Carta(s)

Economía libidinal de la transición

Amador Fernández-Savater

Germán Labrador Méndez

Concha Jerez

MUSEO NACIONAL CENTRO DE ARTE REINA SOFIA

Comité editorial
Manuel Borja-Villel
João Fernandes
Chema González
Ana Longoni
Rosario Peiró
Alicia Pinteño
Carlos Prieto del Campo
Teresa Velázquez

Editan los departamentos
de Actividades Editoriales
y Actividades Públicas
del Museo Reina Sofía

Coordinación editorial
Tamara Díaz Bringas
Teresa Ochoa de Zabalegui

Diseño gráfico
gráfica futura

Transcripción de textos
Beatriz Ruiz Jara

Edición y corrección de textos
Tamara Díaz Bringas
Teresa Ochoa de Zabalegui

Gestión de la producción
Julio López

Imprenta y encuadernación
Espiral

Fotomecánica
La Troupe

Amador Fernández-Savater

Economía libidinal de la transición

Conversación con Germán Labrador Méndez sobre *Culpables por la literatura (imaginación política y contracultura, 1968-1986)*

«Lo que sostiene a todo sistema social es una posición de deseo», afirma Jean-François Lyotard en los textos previos a su *Economía libidinal* (1974). Una posición sobre lo deseable y lo indeseable, sobre lo que nos importa y lo que no, sobre lo que nos hace vibrar y lo que nos deja indiferentes. A nivel de cuerpo y de piel, no meramente ideológico. Una posición canalizada a través de una multiplicidad de «dispositivos pulsionales» que regulan las energías (culturales, políticas y económicas) de una sociedad dada. Por tanto, según este esquema, una revolución no puede pensarse si no como *mutación radical de la posición del deseo*: el deseo social empieza a funcionar diferente, a desear otras cosas, a desear diferente.

En *Culpables por la literatura*, Germán Labrador Méndez ha descrito la «economía libidinal» de la transición[1] española. La disputa, en primer lugar, entre los dispositivos pulsionales contraculturales –con especial atención a la literatura y su capacidad de magnetizar el deseo a través de la imaginación– y los dispositivos franquistas, todo un edificio represivo y disciplinario que producía y reproducía cotidianamente un tipo de cuerpo, de hábitos y de afectos. El desafío contracultural hizo vacilar la libido franquista y volvió deseables otras formas y figuras de ciudadanía, de política y participación en los asuntos comunes. La transición no se entiende en absoluto sin captar esto. Pero el libro narra también una segunda disputa: entre los «adoradores del volcán» contraculturales y el enfriamiento libidinal de las energías que fue necesario producir para instaurar la «nueva democracia», una democracia de muy baja intensidad popular, donde la gestión de los asuntos de la vida cotidiana se delegaba en una clase política profesionalizada. Dos batallas pues en el campo del deseo social, una ganada y otra perdida.

El periodista Guillem Martínez acuñó la denominación crítica «Cultura de la Transición» para referirse a la membrana de legitimidades que protegía al Régimen del 78. Es un término que se volvió popular sobre todo tras el 15M, cuando esa membrana protectora entró en crisis y se hizo posible la crítica, la discusión y la guasa. Pero el término encierra un equívoco. Da a entender que la cultura consensual que se impuso al final de la transición, y que ha regido el país durante tres décadas, fue la cultura que se produjo en el proceso transicional. Así cambiamos el signo de valor pero mantenemos la misma mirada: allí donde unos alaban la apertura y la democratización, la crítica habla de cierre político y elitización, pero *seguimos ciegos a las energías creativas y subversivas de un periodo*. La estrategia de Germán Labrador Méndez es distinta: no crítica, sino *afirmativa*. Afirmativa justamente de *eso otro* que la historia oficial niega, borra e invisibiliza.

Afirmativa en dos sentidos importantes: en primer lugar, Germán hace una relectura de la transición española que descoloca todas las piezas del relato histórico dominante, mostrándonos muy claramente cómo la «nueva democracia» no rompió tanto con el franquismo como con los proyectos de otra democracia y otra ciudadanía que se describen ampliamente a lo largo de páginas. Y en segundo lugar, el libro no reduce las energías de aquel momento histórico a un simple fenómeno para estudiar y conocer, sino que –fundamentalmente a través de un trabajo poético de escritura– les sirve de vehículo para *relanzarlas en el presente*, haciendo pasar vibraciones y afectos entre las grietas culturales, políticas y existenciales de entonces y las de ahora. Germán es lo que podríamos llamar un «historiador de las energías»: no solo preocupado por el rigor objetivo histórico (que también y de manera exigente), sino espoleado por la necesidad de hacer pasar algunas intensidades con las que ha tenido íntimo contacto. Intensidades y potencias de las que tenemos hoy necesidad.

Por tanto, no estamos exacta o únicamente ante un libro de historia, sino más bien ante un *transformador* de las energías subversivas de un momento de la historia contemporánea de España, un «dispositivo pulsional» elaborado muy lentamente a lo largo de un

trabajo de más de quince años y que revisamos pormenorizadamente –tanto en su contenido como en su forma y factura– en la siguiente conversación entre amigos mantenida en el verano de 2017.

Amador Fernández-Savater Germán, leyendo tu libro me ha venido todo el rato esta pregunta: ¿cómo es que sabíamos tan poco de la historia que tú cuentas? Estoy hablando seguramente demasiado en general, pero por ejemplo cuando mi generación se politizó a lo largo de los años 90 –en los movimientos de okupación, de insumisión, en el movimiento estudiantil, más tarde en la onda antiglobalización– buscamos referencias en el Mayo francés, en el 68 americano o en el proceso de luchas y experimentaciones (políticas, culturales y existenciales) que cristaliza en el año 77 en Italia. Pero muy poco en la contracultura española. Es ciertamente un trabajo que se empieza a hacer enseguida (los estudios de Pablo Carmona y otros), pero desde luego esa memoria no estaba ahí, al alcance de la mano. Se comienza a buscar, cuando nacemos a la experiencia política, pero partiendo de nada o de casi nada. Y esa memoria, me parece, se reconstruye más por el costado político que contracultural. Te quería preguntar si compartes esa sensación. Y si la compartes cómo la explicas. En resumen: ¿por qué la amnesia con respecto a la contracultura española?

Germán Labrador Méndez Es cierto. Hay como una dificultad a la hora de ver la desbordante dimensión política y artística de este mundo de la contracultura, la dificultad de «creérselo». La presuposición de que no pasó nada en los años setenta digno de interés está muy extendida, incluso entre gente que podemos ser muy afines en lo político y lo cultural, gente con una sensibilidad de algún modo vecina al 15M. Hay una especie de predisposición a pensar que en el contexto español no existen tradiciones dignas de crédito y valor. Y así estamos condenados a asumir que, o bien la transición española fue ese mito estupendo que nos cuentan (el «consenso»), o más bien fue lo contrario, una pesadilla, un pacto cerrado entre élites, un erial. Pero siempre parece que no hubo otra cosa, o que si hubo otro tipo de proyectos, estos fueron anecdóticos

y derrotados. Y esa derrota parece a veces lo único que llegamos a ver, lo único que nos llegamos a creer. Es curioso, porque a propósito de las otras referencias que citas –como el 68 francés y americano o el 77 italiano– no las valoramos en los términos exclusivos de sus derrotas, que también las hubo y bien pesadas.

AFS ¿Y cómo explicas la dificultad a la hora de ver esas tradiciones locales?

GLM Creo que se juntan varias cosas. De un lado, está el peso de lo que se ha llamado «Cultura de la Transición» (CT), es decir, la fuerza de las lógicas culturales normalizadoras que se imponen desde los años ochenta en España. Esta Cultura de la Transición nos dice que las tradiciones ibéricas son de alguna manera «disfuncionales» y que no hay en ellas nada digno de ser rescatado, que el único objetivo válido es modernizarse, homologarse a Europa y lo demás es un «atraso». La Cultura de la Transición es «adanista», promueve la idea de que hay que partir de cero porque nada del pasado nos sirve: ni las luchas antifranquistas, ni los experimentos contraculturales de los setenta, ni los linajes republicanos, nada. Y con las lentes de la CT se han configurado muchos marcos de pensamiento colectivo. Es muy difícil salir de ese gesto adanista de la CT, que se replica incluso en las culturas críticas, incluso en el 15M. Se replica la idea de que la ausencia de precedentes es garantía para el éxito, de que es necesario volver a empezar desde cero, para poder hacer algo que sea válido. En cualquier caso, en los últimos años el trabajo de recuperación de las experiencias de la contracultura ha sido muy notable, por lo que esta situación ha comenzado a cambiar de forma clara.

En todo caso, ese trabajo, esa reconexión se da en el momento actual, pero era inexistente quizá hace veinte años, como dices. La cultura dominante de los años ochenta y noventa resulta arrasadora con respecto a todo lo que implique una pulsión crítica. Y era una cultura con mucha capacidad de crear doxa, con pocos afueras críticos. Y no sé si ahí puede haber una diferencia con respecto a Francia, Inglaterra o EE.UU., donde se supone que

hubo más pluralidad política y cultural, y, desde la misma época, se mantuvieron otras memorias y tradiciones alternativas a propósito de aquellas experiencias de la contracultura. La esfera pública española, desde los años ochenta en adelante, se vuelve muy limitada, incluso autoritaria, y adquiere la capacidad de restringir todo aquello que no reafirme las verdades y los parámetros oficiales que la constituyen. Es fácil demostrarlo con respecto, en primer lugar, a las propias críticas de la transición, que solo encontraron escucha en fechas relativamente recientes. Basta con comparar el éxito de la última reedición de *El precio de la Transición* de Gregorio Morán y la hostilidad con la que se recibió su primera aparición en 1991. Se trata de uno de los primeros contrarrelatos transicionales, un trabajo poco citado pero muy usado por la historiografía desde hace unos años. Es un libro que en otra cultura pública hubiese generado en su momento un gran debate, con réplicas y contrarréplicas, pero que, en su momento, fue invisibilizado y anatemizado.

AFS ¿Qué otras cosas crees que se juntan en ese cóctel de silencio e invisibilidad?

GLM Quizá han faltado narrativas como las que hay asociadas a otras memorias contraculturales. Me refiero a narrativas capaces de readaptar la experiencia de los sesenta-setenta en el contexto de los años ochenta y noventa, o a figuras capaces de transmitir a una nueva generación el potencial inspirador de aquellas luchas. Pienso por ejemplo en Toni Negri y en la tradición de la «autonomía» italiana. Habría casos como el de Manuel Vázquez Montalbán pero no es el mismo tipo de figura. Y pasa otra cosa decisiva y es que muchos de los que pensaban y escribían de manera radical en aquel momento transicional no sobreviven a los años ochenta para poder construir memoria de su propia experiencia. La derrota generacional es muy severa y deja muchos muertos detrás. Y el archivo de la contracultura no se consolida: los documentales, las obras poéticas, el registro efímero del arte de la época, las revistas juveniles, a todo ese inmenso bagaje le toca dormir el sueño de los justos. Pensando en tu generación, muchos de los referentes inmediatos que venían de la contracultura, aquellos que

tenían cinco, diez o quince años más que vosotros y que podrían haber servido de puente, estaban fuera de juego a mediados de los noventa o picándose en los cascos viejos de las ciudades. La suya era entonces una memoria atravesada de muerte y seguramente también por eso se decide huir de ella.

Me parece que hubo otros sitios donde el proceso fue distinto, por ejemplo en Euskadi. Allí hubo cierta herencia de la contracultura, en el movimiento ecologista, en el movimiento de insumisión, en la música. El nacionalismo (de signo cívico y autogestionado) es un factor de continuidad entre las culturas alternativas, no solo en el País Vasco, sino también en Cataluña y Galicia. Pero eso no cambia en lo fundamental el mapa descrito: hay una cesura de memoria y de archivo entre la contracultura transicional y la cultura crítica de la España contemporánea.

La contracultura y sus estereotipos

AFS Quería preguntarte por otra dificultad que veo y es la mala fama que tiene la contracultura hoy para parte del pensamiento crítico. Por aquí y por allá, de maneras más finas o más toscas, nos encontramos el sambenito de que la contracultura no hizo más que modernizar y fortalecer el capitalismo, de que las energías contraculturales de liberación casaban perfectamente con la lógica «desreguladora» del propio capital. Son lecturas que a veces echan mano del marxismo sociológico: hay un origen de clase en la contracultura que determina su naturaleza y evolución. Me parece que el efecto de esas lecturas es cortar la posibilidad de conectar con todas aquellas energías contraculturales desde el presente. Tu libro se inscribe en ese debate, ¿cómo te sitúas ahí?

GLM Ahí le das de pleno. Hay ciertamente una predisposición a pensar mal de la contracultura y no creas que soy capaz de explicármela en toda su densidad. Existe una escasa disposición a reconocer cualquier cosa que venga de un mundo que, en el caso español, además resulta bastante desconocido. Ahí operan en cadena una serie de estereotipos, que permiten no preocuparse

por entender nada. El primero de esos argumentos afirma que la contracultura la formaban, en realidad, «cuatro gatos», que se trataba de una cosa minoritaria, insuficiente. El segundo dice que ese mundo no produjo ninguna obra, ninguna idea, ninguna acción digna de memoria y que, por tanto, no hay nada en él que deba rescatarse. El tercero argumenta que eran una pandilla de pijos, lo cual es muy discutible porque la contracultura se despliega muchas veces en espacios que son interclasistas, que es algo que desarrollo en el libro. No niego desde luego que hay capitales sociales en juego, pero me parece que las marcas de clase funcionan de maneras no tan lineales como muchas veces se quiere ver.

Como dice siempre nuestro amigo Rafael Sánchez-Mateos, esas revisiones de la contracultura tienen como resultado el *hacer más pobres a los pobres*: ya no basta solo con ser pobres, se trata, además, de suponer su incapacidad de leer un libro de filosofía, tener experiencias estéticas, refinar su sensibilidad... porque lo que supuestamente tienen que estar haciendo es, no sé, rock duro en garajes (con todo mi respeto para el género). En realidad, la contracultura socializó para las siguientes generaciones la cultura burguesa que no estaba disponible para las clases trabajadoras. Y además se alimentó de todo un sustrato de culturas populares –desde el cómic del franquismo a la canción popular– creando híbridos, espacios interclasistas, poco conocidos muchas veces y muy interesantes.

AFS Se suele pensar más bien lo contrario: que la contracultura funcionó como disolvente de las viejas culturas populares y de clase, un disolvente que dejó a los sujetos como «partículas elementales» a disposición del mercado.

GLM Esa tesis se sostiene sobre un elemento conspirativo y presupone una autonomía de la política y el mercado que no se sostiene. No en el campo del deseo. El poder muta, se activan resistencias, el poder reopera por otro lado: sigue una lógica distinta, más orgánica, más foucaultiana, menos teledirigida.

Además, el neoliberalismo no tiene por qué ser hedonista socialmente. O no solo. Puede apoyarse en un sistema que restrinja o prohíba los mismos deseos para los que trabaja o moviliza en las sociedades pos-disciplinarias. Pienso en la sociedad china, por ejemplo, o las ciudades de los Emiratos Árabes. Allí hay sistemas neoliberales donde no hay una zona fuerte de ciudadanía que venga de experiencias contraculturales, a la que se pueda hacer responsable del triunfo del capital. En el contexto español, podría haberse dado perfectamente un posfranquismo radical de carácter católico, o un neoliberalismo católico nacionalista y xenófobo, fórmulas que parcialmente se han dado en otros países de la Unión Europea. Y es un proyecto que, en el estado español, cuenta con sus publicistas y sus defensores. Lo que quiero plantear es que las conquistas de la contracultura no son irreversibles, todo lo contrario. Puede haber involuciones muy fuertes, pienso en Donald Trump y la *alt-right*. A propósito de la contracultura, la consigna de Ronald Reagan, de Trump o de Nicolas Sarkozy es muy clara: hay que acabar con ella, hay que revertir las «herencias del 68»; pues ahí sigue latiendo algo que aún parece peligroso. Me imagino perfectamente la posibilidad de un neoliberalismo autoritario: por eso creo que no es cierta la tesis de que los trabajos de la contracultura en favor del deseo operaban al servicio de los intereses del mercado. Para empezar, porque movilizaban los deseos por medio de otros circuitos económicos. Otra cosa es que el *marketing* haya sido capaz de traducir los saberes y códigos de la contracultura al servicio del capital.

Otro problema que veo en esas revisiones es que desposeen a los actores contraculturales de sus propias vidas, que es lo único que tenían. Desposeen a los agentes históricos del sentido que ellos daban a sus propias acciones. Así, de repente, Ocaña desnudo en las Ramblas poniendo todo patas arriba se convierte en una avanzadilla del neoliberalismo... Ya no es un tipo que desafía a la sociedad de su tiempo, un *performer* irónico, crítico, brillante, que se la juega cada vez que la lía, un travestido liberándose, sino una prefiguración del mercado y sus deseos operando... Esa mirada me parece terrible. Otra cosa es hablar de monetarización de la

contracultura, de aparición con La Movida de la primera generación de profesionales del capitalismo creativo español, pero hay que hacerlo muy concretamente, muy situadamente, muy finamente. Es lo que intento en los últimos capítulos del libro, los capítulos dedicados a la desarticulación de la contracultura, cuando su margen de maniobra ha cambiado.

Pero hay un argumento que me parece definitivo y es que la contracultura, la experiencia de la contracultura, en el contexto español, lo que produce en el nivel macro, más allá de las vidas individuales, es una gran ruptura en el imaginario de la sociedad al menos en cuatro ámbitos centrales. En el ámbito de la espiritualidad y la religión, el país deja de ser una teocracia al nivel de Irlanda o Grecia para convertirse en la sociedad probablemente más atea de la Unión Europea. En el orden amoroso, de la sexualidad y el género, se pasa en un tiempo récord de un contexto profundamente duro a nivel de costumbres y leyes a otro mucho más liberal. En el ámbito de la autoridad, se genera una fuerte resistencia a las construcciones autoritarias: lo militar y el ejército pierden rápidamente su valor histórico. Y por último, la transición deja herida la idea de nación española, por la presión centrífuga de los nacionalismos no centralistas, pero también por la indisposición de la gente a adherirse a construcciones trascendentes de este tipo (por más que, en los últimos tiempos, habría que matizar sobre este legado). En su conjunto, son fenómenos complejos, pero en los cuales se reconoce la penetración social de las propuestas contraculturales.

Los hermanos mayores

AFS Me gustaría saber más sobre tu propia afectación con este tema y con esta época, Germán. Es decir, me parece que este es un libro impensable sin un vínculo empático fuerte con una serie de personajes, de aventuras y de tonos vitales. No comparto ese presupuesto académico de que, para pensar y contar la historia, lo mejor es encontrar una «buena distancia». Lo veo más bien al revés. Creo que sin una conexión afectiva no podrías haber hecho

tan buen relato de aquella época. Entonces querría preguntarte si es así y de dónde te vino la pasión por ese momento histórico.

GLM Primero te cuento un poco si quieres sobre la elaboración del libro. Fue un proceso largo, desde que comencé a interesarme por la transición en el año 2002, hay quince años de acompañamiento del tema. En el año 2009 publiqué *Letras arrebatadas,* una monografía sobre los «poetas malditos» de la contracultura. Y escribí un primer manuscrito de *Culpables por la literatura*, que fue mi tesis doctoral. Y luego hubo varias reescrituras y encierros, hasta encontrar su forma definitiva (¡por ahora!).

En estos quince años han pasado muchas cosas y *me* han pasado muchas cosas. En la base de esa afectación está, en un primer momento, un desencuentro con buena parte de la literatura contemporánea española. Una sensación de que lo que se estaba escribiendo no se correspondía con las propias búsquedas literarias. También hay una toma de distancia con las formas del trabajo académico más filológico, y que me resultaba insuficiente, porque no se hacía cargo de la vida social de la escritura, porque no atendía al contexto histórico, porque trazaba divisiones entre la literatura y las demás artes, entre la literatura y la política o la historia, etc.

A la crisis literaria se suma pues una sensación fuerte de que en la universidad española hay una filología dominante, pero poco representativa frente a lo que, por ejemplo, abren los estudios culturales en otros contextos académicos. Y, por último, hay también una crisis de la idea sobre la política en democracia, vista como una esfera autónoma de la vida y ocupada por especialistas de lo público. Son tres desencuentros y tres rechazos, tres búsquedas también, que no son solo propias, sino más bien generacionales.

En estas coordenadas, la memoria de aquella juventud extraña de la transición resultaba muy estimulante. De aquel mundo, me llegaban pequeños *flashes* a través de mis padres o de mis tíos. *Flashes* que hablaban de los setenta como de una época intensa, loca, interesante, de creación y de vida en común, de compromiso

fuerte con la transformación de las cosas. Pero mi primer enfrentamiento directo con aquel mundo viene a través de viejas revistas que mi padre había conservado de aquella época, ejemplares de *Ajoblanco*, *Bicicleta*, algún *Viejo Topo*, algún *Por favor*, algún *Papus* y fanzines como *La Hormiga Atómica*, cosas muy raras, muy de aquel momento. Pues bien, tales revistas, con todas sus diferencias, hablaban un lenguaje compartido. Se lo cuestionaban y replanteaban todo: el bien común, las instituciones, el poder, lo bueno y lo malo, los hábitos, la droga, el sexo, la estética, etc.

Esas revistas se publicaron entre los años 1973-1974 y 1981, cuando supuestamente se estaba construyendo el *consenso* transicional, el mundo contemporáneo tal y como lo conocemos. Pero aquellas publicaciones ponían en cuestión todos aquellos supuestos consensos fundacionales. Esa experiencia de lectura fue muy fuerte, muy intensa, como una revelación. Allí había algo de lo que no se nos había hablado, todo un mundo borrado, desaparecido. Ya se habían publicado trabajos sobre poetas contraculturales, como Eduardo Haro Ibars o Leopoldo María Panero, que permitían vincular aquel mundo alternativo con la destrucción de una generación de jóvenes en los años ochenta. De aquello sí tenía una memoria nítida, porque durante mucho tiempo los chavales evitábamos el casco viejo de Pontevedra: ahí estaban siempre *los yonquis*, como una presencia amenazante, como supervivientes de un naufragio.

Después solo había que juntar todas esas claves. Siento, es verdad, profundo aprecio por gente que se tomó de manera muy seria, honesta y altruista el trabajo de imaginarse una época distinta y que acabó tan mal muchas veces. Son una especie de hermanos mayores generacionales, unos que por azares de la vida no llegamos a conocer. Está, por un lado, esa sensación de haberse perdido algo muy interesante y, por otro, al indagar, se descubre también mucho silencio y mucha crueldad con respecto de aquel mundo olvidado.

AFS ¿Te refieres a la cuestión de la «generación bífida»? ¿Podrías explicar esa noción que es tan importante en tu trabajo?

GLM Como te decía, percibo que los supervivientes de aquella época muestran mucha violencia hacia sus compañeros desaparecidos. Esa violencia es, muchas veces, profundamente injusta, por parte de aquellos que hicieron otra transición, aquella que sí hemos conocido, de la cultura del consenso, con sus instituciones, su política de partidos, etc. Es como si, no contentos con haber dominado la escena, se hubiesen propuesto borrar la memoria de aquel otro mundo al que ellos también pertenecieron en su día. Borrar las huellas del crimen en el que se funda la legitimidad «democrática» posterior. Y eso pasa en la política, en la cultura, en las universidades, en todos los ámbitos. Por cada trayectoria de éxito en la época hay una que la corrige y confronta desde el fracaso. Y a veces ambas trayectorias tienen lugar dentro de una misma persona. La de la transición es una generación demediada.

Por otro lado, ha habido un cambio importantísimo en los valores, entre aquella época y la nuestra. Cuando hablas con personas con una memoria activista o contracultural de la época, te hablan en otras claves, del tipo «es cierto, en aquella época no estábamos interesados en los partidos políticos, lo que nos interesaba era cambiar la vida» o «en aquella época la cultura era la vanguardia de la política». Son frases de época, que reaparecen, y que cuestionan que el destino propio de la cultura transicional fuese la institucionalización o el olvido. Esa disociación entre lo que se recuerda y lo que hubo, entre la experiencia de las personas y los relatos del estado, entre la memoria generacional y la historia oficial, entre el éxito político y la fidelidad a los principios es lo que algunos entonces llamaron «generación bífida». Es una buena metáfora para nombrar un corte de época, un corte que estructura antes y después las vidas de mucha gente, de quienes hicieron hizo una experiencia radical de aquel periodo de cambio.

Un trabajo de espiritismo

AFS Investigar para rescatar esas vidas y esos mundos que mencionas. Hacer una grieta en ese muro de silencio y crueldad. Proponer resonancias entre esos mundos que rescatas y la gente que está en búsqueda hoy, la gente que se hace preguntas sobre la relación entre vida y política, sobre todo a partir del 15M. Me parece encontrar esas claves en tu trabajo.

GLM Hay una cuestión política que me interesa especialmente: la conversación con los difuntos. No puede haber ninguna sociedad que no se imagine una manera de dialogar con los que ya no están y que formaban parte de ella. En cada sociedad hay una manera de mantener esa conversación, aunque también de negarla, lo cual a su modo es ya una forma de tenerla. A mí me interesa esto: cómo vamos a discutir con nuestros muertos, en este caso con los muertos de la transición, con los muertos de esa primera generación de la democracia. Esos muertos no han conocido un luto colectivo, sus muertes se han inscrito en las familias de manera privada, se han borrado y han supuesto una huella traumática para los suyos. Me parece que ahí hay un trabajo de luto necesario por hacer. Incluso, más que de luto, hablaría de un trabajo de espiritismo. Para permitir que esas voces se escuchen hoy de nuevo. Creo que ahí ganamos todos, los vivos y los muertos, y gana también un concepto más interesante de democracia, basado en el diálogo político entre los derrotados de diversas generaciones.

AFS Quisiera hablar un poco ahora sobre esa sesión de espiritismo que es el libro. Por un lado, está lo que quieres devolver al presente: esas voces borradas y silenciadas de las que venimos hablando. Pero hay otra cuestión muy importante: el *cómo*. Cómo se organiza la sesión, quién va a manejar la *ouija*, a qué muertos convocas, cómo hablas con ellos, etc. Nada de esto es obvio. Porque los muertos no están, solo sus huellas. ¿Cómo te relacionas con las huellas? Quiero decir: me parece que hay muchas decisiones éticas (referidas a los modos, a los *cómos*) sobre las que merecería la pena detenerse un momento.

¿Cómo entrar en contacto con esos muertos, cómo traerlos al presente, desde dónde, con qué precauciones y cuidados, y también con qué tensiones?

GLM Claro, es muy importante lo que comentas. Los cuidados y la *ouija*, son dos palabras fundamentales para mí. Y las voces también. La idea de polifonía es muy fuerte en la poética del libro, de manera muy consciente. Mi voz es la que hace el papel de *médium*, la voz que trae las otras voces pero que no habla en su nombre. La voz que tiene sus trucos de mago o de escritor, pero que también los explicita, los muestra.

¿Cómo traer voces haciéndolo en sus propios términos? Esto es muy delicado. En primer lugar, en el libro hay muchas voces literales, muchas de ellas son citas directas de discursos orales y conversaciones. También transcribo entrevistas que he hecho con los protagonistas, otras veces los testimonios de amigos o de familiares. Por ahí hay ya una importante búsqueda de la polifonía, que también viene por fuentes escritas, poemas, artículos, grafiti... En segundo lugar, tomarme en serio y cuidar esas voces significa trabajar con las categorías teóricas e interpretativas que viajan ya en esas fuentes. Se trata de no impostar un vocabulario teórico, analítico o político, sino de traer desde aquella época el suyo, y de elaborar el mío propio a partir de aquel. De este modo, busco sintonizar con ciertos vocabularios que quizá no eran los dominantes pero que están ahí y que hoy resuenan con el espíritu quincemayista, que sintonizan. Puede decirse que esta resonancia está fabricada, por supuesto, que es un artificio, pero es que nosotros también estamos involucrados en esa conversación con los muertos. No tenemos que renunciar a nuestro lugar para que se imponga la voz del pasado. De ninguna manera. Esa conversación existe porque la hacemos posible. Ahí tiene que darse una dialéctica por los dos lados que modifique a la vez la manera de ver el pasado y el presente.

El cuidado respecto del pasado pasa también por dar valor a lo que es muy pequeño. Aquí se trataba de atender a textos que son

débiles o fragmentarios, que están mal escritos o sin acabar, hechos a mano. La precariedad opera en todos los niveles del archivo menor de la contracultura. Quiero decir: se trata de trabajar, no solo con los «grandes nombres de la contracultura» (si eso existe), con los más conocidos, como un Panero o un Ocaña por ejemplo, sino de descender también a un segundo, tercer o cuarto nivel de gentes anónimas, para acabar incluso refiriendo a personas de las que ni siquiera he podido recuperar el nombre pero que están en el relato. Intento meter todo el píxel que pueda. En lugar de recortar grandes personajes o generalizar, me esfuerzo por incluir muchas voces, muchos personajes. De modo que hasta en el último plano de la ampliación de la foto se vean todavía siluetas, aunque solo sean eso, siluetas. El mío querría ser un trabajo de pixelado histórico.

Todo relato tiene un sujeto, y cuenta la historia de alguien. En este caso, el tipo de historia que me interesa, no quiere contar la historia del estado o la nación, sino las vidas de las personas, concretas. Esa es una materialidad a la que me puedo agarrar, de la que puedo hacerme cargo. Y no se trata de vidas individuales, sino de vidas vividas en comunidades, interdependientes. La única categoría historiográfica de medida que encuentro es la vida, la única que es democrática, porque está hecha a escala de nuestros cuerpos y a todos nos implica. Es la única categoría que puedo garantizar empíricamente: las vidas de las personas y sus comunidades. El único lugar desde donde creo que se puede articular una historia civil y democrática. Claro que todo esto son decisiones que no preexisten a la investigación, sino que se van elaborando en el proceso y que la propia investigación ayuda a tomar. Me parece que la sensibilidad de esas decisiones tiene que ver estrechamente con las formas políticas y estéticas del mundo que aquí se intenta contar.

El cuerpo biopolítico del franquismo

AFS Germán, creo que un buen punto de partida para entrar en los contenidos del libro es tu reflexión sobre lo que llamas

«el cuerpo biopolítico del franquismo». No piensas el franquismo simplemente como un régimen institucional autoritario y una serie de convicciones ideológicas, sino como la *producción y reproducción de un tipo de cuerpo*. Ese punto de partida nos va a permitir entender luego mejor cómo enfocas la revuelta contracultural. Empecemos entonces, si te parece, por ese «franquismo interior». ¿Cómo llegas a esa idea y en qué consiste?

GLM Es una idea que elaboro a partir del libro de Teresa Vilarós, *El mono del desencanto*. Teresa se aproxima a la dimensión *somática* del franquismo, como una clave para la lectura de mucha producción de la época. Así, por ejemplo, hay una escena en *El cuarto de atrás* de Carmen Martín Gaite donde la autora rememora a partir del entierro de Franco, su propia infancia viendo crecer a otra niña: Carmencita Franco Polo. Martín Gaite había nacido en el mismo año y tenía el mismo nombre que ella. Eran las dos un producto de la misma época. El franquismo les había ocupado la cabeza a las dos, les había ordenado del mismo modo los cuerpos, les había disciplinado igualmente. Desde esa conciencia, de ser hija de su mundo a su pesar, Martín Gaite se rebela contra sus formas y en favor de otras formas por venir.

La idea es que los regímenes totalitarios basados en el culto carismático al líder generan esa imagen de que todos tenemos que replicar al líder y de que el líder se manifiesta en cada uno de nosotros. Se dan ahí procesos de identificación muy fuertes: hay un cuerpo singular, un cuerpo mágico, que es el cuerpo del dictador, y todos lo tendríamos que encarnar subsidiariamente. Esta *encarnación* se organiza socialmente de modos muy sofisticados. A través del género, de la violencia y la disciplina, en el colegio, la mili o la fábrica, hay que imitar ese cuerpo imaginario del dictador, *incorporándolo*. Hay una película maravillosa de Antonio Mercero, *Espérame en el cielo*, que trabaja con esa idea: hay un tipo que se parece muchísimo a Franco y es secuestrado por los servicios secretos españoles para convertirlo en su doble. Así, todo hombre español sería, en el fondo, de una forma que ni siquiera sospecha, un doble de Franco. Esta cuestión aparece una y otra vez en la época. En Basilio Martín Patino, en la

Autobiografía del general Franco de Vázquez Montalbán, en *El desencanto* de Jaime Chávarri, donde escuchamos decir a Leopoldo María Panero eso tan fuerte de que «yo me destruyo para saber que soy yo y no todos ellos». Podemos encontrar numerosos exorcismos de ese cuerpo franquista en el campo cultural, pero a mí me interesaba ver cómo más allá de las prácticas artísticas la cuestión del biocuerpo se halla en el centro del programa político generacional.

AFS El poder no es una cadena de convicciones, de opiniones o de adhesiones, ni siquiera de legitimidades, sino algo que se inscribe en los cuerpos. La revuelta contracultural sería justamente el ejercicio de sacarse de encima ese cuerpo disciplinario impuesto, dándose otro. Hay que pensar entonces la política vinculada a la sensibilidad, al trabajo *estético* de cambiar de piel. La emancipación es por tanto un proceso que pasa por los cuerpos.

GLM Claro, es algo que dicen a menudo los mismos protagonistas de la contracultura: nosotros también éramos el franquismo. Esa es parte de su valentía, de su lucidez. Porque, mientras tanto, a su alrededor, en las instituciones, se hacía lo contrario, tapar la herencia franquista, presentarse como demócratas de toda la vida. Desde la perspectiva de los jóvenes *culpables literarios* no había un corte tajante entre franquismo y no franquismo, sino un mundo totalizador sin afueras. Los afueras estaban por construir desde cero. Y ahí sí se empiezan a crear, son espacios de otras densidades, espacios donde el franquismo se manifiesta con menos fuerza. Los barrios chinos, los espacios de *cruising* gay, las células políticas alternativas, el movimiento estudiantil, el feminista, la cultura lumpen, el mundo del flamenco y lo gitano, etc. Y más tarde los espacios contraculturales, donde las formas de sociabilidad pueden ser diferentes, donde es posible inventar nuevos juegos sociales, nuevas formas de vida no basadas en la vigilancia y el control. A la gente que más tiempo vivió dentro del franquismo le fue más difícil salirse de él y esa salida fue necesariamente más violenta. Y aquellos cuerpos menos disciplinados por el régimen tendrán más ocasiones de liberarse y de hacerlo más rápidamente.

Mi idea es que en los años setenta, ya muy pronto, desde el año 1973 o así, va a haber una crisis política muy fuerte, una crisis de presencia y de representación del poder, que se manifiesta fundamentalmente *como una dificultad cada vez mayor del poder para inscribirse en los cuerpos que debe gobernar*. Los cuerpos de los jóvenes se indisciplinan, en las escuelas, las parroquias, los barrios, las ramblas, las playas... De pronto no hay manera de que se estén quietos, los cuerpos de los jóvenes se han salido de madre. En los setenta se da una experiencia muy fuerte de anomia, de invisibilidad social, de suspensión de las jerarquías sociales. En este sentido, hay un verdadero antes y después en el periodo. Y tiene que ver con la cuestión de las rupturas morales, la sexualidad, las drogas, el asociacionismo, el antiautorismo, etc. Un desajuste salvaje de todos los códigos establecidos, con consecuencias duraderas.

En la transición hay una guerra civil en el interior de cada cuerpo. Es como una frecuencia de época. Los poetas lo expresan muy claramente. En Leopoldo María Panero, por ejemplo, esta pulsión es llevada hasta el extremo, un extremo que da miedo pero es necesario comprender. Me llevó un tiempo pensar este conflicto como un trabajo político: sacar de ti ese cuerpo que es de otro, que te lo han metido dentro, que es ya tuyo también, pero con el que necesitas generar una confrontación violenta, para poderte emancipar del mismo, aunque ello te cueste la vida. Todo esto se insinúa en el libro citado de Vilarós, pero se propone como un proceso fundamentalmente inconsciente. Yo sin embargo, con el tiempo, he llegado a pensar que no, que es un proceso muchas veces reflexivo, un proceso programático casi, con una serie de técnicas, que se escribe y se describe en estas claves. Este es el caso, por ejemplo, de Eduardo Hervás, que decidió suicidarse la víspera de la salida de su libro *Intervalo*, para transformarse en su propia obra.

Y es que muchos de los protagonistas del libro se tomaron este proyecto muy en serio. Pienso también en Iván Zulueta y su film de culto, *Arrebato*, donde se explora la idea del vampirismo, de la colonización del cuerpo desde fuera por una presencia que puede

ser amiga o enemiga del mismo, de la reapropiación del cuerpo a través de la iluminación estética. Y ahí aparece la idea de la literatura. Frente al cuerpo biopolítico del franquismo, encontraremos el cuerpo *bioliterario* de la literatura y la estética, que es un cuerpo imaginario emancipado. Porque si el cuerpo que tenemos no nos vale y hay que darse otro, habrá que ver cómo lograrlo. Y ahí las potencias de la estética para la emancipación son fundamentales. La literatura, el cine, la poesía, la música, todas las energías de la estética (en un sentido amplio) se van a poner a trabajar para poder liberar ese cuerpo, para imaginar un organismo diferente en sus relaciones con los demás, en sus hábitos, en su viajar, moverse, habitar en sociedad, *extrañarse*, etc.

La literatura como tecnología de liberación

AFS Hablas de un proceso casi programático, en el que se ponen en juego una serie de técnicas, de disciplinas y de ejercicios. En ese «desarreglo metódico de todos los sentidos» me parece que hay una especificidad española: la literatura. Está la música, están las drogas, está la política, pero tú decides centrarte en la literatura, en la literatura como herramienta de liberación, como forma de insumisión corporal. ¿Por qué?

GLM Sí, a ver, es una entrada posible. No la única, aunque sí creo que es la más importante en la época, o al menos así lo cuentan sus protagonistas. Pero aunque digo «culpables por la literatura», también podría haber dicho culpables por el cine, por la música, por la revolución, por las drogas... Literatura funciona aquí como el resumen de todo lo anterior. Es una suerte de síntesis de todas las posibilidades de la cultura, interconectadas, un poco en el sentido del movimiento romántico, de la *obra de arte total*. Y es que las contraculturas tienen profundas raíces históricas, no solo la española, y se conectan en el gran tronco del romanticismo y de sus reformulaciones, esa suerte de río secreto cultural que fluye por debajo de la modernidad capitalista, y que sigue fluyendo hoy bajo nuestros pies. Pongo la literatura en el centro y pienso desde ahí, de manera extensiva, la estética. La literatura en aquel

contexto sería una forma radical de habitar la estética, una suerte de meta-texto de la revolución, de la revolución interior y de la colectiva. La literatura sería de hecho la magnitud que permite juntar ambas cosas: estética y política, vanguardia y revolución, lo personal y lo colectivo, la vida y el arte, oposiciones clave en mi libro.

Me parece que de todas las formas de imaginación estético-política de la época, la que contiene a las demás, la que es capaz de hablar de todas las demás, es la literatura. Al leer o escuchar los testimonios de la gente que hizo experiencia durante estos años, todos insistían en esos momentos en sus cuartos, sus lecturas, los sueños que les permitían los libros desde muy temprano. La literatura hizo un trabajo impagable en favor de la emancipación mental de la infancia bajo el franquismo. Permitió a muchas personas imaginarse de forma distinta, a sí mismas, y la vida que querían llevar. Gracias al rapto literario, muchas personas lograron salir de sí mismas e inventarse una vida otra. Se trata de apropiarse de la *ficción del otro*, pero *para ser un otro*: la literatura te daba un traje de Supermán, una vida alternativa que permitía convertirte en otra persona en el interior del régimen, duplicarte o *hackearte*. La lectura fue una fábrica de niños y niñas raras. Una fábrica de democracia, de una democracia muy distinta de la que tenemos ahora, de democracia del hacer y no solo del votar, una democracia de la vida cotidiana y de la sensibilidad. Me parece una experiencia muy potente, muy bella y la quise poner en el centro de mi libro, con las palabras de quienes la hicieron entonces.

AFS La especificidad de lo literario como motor subversivo en la España transicional, ¿tiene que ver con la censura? Como su potencia desestabilizadora no es obvia, no es tan explícita como la del ensayo político, la literatura atravesaba a veces las redes que tendía la censura. También había literatura que circulaba clandestina, con ese aura y ese hechizo y esa fuerza. Cuando cede la censura, toda una serie de libros prohibidos están de pronto disponibles en España. Dedicas un capítulo entero a este fenómeno de democratización cultural a través de la nueva

edición, como un momento central, cuando todos esos libros que permiten soñar otras vidas, que hacen desear otras vidas, se han vuelto de pronto accesibles.

GLM No sé si es una singularidad de la contracultura española o de mi forma de acercarme a ella y contarla. Habría que ver qué pasó en otros sitios, como Portugal o la Unión Soviética por ejemplo. A lo mejor hay un diferencial de intensidad pero es un proceso que reconocemos en otras partes, pienso por ejemplo en el carácter mítico en EE.UU. de un libro como *El guardián entre el centeno,* un libro peligroso, *cambiavidas*. Las dimensiones del fenómeno español son muy singulares, eso es cierto. Pero es algo que sucede con anterioridad incluso a la literatura en la cultura de los tebeos. Es un tema que he investigado en el contexto de la posguerra. El mundo de los tebeos de aventuras, desde *El Guerrero del Antifaz* a *El Capitán Trueno*, representa un mar de publicaciones singulares en medio del franquismo, porque no está sometido al mismo protocolo de censura que el resto. Hasta la Ley de Prensa e Imprenta del año 1966, la llamada «Ley Fraga», nadie se toma en serio esas publicaciones porque se dirigían a los niños. Pero hay una o dos generaciones de dibujantes antifranquistas, en algunos casos siendo ellos mismos militantes clandestinos, que usaban el cómic para construir una ideología que podemos llamar aventurera, una ideología de la *vida otra*. Ya simplemente eso, enseñar a los niños a enmascararse, como esos superhéroes que luchan contra el mal enmascarados, me parece un trabajo de resistencia política útil en cualquier contexto. Se trata de aprender a tener una identidad de recambio para que no te rompan la cara si descubren cuál es de verdad la tuya. Ese trabajo que se hace con los niños es muy importante.

La juventud como campo de fuerzas

AFS El planteamiento de la contracultura es de conflicto, pero se trata de un conflicto *biopolítico* que tiene que ver con los cuerpos, los afectos y los hábitos. No es un conflicto político obvio, entre partidos o grupos que luchan por el poder, sino que desborda esos

ámbitos. Me pregunto entonces cuál es el «sujeto» del cambio. No puede quedar acotado en una clase, en un grupo sociológicamente definido, es más difuso, transversal. Tú lo piensas como conflicto generacional, pero ¿cómo encaja un concepto sociológico como el de «generación» en ese planteamiento de un conflicto entre mundos, de una disputa en el ámbito de lo sensible?

GLM Sí, totalmente, hablo de «juventud» como un campo de fuerzas donde se da ese conflicto, esas luchas. Esa juventud no sería exactamente una identidad, sino más bien una «zona de los cuerpos» más o menos indefinida. No se sabe muy bien qué es, de hecho es una categoría que en España se está tratando de definir en la época, a través de procedimientos biopolíticos como la Ley de Peligrosidad Social, a través de un determinado lenguaje, creando una sospecha, un discurso y una serie de prácticas alrededor de los cuerpos jóvenes como cuerpos no fiables porque no están siendo capaces de reproducir correctamente las instituciones del régimen, no están siendo capaces de incorporar correctamente el cuerpo fantasma del franquismo. Esta sospecha genera procedimientos de vigilancia frente a los cuales estos cuerpos van a reaccionar desvinculándose, de formas muchas veces viscerales.

A modo de ejemplo, esto es lo que sucede con la construcción del enemigo quinqui. Lo quinqui no va a estar inicialmente ligado a los cuerpos de los jóvenes. En principio es una categoría racial, étnica, señala a personas más allá de la cultura gitana. En el momento en que el régimen obliga a poblaciones nómadas gitanas a fijarse en un punto, quienes todavía mantienen cierto nomadismo se convierten en quinquis. Es decir, lo quinqui indica un tipo de resistencia de comunidades nomádicas al fijamiento al que el sistema les somete. El *devenir quinqui* sería entonces una respuesta a los intentos franquistas de redefinir las periferias de sus ciudades. Sin embargo, a finales de los años setenta, «lo quinqui» y «la juventud» serán, en muchos ámbitos, sinónimos. Ese mismo movimiento de fuga y resistencia de los cuerpos de los jóvenes transicionales comienza a describirse como *quinqui*. Mientras, la aparición de esa categoría «lo quinqui» (después del

caso del Lute), que se va a elevar a un problema de orden público, va a funcionar como la cortina de humo ideal frente a la protesta política, ya desde las huelgas estudiantiles de 1966-1967. Diez años después, esta categoría de «lo quinqui» sirve para caracterizar una amalgama compleja y extensa de hábitos juveniles, que van desde la política a la farmacología.

Durante la transición, todos los cuerpos que no están bien definidos socialmente se convierten de alguna manera en «jóvenes». Ese tipo de determinaciones son las que quiero pensar con la noción de juventud entendida como zona de los cuerpos. El conflicto biopolítico se libra en territorios difusos y expandidos: en las familias, en la educación, en el orden público, en el trabajo, en la falta de trabajo, etc. No hay que olvidar que el proceso de transición se cierra con la multiplicación exponencial del paro, con el nacimiento del llamado paro estructural español. Desde entonces, se van a considerar las tasas de paro del diez por ciento como «desempleo estructural», en proporciones que harían caer gobiernos en otras partes del mundo. Pero la emergencia del paro en la transición tiene mucho de decisión política, vinculada a los famosos Pactos de la Moncloa. Curiosamente, ese paro va a recaer directamente sobre los más jóvenes. Serán precisamente los menores de veinticinco años, los que más han asimilado las sensibilidades y estéticas de la contracultura y su proyecto de transformación radical de la vida, quienes se ven expulsados del mercado laboral, del consumo, del bienestar y de otras supuestas ventajas de la nueva sociedad de los ochenta. Además, a esa primera generación de la democracia se le aplican procedimientos represivos de orden público, encarcelamientos masivos y violencia judicial y extrajudicial. Se crea allí una pauta estructural que vemos reaparecer en los años de la última crisis, de concentrar en la nueva generación el conjunto de los costes sociales.

Entonces, sí, ¿qué quiere decir «clase» en este contexto? ¿Ser quinqui u obrero? Los que demandan mano dura contra estos jóvenes podían ser también vecinos de los barrios populares. Existe la idea de que la transición fue el triunfo de las clases medias españolas, pero este mundo juvenil es antimesocrático en

un sentido muy profundo. Las luchas de la contracultura operan bien lejos de los valores consumistas: sus aspiraciones no consistían en conseguir un trabajo, unas vacaciones, un pisito, unos muebles, una propiedad sino en *estar de vacaciones todo el año y poseerse a sí mismos*. Es decir, cuestionar esas barreras trabajo-vacaciones, público-privado, etc. Una profunda redefinición de los valores productivos del capitalismo tiene lugar en esa generación, en el entorno de sus luchas.

En resumen, la juventud es ese espacio difuso donde se combina lo sociológico, lo (bio)político, lo cultural. Se trata de un campo de fuerzas muy complejo. La batalla política no se da entonces, como bien dices, en espacios fuertemente identitarios, aunque también existen y también están movilizados. Me interesan mucho los conflictos sociológicos y propiamente de clases. Pero la categoría juvenil desborda estas categorías y las interconecta.

AFS Ahí estaría el punto de tensión más fuerte entre la contracultura y la política clásica de la izquierda antifranquista, ¿no? ¿Cómo era la relación entre esos dos mundos? ¿Había separación, ruptura, había puentes?

GLM Es una relación de muchos tipos. Hay desde luego una experiencia que se repite una y otra vez en el periodo, que es el desbordamiento de la política desde la cultura. La contracultura, que es una nueva manera de unir política y cultura, desborda inevitablemente las formas de organización y disciplina propias de la cultura antifranquista. Y esto sucede en todos los terrenos. Muchos jóvenes salen huyendo del PCE porque les parece una estructura vieja, sectaria, adherida a unas claves que no son las suyas, que no tiene capacidad de hablar a sus intereses y deseos. Pero es que luego esa misma ruptura ocurre en las células maoístas, en el mundo abertzale, en la CNT [Confederación Nacional de Trabajadores], en los sindicatos, en los seminarios, en las escuelas, etc.

Escuchando a viejos militantes del PTE (Partido del Trabajo de España) que estuvieron metidos en las fábricas intentando politizar a los jóvenes obreros, subrayaban que, más allá de la

disciplina de partido, había otras alianzas entre activistas de clase media y jóvenes proletarios que pasaban por la música o la estética. Se producían de repente sociedades políticas contraculturales dentro de la misma estructura laboral que acababan desbordando el vínculo político instrumental, organizativo. La politización ya no venía por el lado del deber, la disciplina, el sacrificio. De pronto, venía por el lado sensual, del goce. Hay un gran problema en la izquierda clásica para manejar esta cuestión del goce, ¿no? Con frecuencia, las organizaciones de masas han sido muy teleológicas a la hora de hablar del goce, siempre como algo que ha de producirse dentro de mucho tiempo, en otro mundo o bajo parámetros muy estrictos.

También hay otra cuestión que es la relación entre prácticas y lenguajes. Una de las críticas recurrentes de todos estos jóvenes a los aparatos de partidos o sindicatos es que sus dirigentes hablan en nombre de otros, hay una ruptura entre representantes y representados en el interior mismo de las organizaciones. Esto se ve muy claramente en las huelgas salvajes, como en Vitoria en 1976, cuando aparecen las organizaciones políticas como mediadoras frente al estado en un momento en que ya se están dando formas de autoorganización desbordantes. Esa pretensión de la política clásica y de las organizaciones de masas de colonizar las nuevas formas de lucha me parece una clave crucial para comprender la transición. El miedo de la izquierda clásica a la deriva autónoma, libertaria o ciudadana es muy grande. Igual que el miedo del estado.

Y tampoco me estoy refiriendo estrictamente al anarquismo, ni solo al espíritu de 1977, de la llamada «primavera libertaria», sino a una forma específica de entender la emancipación, de sentir y valorar la igualdad radical entre las personas. Esta afectación se manifiesta en muchos de los grandes eventos de la época, como las manifestaciones contra los asesinatos de Atocha o las huelgas en Vitoria. Pienso y hablo de un determinado espíritu, no acotado en siglas u organizaciones, ni siquiera anarquistas; un espíritu que va a ser colonizado, saqueado, mal memorializado, por la historiografía. Pero que empuja sin lugar a dudas una transformación afectiva

profundísima a nivel ciudadano, de la cual las organizaciones políticas no han sabido ni querido hablar nunca. Ese es el auténtico fantasma de la transición: la necesidad de los guardianes del mito de la Transición de borrar todo lo que hubo de ciudadano, de autónomo, de cívico-popular o de contracultural entonces.

Tres generaciones: progres, libertarios y modernos

AFS Germán, a la hora de aferrar y dar cuerpo a ese «fantasma» difuso de la contracultura, me ha parecido muy clarificadora, muy interesante y muy útil la periodización que propones: las tres generaciones, 68, 77 y 82-83. ¿Cómo se te ocurrió esa periodización, cómo caracterizas cada generación?

GLM Claro, ahí pasaron varias cosas. Por un lado, se hacía evidente desde el principio que la experiencia de la transición era muy distinta en función de cuándo se hubiera nacido. Por otro lado, Pablo Sánchez León tiene ese artículo tan iluminador sobre los jóvenes transicionales donde identifica un patrón específico para aquellos nacidos hacia la segunda mitad de los cincuenta. Y, además, cuando uno se pone a estudiar la mortalidad derivada de la heroína se da cuenta de que es mucho más masiva entre los más jóvenes. Por último, en las entrevistas y los testimonios aparecen referencias generacionales muy precisas para marcar la oposición entre grupos, del tipo: «no, es que ellos venían de no sé dónde y nosotros no habíamos vivido tal otra cosa».

Así, en un periodo muy reducido de tres o cuatro años el panorama político y cultural, y la perspectiva de las personas, podían ser realmente diferentes. Y, al mismo tiempo, entre generaciones había alianzas, había amistades muy fuertes entre individuos que a lo mejor se llevaban veinte años. Era una situación paradójica que me tomó mucho tiempo resolver: la existencia de vínculos intergeneracionales decisivos convive con la existencia de conflictos brutales entre quintas demográficas muy próximas. Operando primero por aproximación y luego hilando más fino, aparecieron esos tres ejes de orientación que mencionas.

Tres generaciones con sus zonas de transición, ascendentes y descendentes: primero, la generación de los *progres* del 68, luego la de los *libertarios* del 77 y una tercera generación que es la de La Movida y los *modernos* del 82-83.

Cada una de esas promociones tiene sus propias pautas de socialización y sus propias trayectorias modelo. Así, la generación de los progres sería la mítica de la transición, la que corrió delante de los grises, la que estuvo en el concierto de Raimon, la de los que se metieron después en el PCE o en el PSOE [Partido Socialista Obrero Español], sostuvieron buena parte del mito de la Transición y estuvieron gestionando las instituciones democráticas a partir de 1982. Es un poco la generación de los Felipe González, no lo digo por ponerle a él en el centro, sino por situar en el mapa el mundo ese de las trencas y las barbas. A lo largo de los años setenta, la generación progre se bifurca entre aquellos que efectivamente tienen una trayectoria de integración, asimilación y borrado de experiencias políticas previas y la parte que se mantiene fiel o leal (en distintas frecuencias) a la experiencia rupturista, antifranquista, más radical de su primera juventud.

Habría una segunda generación, la de los hermanos menores de los progres del 68. Jóvenes que viven menos tiempo en el franquismo, que están menos socializados en lo que hemos llamado «el cuerpo biopolítico del franquismo» y que, por ello, llevarán a cabo su evolución como generación de forma mucho más acelerada.
Y es que, además, están radicalizados por sus hermanos mayores, es decir, en casa o en la escuela ya tienen acceso a otras cosas.
Son los que tienen veinte años en la transición y, claro, cuando sus hermanos mayores empiezan a hablar el lenguaje del pacto, pues dicen «pero ¿qué pacto?, ¡si aquí hemos venido para revolucionar la vida cotidiana!». Estos jóvenes van a hacer el mismo proceso que sus mayores, pero más rápida y radicalmente. Llevarán las rupturas más lejos. Tendrán menos miedo, pero como generación van a pagar un precio mayor. Es también una generación menos segmentada socialmente, formada por jóvenes procedentes de ámbitos progresivamente más diversos y entremezclados.

Y la tercera generación sería la generación del *baby boom.* Es un dato importante a tener en cuenta a propósito del conflicto generacional: de pronto, los jóvenes son, demográficamente, muchos más en la sociedad. Coincide una percepción demográfica y una percepción política: en los años setenta, todo se ha llenado de jóvenes, porque objetivamente hay muchos más, y muchos de ellos tienen ideas de ruptura tanto en la política como en lo moral. Es muy distinto de lo que ocurre en la actualidad, cuando la española es una de las sociedades más envejecidas del mundo, lo que permite manejar más fácilmente el conflicto generacional, radicalizado en los últimos años por la crisis, que ha vuelto a niveles de los años setenta. Esta última generación, la del *baby boom* vive ya muy poco tiempo bajo el franquismo, son más bien los niños de la transición. Crecen en una época de gran anomia, sin reglas, porque todos los principios de autoridad se han desmoronado. Es una generación de descreídos. Estos jóvenes forman las huestes musicales de La Movida. Y es fundamentalmente la generación que, en los barrios obreros, pero no solo, se va a enganchar masivamente a la heroína. También en esa quinta se produce la mayor parte de las muertes por sida del periodo. Esta generación hereda muchas de las ideas y proyectos de las dos anteriores, pero los reinterpreta ya en un contexto político diferente, marcado por el fin de la transición y el comienzo de los gobiernos socialistas.

Luego, en el libro, este esquema se matiza mucho, se citan numerosas posiciones intermedias, pero este es un poco el diseño general. Creo que resulta útil para explicar muchas tensiones subterráneas de la época. También ha sido interesante que mucha gente que ha leído el libro se siente interpelada por estas categorías, que sirven para repensar la propia experiencia: «ah, yo soy más de la segunda», «claro, mi hermano era de la tercera». Ahí entiendo que esta división generacional no traiciona la experiencia de la época, sino que, por el contrario, ayuda a explicar cosas.

AFS Algo bueno tendrá entonces, ¿no? Me parece muy interesante eso de que los propios protagonistas hayan sentido

que esa herramienta de periodización que propones es útil para revisar la propia experiencia, no exterior, forzada o violenta con lo vivido.

GLM Te cuento una conversación después de una de las presentaciones del libro... Bueno, un apunte antes: hay que tener en cuenta que las relaciones con el mito de la Transición de estas tres generaciones son, a día de hoy, muy distintas. Los de la primera se sienten todavía comprometidos con el mito, los de la segunda nunca han sido capaces de tener un relato propio y los de la tercera están más apegados al mito de La Movida. Los grandes gestores del discurso de la Transición, con mayúsculas, han sido fundamentalmente integrantes de aquella primera generación: ciertos historiadores, ciertos opinadores, ciertos intelectuales orgánicos del Régimen del 78. Los de la segunda y los de la tercera en general tienen visiones de la época más plurales, y son mucho más capaces de asumir críticas o de imaginar otras posibilidades porque hay muchas cosas del relato de sus inmediatos predecesores que no les casan.

Vuelvo ahora a la anécdota: al acabar la presentación hubo preguntas y dos personas, que eran miembros de la primera generación, saltaron bastante molestas con mi discurso. Eran dos personas que se definían desde la tradición comunista, alababan el trabajo político de Santiago Carrillo y afirmaban el valor de la Constitución, a pesar de que hubiese sido escrita por cuatro gatos en un reservado. Para ellos, el proceso fue en su conjunto exitoso y simplemente plantear que podía haberse hecho o pensado de otra manera les parecía inaceptable. En la época, decían, no se podía ver de otro modo, a pesar de que, por ejemplo, hay textos de primera hora en *Ajoblanco*, o *Bicicleta*, donde ya se cuestiona el proceso constituyente por su déficit de participación ciudadana. Hay muchas huellas que demuestran que sí había otra manera de pensar en la época. ¿No fue la que triunfó? Vale, pero no por ello tenemos que olvidarla o borrarla. La derrota de un proyecto no lo invalida. ¿Por qué asumir la existencia de otras alternativas históricas cuestiona tan profundamente la propia memoria y los propios afectos sobre la transición?

Al final conseguimos encontrar más o menos un terreno común de conversación donde nos entendimos. Al salir, uno de los organizadores del acto se definió, en privado, como un miembro de la segunda generación, es decir, como alguien cuya visión de la época había sido borrada y laminada por concepciones como las que habían mantenido quienes habían intervenido antes.
Y, después, me dijo que el treinta por ciento de sus amigos de aquella época habían muerto... Es una cifra simbólica, pero igual. Esa especie de estadística de los afectos me pareció terrible...
Y me reafirmó en la idea de que este trabajo de memoria es muy importante, de que esa conversación con los difuntos es valiosa, porque hoy puede ayudar a generar otras relaciones entre las distintas generaciones vivas pero también otras relaciones con el pasado.

La desarticulación de la contracultura

AFS Germán, quería pasar ahora a la segunda parte del libro, la parte en la que analizas la «desarticulación» de la contracultura. La verdad es que me parece muy potente la propuesta de entender la transición política como un proceso de canalización de algo que se estaba abriendo y creciendo. Solemos entender la transición como un proceso de «apertura», así nos lo han enseñado, pero tú nos animas a verlo más bien como un proceso de *contención de la apertura*, de cierre de lo posible. Es una manera de desmentir el relato más plano de la transición como ese consenso que avanza a pesar de las resistencias de la extrema derecha, etc.

¿Cómo fue esa contención, ese cierre? De ello me gustaría hablar ahora. Porque no se trata solo de violencia policial, ni de la «traición» de unas élites, ni del miedo a un contragolpe derechista. El «sujeto de cambio» en tu relato (la juventud) es vasto y difuso, así lo ha de ser entonces también la represión que lo desarticule. La represión será tan micropolítica como el propio movimiento contracultural. Un proceso multiforme –social, cultural, político, económico, existencial– de demonización y arrasamiento de la juventud como campo de fuerzas. Señalas y analizas tres jalones

Nazario
El País, 20 de noviembre de 1977

Comix/3

Con Nazario, el comix español encuentra a uno de sus más significativos ilustradores de lo cotidiano.

En esta ocasión el dibujante sevillano de 33 años, con residencia habitual en Barcelona, habla del mundo de los homosexuales, un mundo, por otra parte, perfectamente inmerso en la machista sociedad hispánica.

Para los iniciados Nazario no necesita presentación. Sus colaboraciones en *El Rollo Emancorado* —aquella ya famosa *Puritis*— potenciaron la idea de que es uno de los más perfectos conocedores de los hábitos de la *lumpenprogresía*. Porros, pasotas, viajes de ácido, fines de semana flotando y canciones de Pink Floyd surgen con frecuencia en las historias de Nazario, unas historias en las que la chica es hija de un magistrado y el chico hace tiempo que dejó los estudios de aparejador, por ejemplo.

En el *curriculum* del dibujante surgen los nombres tradicionales del movimiento: *Ajoblanco*, *Muchas Gracias*, *Vibraciones*, *Star* y *Por Favor*. Para mayor desgracia de incompetentes, spantemos el dato de que Nazario colabora con cierta constancia en revistas especializadas extranjeras, *It (International Times)* y *Zinc*. En la actualidad prepara un álbum con toda su obra que se titulará *No se me quedará en el bucle*.

de ese proceso: la criminalización de la juventud, el fenómeno de la heroína y, finalmente, el fenómeno de La Movida. Vamos a repasarlos uno a uno, si te parece. Empecemos por la diabolización de la juventud.

GLM Sobre la primera parte de tu pregunta: sí, me parece que se pasa de un desbordamiento total en los años 1976-1977 a un momento posterior distinto, más de canalización o clausura. Sucede en torno a las elecciones de 1978, cuando el sistema se abre y acoge muchas cosas: lenguajes, personas, cuerpos, actitudes, intereses, etc., que hasta ese momento estaban trabajando por la ruptura. Pero en ese acoger y en esa apertura hay mucho cierre, y mucha exclusión también. Eso es lo que no se suele ver. El proceso de apertura tiene unos límites muy duros, unas veces legales y otras de orden público. Hay límites generacionales también. En mi opinión, la transición consiste esencialmente en este doble movimiento, de aparente apertura por arriba y cierre duro por abajo, que deja fuera a muchísimas personas. Algunas porque lo están ya desde el minuto cero y otras porque se posicionan voluntariamente fuera de juego, porque creen que hay que confrontar al sistema desde el margen.

La criminalización de los jóvenes es tan antigua como la invención de lo joven, si es que ambos procesos no son lo mismo de alguna forma. Hay una frase famosa de Luis Carrero Blanco, que ha dado título a un libro de José Álvarez Cobelas sobre las protestas estudiantiles, que decía que la juventud española estaba «envenenada de cuerpo y alma». De cuerpo, por el sexo y las drogas; de alma, por las ideas marxistas y ateas y por la literatura (¡ya hablaban de la literatura!). Contra el desafío existencial que representa la juventud se da toda una reacción institucional, en la que trabajan al alimón juristas y policías. Luchan contra lo que llaman «delincuencia juvenil», que camufla en realidad un problema de formas de vida: gente que abandona los hogares y se va a Ibiza en busca de otra sociedad, hábitos farmacológicos novedosos, comportamientos «desviados», etc. Las rupturas de los jóvenes en el orden moral se leen desde el franquismo como hábitos «asociales» o «inmorales».

De ese modo, se genera una nueva legislación, un nuevo tipo de cárceles, un nuevo tipo de represión contra conductas no heteronormativas y contra formas de vida alternativas, incluso hay escarmientos dirigidos contra algunos niños bien que coquetean con la vida bohemia. Y todo esto se acompaña de un discurso muy moralista en la prensa contra una juventud que, supuestamente, tendría todas las facilidades del mundo pero que, ingrata ella, no se conforma con habitar en el mundo que le han propuesto y quiere crearse otro. Hay un libro de Amando de Miguel titulado *Los Narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes* que pone ya a funcionar todos esos estereotipos que llegan un poco hasta hoy mismo: los jóvenes narcisistas, ególatras, egocéntricos, sin sentido común, etc. Ese discurso se radicaliza a partir del año 1978 asociando democracia y delincuencia. La idea es que la democracia representa un periodo de inaceptable desorden colectivo. O, por ponerlo en palabras de un militante fascista en el documental de los hermanos Bartolomé: la democracia «convierte a todos los hombres en invertidos y a todas las mujeres en prostitutas».

AFS Me parece que, alrededor de todo esto, resaltas en el libro un debate crucial: la discusión sobre el carácter «político» o «común» de los presos. ¿A quién defendemos, a quién deberían beneficiar las amnistías y demás? Quienes tienen una visión más tradicional de lo que está en juego distinguen entre ambos: los presos de motivación política son distintos (¿mejores?) que los que «simplemente» han delinquido por «intereses personales». Me parece un debate muy revelador de los imaginarios en juego: se puede entender que la emancipación pasa por la política en el sentido tradicional (partidos, sindicatos, etc.) o se puede entender que hay un conflicto «biopolítico» que atraviesa la sociedad entera y se manifiesta de muy diferentes modos (transgresiones varias del orden represivo y disciplinario, etc.).

GLM En ese debate juega un papel central la COPEL [Coordinadora de Presos en Lucha], un colectivo creado en 1976 para defender los intereses de toda la ciudadanía en las prisiones. La COPEL no diferencia entre presos comunes y presos políticos, sino que habla

de «presos sociales». Un concepto que se usa para indicar que el sistema disciplinario reprime igual a los pobres y a los disidentes ideológicos. Y que la inauguración de la nueva democracia debería venir acompañada necesariamente de una amnistía que vaciase las prisiones. Las movilizaciones proamnistía de la COPEL no eran luchas por la salida de la cárcel de representantes políticos encarcelados, de un puñado de líderes secuestrados necesarios para encabezar las batallas democráticas, sino el reclamo de libertad para personas injustamente encarceladas por un sistema represivo y disciplinario, lo cual es completamente diferente. Recuerdo que El Lute en su momento se había quejado del doble baremo, para los presos políticos con delitos de sangre, amnistiados, frente a los presos condenados por hurto, fuga o reincidencia como él «que solo había robado una gallina».

La COPEL fue impresionante como movimiento social, por su complejidad, atrevimiento y cohesión. Logró poner en huelga a los presos comunes de las distintas cárceles de España. Y no dudan en poner el cuerpo, tal es su determinación: huelgas de hambre, autoflagelaciones, incluso hay muertes. Son muy conscientes de que en este tema se está jugando el sentido auténtico y profundo de la democracia, pero sus quejas son invisibilizadas y sus voces son despolitizadas. Entonces emprenden esa campaña de huelgas y motines para que se les escuche. Y consiguen muchas cosas, por ejemplo el derecho a la autoorganización en algunas cárceles: los guardianes no entran en el espacio de los presos y estos autogestionan los turnos de limpieza, de cocina, de mantenimiento, etc. Sin ceder nunca por ello en el derecho a la fuga, en la convicción de que el primer deber del preso es fugarse.

Es una sensibilidad que rompe radicalmente con la racionalidad franquista y, por supuesto, con la racionalidad del Régimen del 78. Fue algo muy difundido entonces, en absoluto una lucha marginal, donde se implicó la judicatura progresista de la época, la sociedad civil, las organizaciones políticas y contraculturales. Esta historia tiene un final triste, los directores de prisiones no cumplen sus promesas, se miente a los presos y hay secuestros en los módulos

penitenciarios. Se rompe la solidaridad entre ellos a través de estrategias típicas de división y se acaba, vía represión, con lo que había sido el germen de una democracia posconcentracionaria, lo que enlazaba con antiguas reclamaciones sociales de los años treinta. Después de la derrota de la COPEL, las políticas penitenciarias de UCD [Unión de Centro Democrático] y PSOE nunca irán en el sentido de vaciar las cárceles, sino de hacer de ellas espacios de contención: cárceles seguras, con suelos de hormigón y módulos aislados, donde en los años ochenta entrarán la heroína y el sida de forma devastadora. Por otro lado, sabemos aún demasiado poco de las cárceles de la transición, menos todavía de las cárceles de mujeres, es un tema sobre el que habría que seguir indagando, aunque están apareciendo trabajos estupendos en los últimos años.

Un último apunte, conviene recordar que en el año 1978 seguía vigente la Ley de Peligrosidad Social y las conductas sexuales alternativas estaban penadas con la cárcel. Hay una persecución fuerte contra personas transgénero y sus luchas. En su conjunto, las formas de represión más típicamente franquistas diseñadas para la contención de la juventud siguen en funcionamiento en la democracia, de una u otra forma. En ese contexto, las luchas contra la Ley de Peligrosidad Social y las luchas de los presos sociales por la amnistía emiten en la misma frecuencia. La idea es que hay una guerra cultural y social entre el mundo del franquismo y el que representa esta juventud, que a juzgar por la devastación humana con la que concluye el proceso podemos pensar en clave de «juvenicidio».

La heroína, cara b de la contracultura

AFS Un segundo factor de ese «juvenicidio» es sin duda la heroína. Un tema bien sensible y que ocupa mucho espacio en tu libro. Le das un tratamiento muy detenido, porque no es una cuestión fácil y hay mucho debate al respecto. Piensas y describes los distintos momentos de entrada de la heroína, las evoluciones, los diversos sujetos afectados, etc. Yo entiendo, ya me dirás si correctamente,

que tu posición consiste en no victimizar. No negar de ningún modo el carácter devastador del proceso, pero sin victimizar. Es decir, intentas pensar el enganche a la heroína, no simplemente como un proceso impuesto, por ejemplo a través de una conspiración político-policial que introduce la heroína deliberadamente para desarmar todo un mundo de contestación social, sobre todo juvenil. Vinculas el deseo de heroína con el tema principal del libro: los «culpables por la literatura». Una frase que me impacta es cuando dices: «no te chutas solo una dosis, sino que te chutas todo un mito». Entiendo pues que los yonquis que poblaban los cascos viejos de las ciudades en los años ochenta tienen para ti algún tipo de relación con los jóvenes contraculturales, ¿no?

GLM Es un tema muy complicado, muy sensible, del que es difícil hablar sin haberlo vivido. En mi relato, la heroína aparece primero como una tecnología de liberación más, una que desmonta las visiones preconcebidas del mundo y transforma la propia percepción. Pero no es una tecnología cualquiera. No es un *tripi*, quiero decir. Es un dispositivo diferente, uno que opera muy violentamente sobre el cuerpo, y que –la heroína viene con una leyenda– introduce desde el principio la idea de la muerte. La aparición de las agujas representa asumir un compromiso con el riesgo, asumir que el proceso para «salir del franquismo» puede implicar la propia muerte, la disolución o devastación. Y esto forma indudablemente parte del oscuro encanto del fármaco. ¿Hay una pulsión de muerte que atraviesa a buena parte de esta generación transicional? Sin duda. ¿Sirve esa pulsión de muerte para explicarlo todo? Diría que no. Y, al tiempo, se trata de una generación muy vitalista que se toma realmente en serio la idea de transformar las relaciones entre las personas. Detrás de ese deseo de muerte, paradójicamente había un vitalismo desenfrenado. Y, en el medio, hay que poner la idea de la derrota. Esta búsqueda de muerte que la heroína canaliza en parte se tiene que entender también desde el fracaso, desde la derrota de un ideal de vida alternativo. A veces decimos que el odio es como el amor, pero al revés, como un amor negro. Pues la heroína sería del mismo modo una versión negra de la utopía política y contracultural. Y es que

se puede entender la autodestrucción como un proceso de subjetivación: en el momento en que tu mundo ha sido negado y tú ya no tienes voz, la autodestrucción te afirma aún –paradójicamente– como sujeto político.

Hay muchos tipos de relaciones con la heroína. No faltan los *junkies* más estoicos que han mantenido una relación bastante armónica con las sustancias, por décadas. Y los procesos de renuncia y reinvención. Por otro lado, hay muchos momentos también, la relación con la heroína va cambiando. En un primer momento, es una droga poco común, no está en el mercado, es más bien una droga a la que acceden los médicos o los *hippies* que viajan a Afganistán o Birmania, muy vinculada con ciertas escrituras del contexto *beatnik*. Y, de pronto, en un segundo momento, todo cambia, cuando aparecen remesas masivas de la droga en el sur de Europa durante la transición. Cuando la droga se populariza, tiene ya su leyenda contracultural, muy asociada por ejemplo a Lou Reed, su mito de malditismo. Con independencia de cómo hoy lo veamos, se dio.

Es, como digo, un asunto que requiere mil matices. Por ejemplo, otra cuestión importante es que cuando hablamos de la «epidemia de heroína» no hablamos simplemente de la heroína, sino de la heroína pinchada, la heroína en uso endovenoso. Esto resulta clave para comprender el nivel de adicción que produce, como la proliferación de enfermedades e infecciones. La heroína es de ese modo mucho más agresiva para el cuerpo. Y todo esto va a generar una cultura de la dependencia y toda una economía subterránea, para garantizar, ya en los años ochenta, un acceso económico a la sustancia. De pronto, el problema será cómo conseguir las dosis. Y desde esta lógica comienzan a tejerse todo un mundo de relaciones urbanas, las de jóvenes heroinómanos que, en los espacios públicos, van a ser percibidos como yonquis. Se trata de una nueva identidad, que emerge cuando la circulación de la heroína se organiza en los años ochenta, a través de una confluencia de redes narco e intereses policiales.

«Lo yonqui» es una figura donde se reúnen muchas lógicas: tiene una determinada forma física, unas marcas, unos determinados hábitos, un determinado lenguaje, etc. Al mismo tiempo es un «lugar» de lo social donde se puede caer. Yonquis hay muchos y vienen de lugares muy distintos, algunos vienen de la contracultura o de las organizaciones maoístas. Generaciones enteras de militantes políticos y contraculturales desembocarán en la aguja. Y luego también hay chavales de barrio y jóvenes marginales prendidos en esos mundos. La prostitución (masculina y femenina) se convierte también en una parte consustancial del proceso. Es todo un fermento social donde «lo yonqui» opera como una figura plástica, un estereotipo que permite también la gestión disciplinaria de esta juventud heroinómana. Aparece una cultura, no solo de la exclusión, sino también de la inmunización, una lógica inmunitaria alrededor de lo yonqui muy típica de los ochenta: «cuidado con las jeringas en los parques», «cuidado con las fuentes», etc. Y toda una serie de rasgos juveniles –el pelo largo, los pendientes, cierta música, la pobreza y el desaliño en el vestir, los chándales de los ochenta– se asocian a lo yonqui y comienzan a ser proscritos. «Lo yonqui» sirve para resumir y cerrar un mundo, esa es mi impresión.

Sobre la victimización, el problema de la heroína no puede pensarse sin el problema de la prohibición de las drogas. Las prácticas inmunitarias y necropolíticas que permiten dejar morir a decenas de miles de jóvenes no habrían podido darse sino a través de un contexto fuertemente prohibicionista. En nombre de la defensa de la sociedad, y en nombre de la defensa del heroinómano mismo, se ponen en marcha todos esos mecanismos de exclusión que «dejan morir», en sentido político (y con frecuencia físico también), a una parte decisiva de la juventud transicional. Eso me parece claro. En el proceso hay una dimensión claramente estructural, pero eso no significa que los jóvenes sean simplemente víctimas. Hay personas que toman parte activa en este contexto y desde muy temprano. Emerge una «ciudadanía farmacológica» que plantea, dentro de las luchas del periodo, que el libre acceso y el libre uso de las drogas es un

derecho civil más, con importantes consecuencias filosóficas sobre la libertad y la soberanía del individuo. Y, al tiempo, hay mucho pensamiento farmaco–político, es decir, mucha tarea de crítica social a partir de los usos políticos de las drogas, desde la idea de que las sociedades son sistemas de dependencias complejas y la droga es parte y metáfora de esos sistemas.

Y, finalmente, la otra cuestión es la discusión abierta sobre hasta qué punto la heroína en la transición fue utilizada de manera activa por el estado para acabar con la juventud contracultural, con la amenaza que representaba su insumisión política. Esto a día de hoy es una leyenda urbana, entendiendo que una leyenda urbana es una creencia no demostrada pero compartida boca a boca por mucha gente, con independencia de que sea cierta o no. Como creencia, la leyenda urbana nos introduce en un terreno que, más allá de su verdad histórica, nos habla de algo, es síntoma de algo: una herida social o un daño. Lo que esa leyenda enuncia es de alguna manera cierto: la juventud de la transición queda desarticulada a finales de la década y el consumo de la heroína por vía endovenosa es una de las causas centrales de ese proceso y todo ello resulta funcional para los intereses de la nueva democracia. Sin embargo, el razonamiento no funciona al revés, que es como normalmente se plantea: «como la nueva democracia necesita la desarticulación de la juventud rebelde introduce la heroína». No funciona así, causa-efecto, sino de modo secuencial, donde los efectos producen nuevas causas.

Y, por supuesto que sí, hay connivencias entre redes policiales y redes de narcotráfico y financiación ilegal de partidos políticos, pero nada prueba que fuera un plan organizado contra la juventud. No hay ninguna prueba de que hubiese un diseño estructural. No han aparecido los mapas de la «solución final» farmacológica de la transición española. Eso forma parte de una mitología de la izquierda, sobre todo en Euskadi. Pero insisto: el hecho de que sea una leyenda urbana no significa que no posea «verdad», porque nos habla de un lugar social necesitado de cuidado y de un trabajo pendiente. De ahí ese final de capítulo en el que hago un trabajo de memoria colectiva, generacional, de

muchas de las personas, sobre todo poetas pero también artistas, que emprendieron ese camino endovenoso sin retorno.

La Movida

AFS Germán, el último fenómeno de este proceso de desarticulación por el que te quería preguntar es La Movida. De nuevo, como en el caso de la heroína, haces un análisis de grano muy fino. El primer problema que señalas es que hubo una movida antes de La Movida, pero de alguna forma el mito fetichizado borra los orígenes: una serie de prácticas, de personas y de lugares como La Prospe o el centro social Mantuano. Pero no reproduces la crítica facilona de La Movida, que la ve como frivolidad posmoderna o despolitizada, sino que la piensas como un «campo de fuerzas» complejo donde podemos encontrar distintas fases, trayectos y momentos. Te internas en ese campo con mucho cuidado y analizas, casi año por año, un lento deslizamiento de La Movida: desde la expresión cultural de reinvención de una ciudad-ciudadanía negada por el franquismo a la asunción plena de las lógicas de mercado, de éxito, de autorrealización y de nombres-marca. Un deslizamiento que produce, finalmente, una cultura inofensiva, despolitizada y despolitizadora, muy parecida a lo que conocemos como Cultura de la Transición.

GLM Pasan varias cosas. Por un lado, cuando empecé a investigar esta parte, en 2007, es la época de la macroexposición del Madrid de La Movida, en la cual la Comunidad de Madrid asumía de alguna manera como imagen propia La Movida y como imagen de marca-ciudad, al mismo tiempo que la burbuja inmobiliaria está en su apogeo, y se aplican leyes antibotellón en el barrio de Malasaña, justo en la Plaza del Dos de Mayo, la plaza mítica de La Movida, y de la foto de Félix Lorrio, que sirve de portada al libro. Era un proceso de gentrificación de manual: a través de la apropiación de un capital cultural colectivo sin herederos, se configura una imagen prestigiosa de marca-ciudad mientras se impulsa un modelo neoliberal de consumo por medio de unas prácticas de violencia sobre el espacio público y sus usos

ciudadanos, que representan una lógica diferente y opuesta, aquella del famoso botellón. Lo más increíble es que tanto esas prácticas de sociabilidad juvenil como esa violencia policial de 2007 eran herederas de las prácticas de sociabilidad y violencia que en ese mismo espacio público otros ciudadanos habían sufrido en la transición, treinta años atrás.

Ahí era posible ver un doble fenómeno: la continuidad de una biopolítica de estado, antijuvenil, autoritaria, de abuso de poder, encerraba una discontinuidad en la memoria de los gestos que esta usaba para legitimarse: la transformación de la contracultura en marca-negocio amparaba el ejercicio de las mismas violencias contra las que dicha contracultura, la misma que se festejaba en 2007, había luchado tres décadas antes. De todo eso no tiene la culpa la contracultura ni La Movida, pero hacía muy visible la importancia de fijarnos en las continuidades y discontinuidades de los espacios y las memorias. Ahí elaboré la tesis de que la propia Movida se había construido como discontinuidad: discontinuidad respecto de la contracultura.

Y es que, cuando uno lo analiza, el mito de La Movida es muy vago, nunca precisa las fechas de su origen o sus fases. Seguramente de ahí esa preocupación mía que señalas por marcar años, meses, etc. El mito no tiene fechas, el mito dice: «en esa época España recupera la democracia», «los ochenta», etc. Pero, ¿cómo? Entre que «España recupera la democracia» y el apogeo de la música *pop* en los ochenta pasan muchos años. Algo de esto se contaba ya en el libro de José Luis Gallero, que me parece el primer libro clave a la hora de pensar la escena cultural madrileña de los ochenta, *Solo se vive una vez: esplendor y ruina de La Movida madrileña*. En él hay una entrevista muy interesante con Pedro Almodóvar, alguien muy asociado con el cine de la democracia pero también con la escena contracultural madrileña. Y Almodóvar dice ahí muy claramente que no, que La Movida nunca existió, que si uno quiere ser honesto tiene que concluir que la potencia del movimiento termina en el año 1981, o sea, antes de la victoria del PSOE y antes de la reelección en la alcaldía de Enrique Tierno Galván. Son varios los personajes clave de La Movida que señalan que, ya en el año 1981,

se produce una discontinuidad con lo que había antes, con lo que venía de atrás, de los sesenta y de las luchas contraculturales.

Y es que, efectivamente, cuando uno analiza ciertas figuras míticas del «canon» de La Movida, como Kaka de Luxe o la película *Arrebato*, se da cuenta de que pertenecen al periodo anterior, a la contracultura y a las claves políticas y estéticas de la transición. Sin embargo, en la memoria de La Movida hay una necesidad de asociar ese capital cultural, de obras icónicas, creadores radicales, animales de la noche (como Haro Ibars) o antros (en el noble sentido del concepto) como La Vaquería, a la legitimación de lo que van a ser después otro tipo de prácticas culturales y económicas. En un sentido, La Movida está dominada por la música *pop* y las grandes giras. Ese es, al menos para mí, junto con la televisión, su fenómeno constitutivo e identificativo: las grandes giras de grupos nuevos vinculadas al proceso de construcción de una industria de música *pop-rock* nacional posfranquista, los ayuntamientos socialistas como contratistas y la gestión del ocio y el tiempo libre propias de la nueva década como horizonte de goce. Toda una economía moral. En este momento, se darán cosas muy interesantes (y otras que no tanto), financiadas muchas veces desde corporaciones municipales y con formatos de grandes conciertos a lo largo de 1982, 1983, 1984. Esa es la verdadera fase canónica de La Movida, la propiamente suya, con *La bola de cristal*, *La edad de oro*, *La Luna de Madrid*. Estamos hablando de los años 1983-1985, es decir, se trata de procesos ya muy tardíos en nuestro relato y en los que hay muchos desplazamientos.

De todos modos, la génesis de esta escena sí que tiene lugar en el corazón de la transición y de la contracultura. Allí encontramos diversos creadores, poetas, intelectuales y críticos musicales de la generación de 1977, de la generación que llamo contracultural, produciendo ideas que los siguientes, los jóvenes de la generación *baby boom* harán suyas pocos años después, protagonizando la fase siguiente. Igual que hay un vínculo entre la punta bífida de la generación del 68 y los jóvenes contraculturales de 1977, ahora hay una herencia entre los contraculturales de 1977 y la

generación de La Movida. Hay incluso fenómenos, como el de Eduardo Haro Ibars o Camarón que ponen en contacto a las tres generaciones. Para Haro, los micrófonos y las guitarras eléctricas permitirían hacer masiva la minoritaria poesía del *underground*. Y uno de los tipos que realiza esta operación, de manera brillante, es Xaime Noguerol, figura contracultural de Ourense, un tipo que viene de las batallas *hippies* de finales de los sesenta, que hace una experiencia muy intensa e internacional del periodo, que publica dos libros de poesía *underground* en plena transición y consigue luego reformatear esos libros en clave de rock con grupos distintos, como Banzai, Cucharada y mediante una colaboración fuerte con Miguel Ríos.

Noguerol tiene un relato muy potente de las tensiones de ese proceso. Por un lado, está la llamada de las productoras que van a poner el dinero, lo que significa sobre todo un salario. Algunos pocos de estos jóvenes van a estar generando unas entradas económicas muy fuertes a comienzos de la nueva década. Tampoco hay que magnificar la capacidad de La Movida de cooptar a las personas, pero es importante ver cómo, para un grupo pequeño de jóvenes se abre un camino hacia el éxito y la riqueza a condición de orientar correctamente sus capacidades creativas. Y hay toda una escena de músicos y relaciones públicas que consiguen también vivir de esto. Y en medio de este proceso de comercialización hay un momento en que esa música pierde la capacidad de nombrar su presente, de decirle a esta generación lo que le está pasando. De pronto, su impulso se queda sin lenguaje, sin público, sin base y sin dinero. Es esa imagen tremenda de Miguel Ríos que recojo en el libro cuando, después de cosechar sus grandes éxitos en las giras, tiene un gran fracaso. Noguerol habla del «sueño de una noche de verano». Un sueño que se evapora y en su disolución vemos la estructura de un nuevo régimen operando: emerge así la ciudad neoliberal. En ese momento hay poetas que hablan de la «ciudad movida»: la idea y la sensación de que nos han cambiado la ciudad sin darnos cuenta, de que el mundo de repente es otro y no nos hemos percatado de ello.

La recepción del libro

AFS Ya para acabar, Germán, me gustaría que me dieras un primer *feedback* de los efectos que está teniendo tu libro: qué te encuentras en las presentaciones, qué conversaciones se arman, a qué gente le interpela la historia que relatas. Porque tu libro no aparece en un momento cualquiera, sino en el contexto de una impugnación, de un agrietamiento del relato oficial de la Cultura de la Transición. Unas grietas que se hacen visibles durante el 15M cuando gente común un poco de todas partes toma la palabra en las plazas públicas de las ciudades para gritar «democracia real ya» o «no nos representan», poniendo así en cuestión radicalmente el mito de la CT por excelencia: «lo llaman democracia y no lo es». Después del 15M vino Podemos, que llevó el cuestionamiento al interior del Parlamento, etc. Entonces, me gustaría preguntarte por los efectos del libro dentro de este contexto de agrietamiento. Tanto entre esa gente a la que tú buscas interpelar, como en la academia o la prensa, también en esa prensa más apegada al relato oficial de la transición que tú cuestionas.

GLM Habría, hablando en general, dos o tres tipos de reacciones. Por un lado, hay una cuestión generacional, por parte de la gente que tuvo una experiencia de la época. Muchos testigos y participantes del *underground* fueron informantes clave del libro y sus respuestas, y las de otras muchas personas implicadas con aquel mundo son muy favorables, cada cual con su énfasis particular y sus críticas. Pero de alguna manera casi todas sienten, y eso es lo que importa, que en este libro sí caben, que en mi relato su experiencia sí se tiene en cuenta. No digo que este sea el único relato posible de la época, sino que, en este relato, tienen un lugar.

Aunque en el ámbito del hispanismo está teniendo una acogida excelente, por parte de la cultura española más institucional, el libro ha producido menos reacciones de las esperables. La única respuesta «oficialista» insistía en que la cultura del PSOE de los ochenta provenía, no de las luchas contraculturales y prodemocracia, sino más bien del franquismo sociológico. Según esta mirada, la cultura de la democracia sería más bien una cultura

heredera del sentido común del franquismo, que piensa que todos los proyectos alternativos de construcción de democracia de los que hablo en el libro eran muy problemáticos o que, directamente, no deberían tener lugar. Es interesante que la única manera de seguir defendiendo hoy el mito de la Transición es asumiendo lo que ese mito quería desplazar y ocultar, asumir que el régimen que surge de la transición representa un giro autoritario respecto de la movilización civil y una puesta al día de las prácticas de gobierno del franquismo.

AFS ¿Te refieres a la reseña de Jordi Gracia en *El País*?

GLM Es un ejemplo, pero lo que me interesa es la lógica cultural subyacente. Aquí, el argumento sería el siguiente: puede ser que las minorías contraculturales fuesen las más cultas, las más preparadas, las más europeístas (aunque yo no las describiría en esos términos), sin embargo, ello resulta irrelevante, ya que el franquismo sociológico era la frecuencia dominante de la época y la transición se hizo desde esa libido. Es decir, a la hora de identificar el clima de aquel tiempo, el elemento decisivo sería el deseo de continuidad, de preservar una sociedad muy parecida a la ya existente, frente a cualquier voluntad de transformación profunda de la vida del país. Y la cuestión está planteada perversamente: porque, de un lado, puede que la sociedad que emana del franquismo lo haga a través de la continuidad moral y geopolítica de las formas de vida y de gobierno de la dictadura, pero no es la única posición históricamente existente, y, sobre todo, no es desde esa posición desde la que se fuerzan las conquistas democráticas. En los años setenta hubo una poderosa cultura rupturista, de las calles a las fábricas, de la cual forma parte el *underground*, que aunque implicase a minorías, que servían de punta de lanza, tuvieron una repercusión social profunda. Además, en el mundo contracultural de que estamos conversando había un potencial utópico nada desdeñable, que trabajaba en favor de un país más interesante, menos *carca* y donde tuvieran cabida formas de vida más dignas, más respetuosas con la propia vida, con los demás y con el medioambiente.

En este sentido, da la impresión de que el problema de este mundo es que representa una alternativa histórica en aquella época, una posibilidad de organizar las cosas de otra manera. Y para muchos, la mera existencia de esa alternativa resulta violenta. Y es que muchas decisiones y males del sistema democrático se asumieron bajo el chantaje de que no había otra forma de hacer las cosas y cuando se demuestra que sí la había, entonces la coacción del proceso se vuelve más evidente. Por otra parte, la agresividad hacia la contracultura es injusta, como si su proyecto hubiera sido autoritario o solipsista, como si hubiese pretendido imponer una especie de soviet contracultural donde todo el mundo estuviese obligado a fumar porros y darse al amor libre. La voluntad de dominio que se le atribuye a aquel mundo no le perteneció, todo lo contrario. Y es justo esa diferencia la que lo hace amenazante para muchos. Ciertamente, había una alteridad antropológica fuerte en ese mundo de la contracultura, en gran tensión con su época, pero este mundo era poroso y afectaba a otros. Sin embargo, con el tiempo, parece como si esas porosidades se hubiesen convertido en muros y barreras. Muchos de los juicios sobre este mundo y sus propuestas se basan en el miedo. El mito de la Transición ha entrado en barrena, se está dando el final de un relato, y de un horizonte de expectativas, vinculado a la experiencia de poder de una generación en retirada y, con ella, el agrietamiento de la Cultura de la Transición y el Régimen del 78 que mencionas.

Al tiempo, surgen nuevos diálogos. El libro se está recibiendo muy bien entre la gente más joven, lo que es hermoso, porque hay todo un otro imaginario de la época que se transmite por ahí. De alguna manera, el libro ofrece un relato a la gente más joven, que se sorprende al descubrir una imagen del periodo mucho más contemporánea. Y fue interesante lo que me dijo un chaval, estudiante, sobre que él se sentía un poco como si se estuviese repitiendo en la actual generación lo de la generación bífida. En el sentido de que la generación del 15M había tenido un proceso bífido en el cual unos habrían llegado a las instituciones y otros se habrían quedado fuera, voluntariamente o no. El chalet o la

pequeña delincuencia. Además, ya la siguiente generación, la de los llamados *ni-nis* o *millennials* españoles, ni siquiera habría tenido la oportunidad de reconocimiento generacional de sus inmediatos mayores, la generación del 15M. Comenzando con que muchas personas jóvenes hoy ya vivieron esta fecha como de refilón. En todo caso, no lo protagonizaron, más bien se lo han contado y no les identifica necesariamente con las imágenes de entonces. Pero sí que se reconocen en ciertas frecuencias, en ciertos gestos de disidencia, hacen suya esa política, ese radicalismo democrático de la vida cotidiana, también esa sensación de falta de futuro, de querer montártelo por tu cuenta y no esperar nada. Por ahí se abren paralelismos con aquella época.

Por otro lado, el precio del libro resulta caro para la gente joven, pero igual va circulando de boca en boca, el libro se presta, etc., un poco como se leía y compartía en la contracultura. También me han llegado mensajes de gente a la que el libro evoca cosas de entonces. Es un regalo que gente desconocida se implique con el libro. Incluso la buena recepción que el libro ha tenido en los medios tiene que ver con gente que creen en el proyecto, cómplices y amigos. Es algo más bien artesanal, que se monta de conversación en conversación. Es como si todo el trabajo de hacer el libro se me devolviese de forma generosa, con historias muy bonitas, en un diálogo con lectores que además me da mucho que pensar. La verdad es que estoy bien contento por ello.

1. En el texto se utilizan los términos estado y transición con minúscula de manera consciente. Se trata de una opción con consecuencias democráticas. Frente a una visión celebratoria del periodo, en esta conversación abogamos por una perspectiva crítica más compleja. La mayúscula sirve para *capitalizar* en ambos sentidos el mito transicional como fundación de la época contemporánea. Aquí, frente a *La Transición*, preferimos pensar en las diferentes *transiciones*, los muchos modos de atravesar el periodo, con todas sus contradicciones. Por ello solo utilizaremos el término con letras capitales cuando *Transición* se refiera claramente a la construcción historiográfica y publicista, al mito. Cuando se refiera a la época o a la experiencia de la misma, usaremos una orgullosa minúscula ciudadana.

Fuerzas de la Guardia Civil persiguen a militantes de la extrema izquierda por Rentería, durante los enfrentamientos del lunes y viernes

Recibimiento de la Comisión pro Amnistía de Euskadi

El día 3 llegará el viernes la Comisión pro Amnistía de Rentería, tras la prohibición comunicada por el que le recibía la joven de Durana del 10 de octubre y denunciará la actuación de la Guardia Civil durante los sucesos recientes.

Respecto a la muerte, todavía no aclarada de Rafael Gómez Jáuregui, afirma lo siguiente:

«Hallándose en una esquina de la plaza de Garbiñe [illegible] general, aunque hubiera [illegible] de manifestantes en las inmediaciones y acompañado de otras dos personas, fue alcanzado por una ráfaga de metralleta que le disparaban a unos treinta metros de distancia.»

La nota finaliza publicando: «Además de la amnistía total de todos los encausados por responsabilidades políticas, la exigencia de responsabilidades judiciales de todo tipo a todos los que hayan participado en el ejercicio de la represión y la inmediata disolución de las fuerzas represivas y antiobreras».

Los reunidos elaboraron a lo largo de la noche un comunicado donde firmaron lo suscrito por todas las fuerzas políticas presentes, con excepción de los tres representantes de la Izquierda Civil Vasca, que no estuvieron de acuerdo con los párrafos relativos a la actuación de las fuerzas de represión.

El comunicado firmado por 27 candidatos al Congreso y al Senado, comisiona los siguientes acuerdos: «Reiterar la exigencia de amnistía total e inmediata a la lucha política como laboral así como las grandes libertades democráticas, la disolución de las fuerzas represivas, la exigencia de responsabilidades políticas y judiciales a todos los que hayan participado en el ejercicio de la represión y la inmediata disolución de las fuerzas represivas y antiobreras».

Asimismo otra media docena de entidades, el mismo también el viernes por la noche en distintos puntos de la provincia de Vizcaya, para sabrafar una vez más la petición de amnistía total. Pero de pronto, el mal multitudinario fue el que agrupó a unas 40 personas frente al ayuntamiento de Rentería.

Recibimiento de la Comisión pro Amnistía de Euskadi

Hoy a las 7 de la tarde llegará a Rentería la Comisión pro Amnistía de Euskadi, que recibirá el homenaje de la población. Esta Comisión, que ha estado recorriendo todo el País Vasco, viene a denunciar la actuación de la Guardia Civil durante los sucesos de estos días.

Respecto a la muerte de Rafael Gómez Jáuregui, todavía no aclarada, la Comisión pro Amnistía de Rentería ha hecho público un comunicado en el que recibía la joven de Durana del 10 de octubre y denunciará la actuación de la Guardia Civil durante los sucesos recientes. Respecto a la muerte, todavía no aclarada de Rafael Gómez Jáuregui, afirma lo siguiente:

«Hallándose en una esquina de la plaza de Garbiñe [illegible] general, aunque hubiera [illegible] de manifestantes en las inmediaciones y acompañado de otras dos personas, fue alcanzado por una ráfaga de metralleta que le disparaban a unos treinta metros de distancia.»

La nota finaliza publicando: «Además de la amnistía total de todos los encausados por responsabilidades políticas, la exigencia de responsabilidades judiciales de todo tipo a todos los que hayan participado en el ejercicio de la represión y la inmediata disolución de las fuerzas represivas y antiobreras».

Asimismo otra media docena de entidades, el mismo también el viernes por la noche en distintos puntos de la provincia de Vizcaya, para sabrafar una vez más la petición de amnistía total. Pero de pronto, el mal multitudinario fue el que agrupó a unas 40 personas frente al ayuntamiento de Rentería.

Hoy, generalizado el paro

Hoy, según lo día convocativo, la provincia de Vizcaya conoció ayer una jornada de paro generalizado en su industria, cierre de comercios, excepción de la capital, y pequeñas concentraciones en la calle.

La inasistencia fue notable, más patente que el viernes. Sin embargo, se hacía considerar que, dentro de esos días distintos de una semana [illegible] cuando los productores de las grandes fábricas que trabajan a tres turnos cumplimentan acuerdos o asisten al pleno, a unas horas cerradas en la mina, a hora de la mañana. También, a propuesta del puesto del Bilbao, que la permanencia parcial de esta semana no expanda de los días y causa de reivindicación de [illegible] decidió para hacer a esta fecha [illegible] en señal de duelo.

Seguimiento de una noticia
Concha Jerez

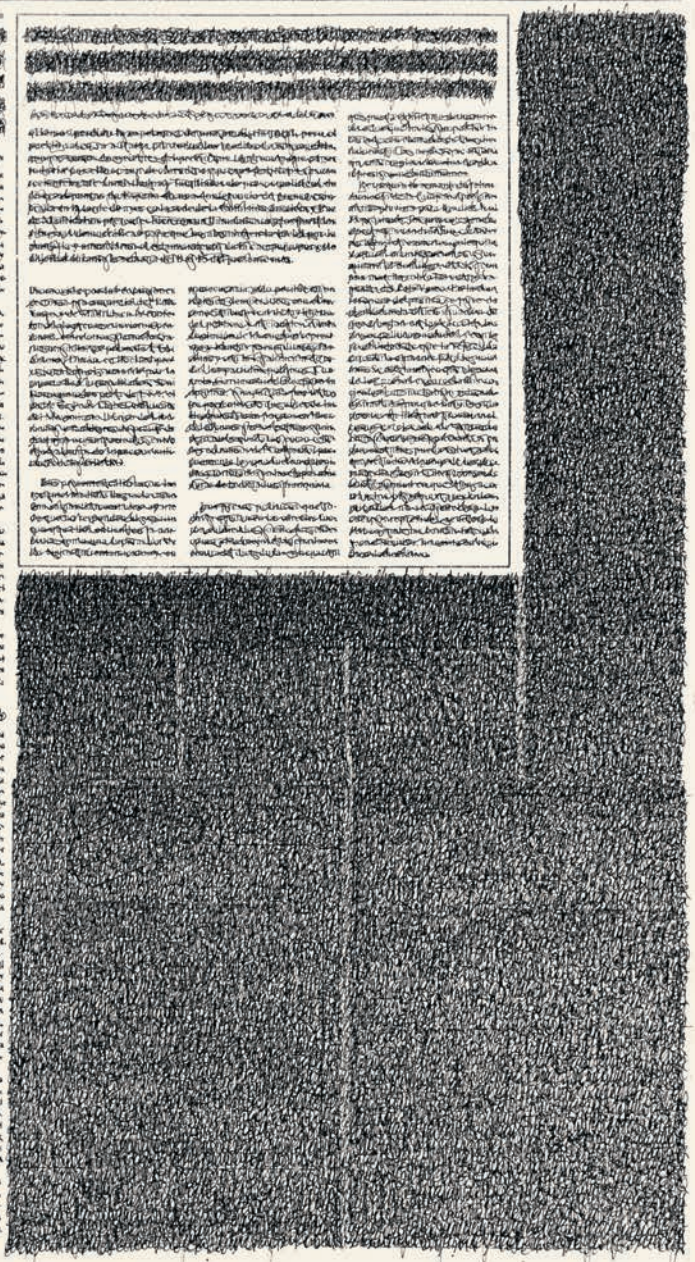
Seguimiento de una noticia parte del tratamiento en prensa de la muerte de cinco trabajadores a manos de la policía durante una protesta obrera en Vitoria. La autora registra la aparición y progresiva desaparición de la noticia en páginas de los diarios *El País*, *Informaciones* y *Diario 16* desde el 5 al 25 de mayo de 1977.
Las primeras presentaciones de esta obra fueron en formato de libro de artista.

Concha Jerez
Seguimiento de una noticia, 1977
Fotocopia y dibujo
Treinta y dos fotocopias de páginas de periódico intervenidas con escritos autocensurados
29,6 × 21 cm c/u
Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía
AD06357

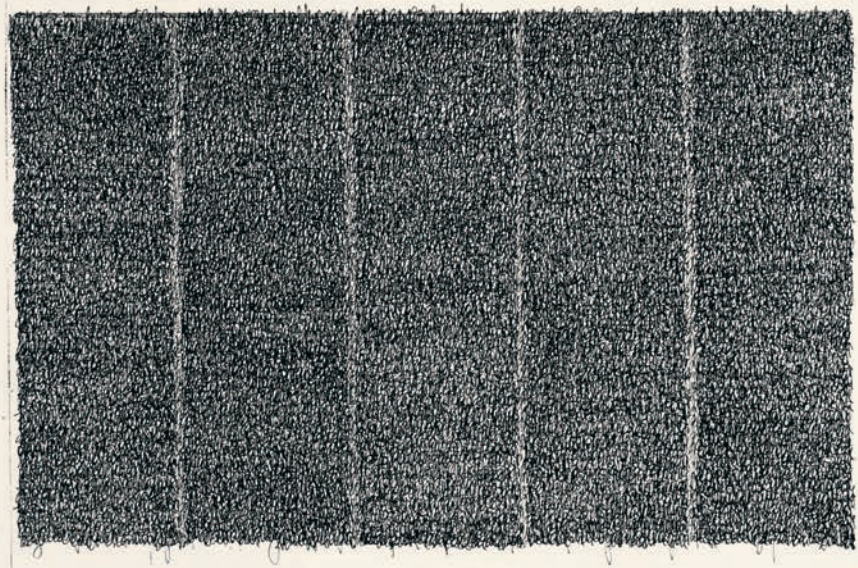
EL PAIS

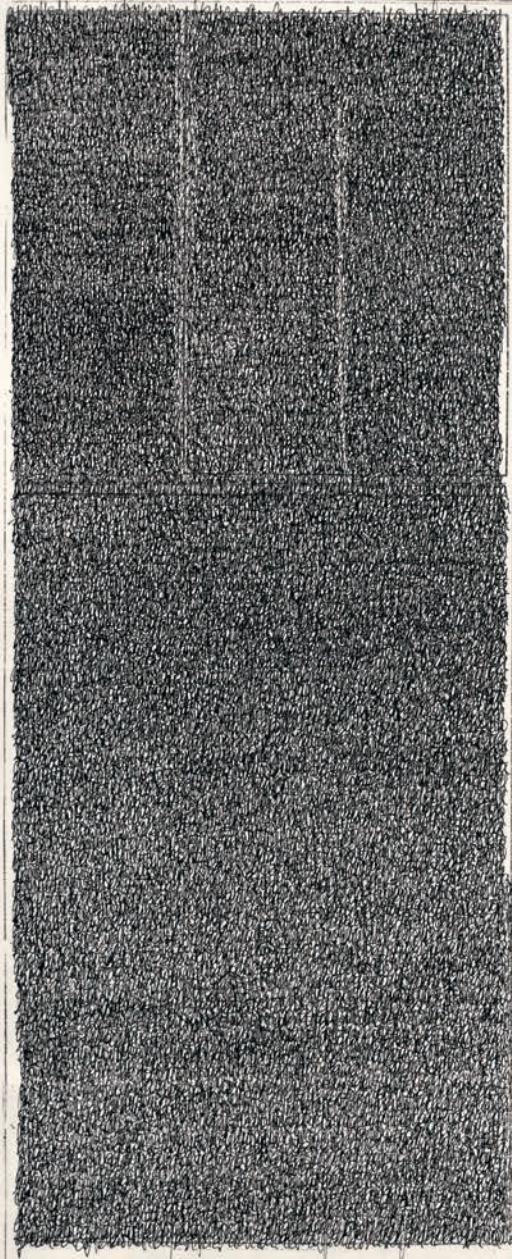
DIRECTOR: JUAN LUIS CEBRIAN — DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA — MADRID, VIERNES 6 DE MAYO DE 1977

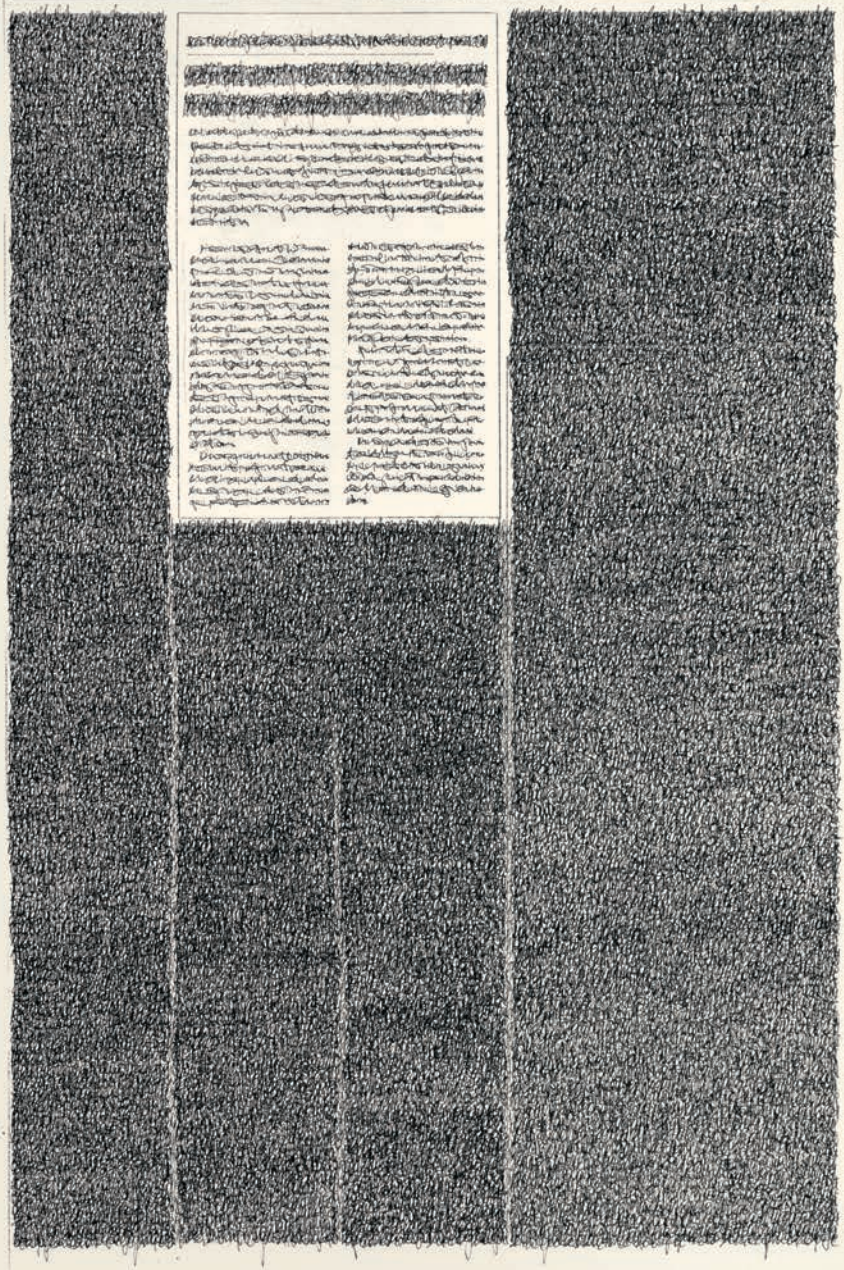
Redacción, Administración y Talleres: Miguel Yuste, 40. Madrid 17 / Teléfonos 754 38 00 / Precio: 15 pesetas. Ediciones urgentes: 16 pesetas / Año II. Número 313

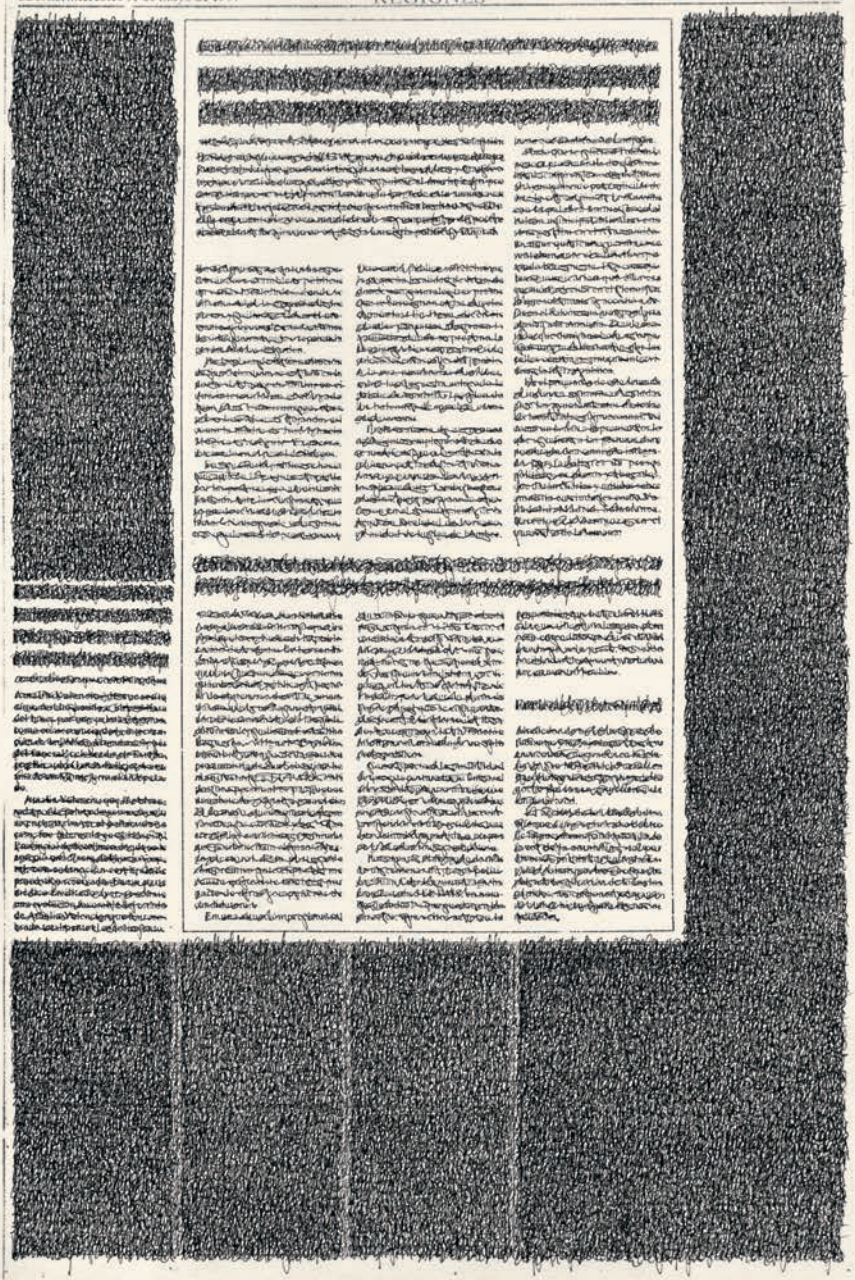


EL PAIS
DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA









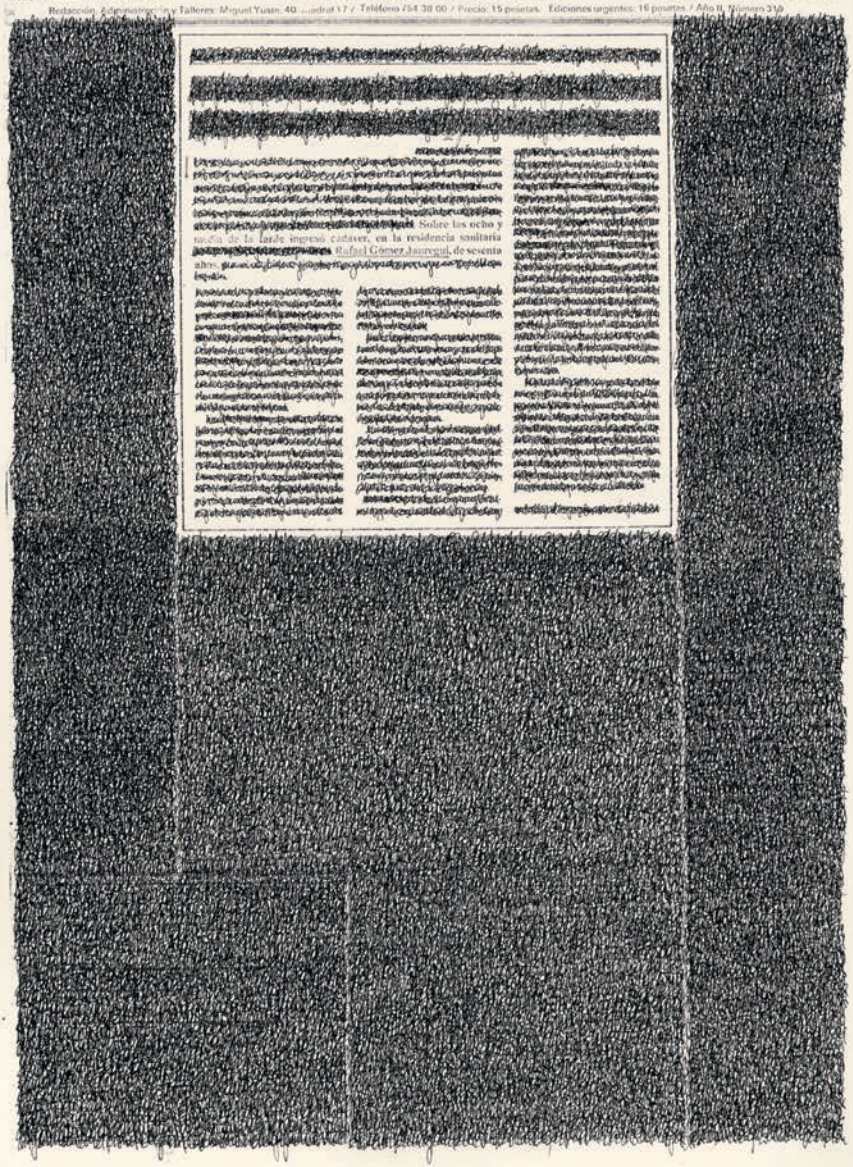
EL PAIS

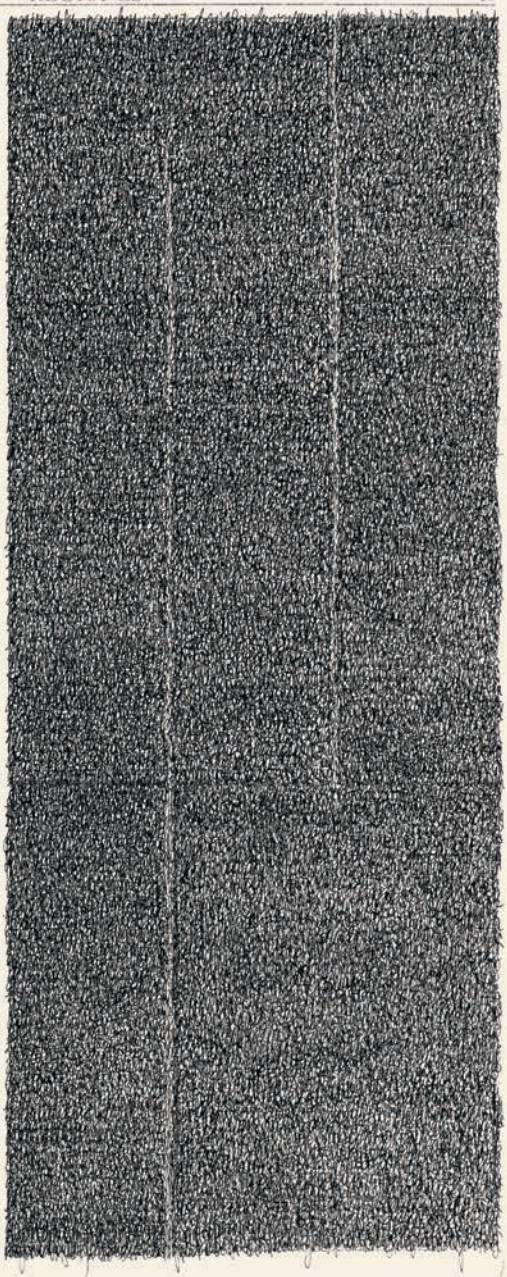
DIRECTOR: JUAN LUIS CEBRIAN

DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA

MADRID, VIERNES 13 DE MAYO DE 1977

Redacción, Administración y Talleres: Miguel Yuste, 40 ...adrid 17 / Teléfono 754 38 00 / Precio: 15 pesetas. Ediciones urgentes: 16 pesetas / Año II. Número 319





EL PAIS

DIRECTOR: JUAN LUIS CEBRIAN

DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA

MADRID, SABADO 14 DE MAYO DE 1977

Redacción, Administración y Talleres: Miguel Yuste, 40. Madrid 17 / Teléfono 754 38 00 / Precio: 15 pesetas. Ediciones urgentes: 16 pesetas. Con suplemento semanal: 20 pesetas / Año 2 / Número 320

[redacted]

[redacted]. A las nueve de la noche ingresó cadáver, en el Hospital Provincial [redacted], un joven que presentaba impacto de bala en la nuca. Alrededor de la media noche, en la autopista [redacted], fallecía uno de los empleados de la autopista, al ser atropellado por un automóvil que venía a gran velocidad, cuando el empleado intentaba quitar una barricada colocada en la calzada de dicha vía. [redacted]

[redacted]

[redacted]

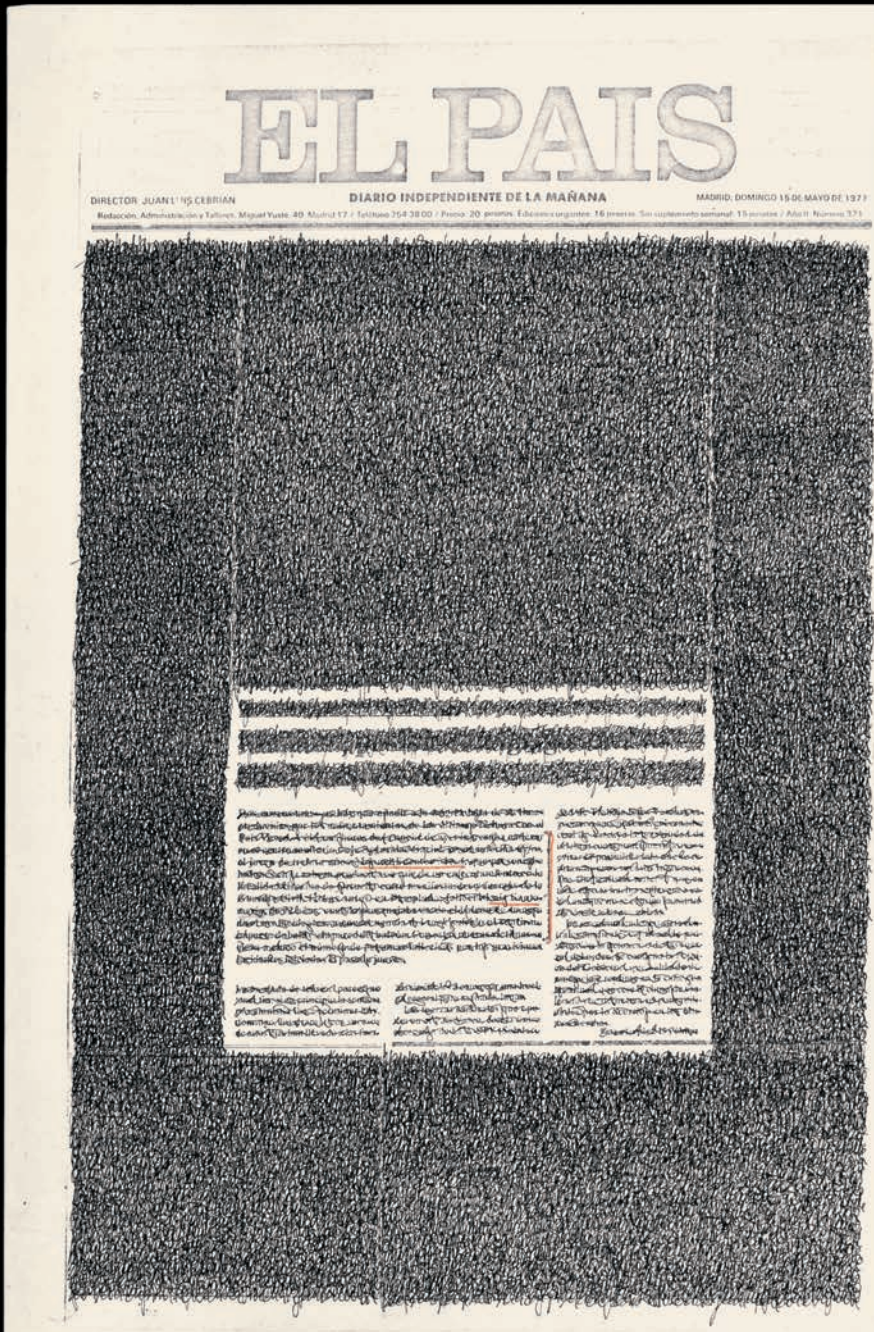
[redacted]

EL PAIS

Sábado 14 Mayo 1977

[redacted] el joven trabajador, de veintiocho años, Juan Frías, fue alcanzado por un disparo en la cabeza. [redacted]

En la Residencia Sanitaria de la Seguridad Social [redacted] ingresó muerto un joven a consecuencia de haber sido atropellado por un vehículo cuando retiraba una barricada. Se trata de Clemente Caño Ibáñez, de setenta y ocho años. [redacted]


EL PAIS

DIRECTOR JUAN LUIS CEBRIAN

DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA

MADRID, DOMINGO 15 DE MAYO DE 1977

Redacción, Administración y Talleres: Miguel Yuste, 40. Madrid 17. / Teléfono 754 38 00 / Precio: 20 pesetas. Ediciones anteriores: 16 pesetas. Con suplemento semanal: 15 pesetas / Año II. Número 371

[illegible]

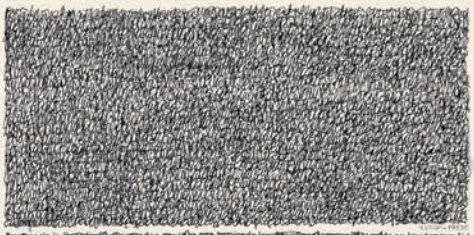
[illegible] Rafael Gómez, abatido por disparos [illegible]

[illegible]

[illegible] Respecto a la muerte, todavía no aclarada de Rafael Gómez Jáuregui, afirma lo siguiente:

[illegible] fue alcanzado por una ráfaga de metralleta que le dispararon a unos treinta metros de distancia.»

[illegible]



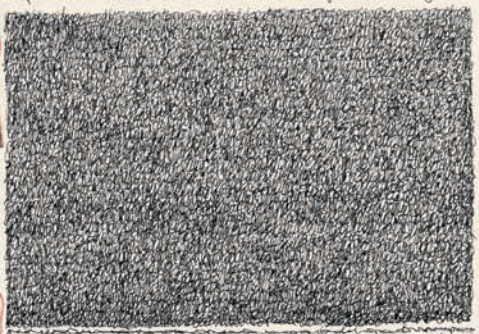
[illegible]

[illegible]

[illegible]

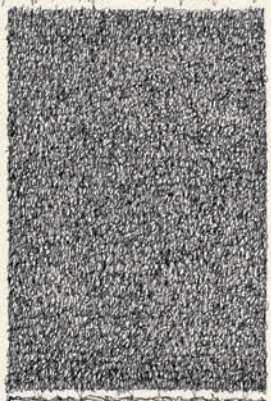
[illegible]

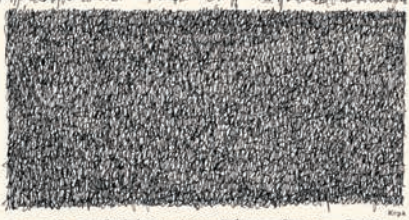
EL PAIS



Según se pudo saber, José Luis Caro falleció en el acto por un disparo de bala que le penetró por el cuello a la altura de la nuca.

A última hora de la tarde se supo que Luis Santamaría Miguelena, de 77 años, falleció cuando presenciaba la muerte de su hijo, que se encontraba en la cama de la casa. Al parecer, la víctima, al presenciar la muerte de su hijo, se sintió mal y no se sintió más.

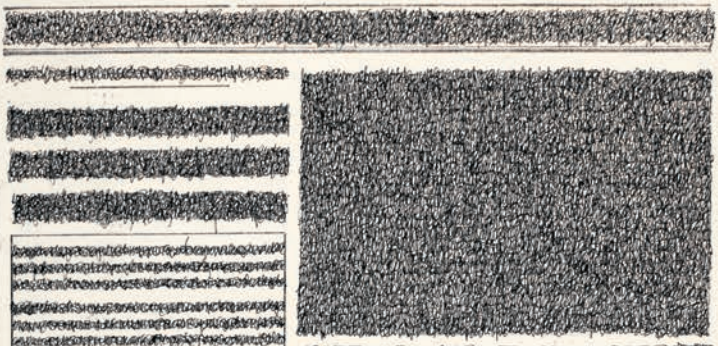




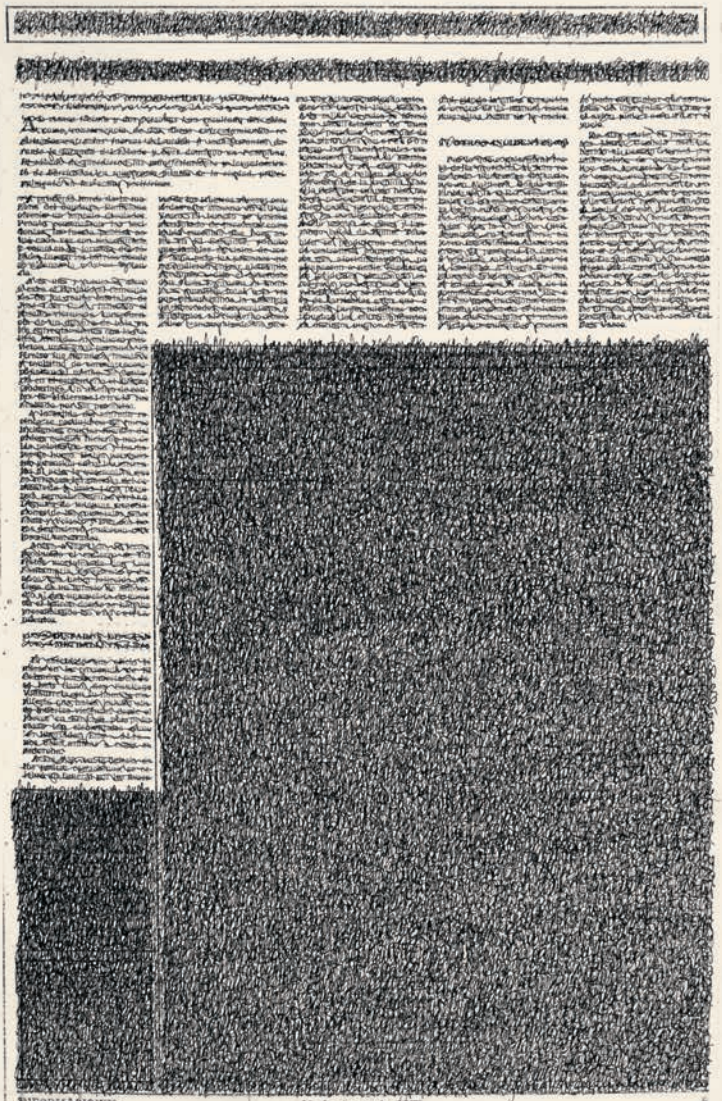
Por la noche se tuvo conocimiento de la muerte de Luis Santamaría Mácelena de [illegible] tosa y dos años, que falleció.

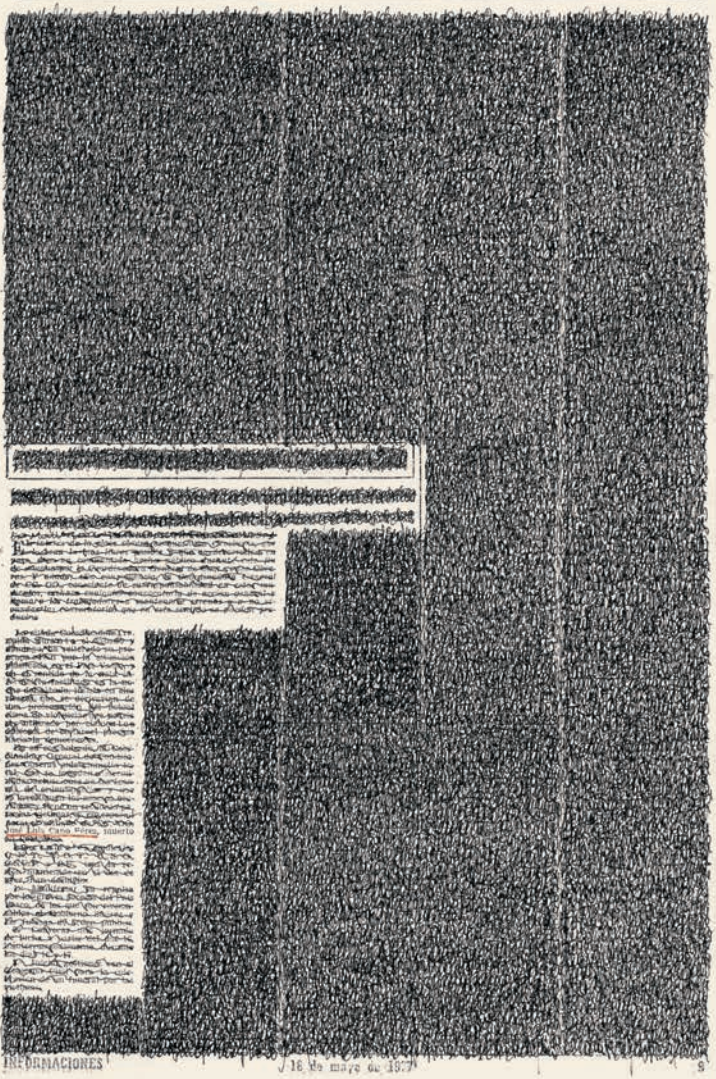
A la una y media del domingo tuvo lugar el entierro de José Luis Cano Puig, [illegible]

"Esta madrugada, a las 0.15 horas, tuvo entrada en la Residencia Sanitaria de la Seguridad Social [illegible] el cuerpo de don Manuel Fuentes Mesa, de treinta y un años, natural de Jaén y vecino de Gallarte, que ingresó ya cadáver.



LA MUERTE DE MANUEL FUENTES



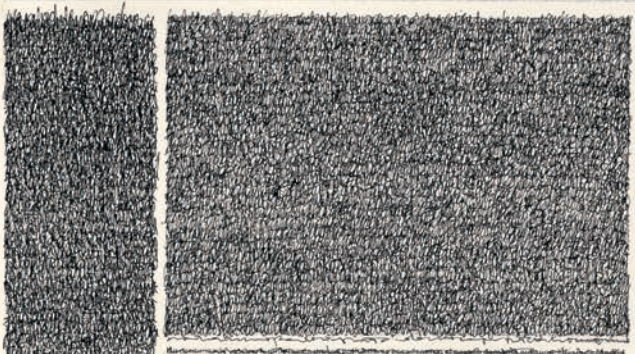


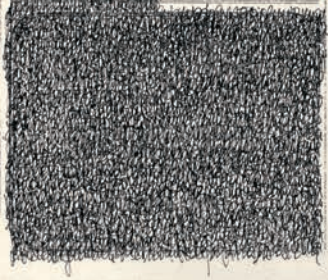
EL PAIS

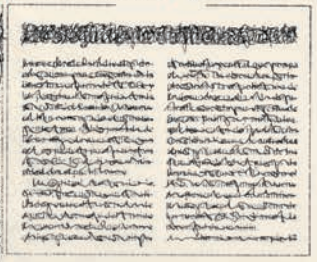
DIRECTOR: JUAN LUIS CEBRIAN — DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA — MADRID, MARTES 17 DE MAYO DE 1977

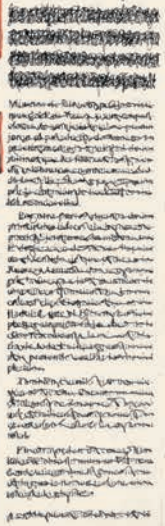
Redacción, Administración y Talleres, Miguel Yuste, 40. Madrid 17 / Teléfono 754 38 00 / Precio: 15 pesetas. Ediciones urgentes: 16 pesetas / Año II. Número 322

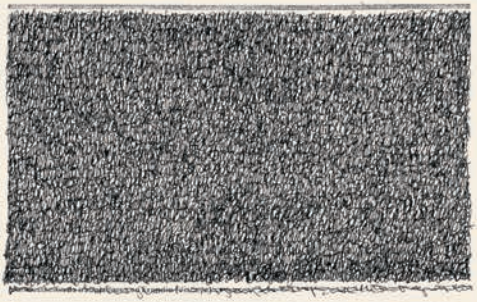
la muerte, en Barcelona, de José Luis Cano.



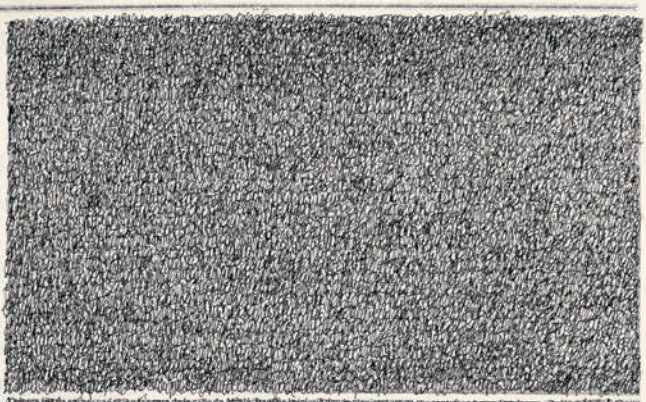








EL PAIS Martes 17 de mayo de 1977



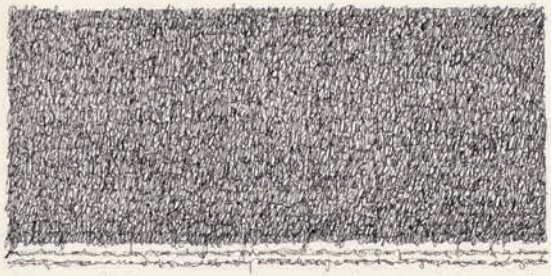
[illegible]

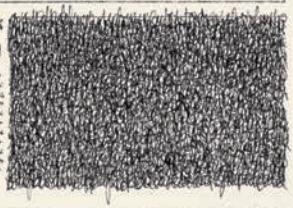
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]





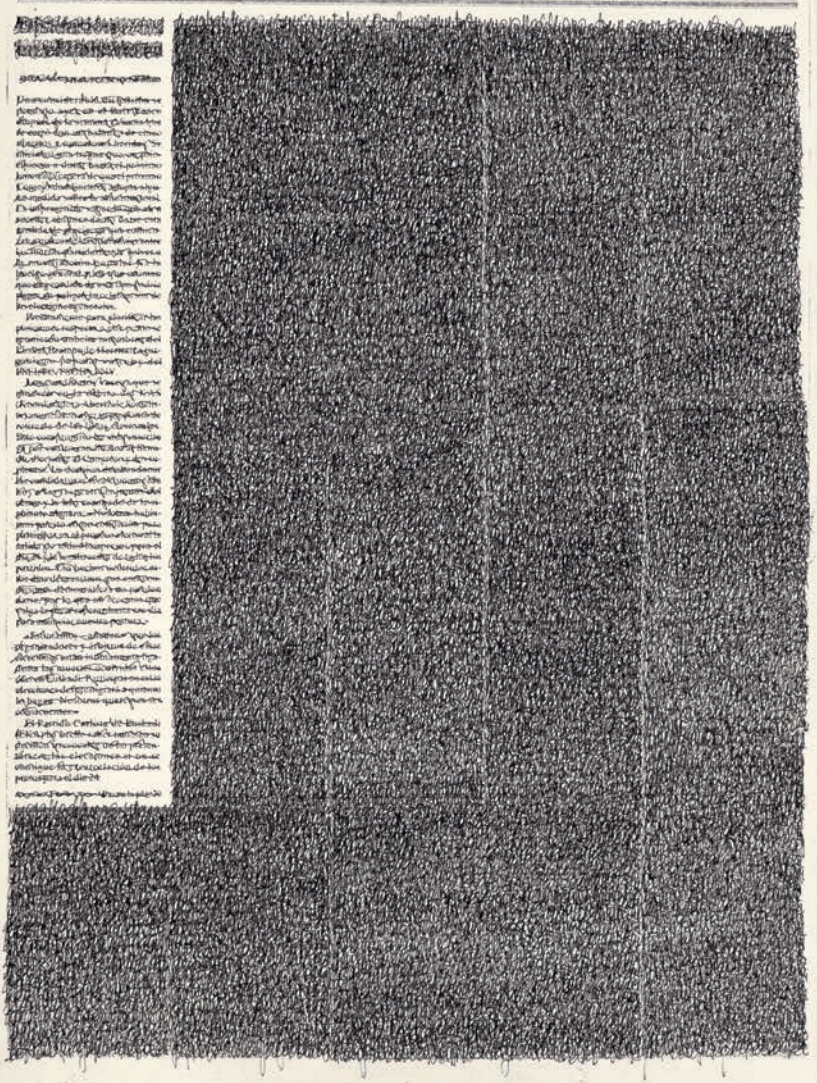
EL PAIS

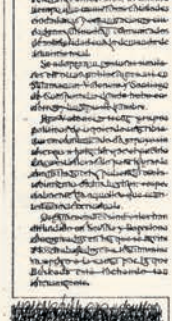
DIRECTOR: JUAN LUIS CEBRIAN

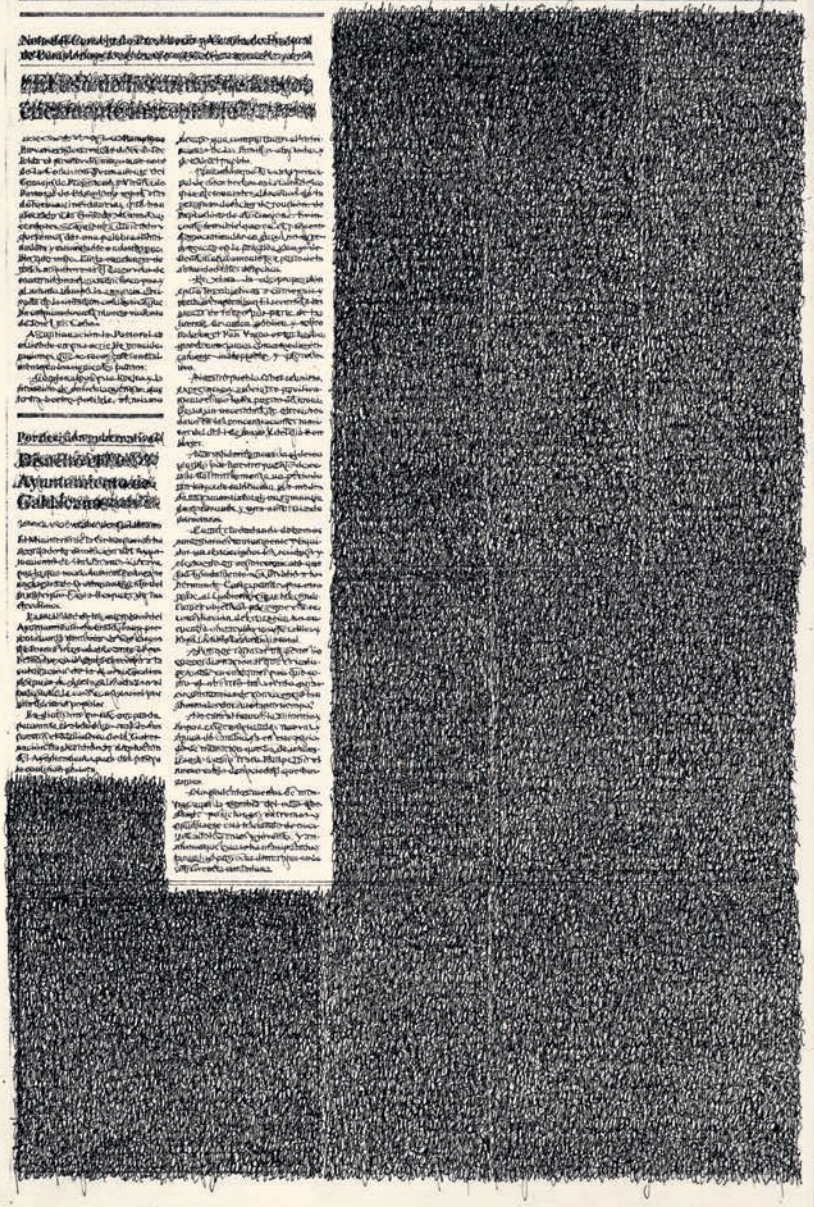
DIARIO INDEPENDIENTE DE LA MAÑANA

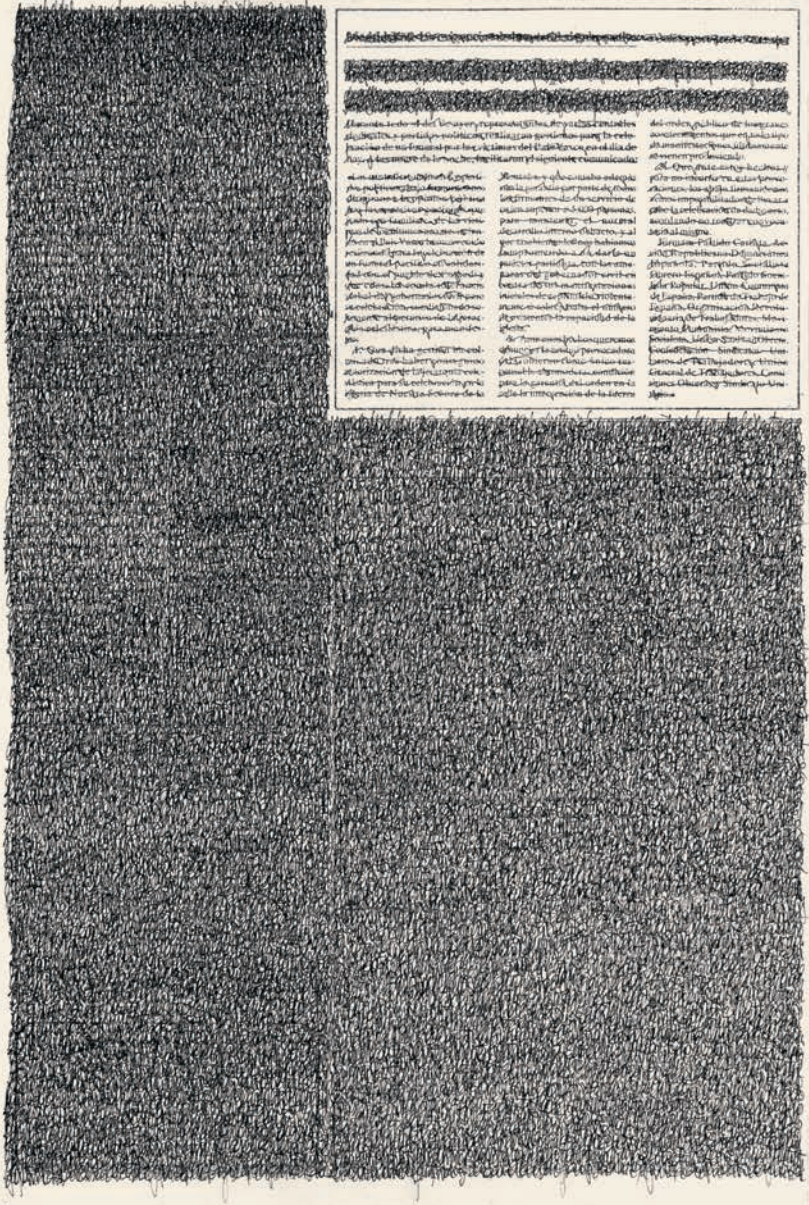
MADRID, MIERCOLES 18 DE MAYO DE 1977

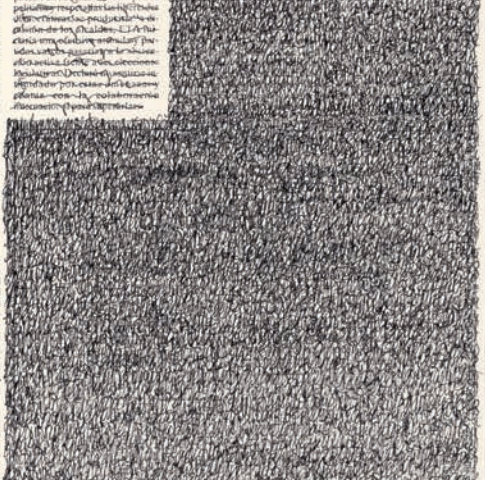
Redacción, Administración y Talleres: Miguel Yuste, 40. Madrid 17 / Teléfono 754 38 00 / Precio: 15 pesetas. Ediciones urgentes: 16 pesetas / Año II. Número 323

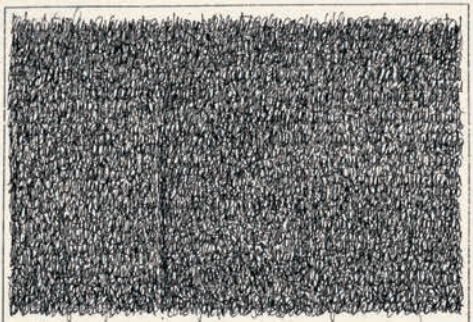


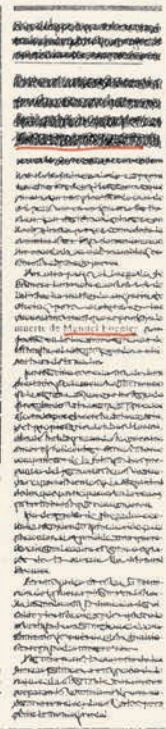


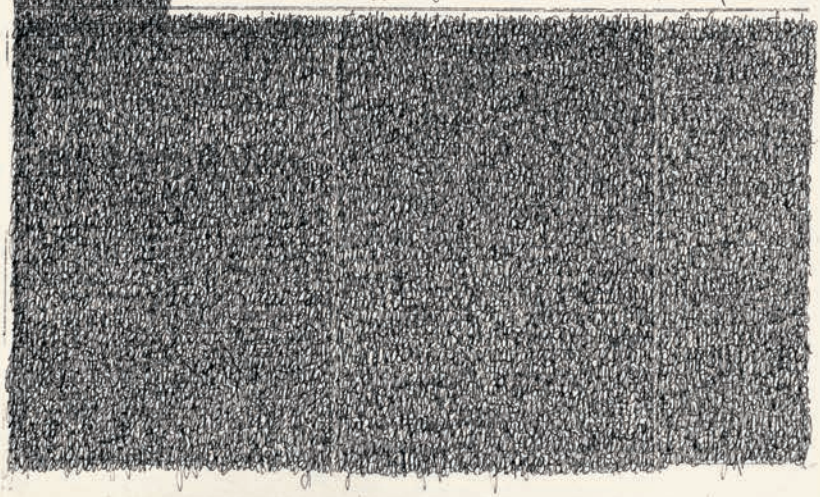












[redacted]

El pasado lunes, día 23, falleció en [redacted] Gregorio Marichalar Ayestarán, de 63 años, [redacted]

[redacted]

[redacted]

© de esta edición,
Museo Nacional Centro de Arte
Reina Sofía, 2018

Los textos de los autores,
cc BY-NC-ND 4.0 International

Créditos fotográficos
Museo Nacional Centro de Arte
Reina Sofía: Joaquín Cortes
y Román Lores

© Nazario, VEGAP, Madrid 2018

ISBN: 978-84-8026-585-0
NIPO: 828-18-009-2
D.L.: M-40863-2018

Catálogo general de
publicaciones oficiales
http://publicacionesoficiales.
boe.es

Distribución y venta
http://sede.educacion.gob.es/
publiventa/

Títulos anteriores
Exilio/refugio
El pop vs. lo popular

Carta(s)
Economía libidinal de la transición

Amador Fernández-Savater
Conversación con Germán Labrador Méndez sobre Culpables por la literatura (imaginación política y contracultura, 1968-1986) _*01*

Concha Jerez
Seguimiento de una noticia _*49*

MUSEO NACIONAL CENTRO DE ARTE REINA SOFIA
GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE