3147>
- Naharro, F. G. (2012). *Cultura, subcultura, contracultura: "Movida" y cambio social (1975-1985)*. Universidad de La Rioja.
- Nichols, W. J., & Song, H. R. (2014). *Toward a Cultural Archive of La Movida: Back to the Future*.
- Rahimighazi, D. (2018). La cultura como máquina despolitizadora en la época de la Transición española: El caso de la movida. *LL Journal, 13*(2), 1-8.
- Román García, A. (2017). *Gentrificación en El Barrio Maravillas: Influencia de las actividades económicas en la creación de la «marca» Malasaña* (Trabajo fin de grado).
- Stapell, H. M. (2009). Just a Teardrop in the Rain? The Movida Madrileña and Democratic Identity Formation in the Capital, 1979–1986. *Bulletin of Spanish Studies, 86*(3), 345-369. <https://doi.org/10.1080/14753820902938001>
- Tuan, Y. F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.
- Watson, S. (2009). *Museums and Their Communities*. Routledge.
- Wiesenfeld, E. (1996). The Concept of "We": A Community Social Psychology Myth? *Journal*

*of Community Psychology*, 24(4), 337–346.

Wharton, B. (2008). More than Just la Movida Madrileña; Popular Music and Cultural Change in 1980's Spain. *Scripta Mediterranea*, 29, 51-64.

Yinger, J. M. (1977). Presidential Address: Countercultures and Social Change. *American Sociological Review*, 42(6), 833-853.