



## ¿LO LLAMABAN DEMOCRACIA?

### La crítica estética de la política en la transición española y el imaginario de la historia en el 15-M

Did they call it Democracy? Aesthetic Criticism of Politics in Spanish Transition and the Imaginary of History of 15-M

Germán Labrador Méndez

PRINCETON UNIVERSITY · labrador@princeton.edu

Profesor en Princeton University desde 2008. Anteriormente fue docente en La Universidad de Salamanca y Universität Hamburg. En 2009 publicó *Letras arrebatadas. Poesía y química en la transición española* (Madrid: Devenir) y en breve aparecerá publicado en Siglo XXI *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española* (1968-1984). Actualmente trabaja en la antología *Muerto el perro, se acabó la rabia. 25 poetas underground de la transición española* (Acuarela & Antonio Machado Libros) y en la edición crítica del poemario *Los muertos*, de José Luis Hidalgo.

RECIBIDO: 4 DE NOVIEMBRE DE 2014

ACEPTADO: 28 DE NOVIEMBRE DE 2014

**Resumen:** Este artículo se ocupa de la relación entre la transición española y el ciclo histórico comenzado en 2011- y después del 15-M-, estudiando sus respectivos imaginarios de la temporalidad, sus horizontes de expectativas y sus espacios de experiencia (Koselleck). Argumento que, en España, en el contexto actual, tienen lugar prácticas memoriales de recuperación activa de formas políticas y estéticas propias de los años setenta. Para ello, resumo y discuto algunas de las últimas investigaciones alrededor de la transición española, así como mis propios trabajos, para concluir que, si buena parte de la historiografía había construido un relato del proceso en clave institucional y desmovilizadora, hoy, en el espacio público, están teniendo lugar transmisiones de memoria intergeneracionales en las que el elemento clave a la hora de entender la transición es la contestación popular.

**Palabras Clave:** Transición, 15-M, Generación, Democracia.

**Abstract:** This article studies the Spanish Transition to Democracy and the political cycle started in Spain after the public occupations of squares in May 15, 2011. It studies their specific temporal imaginaries, horizons of expectations and spaces of experience (Koselleck). I will argue that, in today's Spain, memorial practices are addressing the recovery of political and aesthetic forms from the 1970s. To do so, I will summarize and discuss academic bibliography on the Spanish Transition to Democracy, including my own work, to argue that the intergenerational transmissions of memory that are happening today in public spaces claim that people's struggle is key element to define the Transition as a period, despite of many historians.

**Key Words:** Spanish Transition, 15-M, Generation, Democracy.

DOI: 10.7203/KAM.4.4296

Un amigo me envía un correo el 22 de mayo de 2011. Es su respuesta a uno anterior, cuyo asunto dice “todos a Sol”. *Sol* se refería, claro, a la plaza de Madrid, en aquel momento ocupada por una multitud de ciudadanos que, en un ambiente de euforia cívica, allí y en decenas de otras ciudades, y a lo largo de la semana anterior, han establecido acampadas, discuten en asambleas cómo quieren vivir juntos y rechazan los límites de un sistema político y económico basado en la libertad de mercado y en la democracia representativa. Las demandas que, en los días siguientes, se fueron concretando tenían por eje la reclamación de la soberanía política popular, que habría sido escamoteada a la ciudadanía por sus representantes electos. El lema de la manifestación del 15 de mayo que dio inicio a las protestas lo resumía perfectamente: *no somos mercancías en manos de políticos y banqueros*. Tres días después, en su *Manifiesto Fantasma*, los mismos individuos afirmaban protestar por “el descrédito [...] de las instituciones que dicen representarnos convertidas en meros agentes de administración y gestión, al servicio de las fuerzas del poder financiero internacional” (VVAAb). En el grito *Democracia Real Ya*, cristalizaba su voluntad política de salvar la distancia que, para ellos, se habría creado entre las formas democráticas y sus contenidos, entre el espíritu *original* de la democracia y su desnaturalización efecto de la captura de la política por parte del poder financiero, un fenómeno característico de la globalización neoliberal (Genro, 2001).

La reclamación de una *democracia real* por venir servía para caracterizar como *falsa democracia* aquella existente. Gracias a esta inflexión estética en el lenguaje, lo real conocido se negaba como lo único real posible y lo utópico pasaba así a imaginarse como *real posible*. El lenguaje estaba en movimiento: *revolución, pueblo, ciudadano, democracia, representación...* el significado del conjunto del vocabulario político básico había cambiado en cuestión de días, sino de horas. Estábamos asistiendo a una transformación del vocabulario epocal, a un corte de lenguaje, del cual se tomaba conciencia a medida que las concentraciones espontáneas de los primeros días desembocaron en un proceso multitudinario que era colectivamente percibido como *algo nuevo* en el mundo (y cualitativamente distinto a todo lo demás), algo que tenía el poder de cambiar la descripción compartida de la realidad. Un *acontecimiento*, diríamos, siguiendo la teoría de Badiou, o la de los propios manifestantes anónimos, quienes afirmaban, en ese mismo manifiesto, que “*esto [el 15-M] es un acontecimiento, y como tal un suceso capaz de dotar de nuevos sentidos a nuestras acciones y discursos*” (*Puntos*). A los indignados no parecía darles miedo la teoría de la historia.

El sábado 21, la Puerta del Sol y las calles aledañas estaban desbordadas [fig. 0]. Un día después, llega el mensaje de mi amigo que me dice que “esto es 1976”.



Fig. 0. Puerta del Sol. 21 may. 2011

\*\*\*

¿Pero qué quiere decir que *esto* (el evento 15-M, la experiencia de las calles desbordadas de gente, de días de asambleas, de plazas y de campamentos...) *es 1976*? ¿Qué significa esta fecha histórica, un año después de la muerte de Franco, en relación con lo dicho y lo vivido en mayo de 2011? ¿Cuál es la relación, si la hay, del 15-M con el postfranquismo? ¿Qué experiencias análogas, qué prácticas pueden servir para comparar el movimiento popular de mayo de 2011 con el año de 1976? Si se considera, por ejemplo, que las claves del 15-M son nuevas y que constituye un movimiento político inédito, por su uso de las nuevas tecnologías y del espacio público, por su manejo de la información y de los lazos comunitarios, por su conexión con olas de protestas más amplias (Primavera Árabe, *global Occupy Movement*...), ¿qué sentido tenía para un espectador contemporáneo, como mi amigo, remitir a un hecho histórico concreto, local, de significado difuso, traducción difícil y consecuencias interpretativas por delimitar?<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Estas dos preguntas eran el título del coloquio que me llevó a Bordeaux en diciembre de 2012, gracias a la amable invitación de François Godicheau, que desencadenó la escritura de este texto. Agradezco a los presentes en aquella sesión sus preguntas y comentarios que he tratado de incorporar a la redacción final de este trabajo. También quiero agradecer a Ulrich Winter la oportunidad de presentar una segunda versión del texto en el Institut für Romanische Philologie de Marburg el 10 de Julio de 2013, seguida de un estimulante turno de preguntas. Nunca hubiera podido escribir este trabajo sino después de leer la carta de jubilación de mi madre, después de





Fig. 1. Colectivo de Cine de Madrid. Sucesos de Vitoria.  
Fotografía 1976

### 1. ¿Qué es lo que quiere decir 1976? Historiografía y poética de la ruptura democrática

Un modo de comenzar a acotar esta comparación puede ser preguntarse por el significado del año de 1976 para la historiografía de la transición a la democracia. Una primera sospecha es que, desde el punto de vista de la *historia oficial* de la transición, apenas signifique nada *de verdad*. Es una fecha que, en el calendario épico de los años setenta, no luce ni la mitad que otras como 1977 (primeras elecciones democráticas), 1978 (constitución), 1981 (intento de golpe de estado), 1982 (victoria del partido socialista y fin de la transición política). Sería, así, 1976 un año “aburrido”, rico en reuniones, crisis ministeriales y luchas de poder, apasionante, en principio, para los historiadores del calendario institucional del deshielo, porque, en ese año, campan todavía por las cortes los dinosaurios franquistas, mientras las élites del régimen deshojan la margarita de la reforma: 1976 sería, por excelencia, uno de los *años Victoria Prego*.



Fig. 2. Revista Triunfo. *El fracaso de un reformismo*. Portada.

Sin embargo, trabajos clásicos enfocados desde el estudio de los movimientos sociales (Adell: 1989, Balfour: 1990, 1994) así como algunas investigaciones más recientes<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Muchos son los ámbitos en los que esta revisión se ha producido. Entre ellos, destacan algunos trabajos, cuya referencia completa puede hallarse en la bibliografía final, como el de Durán Muñoz, sobre los casos español y portugués en una perspectiva comparada (*Contención y transgresión. Las movilizaciones sociales y el estado en las transiciones española y portuguesa*) o el trabajo de Radcliff (*Making Democratic Citizens in Spain. Civil Society and the Popular Origins of the Transition*) sobre la importancia de los actores no estatales en el proceso de transición y particularmente la sociedad civil. También son interesantes las aportaciones de Wilhemi a propósito del movimiento anarquista (*El movimiento libertario en la transición. Madrid 1975-1982*), el de Rafael Quirosa-Cheyrouze (*La sociedad española en la transición*), que ha tenido la virtud de reincorporar prácticas poco atendidas, como las de los pacifistas y los ecologistas, el libro colectivo editado por Muñoz y



2007), por no hablar directamente de la bibliografía de primera hora<sup>3</sup>, presentan más bien el año de 1976 como una fecha intensa, marcada por las movilizaciones populares, el recrudecimiento de las huelgas, las convocatorias de las asociaciones de vecinos, la emergencia de nuevas formas de hacer política y de nuevas luchas por la emancipación y la incorporación de nuevos colectivos al antifranquismo. Todos estos fenómenos se ven acompañados de un aumento de la violencia policial y paraestatal, como reflejan los *Sucesos de Vitoria* del 3 de marzo de 1976, cuando la policía disparó contra los obreros reunidos en asamblea en el interior de la iglesia de San Francisco de Asís, matando a cinco e hiriendo a ciento cincuenta. Las manifestaciones masivas con motivo del entierro posterior [fig. 1], incrementaron la carga emocional del momento, facilitando que este adoptase una *forma*, con la que *los sucesos* posteriormente ingresarían en el imaginario histórico del periodo [fig. 2]<sup>4</sup>. Este ejemplo resulta importante para nosotros, porque opera también dentro de la lógica narrativa del *evento*, pues después de *Vitoria* las cosas ya no volverían a ser iguales (tal y como cierta narrativa historiográfica instituye) y, al tiempo, los *sucesos de Vitoria* (como los *atentados de Atocha* de 1977) funcionan como uno de esos umbrales que sólo pueden atravesarse en una dirección, y cuyo mantenimiento necesitamos para asegurar psicológicamente que nuestra época y aquella permanecen discontinuas en el tiempo [fig. 3].

---

Sánchez León sobre las asociaciones de vecinos (*Memoria ciudadana y movimiento vecinal. Madrid 1968-2008*), o el estudio de caso de Domènech y Molinero sobre el asociacionismo obrero y popular en Sabadell, leído en una lógica de luchas autónomas más allá de la estructura organizativa de los partidos (*Quan el carrer va deixar de ser seu: moviment obrer, societat civil i canvi polític*). Tampoco quiero dejar de mencionar la crónica generacional-personal de Pepe Ribas (*Los 70 a destajo. Ajoblanco y libertad*).

<sup>3</sup> Algunos ejemplos de ello son el libro colectivo producido por *Espai en Blanc*, que presenta numerosos testimonios y documentos de luchas populares y marginales de los años setenta (*Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*), u obras de primer momento como *Ciudad, democracia y socialismo* de Manuel Castells, que evalúa y estudia el trabajo realizado por las asociaciones de vecinos, en tiempo real, o como el libro de fotografías del Equipo Diorama que contiene las *Pintadas del referéndum*. De nuevo, en el ámbito de Sabadell cabe mencionar *La huelga y la reforma. Sabadell, Metal, otoño 76*. Otros testimonios de interés son el singular panfleto (que quiere ser colectivo y anónimo) *Madrid en Huelga. Enero de 1976* o el diario-crónica generacional de Emilio Sola (*La Vaquería de la calle Libertad. Crónica callejera (y, al parecer, sin políticos) de la transición hispana a la movida y a la democracia, que se suele decir*).

<sup>4</sup> El caso de Vitoria es muy importante para la temporalidad de la transición, porque, a pesar de que con los sucesos se alude frecuentemente a la muerte de los cinco asambleístas, son las dimensiones de la protesta posterior y la toma colectiva del espacio público con motivo del consiguiente entierro, lo que hace saltar los acontecimientos a una dimensión desconocida, que es lo que caracteriza la dimensión del *evento político*. En ese sentido, es pertinente el testimonio del Colectivo de Cine de Madrid, cuyos miembros construyeron la narración fílmica del funeral que se conserva, y que luego sería asociada al discurso institucionalista de la transición, eliminando las perspectivas de primera persona contenidas en las entrevistas. “Tuvimos el atrevimiento de rodar el entierro de los manifestantes muertos en Vitoria por disparos de la policía. Un oscuro episodio de la política española que muchos han preferido olvidar. Las imágenes, ahora impresionantes, pero *entonces inconcebibles* de miles de ciudadanos acompañando el entierro, *conmocionaron a quien las vierá*” (CCM).

El estudio de los movimientos sociales y de la acción de agentes políticos no institucionales son las palancas con que la historiografía crítica ha tratado de abrir la transición más allá del paradigma institucional, que explicaba el proceso de cambio democrático como uno conscientemente dirigido a la



Fig. 3. Vergara. “El misterioso agujero negro español.” *El diario.es* 8 dec. 2012.

acumulación progresiva de estabilidad política en un contexto entrópico<sup>5</sup>, hecho del que se derivaban naturalmente dos aspectos morales clave para la mitografía del periodo: primero, la idea del carácter modélico de la transición y, en segundo lugar, su influencia psicosocial como proceso que produce *reconciliación nacional*. Sin embargo, la bibliografía crítica comienza subrayando la existencia de una amplia respuesta popular, no consensual y reivindicativa, que sería canalizada por el propio proceso transicional o disuelta en las instituciones después de 1982, cuando no traicionada por los propios representantes democráticos. Ferrán Gallego asume la tesis de la movilización colectiva en *El mito de la transición* y escoge justamente el año de 1976 para desarrollar su argumento central, según el cual las limitaciones de la propia transición ya estaban inscritas en la desigualdad existente entre las fuerzas del régimen y las de la oposición política, desigualdad inevitable que definió todo el proceso, a pesar de que, al cabo, las intensas movilizaciones populares de 1976 y de 1977 (que respondían, a la vez, y por este orden, primero a una lógica de movilización ciudadana de identidades supra-partidistas y, segundo, a una lógica de movilización de partido) consiguieron evitar una transición *aún peor que la que hemos conocido*, la transición que las instituciones del régimen habían diseñado hacia una democracia de marcos más estrechos y libertades más reducidas, donde todo estuviese *más atado y mejor atado*.

Para Ferrán Gallego, la oposición jugaba con las piezas negras y, en esa coyuntura histórica, la medida objetiva del éxito ciudadano consistía en forzar las tablas. Así, la

<sup>5</sup> Desde el primer momento para algunas voces, la producción de un relato histórico sobre la transición fue entendida como una tarea conscientemente dirigida a la producción de un consenso cultural. Es decir, que los relatos historiográficos sobre el proceso tuvieron desde muy pronto una funcionalidad dirigida a alimentar la fantasía nacional de la fundación justa y exitosa de una democracia sobre un pacto adecuado y necesario. Particularmente afortunado encuentro el modo en el que Pablo Sánchez León (2003) en su contribución a un libro colectivo (*La memoria de los olvidados*) se preguntaba por las bases sociológicas que han permitido y reclamado el mantenimiento de un mismo relato sobre la transición durante varias décadas, señalando que sólo en la medida en que otras experiencias y sujetos del periodo fuesen identificados sería posible abrir el campo de lo pensable a propósito la transición. Mi trabajo participa de claves parecidas.

ciudadanía con su esfuerzo, y con el peso en sangre de su esfuerzo, habría hecho fracasar varios proyectos reformistas, el último de ellos el dirigido por Arias Navarro, que entra en crisis precisamente a partir de los *Sucesos de Vitoria*. Finalmente, las dimensiones del desbordamiento ciudadano harán necesaria la aparición de un actor Suárez, y de un proyecto reformista de mayor calado, que habría resultado impensable sin la concurrencia de los distintos *sucesos* de esos años, y sin la discontinuidad que establecieron con las restantes *otras transiciones* que imaginó el franquismo. A partir de entonces, Suárez tuvo que otorgar atribuciones políticas cruzadas respecto de las masas populares (derechos de facto), en una dialéctica de representación donde las calles y el estado (su representación en los medios) se presentan como *dos teatros políticos secuenciados*, en los que, por separado, se hacen presentes los dos grandes sujetos políticos imaginarios del momento: estado y ciudadanía, *Suárez* y la *gente*, el pueblo y el soberano. Una viñeta de Peridis sirve para visualizarlo [fig. 4]. Después del referéndum de diciembre de 1976, y hasta el *pacto de representación* de las elecciones del 1977, Suárez fue capaz de identificar como interlocutores ciertos partidos políticos, investirlos de reconocimiento y -en mi perspectiva- transferir las nuevas formas de expresión política hacia un nuevo teatro de (tele)representación parlamentaria, que, progresivamente y en los años siguientes, sabrá pacificar los dos ámbitos de emergencia democrática centrales del momento: las movilizaciones en espacios urbanos y los intercambios libres en una esfera pública en construcción.



Fig. 4. Peridis, 1977. S.p.

Apuro el argumento de Gallego: de este modo, en la debilidad de la transición estaría su fuerza, que reside en la capacidad ciudadana de haberle *arrancado a la derecha* concesiones (libertades, derechos, recursos...) que no estaban, ni por asomo, dentro de los proyectos con los que el franquismo había diseñado su posterioridad. Con independencia de que las conquistas de 1976 (nada menos que convocar un *proceso constituyente*) se institucionalizasen limitadamente en la constitución de 1978 y limitadamente se desarrollasen a partir de 1982, 1976 sería el año en que la lucha política urbana definiría *el suelo de la transición*, es decir, la mínima oferta posible de pacto a una sociedad que, mayoritariamente, no se encontraba representada dentro de las estructuras políticas del régimen, del mismo modo que el año de 1978 *marcará su techo* (*hasta aquí permite el estado que pida la ciudadanía*), y el de 1981 su sanción definitiva, el establecimiento militar de límites interpretativos en las letras constitucionales.



Pero esas experiencias demoenergéticas, de las que me hago cargo aquí, ¿dónde se reflejan? ¿Qué archivo tienen, más allá de los relieves en sombra de un sujeto colectivo de cuya concurrencia se necesita para explicar un periodo, pero al que resulta muy difícil de acceder de modo directo? Hasta ahora he argumentado usando la viñeta de un caricaturista político [fig. 4] y las imágenes tomadas por un grupo de contrainformación [fig. 1] convertidas luego en icono epocal [fig. 2]. Cuando la historiografía convoca este tipo de fragmentos de discurso suele hacerlo con afán pedagógico, para que cumplan el papel de la tapicería en un coche, y subrayen, reforzándolos, los argumentos que emanan de la *estructura fuerte de la historia* (instituciones, estado e intereses). Pero las fuentes clásicas, como voy argumentando, no siempre recogen el lenguaje (verbal o no) con el que los actores históricos trataban de dar sentido colectivo a sus experiencias y, aún cuando lo hacen, hay algo de la historicidad de esos fragmentos, de su capacidad de remitir a los deseos sociales, al *eros* político de una época, que frecuentemente se escapa de un análisis *positivo*.



Fig. 5. Equipo Diorama. Otoño 1976. S.p.

Ese *algo* tiene que ver con el modo en que el lenguaje, o las imágenes, son capaces de *abrir el marco de lo que puede ser pensado, deseado y dicho*<sup>6</sup>. Así, por ejemplo, el

<sup>6</sup> Son muchas las influencias que están detrás de esta idea de una *crítica poética* que tiene efectos políticos, y que también pueda trabajar históricamente. Mencionaré, por la cercanía con la escritura de este texto, las ideas de Didi-Huberman, a propósito del poder de la *imagen*. Didi-Huberman sigue de cerca a Benjamin, y su noción de *imagen poética* cuando afirma que “el primer operador político de la protesta, de la crisis, de la crítica o de la emancipación debe llamarse *imagen* en tanto que se revele capaz de *franquear el horizonte* de las construcciones totalitarias” (Didi-Huberman 3, mi traducción). Es decir, para Didi-Huberman, una *imagen* es todo aquello (verbal o no verbal) que tiene la capacidad de producir una percepción de la realidad, de su composición, como algo que puede ser superado en su descripción existente. Es decir, como todo aquel objeto (prácticas de cultura) que desencadena procesos sensibles en los que se imaginan cosas nuevas (o mejor dicho, en los que se *imaginan otras cosas* o se imaginan *las cosas de otro modo*). Pero sobre todo, como objetos que permiten imaginar *las cosas* más allá de un determinado régimen de realidad o marco conceptual establecido (lo que Didi-Huberman llama “las construcciones totalitarias”). En ese sentido, los lectores de Jacques Rancière también se acordarán de las ideas del filósofo francés sobre los efectos políticos de la imaginación poética, por su capacidad de desorganizar la realidad (*el reparto de lo sensible*) y abrir nuevos modos de imaginarla, que, al tiempo, son modos de hacerla suceder.

análisis de los resultados electorales en 1976 puede dar una idea sólida de cierta sensibilidad ciudadana escéptica, sino hostil, ante el llamado *referéndum de diciembre* (convocatoria con la que Suárez trataba de legitimar su proyecto de *reforma sin ruptura*, basado en la modificación de la institucionalidad franquista, como paso previo a la celebración inmediata de elecciones generales y apertura de un proceso constituyente). Frente a otra clase de fuentes, además de documentarla, un *graffiti* nos da una estética de esa misma sensibilidad, una *puesta en forma*, una *poética*, es decir, un modo de relacionar las formas y con el tiempo [fig. 5].

En el banco de un parque, quizá en la Ciudad Universitaria de Madrid, y sobre su superficie, alguien ha escrito con letras mayúsculas: “Me estoy ahogando. Reforma mi culo”. Y, en el fondo de esta fotografía, tomada semanas antes del dicho referéndum, podemos ver el paisaje conceptual cotidiano del otoño del 76, de tapias escritas y rescritas, cubiertas y recubiertas por pintadas y por contra-pintadas. Esta pintada, cuando se la hace dialogar con otros documentos (Equipo Diorama, Sempere), argumenta en favor de la existencia, en 1976, de un sujeto histórico no sólo opuesto al franquismo, sino profundamente enfrentado a la transición, tal y cómo era diseñada por la ingeniería política gubernamental. Ante la propuesta de una reforma de las cortes orgánicas, esta voz política de la *ruptura* niega, con vehemencia, la posibilidad de una reforma y sospecha de los intereses ocultos que la animan. Si, en el relato oficial, el lenguaje de la transición (v.g. el habla de Suárez, el habla de Felipe) se habría caracterizado por la búsqueda de claridad, racionalidad y equilibrio, como virtudes literarias necesarias para una lengua del consenso (Imbert: 1982 y 1990, Bartolomé Martínez: 2006), documentos como este graffiti nos ponen sobre la pista de un proceso de signo contrario. Y es que, al llegar el año de 1976, el espacio público se llena de hablas corporales, obscenas, diseñadas para la *negación cívica*, humorísticas, paródicas, deconstructivas... Parecería que los sujetos de cambio durante la transición no le ofrecen al estado su comprensión y su aquiescencia (*consenso y reconciliación*) sino su *indignación radical e insobornable*.

## 2. *Esto es como 1976: cultura efímera, democracia y espacio público*

Quizá ahora nos hayamos acercado un poco a lo que mi amigo *sentía* al afirmar que la explosión cívica de mayo de 2011 era *como 1976*. Una parte de la sociedad, como demuestra este graffiti, en 1976, experimenta la quiebra de un sistema, el franquismo (más popularmente conocido como *el régimen*), sostenido durante 40 años. Su colapso se expresa no en su hundimiento como estado, como gestor de la realidad y dueño de la policía y las cárceles, *sino fundamentalmente en el fracaso de sus propuestas para perpetuarse*. El franquismo estaría colapsando en el momento en el que su producción de continuidad (de *herencia*) se interrumpe por falta de recambios, tal y como nos cuenta Rafael Chirbes en *La caída de Madrid*, dinámica además favorecida por la acción desbordante de la ciudadanía.

Una vez asumida de forma oficial su incapacidad de ofrecer continuidad, la producción discursiva de discontinuidad histórica será, a partir de 1977, la tarea político-cultural más importante del estado durante el periodo siguiente (Imbert, 1990). Tal tarea funda la lógica cultural de la democracia española, proclamando su repentino nacimiento *ex nihilo* y su permanente necesidad de producir lo nuevo. A partir de 1977, la institucionalización de la discontinuidad (lo que entonces se llamaba “el orden constitucional”) era una tarea paradójica pues, con frecuencia, chocaba con la percepción cívica de que eran las continuidades estructurales las que definían el periodo. Declarar la llegada de la democracia era una tarea tanto más urgente cuanto más se hacía presente la continuidad *del régimen*<sup>7</sup>.

Como 1976, mayo de 2011 también abre una temporalidad nueva en el rechazo cívico de un orden que no sabe gestionar su reproducción. Tras tres años de *temporalidad de crisis*, en el último año de su mandato, el gobierno de Zapatero adoptó como propias las llamadas *políticas de austeridad*, un conjunto de medidas económicas y sociales de corte neoliberal e inspiración extranjera<sup>8</sup>, que afectaban primariamente a aquellos sectores de la sociedad que no habían sido beneficiados por el *boom del ladrillo* de los años anteriores. En ese contexto, grietas de muy largo plazo, expresadas



Fig. 6. *Ya ha empezado*. Fotografía del autor. Puerta del Sol, 3 junio 2011.

<sup>7</sup> Los hermanos Bartolomé construyen la poética de su documental a partir de la discontinuidad entre la discursividad democrática y la percepción colectiva, y ello desde su propio comienzo, con el subtítulo “La democracia ha venido”. El subtítulo se da implícito: “y nadie sabe cómo ha sido”. En los distintos lugares y espacios políticos que el documental visita se puede observar la distancia tensa entre las formas democráticas del postfranquismo y los contenidos autoritarios aún vigentes. En los primeros veinte minutos numerosos entrevistados hablan explícitamente de ello, de la relación entre democracia y tiempo.

<sup>8</sup> Lo que inicialmente se pensaba como la crisis de la cultura política socialdemócrata dos años después se vive como el fin entero de un orden. Entre el verano de 2013 (cuando corregí este texto por vez primera) y el otoño de 2012 (cuando lo escribí) el proceso se ha acelerado y los signos que hacen visible este “retorno de/a la transición” sobre el que escribo, se han hecho omnipresentes. Algunos meses más tarde, en mayo de 2014, cuando estoy arreglando las pruebas de edición, afirmaré que a nivel de la cultura de estado, hay una implementación desesperada de los relatos transicionales como la última barricada de la legitimidad del estado post-franquista, tal y como se vio en los funerales de su *factotum* Adolfo Suárez, elogiado sin tasa por parte de todas las fuerzas parlamentarias consensuales. A nivel de las esferas públicas de protesta derivadas del 15-M la interpretación de que el ciclo transicional está cerrándose en nuestros días se ha hecho hegemónica y ha dado lugar a un número creciente de documentales, películas, novelas y prácticas activistas a las que planeo dedicarles ya un texto específico. En resumen: podemos constatar la existencia de dos (¡al menos!) grandes comunidades de memoria sobre la transición española cuya lectura del proceso es completamente contraria.



políticamente por multitud de labores colectivas previas (movimiento *V de Vivienda*, colectivos de jóvenes precarios, redes ciudadanas, entornos asociativos contraculturales, coordinadoras vecinales, acciones tecnopolíticas y *hacktivismo...*), producen una doble quiebra mediante, primero, el desborde físico de los espacios a partir de movilizaciones populares de carácter extensivo y, segundo, y al mismo tiempo, mediante un lenguaje rupturista que, como los *graffiti* de la transición, hace emerger, en *soportes efímeros*, una polifonía de voces nuevas (Labrador Méndez, 2013a). El 15-M como evento no puede entenderse sin esa explosión de nuevas voces que someten a crítica y desdoblan el lenguaje político constituido. Su lenguaje, desde el primer momento es *performativo*, y se enfoca abiertamente a la producción activa de una temporalidad nueva, con proclamas del tipo: “La revolución ya ha comenzado” o “Nobody expected the Spanish revolution” o “Ya ha empezado” [fig. 6], , forzando así que advenga un evento político que no formaba parte, hasta entonces, del imaginario político democrático. No sólo leían a Badiou, parecería que también a Austin y a Lakoff (y a Rancière, con Fernández Savater) pues, en todo caso, los indignados usaban sofisticadas nociones de teoría política y conocían el valor movilizador de los enunciados *performativos*. Para crear lo nuevo, un nuevo lenguaje se requiere: para que la *revolución* se haga posible, hay que comenzar por imaginarla, llamándola *revolución*<sup>9</sup>.

También en el otoño de 1976, la multiplicación de las voces que gritaban desde las paredes y en las calles tuvo el efecto de visibilizar a un sujeto político colectivo en el acto de expresarse y de decir que *no*, en el acto de negar la realidad instituida para poder nombrarla de otra forma<sup>10</sup>. En noviembre de 1976, en las páginas de *Ajoblanco*, una de las revistas contraculturales que más y mejor trataron de explorar la recién ampliada libertad de expresión, encontramos una teorización de este momento (Ribas, 1976). Se trata de un número especial de la publicación, dedicado al *derecho a la ciudad*, aparecido tras cuatro meses de secuestro, donde la crítica del urbanismo desarrollista del franquismo se ponía en relación con la ausencia de una esfera pública libre. Los de *Ajo* veían que la organización física de los espacios conlleva la institucionalización de un determinado modelo de sociedad

<sup>9</sup> La noción de *revolución* política tuvo gran fuerza en los primeros días de las movilizaciones de 2011, inspirada por los éxitos de los movimientos cívicos de la Primavera Árabe (la revolución tunecina y egipcia en aquellos momentos habían conseguido desplazar a sus respectivos dictadores y parecían imparables). El día 18 de mayo en la plaza de Sol una multitud coreaba “ya ha empezado, la revolución”. Ello resultaba novedoso, porque, exceptuando en algunos grupos minoritarios, y en el mundo abertzale, el término *revolución* hacía tiempo que estaba ausente del vocabulario político colectivo y del horizonte de sucesos democráticos, al menos desde la desaparición de la izquierda rupturista y la renuncia formal del PCE al leninismo, es decir, desde la transición a la democracia. Sin embargo en la ficción, la literatura, el cine, y el cómic, el término había vuelto a circular evocadoramente, cargado de nuevas poéticas. Basta con pensar en el ejemplo de *V. de Vendetta*.

<sup>10</sup> He investigado cómo, en las proximidades del referéndum del 76, se produce una irrupción política del *graffiti* sin precedentes, una suerte de explosión estética que va a definir el paisaje urbano postfranquista hasta después del 82. Sin embargo, ya en las elecciones de 1977, el PSOE declaró su política de “paredes limpias” (Sempere). “Paredes limpias, pueblo mudo”: decía un *graffiti* portugués en Oporto en verano de 2011.

(entonces uno basado en el trabajo, el consumo, la circulación y la vigilancia), y que, por ello, la imaginación de una sociedad democrática requería de la articulación de nuevos espacios físicos (ágoras, plazas, parques, tribunas, murales...) que hagan posible la discusión colectiva y donde los individuos puedan tomar la palabra para representarse a sí mismos.

En aquel dossier, los jóvenes de *Ajoblanco* afirmaban que “un estado que prohíba o canalice la discusión de sus plazas, es un estado que cierra la boca de su pueblo y quiere construirse, con las palabras mudas de quienes le han dado el poder” (T.P. *Carta a la Redacción*, 1976). En otro artículo del mismo dossier, los de *Ajo* insistían en la idea: “si de verdad queremos democracia, hemos de variar incluso el concepto de pared/ciudad. Las paredes [...] son del ciudadano. De todo aquel que tiene algo que decir. [...] La clandestinidad se terminó. ¿Estamos o no en la democracia? Los centros ciudadanos, pues, han de variar” (T.P. *Nos encantan las ciudades pintarrajeadas*, 1976). La participación colectiva en la calle se ponía en relación con la *verdad democrática* y así, en 1976, para esos mismos sujetos políticos que quebraban la legitimidad lingüística del régimen y de su mercado de futuros, la cuestión de la construcción de la *democracia de verdad* (el término es suyo) estaba directamente relacionada con la producción polifónica de lenguaje en el espacio público, con su libre circulación, en las plazas y en las paredes de las plazas.

Lo artículos de una revista *underground* varias veces secuestrada se añaden a la colección de materiales *menores* que he utilizado hasta aquí. Aquí termino de desarrollar un argumento ya avanzado: con estos registros que apuntan a materialidades efímeras busco recuperar un acceso directo a una experiencia histórica concreta, la de un sector de la sociedad que, en el otoño de 1976 y mediante un lenguaje propio, experimenta que, entre realidad y lenguaje, se ha instalado una distancia política insalvable, porque ese abismo separa la política existente y *la democracia verdadera por venir*. Me he acercado a estos materiales con el objeto expreso de que iluminen históricamente experiencias sucedidas treinta y cinco años más tarde, pero, con ello, no pretendo afirmar que los dos momentos (1976 y 2011) se reflejan, el uno como la copia del otro. Desde la perspectiva de *la crítica estética aplicada a la historia cultural*, las *formas* que inscriben los modos concretos mediante los que unos sujetos, en una época dada, trabajaban por expresarse como los protagonistas de acontecimientos *radicalmente nuevos*, son susceptibles de iluminar tiempo más tarde las experiencias de otros sujetos que también deben trabajar por expresarse como protagonistas de acontecimientos sentidos como radicalmente nuevos. Quiere ser un modo de *dialectizar* estos *fragmentos efímeros de un pasado imperfecto* (Benjamin, 2002).



Fig. 7. *El País*, 17 mayo 2011. Captura Web.

símbolos políticos pre-existente (*Banderas republicanas y comunistas*), y sin un imaginario de la historia asociado a esos símbolos, el 17 de mayo de 2011 era posible encontrar numerosos carteles con la silueta de una máscara de teatro con dos rayas cruzando en equis la boca, en protesta por el apagón informativo que, según sus portadores, llevaban a cabo los medios de comunicación, que, en plena campaña electoral, no informaban correctamente del masivo rechazo de la ciudadanía a las leyes y a los tiempos electorales [fig. 7]. Y, mientras el símbolo *volvía*, quizá no volvía la consciencia de que la larga, plural y múltiple trayectoria de tal máscara, en España, está intrínsecamente vinculada, en su origen, con las protestas cívicas de los años setenta y, concretamente, con la campaña en favor de la libertad de expresión tras la encarcelación de Els Joglars, en represalia por su obra *La Torna*, una sátira del estamento militar y una revisión del asesinato de Puig Antich desde una perspectiva demótica [fig. 8]. Volvían las *formas* pero no su memoria. O dicho de otro modo ¿qué tipo de memoria política colectiva es la *memoria de las formas*?

Es obvio que mayo de 2011 y noviembre de 1976 son temporalidades diferentes, cada una con su propia lógica. Al decir que el 15M era como 1976 tampoco mi amigo quería decir que ambos momentos fuesen el mismo, sino que uno se podía iluminar en función del otro. Afirmar que el 15-M *es como el 76* era un modo, el suyo, de comenzar a intentar entender algo de lo que el 15-M es. El amigo que me envía ese mensaje es historiador. Y no uno cualquiera, sino alguien con gran sensibilidad por los

Y es que parecidos materiales (y en ocasiones los mismos) con los que unos sujetos trataban de definir la identidad particular (y *nueva*) de un momento histórico, a veces reemergen en otros tiempos para ayudar a representarlos. En este particular *retorno de las formas*, sus nuevos usuarios, a veces, tienen conciencia (y a veces no) del modo que esos fragmentos incorporan su propia historia estética, su propia poética, su *historia propia como formas*. Y, aunque el 15-M se ve a sí mismo como un movimiento sin



Fig. 8. Cartel campaña en favor de la libertad expresión para El Joglars. 1977.



movimientos sociales, los discursos sobre la memoria, la filosofía del tiempo, el lenguaje y su relación con las identidades colectivas. Es decir que, a pesar de mi relato, el suyo no es el ojo cívico de un ciudadano cualquiera sino el ojo crítico de alguien entrenado precisamente en ver los cruces entre temporalidad, lenguaje, política y estética, los mismos cruces que yo he estado practicando hasta aquí. Ello también quiere decir que lo que mi amigo está viendo inevitablemente estaba contaminado por lo que mi amigo creía ver.

Si dice Christian Salmon que nada hace más feliz a un académico que comprobar que lo que estudia realmente sucede delante de sus ojos (12), reconozco que en mi caso también fue así, pues mientras acababa de corregir exámenes en Nueva York, yo me sentía feliz, feliz, como un paleontólogo que hubiera visto renacer a un dinosaurio.



Fig. 9. *Silueta republicana*. Fotografía del autor. Puerta del Sol, 3 junio 2011.

### 3. Crítica y crisis de la democracia española: el 15-M y los imaginarios del tiempo

Pero los historiadores de la cultura no son los únicos que quieren ir de visita a *Jurassic Park* de tarde en tarde. Quizá de un modo menos erudito, y en una conversación menos intensa con la bibliografía última, había mucha gente viendo dinosaurios moverse por todas partes en las jornadas de mayo de 2011. Para el que las quisiese ver, Sol estaba lleno de cifras poéticas convocando un imaginario de lo histórico, bien con carteles que gritaban “va por ti, abuelo”, bien con una pancarta que decía “Madrid será la tumba del neoliberalismo. ¡No Pasarán!” o bien con el icono rejuvenecido de la diosa republicana de Madrid [fig. 9]. No tenían el rigor afirmativo (banderas rojinegras, tricolores, puños cerrados) de los símbolos vedados por las asambleas, que priorizaron preservar el espíritu inclusivo del movimiento incipiente aunque, entre los puntos aprobados en la asamblea del 20 de mayo, figurase, en el número quince, la “Recuperación de la Memoria Histórica y de los principios fundadores de la lucha por la Democracia en nuestro Estado” (VVAA).

Y aunque los símbolos se enmascarasen, no por ello sus portadores dejaban de acudir a las plazas con una fuerte visión de que el tiempo político que se estaba abriendo en ellas entraba en un diálogo estructural con un tiempo político anterior, así como con un tiempo futuro por venir. Y, a pesar de la dificultad para verbalizarlo (por parte tanto de medios como de activistas), las imágenes de las plazas *llenas de pueblo*, en las proximidades de los comicios locales del domingo 22, hacían pensar inevitablemente en otros comicios sucedidos en otra primavera ochenta años antes, cuando las multitudes desbordaron las

calles y las plazas proclamando la II República el 14 de abril de 1931 [fig. 10]. En ese *lugar histórico* se colocaba al *abuelo* difunto del que algunos de esos carteles hablaban y, desde allí, se le recomponía orgulloso en la memoria. La experiencia de que los pasados acuden sobre el presente, y que, desde allí, los difuntos nos miran, forma parte sustancial de la experiencia política del cambio histórico revolucionario y acompaña la sensación de que el presente se está abriendo y de que el lenguaje muda sus significados, frente a nosotros, como si un terremoto hubiese cambiado el aspecto del mundo conocido, sacando, al tiempo, a la superficie los fragmentos de mundos preexistentes.

Sin embargo, no eran los años treinta, ni la Guerra Civil, el marco temporal de referencia dominante en las plazas. Una vez más, el *manifiesto fantasma* sirve de referencia:

Debemos recuperar las palabras, resignificarlas para que no se manipule con el lenguaje con la finalidad de dejar indefensa a la ciudadanía [...]. Los ejemplos de manipulación del lenguaje son numerosos y constituyen una herramienta de control y desinformación. Democracia Real significa poner nombres a la infamia que vivimos [...]. Es preciso construir un discurso político capaz de reconstruir el tejido social (VVAA).

Todo el vocabulario del párrafo incorpora una descripción histórica implícita que remite con fuerza (recuperar, resignificar, reconstruir, secuestro...) a un momento original de fundación, donde el tejido social estaba “construido”. Un tiempo donde las palabras y las cosas coincidían, antes de confundirse en el babel neoliberal. ¿Y cuál sería, por cierto, ese momento de seguridad denotativa sino la fundación democrática, prolongada en el cronotopo socialdemócrata, el de los años de la infancia de los activistas que redactaron el párrafo? En 2011, la expresión política colectiva de que una distancia insalvable separaba *la verdadera democracia* de la *falsa democracia del presente* tenía que enfrentarse a un *relato del origen*, incorporando el mito fundacional de 1978. En el manifiesto fantasma, la transición *se siente* como el momento *legítimo* donde *las palabras y las cosas* coincidieron y esa coincidencia inauguró la experiencia histórica de vivir en democracia. No era esta, como insistiremos, la poética de los graffiti del otoño de 1976, pero el relato sí se aproximaba a una visión colectiva del periodo, como la de Ferrán Gallego. La conciencia colectiva de vivir en democracia naufragaba a partir de mayo de 2011 y, con ella, un imaginario de la historia. Por ello, al reclamar la legitimidad de la fundación democrática se reclamaba la obligación contemporánea de restañar la distancia entre la falsa política del presente y la verdadera política por venir.



Fig. 10. Cartel Proclamación de la República



Fig. 11. EFE. 21 mayo 2011. Puerta del Sol

Nuevos registros de materias efímeras asociadas con la crítica estética de la política nos servirán para argumentarlo. Desde los carteles también se apelaba a la memoria familiar de una época más reciente (“mamá esto es lo que me has enseñado, gracias”), pero me interesa convocar aquí una acción que se reprodujo en muchas acampadas el 21 de mayo de 2011, y que tuvo ecos varios, incluso en fechas posteriores. Se trata del “entierro de la democracia”, una performance en la que activistas vestidos de luto y portando grandes ataúdes realizaron desfiles paródicos. Reproduzco la imagen de uno de estos funerales: tres activistas velan el sepulcro de la democracia y dan muestras de dolor inconsolable [fig. 11].

Seguimos en el ámbito de lo que llamo *la crítica de la política a través de la estética*, que, en esta ocasión, además, se lleva a cabo *actualizando* un enterro *imaginario de la historia explícito*.

Encima del sarcófago han escrito: “Democracia 1978-15M”. Con ello no buscan declarar que el movimiento 15-M matase la democracia, pero sí que el 15 de mayo de 2011 la democracia española se murió y representar que, al morirse, se cierra una época y empieza otra distinta. La democracia se entiende aquí como un *cronotopo* (Koselleck, 1993), como un periodo. El 15-M se entiende como un umbral (producto de un *acontecimiento*) que interrumpe un modo de referirse a la realidad que había empezado en 1978, con la Constitución, y había durado tres décadas. En ese cronotopo, nos dice la *performance*, se naturalizaba un sistema político (la democracia) y un régimen moral (vivimos en una época buena) en una descripción del presente. Esa identificación colapsa en las jornadas de mayo, como ya he repetido varias veces.

Pero si después del franquismo viene la democracia, ¿qué es lo que viene después de la democracia? ¿La post-democracia?, ¿la Segunda Transición?, ¿El Neofranquismo?, ¿la Tercera República?, ¿el IV Reich alemán? ¿el fin del mundo? Manel Fontdevila, un dibujante que, como Miguel Brieva o Bernardo Vergara fue construyendo desde comienzos de milenio una sensibilidad *quincemayista*, se planteaba esta misma cuestión, la de la posteridad epocal de la democracia, en un tono muy poco halagüeño [fig. 12].

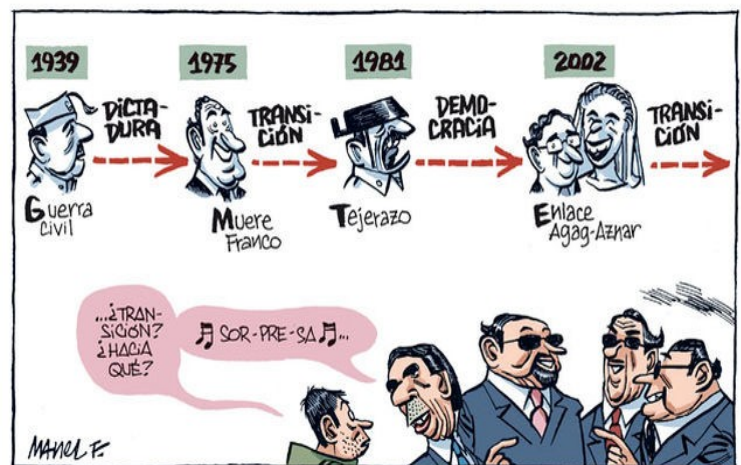


Fig. 12. Fontdevila. “Después de la Boda” *Eldiario.es* 24 mayo 2013.



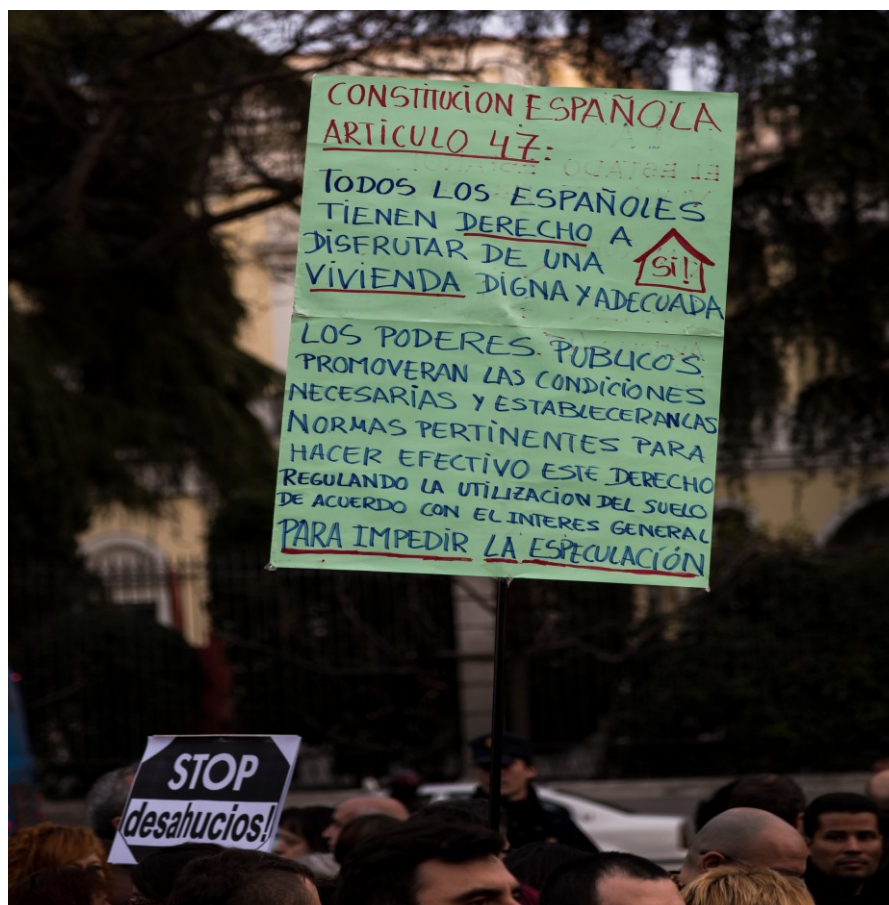


Fig. 13. Wikipedia. Fotografía de Barcex, 16 feb. 2013.

En general las épocas históricas tienen problemas a la hora de proponer su posteridad, pero esta relación, en la democracia española, ha sido especialmente problemática. Como Fontdevila, muchos críticos han señalado la contradicción filosófica que supone que la transición, un periodo dispuesto para ser incoativo, haya acabado proponiendo una temporalidad dura, epocal. Esa paradoja sirve para nombrar uno de los conceptos teóricos más fuertemente asociados al 15-M como evento, la noción de CT, *cultura de transición*<sup>11</sup>. Como argumenta Guillem Martínez la democracia sólo institucionaliza la lógica discursiva fundacional de la transición, y, con ella, la lógica consensual. Una parte consustancial de la misma reside en la necesidad de actualización

<sup>11</sup> El concepto y su uso son anteriores (vid. el blog del autor), pero es a partir de mayo de 2011 y de la publicación del libro colectivo citado cuando adquieren toda su relevancia. En términos teóricos, Martínez se inspira en un tipo de crítica de la ideología a través del lenguaje que recuerda el trabajo de Victor Klemperer. Una precisión sobre mi uso del término: *CT, Cultura de la Transición* como término puede mover a engaño, porque parecería apelar a aquella cultura generada durante el proceso de transición a la democracia, a la que prefiero referirme como “cultura transicional,” “cultura setentera” o, con el término más específico de “culturas alternativas de la transición española”. Sin embargo, la lectura de la introducción del libro de Martínez deja claro que su uso del término se refiere a *la cultura que surge de la transición española* a partir de la *desmovilización de la cultura transicional* (15-16), de la que su libro apenas habla. CT, cultura de transición, sería la cultura hegemónica de la democracia española después de 1982 y, propiamente, en mi lectura, la cultura socialdemócrata, popularmente conocida como *cultura progre*.

permanente de la transición, sus mitos y sus fantasías y, entre ellas, la del riesgo de desunión y la necesidad de *volver al espíritu de la transición* y de la Constitución que lo garantizaría, precisamente manteniendo la relación de identidad entre cosas y palabras. Ese tiempo de seguridad lingüística se entierra, insisto, con los ataúdes paródicos del 21 de mayo de 2011.

Los movimientos que, en los años previos, hicieron la larga travesía del desierto político de la burbuja inmobiliaria, construyendo el vocabulario básico y las reclamaciones que se socializarían en las plazas del 2011 ya habían interpelado la *constitución* desde esta óptica. Se habían tomado en serio la literalidad de la Carta Magna, como *Quijotes cívicos*, al “objetivar la ilusión” constitucionalista, “y sobre todo la relación con el mundo llamado real que esta supone, lo que significa recordar que la realidad que nos sirve de medida de todas las ficciones no es más que el referente reconocido de una ilusión (casi) universalmente compartida” (Bourdieu, 2002: 65). Así, el *Artículo 47* de la Constitución, que garantiza el acceso de todos los españoles a una vivienda digna y protege la vivienda como un bien común frente a la especulación, se convirtió en una poderosa herramienta argumentativa del movimiento *V de Vivienda* y, posteriormente, de los grupos antidesahucios [fig. 13], al objetivar la distancia entre su texto y el mundo al que remite. ¿Por qué no se cumplía el lenguaje del texto fundacional de la democracia, cuya remisión *ad literam* constituye el léxico último de la lógica política de la cultura democrática, más allá del que no cabe discusión posible?

Por última vez: la distancia, que se percibía creciente, entre las palabras y las cosas, objetivada a través de la crítica estética de la política, deshacía la conciencia de vivir en democracia. La muerte de la democracia es así la declaración de que los principios morales y el relato histórico que ha acompañado la imagen de la transición a lo largo de toda la democracia ya no se comparten de manera hegemónica.

Sin embargo, el relato de la concordia, una vez omnipotente, no ha desaparecido. Regresa con titulares del tipo “México firma su versión de los Pactos de la Moncloa” (Prados, 2012). El discurso institucional trata de inyectar transición en el cuerpo social como si fuese un ansiolítico, después de que la ciudadanía declarase la muerte de la democracia. A modo de ejemplo, puede mencionarse la inclusión de “la transición española” dentro de los atributos de la campaña de marketing llamada la *Marca España* (al mismo nivel que la paella, el fútbol o la lengua), como parte de los *valores sólidos* de la nación que deben contrarrestar el daño que la crisis está produciendo a su imagen (Labrador, 2013b). Frente a estos retornos fantasmales son otras las lecturas de la transición que se están socializando en las plazas y las asambleas, y, sobre todo, en la esfera digital, donde los *blogs*, conversaciones, documentales recuperados, o páginas dedicadas a la crítica política de la transición son múltiples, demostrando que la discusión sobre la naturaleza del proceso es hoy algo relevante en términos civiles. Y, al igual que mi amigo, mucha gente estaría utilizando de un modo crítico el imaginario de la transición española, para tratar de conocer la naturaleza del presente. No en vano el primer número de la colección de Cuadernos, del periódico *eldiario.es* (aparecido en junio de 2013) se tituló *El fin de la España de la transición*, empleando la noción de cambio epocal como instrumento analítico para el conocimiento del presente.

Un ejemplo segundo lo tenemos en las acciones de protestas ocurridas desde el 23 de febrero de 2012 en diversos puntos de la geografía española, dirigidas contra las políticas de austeridad impuestas por los organismos financieros internacionales. En la primera edición, al grito de “No al golpe de estado de los mercados”, numerosos colectivos asociaron la actual crisis económica con el *submíto* central de la transición modélica (el intento de golpe de estado de Tejero como vacuna democrática, gracias a la acción arbitral del rey). Las jóvenes activistas que aparecen en esta fotografía [fig. 14] propusieron una deconstrucción *queer* del mito transicional, cuestionando el modelo *hipermasculinizado* del guardia civil que “penetra” el cuerpo de la joven democracia introduciéndose en su cámara de los representantes. Se trata de lo que Alberto Medina llama “el pacto libidinal de la transición”, un teatro sado-masoquista basado en el “placer de la auto-renuncia”. Encarnando, con sus disfraces, la posibilidad de un *Tejero-trans*, cuestionan las figuraciones del nacionalismo español desestabilizando la masculinidad de su sujeto político ideal, mediante las prótesis fálicas de esas armas de fuego que compensan fantásticamente una castración política original. Hasta aquí, la acción supone una sátira estética del imaginario político conservador, vecina de otros actos iconoclastas, impensables hace diez años, pero hoy piezas de caza menores de la crítica estética política, como pueden ser “el Valle de los Caídos inflable” de Leo Bassi, el Guñol de Franco –“Paca La Culona”- en el programa *El Intermedio*, o la imaginación iconoclasta del programa catalán *Polonia*<sup>12</sup>, o las jornadas “Contra Franco” del verano del 2013 de una autoproclamada plataforma de Artistas Antifascistas (Suscasas, 2013).



Fig. 14. Fotografía. Puerta del Sol. 23 feb. 2012.  
Captura de internet.

<sup>12</sup> El 27 de abril de 2014 era posible acceder a través de los siguientes links:

Leo Bassi. *Francolandia*

Parodia en *El Intermedio*

Parodia en *Polonia* “El régimen de Franco”



Si el 23-F, en el calendario litúrgico democrático (entendida la democracia como *religión civil*), es una estación memorial obligatoria (como el 11-M o como el discurso del Rey en Nochebuena), hasta hace tres años exenta de grandes polémicas, después de 2011 se ha convertido en una fecha en disputa (como el 12 de octubre, el 25 de noviembre o el 18 de julio), que grupos de ciudadanos tratan de dotar activamente de sentido más allá de la narrativa del estado, a través de contra-memorializaciones populares en espacios públicos. Así, la presencia de estos guardias travestidos formó parte de una campaña más amplia de ciudadanos *contra el 23-F Financiero* y frente “al golpe de estado de los mercados.” Estos interpretaban las políticas de eliminación de gasto público y destrucción del estado del bienestar (*los recortes*) como una agresión a la soberanía democrática, cometida con el objeto de transferir a la población las pérdidas de la crisis. Empleando el símbolo del movimiento anti-recortes (unas tijeras en el interior de una señal de prohibido) planteaban que existe una relación entre los *tijeretazos* del gobierno y el *tejerazo* de 1981. Un año más tarde, “devolvían el golpe” [fig. 15].



Fig. 15. Tejerazo Tijeretazo.  
Captura de internet, 4 dec. 2012.  
Asamblea de Logroño.

El centro de la crítica volvía a ser la correcta comprensión de la constitución española: tras la defensa durante décadas de su literalidad, como vimos, incumplida, y de la imposibilidad de su reforma, en el tiempo record de semanas, los dos grandes partidos se pusieron de acuerdo para incluir, con urgencia y en pleno verano, un artículo 135 que consagraba la orientación del estado al pago prioritario de la deuda exterior. Decía el manifiesto de la convocatoria de febrero de 2013:

El 23 de febrero de 1981 unos siniestros personajes opuestos al régimen constitucional democrático protagonizaron, pistola en mano, un ataque a la naciente democracia española asaltando el Congreso de los Diputados. Treinta años más tarde, [...] en el mismo escenario, los “representantes” del pueblo [...] nos traicionaban aprobando una reforma de la Constitución española que nadie había solicitado, sin aceptar el más mínimo debate social y sin aprobación en referéndum. [...] No es un símil forzado. Es el episodio que de manera más evidente escenifica el golpe de estado que estamos viviendo. Solo que esta vez, no lo protagonizan esperpénticos generales y guardias civiles, sino altos ejecutivos impolutamente trajeados y adulados por políticos. Estamos viviendo un golpe de estado financiero (“Manifiesto contra el golpe de estado financiero”).

En el pasaje hay un uso muy fuerte de la poética al servicio de la imaginación histórica, por la necesidad de expresar la gravedad de la situación actual de crisis de la democracia, a través del paralelismo con el 1981. Al reclamar que su interpretación no es *un símil forzado* quieren poner los sucesos ocurridos en España en el periodo en un mapa más amplio de fenómenos en los que decisiones políticas de gran calado no tienen relación con la voluntad popular, los resultados electorales o los programas políticos.

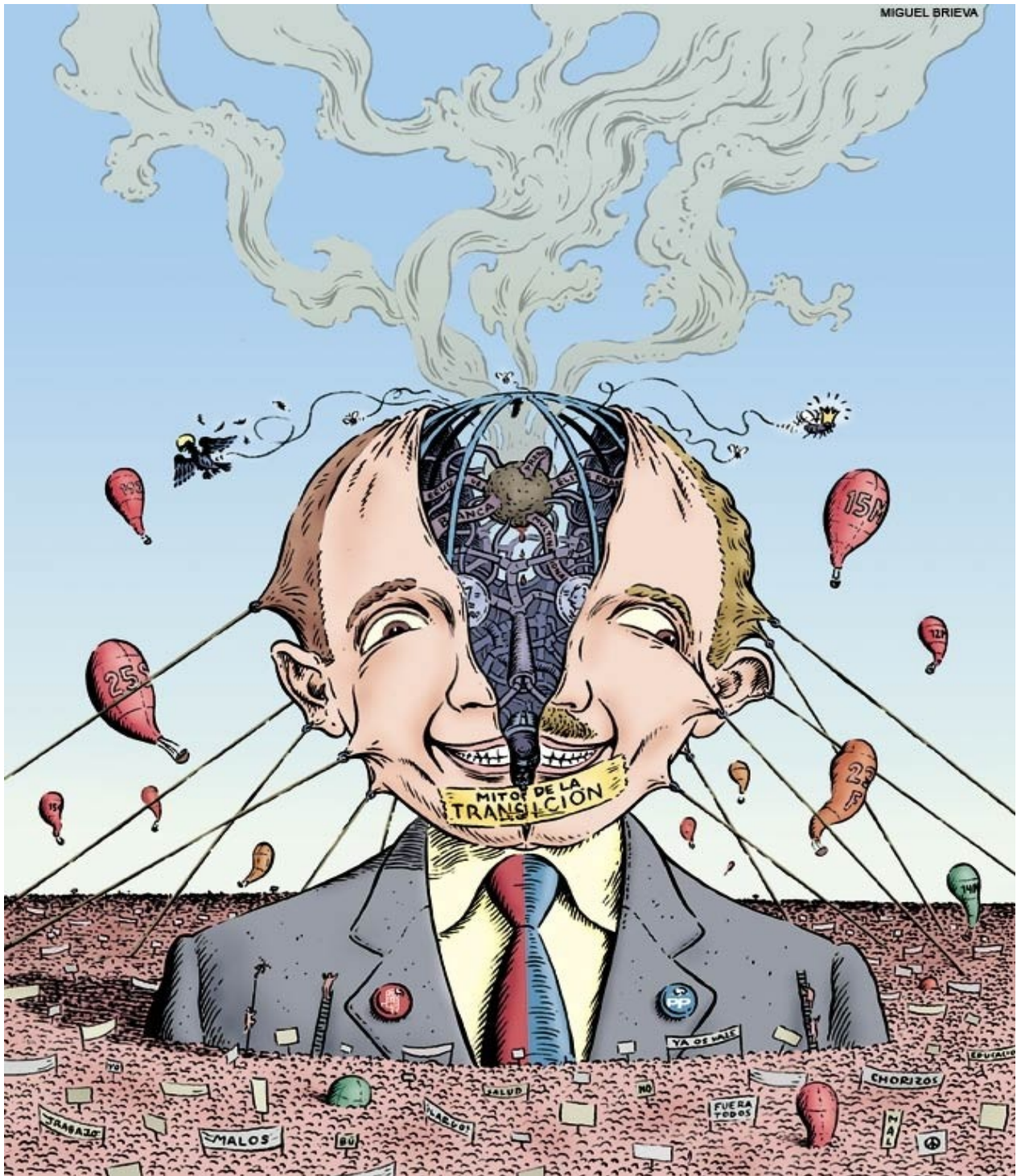


Fig. 16. Miguel Brieva. Mitos de la transición.  
*Cuadernos, 2.*

Por efecto de todas estas acciones de crítica política, al desmoronarse el mito de la transición como principio compartido se hacía visible la estructura profunda de intereses y relaciones que se habría mantenido unida y operativa de un lado a otro de 1975, hasta la fecha. En un largo ciclo de protestas colectivas, a lo largo de dos años, la supraestructura ideológica que habría mantenido viva la *fachada* de legitimidad se resquebraría dejando ver el funcionamiento del *matrix* funcional del estado, interaccionando los intereses del capital y el orden público. Esa era, al menos, la interpretación de Miguel Brieva en una de sus alegorías políticas [fig. 16], con la que puede resumirse esta tarea de demolición simbólica del discurso institucional de la democracia a través de la interpelación estética de su imaginario del tiempo en los espacios públicos.

Hasta aquí, en realidad, sólo he introducido un tema, aunque complejo y con articulaciones múltiples, explorando sus líneas de análisis fundamentales, que trataré de reforzar en la segunda parte de este trabajo. A esta altura, espero haber argumentado razonablemente que (a) existe un modo contrahegemónico de lectura política de la transición española a la democracia a través de la crítica estética que *formaliza* la experiencia política colectiva de percibir que, de pronto, entre lenguaje y realidad, se ha establecido una distancia. Este modo de entender la transición es (b) especialmente sensible a determinados aspectos que suelen ser los menos atendidos desde una óptica historiográfica, y que se refieren a expectativas (*ante la democracia por venir*), a sujetos en transformación y a la producción de lenguaje, pero, en especial, al modo por el cual los sujetos políticos emergentes en una época son capaces de pensarse a sí mismos en el proceso de *representar un cambio de temporalidad*. Su reflexividad está, por tanto, en relación con el lenguaje con el que una época se nombra a sí misma y a su posterioridad, determinando su imaginario histórico. De este modo, (c) la historiografía de la transición española no sólo debe ocuparse del estudio de la discursividad del periodo sino también de sus imaginarios del tiempo, que se asocian con afectos, energías estéticas y líneas de deseo. Este tipo de (d) conocimiento histórico alternativo (no está diseñado para confirmar sino para abrir, no para fundar, sino para deconstruir), permite hoy socializaciones determinadas (coincide con una versión socializada de marcos historiográficos alternativos) que redefinen completamente el papel del historiador, de la historia, y de la memoria tal y cómo se entendía en *la democracia*, trasladando el protagonismo de esta actividad a las ágoras y las esferas públicas, físicas y virtuales.

#### 4. ¿Lo llamaban democracia? Emancipación política, mesocracia y legitimidad democrática.

¿*Lo llamaban democracia?* El título de estas páginas parecerá anacrónico, porque alude a uno de los eslóganes más conocidos del movimiento 15M (*lo llaman democracia y no lo es*), lema que señala el final de la identificación entre formas y contenidos, principios y prácticas, ciudadanía y estado, cuya naturalización, como explicamos, define el cronotopo que organiza la experiencia histórica española de las tres últimas décadas y que funda la lógica de la “Cultura de Transición” (Martínez, 2012). De acuerdo con que, ahora, *lo llamen democracia*. Pero ¿desde cuándo? ¿Y quiénes? ¿Ha sido la democracia, como concepto metahistórico, un término compartido por la mayor parte de los españoles en las



tres últimas décadas? ¿Han vivido los españoles mayoritariamente los treinta últimos años pensando que la utopía política y la realidad cotidiana coincidían? ¿Cómo? ¿Desde cuándo han llamado los españoles a la España contemporánea “la democracia” como se habla del “franquismo” o de “la República”? ¿Desde 1982? ¿Debemos asumir que la temporalidad abierta por 1982 ha sido socializada, desde entonces, como “la democracia” o, incluso, que ello comienza desde antes, quizá desde las mismas elecciones de 1977? ¿Fue la democracia un enunciado performativo (una *ficción política*) que empezó a cumplirse en el mismo momento de enunciarse legislativamente, generando conciencia histórica, o tardó muchos años en hacerlo, requirió de un proceso complejo y quizá no lo consiguió nunca de modo completo y categórico? ¿Cuándo se empezó a hablar del tiempo post-1975 como de “la democracia”, como un tiempo con una identidad propia, que se correspondía con un desarrollo feliz y positivo del tardofranquismo? ¿En qué medida el impulso y ampliación del término como concepto metahistórico se relaciona con el cumplimiento de los dos puntos principales del proyecto socialdemócrata: la modernización asistencial del estado franquista y la homologación europea?

Una cascada de preguntas semejante nos conduce a la cuestión de la legitimación fundacional de la democracia por parte de sus *usuarios*. Esta fue una preocupación compulsiva de finales de los años setenta: cabe recordar que, entonces, en las distintas convocatorias electorales celebradas entre 1977 y 1982 la baja participación electoral (60% para el referéndum constitucional, 68% para las primeras elecciones constitucionales de 1979 y 62% en las primeras municipales) era una evidente amenaza para la legitimación del proceso, como lo era, además, la existencia de verdaderos *agujeros negros* electorales en zonas amplias del territorio del estado, particularmente en las áreas nacionalistas y en Euskadi, donde la elevada abstención y el mantenimiento de posiciones políticas de ruptura hacen complicado leer los resultados electorales en términos institucionalistas. Algunas investigaciones, desde las ciencias sociales, han subrayado el “apoyo incondicional de los españoles a la democracia”, confundiendo, con frecuencia, la comprensión de *la democracia* como *cronotopo* (*lo que llaman democracia*) y como *ficción política* (*la “verdadera democracia” que no es*) (Linz y Stepan cit. en Montero, Gunther y Torcal, 1999: 112 y 137). Otros analistas han abordado la cuestión en términos más morales, *regañando* a la ciudadanía por no abrazar entusiastamente el sistema de partidos y la Constitución, actualizando argumentos de primera hora, que atribuyeron la alta abstención registrada en los primeros comicios al “conformismo, la apatía política, la desorientación y deficiencias de información” (Blas Guerrero, 1978:204), cuando no directamente a la actitud *narcisista* de los jóvenes (De Miguel cit. en Sánchez León, 2003). Estos análisis son capaces de imaginar o bien una población progresivamente esperanzada ante los proyectos institucionales de transición democrática, o bien reticente frente a ellos, pero, en cualquier caso, *democráticamente analfabeta*, desprovista de agencia política y de juicio propio e, incluso, carente de conciencia de sus propios intereses y lealtades. En principio, una descripción de conjunto así resultaría *naturalmente* compatible con una comprensión intervencionista del proceso, en términos de ingeniería política y jurídica e intereses

foráneos (Morán, 1991, Garcés, 2012), aunque compartir tal descripción no requiere, en realidad, postular la inexistencia ciudadana.

Porque el discurso de los *españoles desafectos con el nuevo sistema democrático* también es compatible con la penetración social de *otros discursos de la democracia*, que se caracterizan por defender la autonomía de la sociedad civil y la participación política de base. Según datos del DATA un 77% de los encuestados creían, en el año de 1978, que “la democracia es el mejor sistema para un país como el nuestro”, cifra que en 1980 baja al 69% y después del golpe de 1981 sube hasta el 81% (Montero, Gunther y Torcal, 1999:112). Pero, según datos del Centro de Investigaciones Sociológicas, en ese mismo año de 1978, sólo un 65% de los encuestados creían que “los partidos políticos son necesarios para que funcione la democracia” (y sólo un 45% que “facilitan la participación política”). El porcentaje seguirá bajando, hasta el 61% en 1980 y 1981. (Montero 69). Estos datos propone que un 40% de la población creía en la viabilidad de una democracia sin partidos, fuese ya una *democracia de ciudadanos* (asamblearia, participativa, republicano-libertaria), o bien una *democracia social* (un estado de tipo socialista o comunista). En cualquier caso, la falta de entusiasmo popular ante la elección de representantes desconocidos en listas cerradas, siglas oscuras y partidos políticos de funcionamiento no democrático fue permanente durante toda la transición política, en contraste con el clima de exaltación, efervescencia e intensa actividad que ocupa a amplios sectores de la población en ese mismo periodo. Y si tal vibración no aparece con facilidad en las encuestas es fácil rescatarla a partir de los documentales que han representado la agencia y la voz de esa *ciudadanía sin representación* que, como un bajo continuo, da unidad al periodo, desde la movilización vecinal de *La ciudad es nuestra*, el documental de las asociaciones de vecinos de Madrid (Calabuig y Córdor 1974-1975), o desde la emergencia anarco-libertaria de 1977 filmada por Artero y Nacarino en Madrid<sup>13</sup> y por Video Nou en Barcelona, hasta llegar a la masiva politización de la sociedad en su conjunto que, en 1980, registraron las cámaras de los hermanos Bartolomé, con el modelo de *La Batalla de Chile* del chileno Patricio Guzmán en la cabeza y, en el corazón, el temor a una involución política sangrienta. El archivo fílmico ciudadano tiene proporciones relevantes e incluye los trabajos de agrupaciones como el Colectivo de Cine de Madrid o el grupo de Barcelona Video Nou, así como películas de

---

13 En las imágenes filmadas por Artero y Nacarino del primer mitin de la CNT en España después de la guerra, en San Sebastián de los Reyes, y ante un aforo de más de 50.000 personas, puede verse el conflicto estético y político entre viejos cenetistas y jóvenes ácratas. El lenguaje poético de los discursos visionarios de la mayor parte de los líderes permanece anclado en una retórica nostálgica de los años treinta, mientras que, entre los jóvenes, se visualiza una pluralidad de nuevas estéticas, junto con el retorno, modernizado, de la simbología histórica del anarquismo. Sin embargo, más allá de esta clave generacional, se expresan conflictos de nueva cultura política horizontales, en lo que podemos leer como el aprendizaje de las prácticas participativas. Así, por ejemplo, se improvisa una asamblea general, donde micrófono en mano, los presentes hablan. Una compañera critica la organización del acto, por su sentido vertical y por el poco papel dado a los asistentes: “yo no tengo que hablar nada de *Mujeres Libres*, sólo quiero hacer una objeción a cómo se está desarrollando el mitin, [...] algunos oradores no han respetado suficientemente a la militancia [...] que somos el verdadero mitin.” (11'20"). Las imágenes de Video Nou son claro, un tono diferente, y se corresponden a las Jornadas Libertarias del Parque Güell, la fiesta mayor de la acracia en los setenta.

directores como Joaquim Jordà, Llorenç Soler, Gonzalo García-Pelayo, Ventura Pons (o incluso el cine social de Eloy de la Iglesia y los super-8 experimentales de Antonio Maenza). La interesada confusión alrededor del término *Desencanto* tiene que ver con el *décalage* producido entre la existencia de la ciudadanía desbordante que muestran estos documentos (muy presente en las calles y en la esfera pública alternativa) y la falta de respaldo que esa misma ciudadanía ofrecía al estado a través de los canales electorales habilitados para ello, su negativa popular a regalarle la legitimidad democrática. Es impresionante comprobar hasta qué punto lo que la gente pensaba que era (y lo que quería que fuese) *vivir en democracia* tenía muy poco que ver con las nuevas instituciones del estado y con la noción de participación política que estas instituciones formalizaban (*Culpables por la literatura*).

En un estudio anterior (“Ciudadanos sin que se les note”), argumenté que la existencia de un *déficit* de representación era el problema estético y político dominante durante la transición democrática. Mi tesis es que su irresolución hubo de generar una pauta estructural que, en las décadas siguientes, se hereda. Esta determina, en lo electoral, que, desde 1982, un segmento de la población (al que podemos aludir como “anti-franquismo sociológico” y calibrar entre un 10 y un 15% del censo) mantenga una relación instrumental con las instituciones democráticas, a las que acude puntualmente cuando considera que su identidad civil se ve amenazada por una inminente involución institucional. La movilización de ese sujeto político, cuya sensibilidad progresista no se solapa con una identidad de partido, ha resultado clave, en el pasado, para el triunfo electoral de opciones progresistas (1982, 1993, 2004, 2008). Son tesis muy fuertes para resumirlas sin matices en un párrafo, pero lo que aquí me interesa recalcar es la existencia, en los años setenta, de un sujeto político, de relieves amplios, difícil de estabilizar desde parámetros institucionales. Este *sujeto político en transición* no sale, curiosamente, en la foto de la transición<sup>14</sup>. La configuración social de su identidad y de sus valores, como argumentaré, no se responde al perfil ni la identidad de las “clases medias” que fueron

---

14 La ya mencionada experiencia del colectivo de Cine de Madrid nos alerta sobre la dificultad de que la transición como proceso político de base popular cristalice en un imaginario autónomo. Hasta la aprobación de la libertad de prensa el proceso de informar gráficamente sobre los acontecimientos políticos sucedidos en el espacio público era especialmente complejo y peligroso, lo que condenó a la invisibilidad las tareas políticas de oposición cívica. La pulsión realista que atraviesa la narración gráfica o el cine de la época debe entenderse en sintonía: la voluntad de autores como Carlos Giménez de participar en la construcción de un imaginario estético del periodo post-franquista, contando la actualidad en una perspectiva ciudadana con sus dibujos. A pesar de que las prácticas informativas de los años setenta constituyeron toda una revolución, en particular por las iniciativas de la Prensa Independiente y las revistas contraculturales, es llamativa la precariedad de estos esfuerzos, desconocidos hasta fechas muy recientes. Gracias a la democratización de internet, esos documentales finalmente han sido puestos a disposición pública. Paradojas de la lógica transicional: aquellas imágenes que se subsumieron en el discurso institucional de la serie *La Transición* (Prego), representando la acción de las fuerzas democráticas fueron producto ya de la ficción (i.e. *Operación Ogro*) ya del trabajo de los propios grupos de contra-información de la época. A ese propósito, en su página *web*, el Colectivo de Cine de Madrid ofrece todo un relato de la privatización intencional del archivo ciudadano de la transición en los años noventa. Un temprano reconocimiento de esta tarea lo encontramos en el documental de los hermanos Bartolomé, que se abre con una entrevista a los miembros del Colectivo y el visionado de algunas imágenes rodadas por ellos.



objeto de la ingeniería social del régimen franquista y del lenguaje de masas del partido socialista en los años ochenta, y los pilares del pacto político libidinal del cronotopo democrático, tal y como se representó en las elecciones de 1982.

No son los primeros estudios que lo plantean, pero por la cercanía con sus argumentos, citaré tres artículos, dos de Sánchez León (2010, “Desclasamiento y desencanto”) y otro de Jesús Izquierdo y Patricia Arroyo que, en este punto, comparten una misma tesis. Ambos leen la transición a la democracia como un umbral de continuidad entre el franquismo y el postfranquismo, posible en la medida en que el concepto central de sus respectivas lógicas políticas (la *modernización*) no varía, así como tampoco lo hace su marco histórico de referencia (el *desarrollismo*). La defensa de una dominante modernizadora en la constitución de la identidad nacional (vivida después de 1975 como dinámica de *normalización permanente*) ofrece la posibilidad de entender la experiencia histórica española en continuidad progresiva desde el plan Marshall hasta la globalización (Richardson, 2002) a través del papel que cumplen las nuevas clases medias como garantía sociológica de la estabilidad política del país y de su orientación hacia una economía de consumo (Sánchez León “Desclasamiento”). Estas clases medias nuevas habrían sido el producto destacado de la ingeniería política franquista y la culminación de una serie de actuaciones modernizadoras (industrialización, proceso de migración del campo a la ciudad, ampliación de la función pública, transformación urbana...). Ambas culturas políticas, el franquismo y la socialdemocracia no se habrían diferenciado demasiado a la hora de privilegiar a este mismo sujeto histórico como interlocutor de su relato público (y de su imaginario de la historia): por el camino, el compartido vector modernizador dejaba de lado la memoria del mundo rural destruido, y con ella, la memoria de la represión y de la guerra (Richards, 2010). Añado además: y la del impacto ecológico de la modernización.

Al situar la epopeya modernizadora como la narración vertebral de la historia española de la segunda mitad del siglo XX, y al identificar a las clases medias como su beneficiario, pero no como su protagonista, se desarrolla, en lo social, una ampliación del argumento de Garcés sobre la cooptación política. Sociedad del bienestar, clase media y mercado común formarían un todo inseparable, vinculado a la legitimación de la democracia y, a través de ella, a la socialización de los beneficios materiales de la modernización primero, y de la integración en Europa después. La participación en el reparto del botín capitalista (fruto de la integración en el bando vencedor de la Guerra Fría) habría generado, una generación más tarde, unas clases medias comprometidas con la democracia, como otrora con el franquismo. Miguel Espinosa analizaba la circulación compartida de bienes, dones, afectos y lealtades políticas, que estructura la identidad de las “clases gozantes y las clases ociosas de la dictadura.” A estos grupos privilegiados se habrían añadido otros “grupos de estatus” en los años setenta y, mediante las estructuras del estado del bienestar, hasta una entera “clase social” en los años ochenta. La idea sería que este sujeto político de clase media fue conformado por y se conformó con la democracia que le ofrecieron porque, además, le ofrecieron más cosas.

Cuando Izquierdo y Arroyo reflexionan sobre la identidad del sujeto político ideal de la transición mesocrática, nos lo presentan como un híbrido agro-urbano, aquejado de

un importante trastorno de personalidad poscolonial (la *españolitud*), que le impide adquirir agencia, comunidad o genealogía, colonizado por los relatos de un pasado perfecto impuesto, y culpabilizado por su aceptación material de la sujeción política al franquismo. Se trataría de “un tipo de sujeto en un estado de esquizofrenia permanente, un estado resultante de la superposición de diversos referentes culturales que oscilan entre lo tradicional y lo moderno”. Desde los saberes producidos dentro del régimen, Sánchez León explora el interés del *homo mesocraticus* para la ingeniería política antifranquista, como potencial suavizador de la lucha de clases, demostrando cómo, desde las ciencias sociales, se configura la utopía de una futura y democrática sociedad de clases medias. Esta imaginación política llega a inscribirse en el cuerpo social produciendo un sujeto desclasado, demediado en la distancia insalvable entre lo que los marxistas llamaban la *clase en sí* (clase sociológica) y la *clase para sí* (imaginación sociológica de la clase social o identidad social). El desarrollo de la sociedad española como sociedad de propietarios (Observatorio Metropolitano de Madrid, 2010) no sería la menor de las patologías derivadas de este *desclasamiento*. La identificación radical con los valores y hábitos ideales de esa identidad impostada de clase media, en su conjunto, generaría una suerte de “quijotismo mesocrático”, la esquizofrenia de un país donde los trabajadores se conciben como propietarios pero donde sus hijos también son capaces de reclamar el cumplimiento literal del artículo 47 de su constitución.

A pesar de la fuerza explicativa del relato mesocrático, si atendemos al cine y a la novela del periodo en busca de las figuras que confirmen la centralidad explicativa de esta lectura sociológica, el resultado podría ser decepcionante. La producción estética de la época no parece identificar a los trabajadores (que se creen) propietarios como el sujeto histórico virtuoso sobre cuyos hombros asentar la democracia: más bien reclama que, para que la democracia se asiente, es necesario que se produzcan *transiciones* también en los modos de subjetividad (*aprender a cambiar en épocas de cambios*) y muestra que precisamente esos varones de clase media son los menos indicados para hacerlo. No resulta sencillo argumentar en favor de la hegemonía cultural de las nuevas clases medias propietarias (frente a las capacidades culturales de la privilegiada -pequeña- burguesía ilustrada, desde *Nueve cartas a Berta* hasta *Asignatura pendiente*), ni mucho menos sobre su capacidad de producir, desde sus valores mesocráticos, una dotación de sentido afortunada para con su tiempo. ¿Cómo se comportan las supuestas *clases medias nuevas* frente a los valores y complejidades de una transición española producida como suma de *umbrales de acontecimiento* que exigen *transformaciones subjetivas*? ¿Quién encarnaría los valores de la *españolitud*? ¿Sería el gris -y humanísimo- funcionario del mediometrage *La Cabina* de Antonio Mercero (1974), el taxista de Almodóvar en *¿Qué he hecho yo para merecer esto?* (1984) o el yerno de Fernando Fernán Gómez en *Mambrú se fue a la guerra* (1986)?

Tomando los ejemplos de tres obras emblemáticas de tres directores tan distintos, ¿no resultaría relevante interpretar el trágico destino de los tres *hombres mesocráticos* que aparecen en ellas? Recordemos que uno muere asfixiado en el fondo de una presa hidroeléctrica (verdadero emblema del desarrollismo electro-franquista), otro fallece

desnucado por su mujer con la ayuda de un hueso de jamón raído y, el último, termina abandonado por su hijo, heredero moral del abuelo republicano que se pasó treinta años escondido como un *topo*. ¿No estarían esos tres personajes apuntando al desplazamiento del paradigma machista del nacionalismo desarrollista basado en el consumo en favor de las energías cívicas que la transición moviliza, se correspondan estas con los vientos humanistas de la *vieja* memoria republicana, con la emancipación moral y sexual de las mujeres, con la conexión popular con las economías morales de la sostenibilidad campesina o con las ansias vitalistas de la juventud contracultural? ¿El final retorno al campo en la cinta de Almodóvar, la transmisión de la memoria republicana de *Mambrú* y el cierre sepulcral de la cripta de la Presa de Aldeadávila (verdadero *transfer* del entierro de Franco en Guadarrama en un templo emblemático de la modernización) no están ofreciendo tres posibilidades de re-instalar la identidad y la memoria del siglo XX español en el seno de dispositivos pos-coloniales a cambio de desplazar del horizonte político al español mesocrático? Otro tanto podríamos plantearnos a propósito del cine de los años setenta de Eloy de la Iglesia, Carlos Saura, José Luis García o Jaime Chávarri y su fresco de sujetos en transición y sujetos por venir (niñas virtuosas, diputados *queer*, mujeres infieles, *ragazzi di vita*, finales de raza, quinquis y yonkies, resistentes morales a la dictadura y todo tipo de faunas suburbanas). La *comedia humana* del cine de la transición (cine, por otro lado, altamente realista y pegado a lo histórico) hablaría de la plasticidad creativa de las identidades en los años setenta, lo que más que con las clases medias se corresponde con los relieves de otro sujeto histórico: *la hidra democrática*, uno de los nombres posibles para ese *sujeto político en transición* que no sale, curiosamente, en la foto de la transición, pero sí en sus películas.

Los estudios culturales desde hace quince años y, fundamentalmente, en sede norteamericana, han sometido a evaluación y a crítica las subjetividades de la transición democrática (Loureiro, 2010; Medina; Moreiras, 2002; Resina, 2000; Vilarós, 1998, etc), identificando una pluralidad semejante. Su trabajo no ha dudado en relacionar la mutación de las estructuras políticas de la época con la de las estructuras de experiencia. Muestran, en su conjunto, un tiempo caracterizado por la emergencia de subjetividades alternativas, algunas de resistencia (vinculadas al archivo de memorias del franquismo) y otras de nuevo cuño (plásticas, rupturistas, experimentales). Estos, y otros muchos investigadores, han mostrado la existencia de una *cultura en la transición*, que no entra en los parámetros de la *CT*, con independencia de que, en las décadas siguientes, sus creadores lo hayan hecho. Esa cultura implica al cine *realista* de la transición, pero esta cultura no es sólo fílmica: la constituyen otras formas estéticas ya citadas (el documental, las revistas contraculturales, la sátira política, el arte urbano, los *graffiti*, el teatro alternativo...) y otras formas posibles, también características del periodo (la narración gráfica, la poesía *underground*, la literatura realista...). Estos géneros de la transición ofrecen una mirada a la época de plasticidad inmensa y gran complejidad. Muestran un mundo de subjetividades en formación y en lucha que no se corresponde en absoluto con el vaciamiento de la escena política y con la naturalización de su sociología. La *cultura transicional*, es decir, aquella producida antes de la institucionalización de la *CT*, tiene sus propios archivos. La marginalidad actual de



algunos de ellos no guarda relación con su capacidad de interpelar complejamente aquella época.

Hasta fechas recientes no se ha producido una verdadera ampliación de las vidas posibles en transición. Habría que añadir, además, la problemática entrada del vector de género en la historiografía del periodo: las abstracciones sociológicas mesocráticas rara vez son mujeres. Por último, las experiencias vitales del amplio mundo marginal, objeto entonces de una reconfiguración sin precedentes, no están puestas en valor a la hora de reflexionar en términos históricos sobre la transición a la democracia. En todos esos casos, la tesis fundamental sobre la cooptación de las voluntades a través de la socialización del bienestar y la naturalización de un discurso épico-nacional sobre la modernización, no se confirman, al menos a propósito de los años setenta. Lo que no quiere decir que las experiencias contra-hegemónicas fueran dominantes, sino que la transición, como todo periodo, nos ofrece una pluralidad de experiencias y agencias *representativas* del mismo. En nuestros términos, ello nos proporciona un sustrato cultural lo suficientemente amplio y diverso para situar en él *el anti-franquismo sociológico* como un modo de experiencia propia y distintiva de la transición a la democracia.

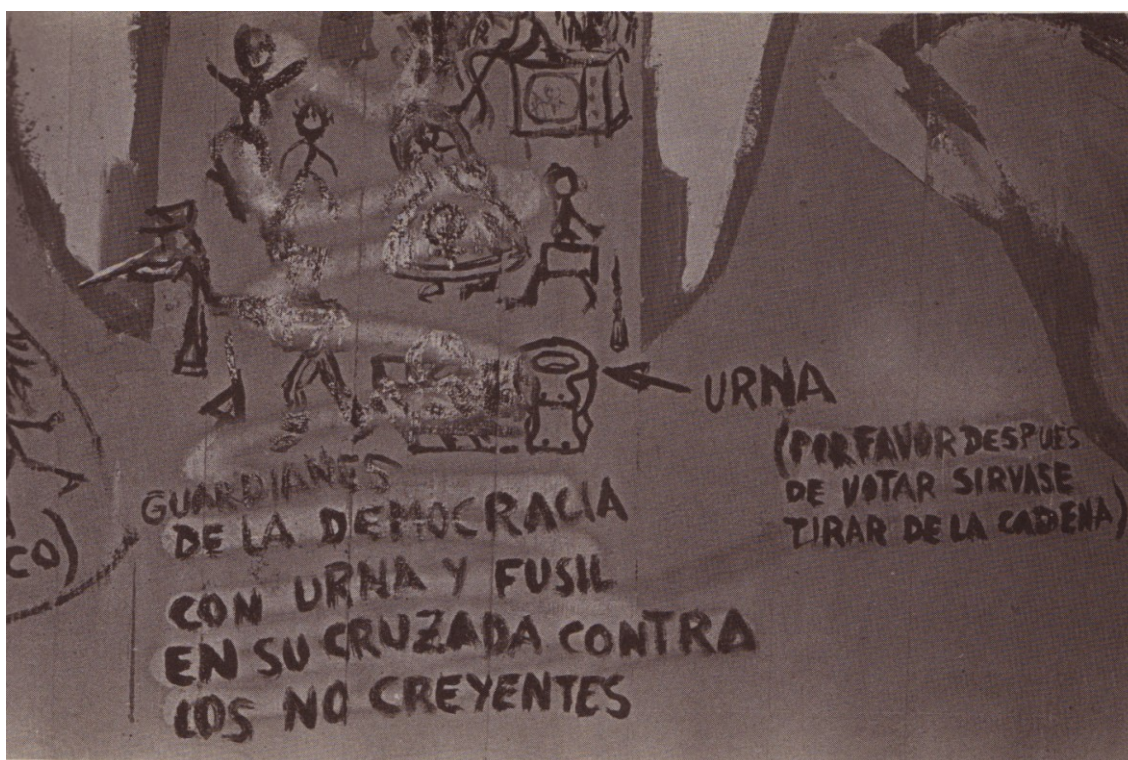


Fig. 17. Equipo Diorama. Otoño 1976. S.P.

Podemos volver entonces sobre nuestra pregunta: ¿todos lo llamaban democracia? Acabamos de plantear que entonces había mucha gente que no tendría por qué hacerlo. Para demostrar que, además, mucha gente activamente no lo hacía, basta con interpretar otro *graffiti*, también aparecido en el otoño de 1976 [fig. 17]. Alude, de nuevo, al *referéndum de diciembre*. La pintura tribal de la escena tiene su pequeña historia: una televisión representa las directrices propagandísticas que conducen a unos alegres ciudadanos hasta una urna-inodoro, donde depositan su voto (“por favor después de votar

sírvase de tirar de la cadena”). Aquellos que no lo hacen son perseguidos por la policía (los “guardianes de la democracia con urna y fusil en su cruzada contra los no creyentes”). Aquí resultan transparentes el descrédito del sistema representativo, la relación entre el proceso de transición y la violencia política, así como la valencia poderosamente negativa que, en ese contexto, adquiere la palabra “democracia”. Desde los datos que proporciona este mural, para los jóvenes de la transición *la democracia* es el discurso legitimador del estado postfranquista.

Esta bivalencia entre una *falsa democracia* existente y una *democracia verdadera* por venir reaparece obsesivamente en muchos textos de la época. Si vamos a un editorial de la revista *Ajoblanco*, contemporáneo de la pintada, esto se hace todavía más claro:

Hay quien afirma que este país va encontrando la *normalización* [...]. A nosotros nos parece que [no] [...] porque, después de 40 años de dictadura e imposiciones fascistas, *la España cotidiana no tiene interlocutores ni organizaciones*, en su día fueron todas acribilladas por la fuerza. Las fuerzas de izquierdas que actualmente se esfuerzan por resurgir o nacer no pueden hacerlo con *normalidad*. Han de ir *pactando* constantemente con el gobierno. [...] Libertad, nada de nada; el pueblo no la tiene y si en algún momento la consigue, luego la paga muy cara (muertes-multas-secuestros-amenazas). [...] *El pueblo real necesita libertad* [...] *para realizar asambleas en todos los lugares* (Fábricas, Barrios, Pueblos y Ciudades); [...] *para poder crear* [...] *sus organizaciones y sus representantes auténticos*, [...] *sus verdaderos objetivos y su política*. Entonces [...] podremos creer en el proceso de la *reforma*, en el *proceso de la soberanía popular* y en todas estas cosas que hoy, sin ningún respeto y con toda la confusión del mundo, *proclaman con tanto orgullo los que no son ni pueden ser nunca Demócratas*. Si han *olvidado el verdadero significado de Democracia* nosotros no, así como tampoco tenemos miedo a no ser olvidadizos (Ribas, 1976).

Las cursivas son mías. Señalan los lugares del texto donde el lenguaje oficial de la transición a la democracia (normalidad, normalización, pacto, reforma, soberanía...) aparece inflexionado en una perspectiva ciudadana. La lengua consensual de los años setenta es presentada así como un *discurso de la falsa democracia* (“los que no son ni pueden ser nunca demócratas”), opuesto al “verdadero significado de Democracia”. Si el estado en transición asumía la posibilidad de crear *la democracia* sin la existencia previa de ciudadanos, presuponiendo su aparición como efecto derivado de la acción de las estructuras políticas adecuadas, este texto defiende la existencia de una *ciudadanía sin representación* (“la España cotidiana”) a la que no se permite emerger. Desde la ya mencionada importancia que estos jóvenes atribuyen a la conformación del espacio público (a la unión entre urbanismo y política), que el propio título recoge (“Hyde Park”), el texto reclama una democracia basada en el ejercicio de las libertades civiles y políticas, como precondition para el desarrollo de una representación política legítima (“representantes auténticos”).

El texto concluye expresando su propia poética de la historia. Afirma que existe un nosotros que conoce “el verdadero significado de la palabra Democracia” porque *no lo ha olvidado*. En ese, y en otros pasajes del texto (“en su día acribilladas por la fuerza”), la

alusión al imaginario histórico de los años treinta parece clara. Las experiencias políticas de preguerra y, particularmente, la cultura cívica del anarquismo catalán que la revista *Ajoblanco* toma por referente en esta época (Ribas, 2007), se identifican con la posibilidad futura de una *verdadera democracia*. La frase “no tenemos miedo a no ser olvidadizos” constituye una afirmación del poder de la memoria y del compromiso moral con ella, que contradice la supuesta voluntad de olvido del pasado autoritario y de la tradición democrática que habría resultado hegemónica en los años setenta, y que habría afectado especialmente a la generación más joven. En efecto, en la transición, había sujetos que no tenían miedo a la memoria. Esta actitud de orgullo ante el pasado no presupone la continuidad inmediata entre los años treinta (“en su día”) y 1976. Nos habla más bien de un diálogo con experiencias democráticas pasadas, que acuden, como imágenes dialécticas, sobre el presente de 1976, abriéndolo políticamente.

##### **5. La cultura consensual de *la democracia española* y la memoria de una *democracia por venir*.**

Las páginas anteriores han tratado de mostrar que aquellos que más se identificaban con el lenguaje cívico de la ruptura política alrededor de 1976 y 1977 no llamaban *democracia* al periodo histórico que estaban viviendo (post-franquismo), ni al orden político en transformación de los años siguientes (transición política), precisamente porque disponían de un imaginario político propio (que, hasta cierto punto, era también un imaginario de la historia), que sostenía una descripción alternativa de la democracia (la *democracia de verdad*), basada en determinadas prácticas entonces restringidas (ejercicios de las libertades civiles y políticas, autonomía cultural, democracia participativa, poder ciudadano...). También he argumentado que ese espacio lo ocupaban sujetos y colectivos de diversas procedencias y características, con interpretaciones alternativas de su época, aunque no todos ellos con el mismo nivel de reflexividad que encontramos en la carta de *Ajoblanco* recién analizada. Con el paso de los años, encontramos índices suficientes para sugerir que estos mismos colectivos, sus miembros y los colectivos que recibieron su herencia, tuvieron problemas para identificar, en los años ochenta, *la democracia* (como *cronotopo*) con un imaginario político positivo. Y por ello, cabría proponer que esas comunidades de discurso atraviesan las décadas democráticas ofreciéndonos un puente entre la transición y el tiempo actual, sobre las aguas (en apariencia poco) turbulentas de la historia española contemporánea. De este modo, las continuidades críticas de espacios donde *nunca lo llamaron transición* pueden ofrecer un metarrelato de ese tercio de siglo que no responda a los valores morales derivados del discurso de la modernización permanente que lo estructuraría.

Si mi tesis es correcta, podrá serlo en la medida en que los dos metarrelatos puedan estar inversamente relacionados: revisar los años ochenta desde la pregunta de *quiénes nunca lo llamaron transición* es como preguntarse por los colectivos, espacios y sujetos que no fueron suficientemente *cooptados* por la épica modernizadora. En 2004, Rafael Chirbes hablaba de sus comienzos como autor y de su voluntad de ofrecer una “novela pesimista que sirviera como contrapunto” de clima general de 1988, cuando

“éramos un país eufórico, europeo, *socialdemócrata-feliz*”. Los límites de esa felicidad fueron los de la modernización: un 10% de paro estructural, las tasas de pobreza endémica nunca combatidas, la creación de grandes áreas de “regiones sin futuro” y los efectos sociales del desmantelamiento del sector industrial (Observatorio Metropolitano de Madrid, 2010:163-173).

Claro que la existencia de esos límites no se traduce inmediatamente en la de sujetos políticos con agencia y tradiciones de memoria más allá de una creciente aparición de bolsas de desconfianza pero, una vez más, algunos documentos permiten cruzar productivamente esas tres esas cuestiones (agencia, memoria y desconfianza). Un ejemplo nos lo proporciona el documental de Joaquim Jordà, *Veinte años no es nada*. En 1999, Jordà filma lo que se hizo de las vidas de un puñado de obreros que, en la Catalunya de la transición, durante las reconversiones de 1979, en vez de aceptar el cierre patronal, decidieron ocupar la fábrica de *Númax* en la que trabajaban y gestionarla comunitariamente. A pesar de que, inicialmente, las vidas contemporáneas de esas personas no evidencian el impacto de aquella experiencia juvenil, lentamente la película deja ver cómo allí adquirieron una ética del trabajo y una educación política que los marcaría como ciudadanos. En 1979, aquellos jóvenes obreros habían acudido a Jordà para que, con los restos de la caja de resistencia, filmase un documento de su experiencia colectiva (*Númax presenta*, 1979). En 1999, el propio Jordà se puso en contacto con aquellos obreros para filmar los efectos de esos *Veinte años* que median entre las dos cintas y que *no son nada*, como dice el título, porque entre ellos se ha producido un divorcio colectivo entre historia y memoria. Ese divorcio provocaba que muchos de los sujetos que vivieron la transición con la conciencia de ser agentes y testigos de un tiempo nuevo, donde todo estaba por hacer, separan, al recordarla, sus experiencias biográficas del registro histórico de la época, como si sus vidas (lo que hacían con ellas) y “la transición” (como concepto metahistórico) no tuviesen mucho que ver.

En un trabajo anterior (“Ciudadanos sin que se les note”), traté de argumentar que la repetición sistemática de este fenómeno tiene relevancia explicativa. En esa cesura política entre historia y memoria, entre biografía y democracia, reside el éxito psicosocial del discurso institucional del consenso. En 1990, en un texto pionero, Balfur identifica ya esta discontinuidad, y afirma que es producto, precisamente, de la desconexión de las memorias obreras y la estructura de recuerdo colectiva<sup>15</sup>. Subliminarmente, tal cesura se basa en la naturalización de la democracia existente como la única posible. De este modo, con frecuencia, aquellos sujetos cuya identidad política en los años setenta (e incluso en los años ochenta) se basaba un juicio moral del presente, desde el compromiso con un imaginario de la democracia por venir, no han podido mantener operativa esta distinción, al carecer de un

---

15 “Para un observador extranjero sorprende la relativa carencia de reflexiones sobre la experiencia del franquismo y las lecciones que se puedan derivar de ellas. Incluso parece a veces como si España hubiera sufrido una amnesia colectiva en años recientes semejante a la que sufrió en la posguerra por motivos muy distintos. El proceso de transición ha sido tratado sobre todo por los periodistas como si fuera únicamente el resultado de negociaciones entre las elites políticas. *Esta discontinuidad aparente se acusa sobre todo en el caso del movimiento obrero*” (Balfour 2, las cursivas son mías).



imaginario de la historia que lo permitiese. Con motivo de la edición de un monográfico sobre la transición en una revista cultural en Salamanca, intenté varias entrevistas con militantes locales de organizaciones de izquierdas e impulsores de diversos experimentos cooperativos. Al recordar aquella época, los entrevistados no se explicaban que ambas cosas, las cooperativas y la militancia política, formaban parte de una misma forma (la suya) de vivir en transición.

## 6. Después del 15-M: la memoria histórica de la transición a la democracia y su crítica estética.

A comienzos de 2012, la televisión pública emitió *Las batallas del abuelo*, un interesante reportaje de Informe Semanal dedicado a las movilizaciones frente a crisis que impulsan grupos de jubilados organizados políticamente después del 15M, los autodenominados *yayoflautas*. Para la multitud de jóvenes reunidos en las acampadas, mayo de 2011 constituyó, en muchos casos, la primera experiencia política *verdadera* (“ya era hora de que por fin fuésemos contemporáneos de algo” me dirá una activista riojana en verano de 2013). Sin embargo, para los *yayoflautas* acudir a las asambleas era hacerlo con el bagaje de su juventud política, con sus memorias de luchas antiguas y de pasiones sociales que, de pronto, se actualizaban. Cuando intervenían en las plazas destacaba su deseo de comunicar intergeneracionalmente una experiencia política que, una y otra vez, remitía a la escena fundacional de la transición: “y vendré todos los días que hagan falta para que la juventud tenga nuestro apoyo, que ya luchamos en el franquismo, y esto, a mí al menos, me parece que es una dictadura de los mercados y de las grandes multinacionales y de la banca” (*Elpais.com* 2'13"-2'30"); “porque este es el espectáculo más hermoso que he visto desde que tenía veinte tantos años: el espectáculo de la libertad y de la democracia” (2'31-2'39”).

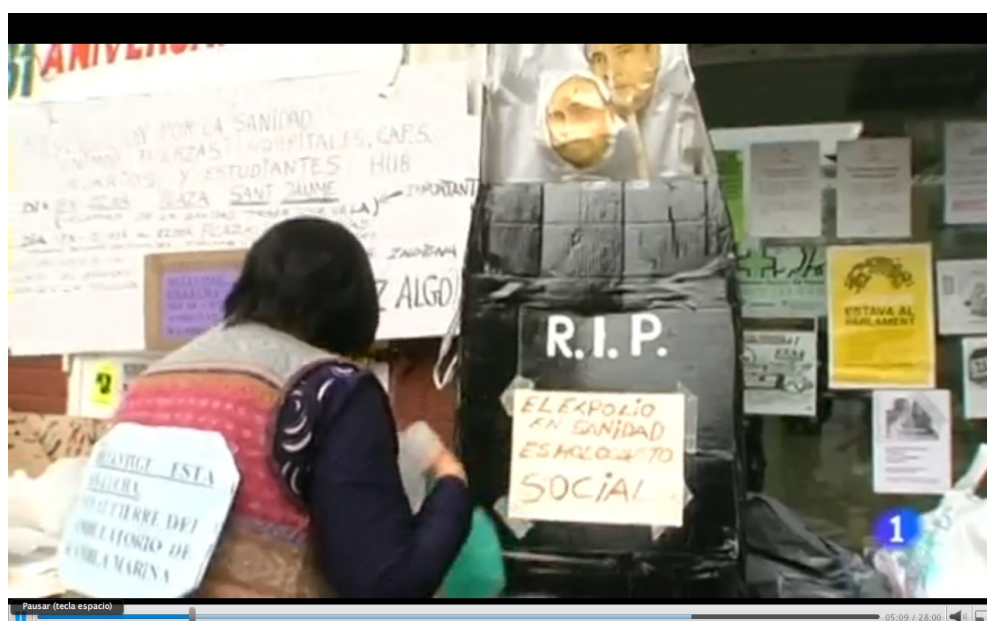


Fig. 18. Informe Semanal. *Las batallas del abuelo*.  
Fotograma, 2'14.

Mi impresión es que esta actualización transferencial de las memorias transicionales de estos *ciudadanos sin representación* se incrementa a medida que el ciclo de protestas crece y que crece, en él, la implicación de las personas con la edad suficiente como para haber construido su identidad política juvenil en los muros, las calles y las plazas (y también en las prisiones) de los años setenta. En junio de 2012, en vísperas del *rescate* de las cajas de ahorros, un combativo *yayoflauta* recordaba públicamente que fue detenido “el día de Navidad” de 1975, cuando él y otros compañeros pacifistas leyeron “un manifiesto contra el servicio militar y por la objeción de conciencia dentro de una parroquia de Cataluña”. La experiencia de salir a la calle de nuevo para protestar contra las políticas del gobierno frente a la crisis hace que todas esas memorias retornen: “Jamás pensé que tuviera que volver a la calle a luchar por nuestros derechos en España. Creí que esa época quedó superada tras la dictadura de Franco” (Lucas, 2012).

Estas experiencias formaban el núcleo del citado documental de RTVE. En una de sus escenas, ante un improvisado ataúd en el que simbólicamente se entierran a “las víctimas de los recortes”, dos mujeres de Sabadell leen los carteles colocados por grupos de vecinos en un ambulatorio destinado al cierre, por efecto también de las *políticas de recortes*, en este caso impulsadas por la Generalitat. La transición y el presente se reunían de nuevo a través de los efectos que este artefacto estético-político tiene de desencadenar un proceso de remembranza. Treinta años más tarde, se cerraba la cesura entre memoria e historia establecida en la identidad de estos ciudadanos [fig. 18]:

*Los recortes en sanidad son genocidio social* [dice el cartel] ¡pues porque se muere la gente! Somos gente trabajadora, que hemos *luchao* mucho [...] [Hemos decidido encerrarnos] para defender la sanidad pública, *nuestro* ambulatorio que *lo conseguimos* en la clandestinidad, prácticamente en el franquismo y que ahora estos *demócratas de pacotilla*, estos impresentables, nos lo han quitado (2:15-2:20, cursivas mías).

Estamos en el antiguo cinturón obrero de Barcelona. Este, y otros comentarios que vienen a continuación, se refieren al ciclo de huelgas que removió la zona, después de la muerte de Franco, así como a la lucha contra la dictadura (Fábregas y Plaza, 1977 y Domènech y Molinero, 2002). Uno de los entrevistados, para dar una idea de la seriedad de aquellas luchas, recuerda cómo los vecinos arrojaban piedras y agua hirviendo a la policía desde lo alto de una azotea. La vida profesional (y, en muchos casos, el ciclo biológico) de aquellos luchadores antifranquistas se cumple mientras declina el ciclo histórico de la transición y, al término de ambos, estas personas ven desaparecer los símbolos que habían construido sus identidades políticas como ciudadanos y como miembros de otras colectividades (en este caso de *un barrio de inmigrantes*)<sup>16</sup>. Sienten, además, que la

---

<sup>16</sup> Esta percepción es compartida por numerosos profesionales vinculados a los diversos ámbitos del estado del bienestar, y, en mi opinión, en relación con una noción de *servicio público* está en la base moral de las movilizaciones transversales de las llamadas *mareas*, a partir de 2012. Registro un ragmento de la carta de jubilación de una profesora de instituto donde la conciencia de los umbrales históricos y la temporalidad política se expresa, una vez más, a partir del cambio semántico. Las cursivas son mías: “Y yo tampoco *olvido* que empecé como profesora de Bachillerato *en 1975* en

juventud actual no toma su puesto para defender estas conquistas con el mismo vigor con el que ellos las habían alcanzado (2:30-3:00). El ambulatorio no sólo es un servicio público, es el símbolo espacial, localizado, del estado del bienestar en ese barrio. El ambulatorio era una silenciosa metonimia de *la democracia* como cronotopo, lo que se hizo evidente al recordar la historia de su conquista ante la hora de su pérdida. El posesivo (*nuestro ambulatorio*) nos ilumina mucho sobre el tipo de *sujeto político* que habla (nosotros, los vecinos, la “gente trabajadora”, los que “hemos luchado mucho”, los *verdaderos demócratas*) y que, al hablar así, activa un entero relato alternativo de los años setenta, basado en la capacidad ciudadana de obligar al estado a realizar concesiones políticas, capacidad que se ejerce más allá de la acción de partidos y organizaciones sindicales.

Es sólo un ejemplo local de una transformación más amplia en proceso, en el que los relatos alternativos sobre la transición se multiplican, vinculados a la toma de conciencia de que *la democracia*, como sistema, estaría colapsando. La experiencia de Sabadell se repite en otros barrios, como en Otxarcoaga en Bilbao, donde se recuerda que “desde los 60 hasta el 85, los años más fuertes” el barrio estuvo en lucha continua (“la gente se mató por trabajar 8 horas”, “estábamos de huelga todos los días”) y que “se consiguieron muchas cosas... que luego se han perdido” (15'10). Estos activistas despliegan así un relato de los años setenta, que reclama la participación política comunitaria y que conecta las memorias de aquel pasado con las demandas de un presente que reclama reactivar estrategias análogas.

Hay muchos más matices en estos relatos, que muchas veces suenan melancólicos, pero sólo deseo comentar uno más, un cambio semántico en marcha, que este mismo documental registra cuando una vecina proclama: “siempre salgo a las manifestaciones y ¡a todo lo que haya en contra de este cabrón de régimen!”. Al evaluar la situación política actual desde una memoria activista recuperada, que mira la transición críticamente, el cronotopo al que, hasta ahora, nos hemos referido como *la democracia* de pronto, y por obra de la actualización de la memoria, comienza a ser denominado: *el régimen*. Este término lo usaron *los demócratas* para referirse al franquismo a partir del momento en que ellos *empezaron a llamar democracia al postfranquismo*. Pero, a finales de los años setenta, *el régimen* era también cómo llamaban al postfranquismo los individuos *que no lo llamaban democracia* y que, en muchos casos, tampoco se llamaban a sí mismos *los demócratas*.

“ABAJO EL RÉGIMEN. VIVA LA LUCHA DEL PUEBLO SIN MIEDO” estaba escrito en la pancarta gigantesca que activistas del movimiento *Juventud Sin Futuro* desplegaron en la Plaza del Sol en mayo de 2011. Como un *hashtag* en las redes sociales,

---

Vigo, en un momento histórico especialmente convulso, junto a muchos otros jóvenes compañeros, conscientes de que se cerraba una época y se iniciaba un tiempo nuevo del que queríamos formar parte activa. El 23-F me sorprendió con un hijo de dos meses temiendo, más por él que por mí, que el futuro democrático que tanto habíamos ansiado se hubiera terminado ya. [...] Un día en clase un alumno, inocentemente, me preguntó el significado de la palabra “honrado” y entonces sí que sentí que la cosa podía ser grave y que tendríamos que sostener este edificio para que no se cayese e impedir que el embrutecimiento de la sociedad y las políticas privatizadoras acabasen con la mejor institución española: la enseñanza pública, garantía de igualdad de oportunidades, espacio de convivencia social y de tolerancia” (M.M.).

como parte de las contramemorializaciones del 18 de julio y del 23-F de los últimos años, y en relación con la crítica de los mecanismos internacionales de pago de deuda (*deudocracia*), la mención se extiende, como puede demostrar esta imagen, tomada en la víspera de la huelga general del 14 de noviembre de 2012 en el centro de Madrid [fig. 19].



Fig. 19. Graffiti. Madrid Centro.

Fotografía del autor. 13 nov. 2012.

En ese mismo otoño, un mes antes, Xosé Manuel Beiras -un histórico líder político de la transición- la utilizó públicamente durante la campaña electoral gallega, en la que, a imitación de la organización griega *Syriza*, lideraba una coalición política de base amplia que, por vez primera en Galicia, unía colectivos de “izquierda rupturista” nacionalistas y no nacionalistas (junto con ecologistas, feministas, asociaciones civiles diversas, etc), en torno al rechazo de las políticas de austeridad y pago de la deuda. Entonces declaró: “Estamos al final de un régimen en putrefacción” (*Antena 3*, 2012).

Las *formas* que cristalizaron la experiencia política rupturista de los años setenta *retornan*. No estábamos acostumbrados a entender la transición a la democracia así, como un proceso de lucha popular contra una *falsa democracia* impuesta verticalmente, pero es exactamente ese el relato que se extiende en estos pocos últimos años, apoyado en una memoria civil, poética, por más que quizá sea superficial, de los años setenta. Volvemos así al principio. Mientras pasan los meses, la devaluación de la legitimidad democrática parece acelerarse, y explorando la distancia existente entre legitimidad y autoridad, los ciudadanos se movilizan. Algunas de las acciones más utópicas (“25-S. Toma el Congreso”, “Proceso Constituent a Catalunya”, “Proceso Constituyente”) ejercidas en los últimos años buscan ocupar performativamente esa distancia. No resulta por ello extraño que estas acciones hayan tratado de ser desacreditadas como “antidemocráticas”. Así, a propósito de la *toma del congreso* declaró un portavoz del gobierno que “la última vez que se rodeó el congreso fue por el intento de golpe de Estado” (*Eldiario.es*). Esta clausura “institucionalista” de los



significados de la palabra *democracia* es coherente con el cierre e inmovilización de sus instituciones, del que el blindaje policial permanente del Congreso de los Diputados resulta buena muestra.

El retorno de los relatos históricos de la transición quiere producir también sus formas nuevas, según las cuales episodios supuestamente aprisionados por los muros de la transición vuelven a hacerse notar con fuerza en el presente [fig. 3], como demonios liberados de sus cadenas: se dismantelan los tres pilares del estado socialdemócrata (pensiones, educación y sanidad públicas), y mientras, iniciativas del gobierno discuten la limitación de los derechos políticos básicos (de huelga, reunión, manifestación e información), conquistados por la ciudadanía durante la transición (Chacón y Pardo, 2012). Los empresarios reclaman que se modifique la Ley de Huelga de 1979 “en periodos que supongan un daño irreparable para la economía o la seguridad de personas y empresas” (Sérvulo, 2011). El gobierno habla de “modular el derecho de manifestación” y de limitar la difusión de imágenes de la autoridad, con el objeto de evitar denuncias de agresiones policiales a manifestantes, al tiempo que la Generalitat catalana propone restringir el derecho de reunión y de seguridad, regulados por leyes orgánicas.



Fig. 20. Fotografía Adán Ruiz de Hierro. EFE.  
*El país* 3 mar. 2013.

La toma de conciencia de que existen riesgos de involución democrática activa prácticas novedosas de *recuperación de memoria*, en un específico homenaje a las víctimas de la violencia de estado durante la transición a la democracia. Dos ejemplos pueden ser significativos: primero, la masiva asistencia a la manifestación en recuerdo de los obreros asesinados en *los sucesos de Vitoria* del mes de marzo de 2013 (EFE, 2013)[fig. 20] y, en segundo lugar, la presencia de *stencils* en las columnas de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Madrid con los rostros, nombres e historias de los estudiantes de esa misma facultad muertos durante la transición, fotografiados en junio de 2013 [fig. 21]. La relación de estos ejemplos con las acciones de los movimientos de recuperación de memoria en los últimos años (así como con sus *estéticas memoriales*) me

parece bastante clara. Una de sus interrelaciones la encontramos en que las reclamaciones más recientes a propósito de los crímenes contra la humanidad cometidos en España tienen que ver precisamente con casos sucedidos después de la muerte de Franco.



Fig. 21. Graffiti. Silueta de María Cruz Nájera. Facultad de Ciencias Políticas, UCM. Fotografía del autor. 11 jun. 2013.

Esta otra experiencia de la apertura de los relatos del pasado se vivencia como *un retorno al pasado*, antes que como un *retorno de los pasados*. Un inquietante *graffiti* de Alberto de Pedro [fig. 22] reflexiona sobre el modo no lineal por el que el gran tiempo nacional nos interpela: en el reloj de la historia de España el tiempo retrocede. Según el cronograma, habríamos cruzado ya el umbral de 1977. Tal *hora histórica* es recordada con una imagen que cita el memorial de Juan Genovés a los abogados asesinados en Atocha. En el presente del *graffiti* ya no estamos en 1976: estamos más allá del cronotopo democrático. Dentro del *franquismo retornado* el tiempo retrocede a toda prisa: nos quedan cuatro horas solamente para que se cumpla el retorno a la medianoche sombría de 1936. Si la experiencia de que *la transición está volviendo* servía para abrir activamente el presente desde el pasado, esta otra experiencia de que *estamos volviendo a la transición* se asocia más bien a la sensación contraria, la de que hoy se difuminan los umbrales (*acontecimientos*) que habían construido la experiencia de la discontinuidad histórica entre pasado y contemporaneidad y que, con ellos, se evapora la experiencia subjetiva de que las cosas (ciertas cosas) nunca más iban a ser iguales después de *aquello*.



Fig. 22. Graffiti. Alberto de Pedro. Madrid Centro, Plaza de San Nicolás. Enero 2011.

Hoy parece que *la puerta epocal* de 1975 amenaza con abrirse. Ello permitiría mitopóticamente la posibilidad de *la resurrección de los muertos*. En este sentido, impresiona la cantidad de menciones al *retorno de Franco* que vistas en las manifestaciones de los últimos años, típicamente en cartones que afirman: “Españoles, Franco ha vuelto”. También en los carteles falangistas, que piden “vuelva general”, con motivo de la jornada de paros del 14 de Noviembre de 2012. Un mural madrileño fotografiado en 2013 nos informa de la pérdida de entidad psicosocial de la transición como corte histórico, y formaliza la experiencia estética del cambio semántico, con la que se abrían estas páginas [fig. 23]. En este graffiti, frente a una imaginaria cámara de televisión, la silueta gigante pero difusa de Arias Navarro, con el mismo gesto compungido con el que anunció la defunción del dictador, nos da un mensaje inesperado: “Españoles, Franco ha vuelto”. La borrosa silueta se ve *confirmada* por letras y palabras: sus contornos los *define* el lenguaje político al mismo tiempo que este lenguaje está siendo redefinido. En tonos rosas retornan nuevos, triunfantes, viejos lemas políticos (“PP es fascismo”) mientras se disuelve, en azules, el lenguaje que configuró la temporalidad democrática: las letras de “esta democracia” se pierden en los relieves de la figura (“E D M C R C I A”). Al pie de la imagen, una niña dibuja la escena y un lema ciudadano reza: “se siente uno pequeñito”. Al pie a la izquierda una masa difusa se concreta tras una mirada cuidadosa: del volumen brotan los muertos republicanos, unos junto a otros depositados en las fosas comunes del verano de 1936.





Fig. 23. Graffiti. Fotografía Marcos López. Madrid, Tabacalera. Julio de 2013. Mural de Ze Carrión. Detalle 1





Fig. 23. Graffiti. Fotografía Marcos López. Madrid, Tabacalera. Julio de 2013. Mural de Ze Carrión. Detalle 2



Fig. 23. Graffiti. Fotografía Marcos López. Madrid, Tabacalera. Julio de 2013. Mural de Ze Carrión. Detalle 3



Fig. 23. Graffiti. Fotografía Marcos López. Madrid, Tabacalera. Julio de 2013. Mural de Ze Carrión. Figura completa.

### 7. *Lo llaman democracia y no lo es: la historia poética de un eslogan*

Las experiencias que he analizado en la última sección, y en otras partes de este texto, se basan en la percepción colectiva de que se ha producido un desajuste entre las formas y las experiencias a las que estas remiten. Este desarreglo poéticamente se puede expresar bajo el signo de un vaciamiento, de una disolución, o de un *retorno*. La relación entre temporalidad y estética en la modernidad es un asunto complejo. Baste con decir aquí, con Marx, que, aunque la historia no se repite, las formas estéticas con las que construye la comprensión histórica a través de la memoria sí pueden repetirse, produciendo esa extraña sensación, como un aire de familia, entre épocas y entre formas de habitarlas. A pesar del riesgo *brumario*, que genera esa clave estética para la acción política, el *retorno* de esas formas permite la superación de una noción de historicidad, entendida como la discontinuidad radical de los acontecimientos y las identidades. Al tiempo, y gracias a ello, nos permite pensar en la existencia de sujetos históricamente discontinuos iluminados por las mismas prácticas estéticas. O, dicho de otro modo, abre la posibilidad de que las formas permitan heredar tradiciones más allá de sus comunidades de referencia.

Con frecuencia, la formalización de los procesos políticos se origina en el ámbito de lo estético, lo que abre la posibilidad de pensarlos, también genera sus límites, y condiciona su retorno histórico. Un buen ejemplo de ello lo constituye el eslogan del que tomo el título de estas páginas: “lo llaman democracia y no lo es”. Como todo lema inscrito en el código identitario de un movimiento social, tiene un origen oscuro y probablemente múltiple. La mención más antigua que he podido datar lo encontré en una canción del cantautor americano Bruce Cockburn, “Call it democracy.” Esta canción pertenecía a su disco *World of Wonders* (1986), un alegato lírico antiglobalización, escrito desde el mundo estético y político del movimiento americano de los Derechos Civiles. “And they call it democracy” (y lo llaman democracia), repite el estribillo de la canción de Cockburn. Apenas cuatro años más tarde, el grupo de *rock* radical vasco *La polla records*, incluyó un tema homónimo en su disco *Ellos dicen mierda y nosotros amén* (1990). Y tal canción empezaba repitiendo tres veces el lema de Cockburn: “Le llaman democracia y no lo es,/ le llaman democracia y no lo es, / alé a le alé, /alé a lé a lé, / le llaman democracia y no lo es./ ¡Mierda!”.

*Lo llaman democracia.* Como hemos visto, este *grito*, en España, atraviesa dos épocas manteniendo continuas las claves de una comunidad hermenéutica sin continuidad sociológica definida. En él, se condensa una memoria alternativa de la transición, basada en la crítica utópica de la democracia por venir. Es el retorno estético del grito el que garantiza la continuidad histórica de un modo de pensar y de sentir políticamente, que va desde los *graffiti* de la transición a las asambleas de mayo de 2011. Ese grito, que el público de *La Polla* ha mantenido vivo, y que ha coreado en Euskadi o en Madrid en las manifestaciones pro-Amnistía, contra la guerra de Irak o contra los abusos policiales, contra la política de recortes o contra la política de desahucios, ese grito, a través de su capacidad de iluminación poética, *produce experiencia política en sí mismo*. Pero asociado a la canción de Evaristo, además ofrece un entero relato alternativo de la transición, que pone en el

centro las experiencias políticas de las derrotas de aquellos que se negaron a llamarlo democracia porque creían que no lo era:

Mil colegas quedan *tiraos* por el camino  
y cuántos más van a quedar.  
¿Cuánto viviremos,  
cuánto tiempo moriremos,  
en esta absurda derrota sin final?  
¿Dos semanas, tres semanas,  
o cuarenta mil mañanas?,  
¡qué pringue, la madre de dios!  
¿Cuánto horror habrá que ver,  
cuántos golpes recibir,  
cuánta gente tendrá que morir?  
La cabeza bien cuidada,  
o muy bien estropeada  
y nada... ¡nada que agradecer!  
Dentro de nuestro vacío,  
sólo queda en pie el orgullo,  
por eso... ¡seguiremos de pie!  
Mogollón de gente vive tristemente  
y van a morir democráticamente,  
y yo, y yo, y yo no quiero callarme.  
La moral prohíbe que nadie proteste,  
ellos dicen mierda y nosotros ¡amén!,  
¡amén!, ¡amén!, ¡amén!, ¡a menudo llueve!

El presente se abre cuando comprendemos poéticamente la dialéctica histórica que lo constituye. Articulando, fundando este grito, que abre y que estructura los umbrales de las luchas ciudadanas después de 1970 en la España contemporánea, está la experiencia política de la primera generación de jóvenes de la democracia, a la que he dedicado otros trabajos (2008). La letra de la canción de *La Polla* convoca un relato entero alternativo de la transición, que su grito inicial resume y expresa moralmente. Detrás de su rabia se encuentra la experiencia de las vidas truncadas de una generación maldita, formada por jóvenes que se negaron a asumir que *democráticamente* pudiese rimar con *vivir tristemente* y trataron de demostrarlo. La muerte, nada metafórica, de esos amigos, entre ellos uno de los miembros del grupo (Fernando Murua “Fernandito”), se sitúa en relación con las condiciones políticas que hicieron posible *que lo llamasen democracia sin que lo fuese* a principios de los años ochenta. Para los supervivientes de esa generación, el comienzo del cronotopo democrático fue una “absurda derrota sin final”, detrás de la cual se sitúa la memoria histórica de la represión y del estado (*golpes* y *horror* y *muerte*) y las promesas futuras de que esa violencia se repita. La mentira, el olvido y “la moral” de la vida democrática mayoritaria, hizo que estos sujetos, que nunca lo llamaron democracia, experimentasen el pacto de sujeción política *nacional* cristalizado tras las elecciones de



1982, como un acto de violencia e imposición, y no como un pacto de complicidad. Esta experiencia, por otro lado, fue normal en el mundo *abertzale* y en el ámbito del *rock radical vasco*, donde *nunca lo llamaron democracia*, y donde la continuidad política y cultural desde los años setenta hasta la actualidad ha sido la pauta natural.

Quizá gracias a no experimentar la entrada en *la democracia* como un acuerdo ni un compromiso, tampoco lo experimentaron como un pacto de olvido. *La marginalidad se acepta a cambio del triunfo de la memoria* a la que ese *orgullo* apunta: “Dentro de nuestro vacío, sólo queda en pie el orgullo, [...] y yo no quiero callarme”. Cuando las derrotas no se heredan, porque las comunidades políticas que las experimentaron ya no existen (como es el caso de la juventud transicional), su experiencia difícilmente articula la acción política consciente de las generaciones posteriores. Pero, en esos casos, todavía se heredan los *gritos*, lo que quiere decir: las formas estéticas con la capacidad de *gritar*, es decir, de abrir con su lenguaje y sobre otro lenguaje, *sobre un lenguaje otro*.

Si la memoria es un imperativo ético para con una “comunidad de los difuntos” (Piedras), es porque se entiende que esta comunidad puede seguir hablando a través de estos *gritos*. Con ellos, viaja una memoria subalterna e implícita (como voces que hablan desde sitios muy lejos), de un lado a otro de la *democracia española*, hablando de otra transición. De otra transición a otra democracia. A una democracia por venir.

#### **Bibliografía citada:**

- Adell, Ramón (1989). *La transición política en la calle: manifestaciones políticas de grupos y masas: Madrid, 1976- 1987*. Madrid : Editorial de la Universidad Complutense.
- Alto Comisionado para la Marca España. *Marca España*. Gobierno de España. Portal Web.
- Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Badiou, Alan (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Balfour, Sebastián (1990). *El movimiento obrero desde 1939*. Barcelona : Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Balfour, Sebastián (1994). *La dictadura, los trabajadores y la ciudad. El movimiento obrero en el área de Barcelona (1939-1988)*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim.
- Bartolomé Martínez, Gregorio (2006). *La lengua, compañera de la transición política española*. Madrid: Editorial Fragua.
- Benjamin, Walter (2002). *Un aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de la historia”*. Walter Löwy y Horacio Pons (eds.). Buenos Aires: FCE.
- Blas Guerrero, Antonio de. “El referendun constitucional en el País Vasco.” *Revista de Estudios Políticos* 6 (1978): 205-216.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.

- Carbajo, Primitivo. “Beiras: La gente que nos apoya no está derrotada sino en pie de guerra.” *El País* (16/10/2012).
- Castells, Manuel (1977). *Ciudad, democracia y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Castro, Carles (2007). *Relato electoral de España (1977-2007) : las claves de la alternancia en el poder durante tres décadas de monarquía parlamentaria*. Barcelona : Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Chacón Reina, Rafael y David Pardo Arquero. “La represión del derecho de reunión.” *Diagonal* (9/12/2012).
- Chirbes, Rafael (2000). *La caída de Madrid*. Barcelona: Anagrama.
- Chirbes, Rafael y Fernández, Santiago. “Entrevista a Rafael Chirbes: los libros siempre saben más que su autor”. *Babab* 11 (2002).
- Chirbes, Rafael (2007). *Crematorio*. Barcelona: Anagrama.
- Chirbes, Rafael. “Todas las luchas literarias son luchas políticas.” *Sin Permiso* (20/08/2012).
- Colectivo de Cine de Madrid. Página Web.
- Díaz Cardiel, Víctor (1976). *Madrid en Huelga. Enero de 1976*. Madrid: Ayuso.
- Didi-Huberman, Georges (2009). *La survivance des lucioles*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Domènech Sampere, Xavier y Molinero, Carme (2002). *Quan el carrer va deixar de ser seu: moviment obrer, societat civil i canvi polític. Sabadell (1966-1976)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Durán Muñoz, Rafael (2000). *Contención y transgresión. Las movilizaciones sociales y el estado en las transiciones española y portuguesa*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- EFE. “Miles de personas recuerdan en Vitoria los sucesos del 3 de marzo de 1976.” *El País* (3/03/2013).
- Eldiario.es. “Cospedal compara el 25S con el golpe de Estado del 23-F”. *Eldiario.es* (24/09/2012).
- Espai en Blanc y Santiago López Petit (2008). *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Espinosa, Miguel (1990). *La fea burguesía*. Madrid: Alfagura.
- Equipo Diorama (1977). *Pintadas del referéndum*. Pról. José Luis L. Aranguren. Estudio E. Lizcano. Madrid: Equipo Diorama.
- Fábregas, Diego y Dionisio Giménez Plaza (1977). *La huelga y la reforma. Sabadell, Metal, otoño 76*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Fernández Savater, Amador. “Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y

15-M)". *Interferencias. El diario.es*.

- Gallego Margaleff, Ferrán (2008). *El mito de la transición*. Barcelona: Crítica.
- Garcés, Joan (2012). *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*. Madrid: Siglo XXI.
- Genro, Tarso (2001). *Reinventar el futuro. Democracia y socialismo en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Imbert, Gérard (1982). *Elena Francis, un consultorio para la transición*. Barcelona: Península.
- Imbert, Gérard (1990). *Los discursos del cambio. Imágenes e imaginarios sociales en la España de la Transición (1976-1982)*. Madrid: Akal.
- Izquierdo, Jesús y Patricia Arroyo (2012). "De gallinas ciegas y polluelos sordos. Historia épica, memorias románticas y frágiles recuerdos del pasado reciente español". *Pensar los Estudios Culturales desde España. Reflexiones fragmentadas*. Madrid: Verbum.
- Jordà, Joaquim (2009). *Númax presenta (1979)*. Barcelona: Manga Films.
- Jordà, Joaquim (2001). *Veinte años no es nada*. Spain: Filmax.
- Kase-O (2001). "Trae ese ron" en *Violadores del Verso. Vicios y virtudes*. Zaragoza: Rap Solo.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidós.
- Labrador Méndez, Germán (2009). *Letras arrebatadas. Poesía y química en la transición española*. Madrid: Devenir.
- Labrador Méndez, Germán. "A democracia na praça. Dois anos de protestos na Espanha." *Revista Piauí* 83 (2013): 44-51.
- Labrador Méndez, Germán. "Quimera Esférica. La experiencia estética de la crisis española y su simbolización quijotista en la Eurocopa de 2012." *Journal of Contemporary Spanish Literature and Film* 1 (2013): 355-417.
- Labrador Méndez, Germán (2014). *Culpables por la literatura. Imaginación política y contracultura en la transición española*. Madrid: Siglo XXI/Akal.
- Labrador Méndez, Germán. (2010) "Ciudadanos sin que se les note. Límites de la representación en la cultura transicional." *Congreso "Lost in Transition(s)"*. Princeton University. Work-in-progress paper
- Lakoff, George (2004). *Don't Think of an Elephant! Know your Values and Frame the Debate*. White River Junction : Chelsea Green Pub. Co..
- Loureiro, Ángel G. (2010). "Transiciones cinematográficas: de un pasado que no fue." *Congreso. Lost in Transition(s)*. Princeton Universit. Work-in-progress paper.

- Lucas, Ángeles. “Los abuelos indignados toman las calles en España.” *BBC. Mundo* (16/06/2012).
- Martínez, Guillem (2012). *CT. Cultura de Transición*. Barcelona: Debolsillo.
- Marx, Karl (1981). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Karl Marx y Frederick Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Ed. Progreso.
- Medina, Alberto (2002). *Exorcismos de la memoria. Políticas y poéticas de la melancolía en la España de la Transición*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Medina, Alberto. “Placeres de la auto-renuncia. 23-F, contrato libidinal de la monarquía.” *El Viejo Topo* 257 (2009): 74-83.
- Moreiras, Cristina (2002). *Cultura herida. Literatura y cine en la España democrática*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- M.M., L. G. (Octubre 2012). “Queridas compañeras y compañeros”. Comunicación personal.
- Montero, J.R (1992). *Sobre la democracia en España: Legitimidad, apoyos institucionales y significados*. Publicaciones F. Juan March.
- Montero, J.R., Richard Gunther y Mariano Torcal. “Legitimidad, descontento y desafección. El caso español” *Revista. Estudios Públicos* 74 (1999): 107-149.
- Morán, Gregorio (1991). *El Precio de la Transición*. Barcelona: Planeta.
- Observatorio Metropolitano de Madrid (2010). *Fin de ciclo: Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*. Madrid: *Traficantes de Sueños*.
- Pérez Quintana, Vicente y Pablo Sánchez León (eds) (2008). *Memoria ciudadana y movimiento vecinal. Madrid 1968-2008*. Madrid: La Catarata.
- Peridis (1977). *Los animalillos políticos de Peridis, el año de la transición*. Madrid: Los Libros de El País, PRISA.
- Prados, Luis y Salvador Caramena. “México firma su versión de los Pactos de la Moncloa.” *El País* ( 2/12/ 2012)
- Prego, Victoria (1995). *Así se hizo la transición*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Piedras Monroy, Pedro (2012). *La siega del olvido. Memoria y presencia de la represión*. Madrid: Siglo XXI.
- Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, Rafael (2011). *La sociedad española en la transición. Los movimientos sociales en el proceso democratizador*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Radcliff, Pamela Beth (2011). *Making Democratic Citizens in Spain. Civil Society and the Popular Origins of the Transition*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan. DOI: [10.1057/9780230302136](https://doi.org/10.1057/9780230302136)



- Resina, Joan Ramon (ed.) (2000). *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi.
- Ribas, José. "Editorial." *Ajoblanco. Especial La Ciudad*. (16/11/1976): 5.
- Ribas, José (2007). *Los 70 a destajo. Ajoblanco y libertad*. Barcelona: RBA.
- Richards, Michael (2010). "Grand Narratives, Collective Memory, and Social History: Public Uses of the Past in Postwar Spain". Carlos Jerez-Farrán y Samuel Amago (eds.) *Unearthing Franco's Legacy. Mass Graves and the Recovery of Historical Memory in Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Presses: 121-146.
- Richardson, Nathan (2002). *Postmodern Paletos: Immigration, Democracy and Globalization in Spanish Narrative and Film 1950-2000*. Lewisburg: Bucknell UP.
- Salmon, Christian (2008). *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes*. Madrid: Península.
- Sánchez León, Pablo (2003). "Estigma y memoria de los jóvenes de la transición." Asunción Álvarez y Emilio Silva (eds.). *La memoria de los olvidados. Reflexiones sobre el silencio de la represión en España*. Valladolid: Ámbito/Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica: 163-179.
- Sánchez León, Pablo. "Encerrados con un solo juguete. Cultura de clase media y metahistoria de la transición." Germán Labrador Méndez (ed.) *Lo llamaban transición. Mombassa. Revista de Arte y Humanidades* 8 (fall 2010): 11-17.
- Sánchez León, Pablo. "Desclasamiento y desencanto. Representaciones de clase media y poética de la participación democrática en la transición española". *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 4 (2014): 63-98.
- Sempere, Pedro (1977). *Los muros del posfranquismo*. Madrid: Castellote editor.
- Sérvulo González, J. "La patronal madrileña pide el copago y limitar el derecho a huelga para salir de la crisis." *El País* (18/10/2011).
- Sola, Emilio. *La Vaquería de la calle Libertad. Crónica callejera (y, al parecer, sin políticos) de la transición hispana a la movida y a la democracia, que se suele decir. 1975-1976*. Archivo de la Frontera.
- Suscasas, Ángel Luis. "Arte para reírse de Franco." *El País* (6/06/2013).
- T.P. "¿Cuándo nos regalarán un hyde park? Carta a la redacción." *Ajoblanco. Especial La Ciudad*(16/11/1976): 10.
- T.P. "Nos encantan las ciudades pintarrajeadas." *Ajoblanco. La Ciudad*(16/11/1976): 12.
- Vilarós, Teresa (1998). *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la Transición Española (1973-1993)*. Madrid: Siglo XXI.

- V.V.A.A. (2011a). “Propuestas aprobadas en la Asamblea de hoy día 20 de mayo de 2011 en Acampada Sol”. *Madrid.tomalaplaza.net*.
- V.V.A.A. (2011b). “Puntos de acuerdo del manifiesto plural redactado durante la madrugada del 18 de mayo en la Puerta del Sol”. *Manifiesto fantasma*.
- V.V.A.A. (2011c). *Banderas republicanas y comunistas en el 15-M. N-1*.
- V.V.A.A. (2012). “Manifiesto contra el golpe de estado financiero”. *Madrid.tomalaplaza.net*
- Wilhemi, Gonzalo (2012). *El movimiento libertario en la transición. Madrid 1975-1982*. Madrid: FSS Ediciones.

#### **Filmografía y documentos audiovisuales:**

- Antena 3 “Xosé Manuel Beiras: *Estamos al final de un régimen en putrefacción*”. *Noticias Antena 3* (7/11/2012).
- Artero, Antonio y Pablo Nacarino (1977). *Furia Libertaria. Mitin CNT San Sebastian de los Reyes. Marzo de 1977*. Madrid: CNT-AIT.
- Bartolomé, Cecilia y José Juan Bartolomé (1981). *Después de... No se os puede dejar solos. Todo atado y bien atado*. Madrid: Divisa Home Video: 2004
- Calabuig, Tino y Miguel Ángel Córdor (1975). *La ciudad es nuestra*. Madrid: S.d.
- Elpais.es. “Jóvenes y no tan jóvenes indignados, en la Puerta del Sol” *Elpais.es* (20/05/2011).
- RTVE. *Las batallas del abuelo. Informe Semanal* (31/1/2012).
- Video Nou (1977). *Jornadas Libertarias Internacionales*. Barcelona, Parc Güell, Museo Reina Sofía, 10 min. Fragmento.