Diálogo de discursos en el periodo de la transición a la democracia

Speeches in dialogue in the period of transition to democracy

Fernando García Naharro
Máster en Historia Contemporánea,
Universidad Complutense de Madrid

Resumen
En las siguientes páginas pretendemos acercarnos a los elementos clave que conforman el discurso instituido, oficial, que desde el estamento político dirigente de la transición se promulgaba, para pasar a cuestionar teóricamente su validez social. Con ello pretendemos poner en tela de juicio la identificación social con dicho sistema institucional (oficial, legalmente institucionalizado) situando en el primer plano del análisis los elementos socio-culturales de la España del momento y confrontando los mismos con los valores difundidos a través del discurso de la llamada *movida* madrileña.
Abstract
In the following pages we try to approach the key elements that make up the discourse instituted, official speech, which from the political establishment of the transition was enacted, to pass question theoretically social validity. Our aim is to put into question social identification with the institutional system (formal, legally institutionalized) at the first level of analysis the socio-cultural elements of Spain in the time and confronting them with the values disseminated through discourse of the *movida* in Madrid.

Palabras clave: *Discursos – Marcos - Esquemas culturales – Transición – Movida - Desencanto*
Key words: *Discourses – Frames - Cultural patterns – Transition – Movida - Disenchantment*

1. Del vacío ideológico al lenguaje de la democracia

En el análisis historiográfico del cambio producido en España durante los años de tránsito de la dictadura a la democracia, la dimensión política debe entenderse como una faceta más de una transformación mucho más amplia.

Difícilmente podría entenderse la etapa de la transición sin toda una serie de cambios sociales que estaban ya en marcha y que culminaron en los años 1973 y 1974, a partir de los que comenzó una profunda transformación política y cultural[1]. El plano de la cultura es probablemente el que más justifica la necesidad de establecer una distinción entre el antes y el después de noviembre de 1975; el final de la dictadura supone la adquisición de una serie de libertades y derechos asociados a los Estados modernos y que eran, como principios, incompatibles con el autoritarismo franquista: libertad de expresión, igualdad ante la ley, democracia, representación constitucional, o sociedad civil con derecho a expresión. Estas libertades se traducen en manifestaciones culturales que representan esa nueva identidad: el *destape* en revistas y en cine, la estética, el arte, o las formas de vida promovidas por la *movida* nos sitúan ante manifestaciones culturales que por distintas razones, ya sea el ataque a la moralidad o la crítica social implícita o explícita en ellas, habrían sido, sin duda, censuradas antes de 1975.

Por tanto, el tránsito de la dictadura a la democracia ha de entenderse, en gran medida, por la impregnación en la sociedad española de lo que Ricardo García Cárcel llama una «conciencia democrática» y que Santos Juliá relaciona estrechamente con la nueva clase media surgida de los años del desarrollismo[2]. La sociedad española nutrida de las corrientes del exterior adquiere así un bagaje crítico para con las instituciones establecidas. Sin duda, la etapa de *apertura* del régimen dejó entreabierta la puerta por la fueron entrando (y asentándose) las bases de las que se beneficiaría la que habría de llegar ser una transición de espíritu moderado y pactista. Esto no es algo nuevo, en estudios clásicos como los de Maravall[3] ya se apunta a la importancia de estas presiones desde abajo como elementos de quiebra de la dictadura y germen del cambio político.

Aplicando la teoría de los marcos[4] al estudio del discurso instituido del régimen podríamos afirmar que, como señala José Casanova, «el fingir propensión a las ideas democráticas confirma el poder de estas ideas y deja a los regímenes autoritarios al descubierto frente al poder del discurso de sus oponentes» [5]. En los últimos años, trabajos como los de George Lakoff nos han ilustrado al respecto:

(1) Mainer, José Carlos; Juliá, Santos, *El aprendizaje de la libertad (1973-1986),* Madrid, Alianza, 2000. págs. 16-17.
(2) Juliá, Santos, «Orígenes sociales de la democracia en España» *Revista Ayer,* 15 (1994). págs. 165-188.
(3) Véase Maravall, José María, *La política de la Transición,* Madrid, Taurus, 1982; ——, *Dictadura y Disentimiento Político,* Madrid, Alfaguara, 1978.
(4) Una buena introducción al tema puede encontrarse en Rivas, Antonio, «El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales» en Ibarra, Pedro; Tejerina, Benjamín (eds.), *Los Movimientos Sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural,* Madrid, Trotta, 1998, págs. 181-215.
(5) Casanova, José, «Las enseñanzas de la transición democrática en España», Revista Ayer, 15 (1994) pág. 27.

«Cuando hay que discutir con el adversario: no utilices su lenguaje» [6]. Esto se debe a que las palabras se definen en relación a marcos (esquemas culturales) y cuando utilizamos un lenguaje (o incluso cuando aludimos a él para negarlo) evocamos ese marco. Lakoff nos habla de los marcos como estructuras mentales que conforman nuestro modo de ver el mundo y que se activan a través del lenguaje; otros autores, como Paolo Donati, los definen como estructuras generales, estandarizadas y predefinidas que guían la percepción[7]. Se trata, así, de esquemas arraigados en el tiempo, que funcionan en un contexto determinado y que no son sólo estructuras mentales que forman parte del lenguaje, sino también, de las prácticas o de las formas de comportarse.

¿Qué papel juegan los marcos en el discurso? Los marcos guían las experiencias, de ahí el importante rol que desempeña el enmarcado[8] en el lenguaje político: consiste en elegir el lenguaje que encaja en la visión del mundo que quieres transmitir. En el discurso oficial del régimen, la construcción positiva de la imagen del franquismo como el padre bondadoso y protector representa el mundo ideal en el que confluyen las normas y conductas a seguir, ajustadas a la moralidad católica que el régimen se encargaba de divulgar. Esta estrategia es muy importante para el funcionamiento cotidiano de la reciprocidad entre el régimen y sus bases sociales, pero se verá alterada por la intrusión de los valores externos que descontextualizarán los referentes simbólicos adquiridos: el proceso de cambio de marco fomenta, a su vez, un cambio social. En esta situación, dentro del proceso de descontextualización, se procede en primer lugar a impedir el funcionamiento de las estructuras políticas del régimen al introducir en su contexto elementos externos desestabilizadores (valores democráticos), y a su vez, a destruir las evocaciones simbólicas de su discurso para imponer las contrarias, dirigiéndolas hacia el colapso. En ese proceso de deslegitimación, la ruptura de la evocación del discurso del régimen se convierte en un elemento determinante para su caída, al no poder encontrar ya elementos de peso para sus discursos legitimadores. Así, el régimen fue perdiendo progresivamente sus bases tanto ideológicas como sociales; perdió las universidades, la Iglesia y la prensa, y con ellas el poder de su discurso.

Si como hemos apuntado, la crisis del régimen franquista tuvo bastante que ver con ese cambio social producido en el decenio anterior ante el que las estructuras políticas del régimen quedaron «desfasadas, sin respuestas y desarmadas en

(6) Lakoff, George, No pienses en un elefante, Madrid, Ed. Complutense, 2007, pág. 24.
(7) Donati, Paolo, «Political Discourse Analysis», en Diani, Mario; Eyerman, Ron (eds.), *Studying Collective Action*, London, Sage, 1992, pág. 141.
(8) «Por proceso de enmarcado entendemos los esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos de personas para construir interpretaciones compartidas del mundo y de sí mismos que legitiman y motivan la acción colectiva» (Rivas, Antonio, «El análisis...», pág. 206.

el terreno de las ideologías»[9], la consecución del paso a un régimen democrático fue claramente deudor de las expectativas de normalidad democrática de una sociedad que pedía que se diera carta de naturaleza a lo que socialmente empezaba a ser normal. En ese plano, el desplazamiento de la retórica propia de la guerra civil (aquella «guerra de independencia»[10] para unos y «cruzada de liberación»[11] para otros) y la constatación empírica de las escasas posibilidades para restaurar la legalidad republicana[12], denotan un vacío ideológico en el discurso que pronto será ocupado y capitalizado por la autoproclamada nueva España europea sustentada en las bases del discurso de la política reformista, de consenso y olvido[13].

Decía Javier Tusell que en el proceso de transición juega un papel determinante la combinación entre el «legado de problemas heredados del pasado y el temor al presente y al futuro»[14]. Con la muerte de Franco, la sociedad española abandona el discurso político maniqueo de izquierda y derecha al tiempo que comienza a despojarse de la concepción unitaria de la historia, algo a lo que colaboró el colapso de los grandes proyectos utópicos de la izquierda; el rechazo a las grandes meta-narrativas queda representado por la renuncia al leninismo de Carrillo y la negación del partido socialista a su herencia marxista, declarándose a finales de 1979 «no ideológico»[15]. Algo estaba cambiando. A comienzos de los setenta, casi el 70 por ciento de la población no había vivido la guerra civil[16]; esa «generación democrática»[17] o «generación del desarrollo»[18] formada en buena parte por los nacidos entre 1940 y 1960, desempeñará un papel protagonista en la transición. En ese contexto de relevo generacional (incluso en el ámbito político) es en el que deben entenderse las propuestas de «reconciliación nacional» que desde el poder se divulgan. Ese afán de reconciliación puede observarse claramente en dos momentos clave: en 1975 cuando don Juan Carlos, tras repetir ante las cortes el juramento que ya hizo en 1969 como príncipe de España y sucesor de Franco,

(9) Arósategui, Julio, «La transición política y la construcción de la democracia. (1975-1996)», en Martínez Martín, Jesús Antonio, Historia de España Siglo XX (1939-1996), Madrid, Cátedra, 2007, pág. 258.
(10) El PCE llegó a definir la guerra como una guerra de independencia nacional frente al fascismo.
(11) El bando rebelde o nacional llegó a definir la guerra como una guerra de liberación nacional o una cruzada nacional o de liberación.
(12) Pérez Serrano, Julio, «Experiencia histórica y construcción social de las memorias. La Transición española a la democracia», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea,* 3 (1994), pág. 27.
(13) Véase Vilaros, Teresa María, *El mono del desencanto: una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
(14) Tusell, Javier, «La transición española a la democracia desde un punto de vista comparativo», *Cuenta y Razón*, 41 (1988) pág. 110.
(15) Vilaros, Teresa María, El mono del desencanto..., págs. 10-23.
(16) Pérez Serrano, Julio, «Experiencia histórica...», pág. 28.
(17) Botella, Joan, «La cultura política en la España democrática», en Cotarelo, Ramón (compilador), Transición política y consolidación democrática. España (19751986), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.
(18) Espina, Álvaro, "Generaciones y Cambio Social.". Disponible en:
http://www.ucm.es/centros/cont/descargas/documento6131.pdf

pronuncia un discurso que contiene, a grandes rasgos, el esbozo de lo que será la trayectoria ideológica de la institución monárquica y del proceso de la transición: «Nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional» [19]. También podemos encontrarlo en la redacción de la Constitución de 1978, en donde los constituyentes citaron reiteradamente a sus puntos de referencia ideológica de los años treinta: los Ortega, Azaña o Besteiro estuvieron «presentes» con el objeto de evitar que la experiencia democrática concluyera como la de 1936[20].

Si ese legado del pasado advertía de los riesgos del proceso de transición, los temores al presente y al futuro fueron consustanciales al proceso mismo. Uno de los grandes peligros es la quiebra de legitimidad, ya que en ese paso controlado de un sistema político a otro, como señala Julio Aróstegui, no cambia el titular del poder de hecho existente. Generalmente se ha señalado a la Monarquía como garante de la legitimidad[21] a pesar de sus peculiaridades: por un lado era la heredera del régimen, pero por otro estaba construyendo una nueva legitimidad democrática[22] sin rupturas en las fuerzas armadas, la policía, la justicia o la administración civil del Estado. El hecho de que no hubiera en España una consulta popular sobre la forma de gobierno separada del resto de la Constitución[23] nos lleva a desplazar la garantía de legitimidad de la institución monárquica a la institución «institucionalizada» del propio proceso político de los pactos «desde arriba» durante la transición. El lenguaje de la democracia que desde el estamento político se promulgaba se valió de la consistente legitimidad que, como hemos venido analizando, tenían los valores democráticos entre los españoles. Un discurso homogeneizante, conciliador y que (como rezaba el discurso del monarca) implicase simbólicamente a todos. Para ello, como señala Julio Pérez Serrano, los sucesivos gobiernos de la monarquía parlamentaria trabajaron en una doble dirección: fortalecer la capacidad del Estado para reanudar el proceso de construcción de la nación española, al tiempo que desplegaban una política de memoria orientada a magnificar el significado y la trascendencia del proceso de la transición como «refundación simbólica del Estado y coyuntura histórica en que emerge una nueva identidad nacional» [24]. El

(19) Prego, Victoria, «La España de Juan Carlos I», en Historia de España, tomo 18, Madrid, Espasa Calpe, 2004. pág. 20.
(20) Tusell, Javier, «Franquismo y Transición», en *Historia de España,* tomo 18, Madrid, Espasa Calpe, 2004, pág. 383.
(21) Sin duda el episodio del golpe de Estado del 23 de Febrero de 1981 resultó determinante en el fortalecimiento de la figura del Rey como garante de la democracia, al tiempo que enterró la imagen de Juan Carlos I *El Breve* que circulaba entre los círculos de oposición.
(22) Fue la postura de don Juan de Borbón durante todo el régimen de Franco la que explica el hecho excepcional de que una monarquía que tenía un pasado discutido, fuera restaurada después de más de cuarenta años, en un momento en el que el régimen monárquico estaba en retroceso en toda Europa. (Javier Tusell).
(23) Ortiz Heras, Manuel, «Historiografía de la Transición», en *VI jornadas de Castilla la Mancha sobre investigación en archivos,* Guadalajara, 2003, pág. 12.
(24) Pérez Serrano, Julio, «Experiencia histórica...», pág. 45.

cambio en la continuidad pasa a constituirse en patrimonio identitario de la España de la transición, a nutrir ese discurso político oficial, producido en el seno de las instituciones del Estado, que son las que determinan tanto el contenido como la forma del mensaje.

Desde la sociología y la antropología se ha prestado más atención al análisis institucional[25] así como a la estructura del campo burocrático; la crítica del discurso instituido u oficial supone, a su vez, sacar a la luz las estrategias políticas dirigidas a imponer una visión particular del Estado, conforme a los intereses de aquellos que detentan el poder. Decía Max Weber que el Estado es una comunidad humana que reivindica el monopolio del uso legítimo de la violencia física; Pierre Bourdieu añade que no sólo es física la violencia sino también simbólica, aquella que «arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas "expectativas colectivas", en unas creencias socialmente inculcadas» [26]. Es innegable que el Estado, a través de sus representantes y administraciones públicas, domina en gran medida la producción simbólica; siguiendo las tesis de Bourdieu, el Estado entendido como resultado de un proceso de concentración de diferentes especies de capital (capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o informacional, capital simbólico) se convierte en detentor de una especie de metacapital[27] que articula y da sentido al discurso instituido, el cual, instaura e inculca formas y categorías de percepción y de pensamiento comunes, configurando lo que Bourdieu llama una «suerte de trascendental histórico común inmanente a todos sus "sujetos"» [28]; ese patrimonio identitario sustentado sobre un conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del mal llamado sentido común.

El triunfo de una tendencia instituyente conlleva el establecimiento de una definición de la realidad unitaria, oficial y legítima que, como Manuel Ortíz Mateos señala, genera la negación de cualquier tipo de análisis que pueda introducirse en la institución[29]. Con su discurso, la transición española fue capaz de capitalizar[30] (dotar de capital simbólico) a un país que con la muerte de Franco había quedado

(25) Véase Lourau, René, *Análisis institucional,* Buenos Aires, Amorrortu, 2001; Caravantes, Carlos, «La lucha por el poder en una institución: propuesta para una antropología política», en *Actas del II Congreso Iberoamericano de Antropología* (1985), págs. 175-182; ——, «Folklore e institucionalización», *Revista Española de Antropología Americana,* 14, (1984), págs. 165-174.
(26) Bourdieu, Pierre, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, (2ª edic) Barcelona, Anagrama, 1999, pág. 173.
(27) Bourdieu, Pierre, «Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 96-97 (l993), pág. 50.
(28) Bourdieu, Pierre, Espíritus de Estado..., pág. 60.
(29) Ortiz Mateos, Manuel, «Introducción» a «El estado y la violencia en el sistema de protección de menores», *Ateneo de Antropología*, en página web del departamento de Antropología Social (UCM).
(30) Para un análisis del capital intangible de la transición española véase Pérez Serrano, Julio, «Experiencia histórica...», pág. 53.

liberado y desorientado al mismo tiempo. La concentración del capital informacional (del cual el capital cultural es una dimensión) es determinante para articular la unificación del mercado cultural; mediante la homogeneización de las formas de comunicación y la unificación de todos los códigos, el Estado difunde una imagen instituida. Así, a través de los medios de comunicación[31] la democracia se presenta como una categoría cuasi-mítica que ofrece «seguridad y eficacia organizativa para promover la cultura y el progreso y orientar la vida individual o social»[32]. Desde los medios se alienta la participación ciudadana activa en la política, entendiendo esta participación como parte de una «cultura política de convivencia» que es necesario promover, en contra de la desvertebración social a la que lleva la «abstención» o la «apatía incívica», en donde los partidos políticos representan los únicos cauces legítimos de participación. Desde las instituciones se pretende exportar así la imagen de identificación social con el sistema institucional, algo que descomponiendo la realidad de los hechos, se puede poner en tela de juicio.

Paradójicamente, términos como *pasividad* y *escasa participación* se han convertido en lugares comunes de los análisis de la transición; muchos autores ven en esta actitud la permanencia de un legado franquista: desmovilización y pasividad son rasgos característicos de los sistemas dictatoriales tradicionales. Otros en cambio, entienden esa pasividad como resultado inducido por la misma transición al privilegiar la *transacción* entre elites políticas más que la participación activa de los ciudadanos. Las salidas a la calle en los momentos decisivos y la asistencia a las urnas no son suficientes para demostrar un alto interés por la política, el cual es desarticulado por el propio proceso político: la opción pactista de los líderes limitó en gran medida la manifestación popular en masa, cuyas estériles representaciones hicieron célebre la frase de Fraga: «La calle es mía»[33]. Por tanto, debemos valorar la importancia que para el éxito de las reformas, tuvo el largo proceso de adaptación ideológica, política y psicológica de los actores políticos; la «reforma pactada» cargó de responsabilidad histórica y simbólica a los sujetos colectivos del pacto (Iglesia, fuerzas armadas, empresarios, partidos, sindicatos) descargando y alejando a los ciudadanos del peso de la responsabilidad individual en la toma de decisiones, así como de los asuntos políticos, sin por ello dejar de recordarles su única tarea: el deber cívico de acudir a votar para no hacer fracasar el proyecto.

(31) Véase Gaitán Moya, Juan Antonio, «La opinión del diario El País en la transición española», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 57 (1992), págs. 149-164; Ardanaz, Natalia, «Los discursos políticos televisivos durante la transición española», ponencia presentada en el 18º Congreso de la IAMHIST (International Association of Media and History), Leeds, 1999; Timoteo Álvarez, Jesús, «La transición más rupturista: televisión y sus influencias en la sociedad española, 1975-2005», en Televisión *y Literatura en la España de la Transición (1973-1982)*, Zaragoza, CSIC, 2010, págs. 231-267.
(32) Gaitán Moya, Juan Antonio, «La opinión del diario...», pág.150.
(33) Aróstegui, Julio, «La transición política...», págs. 263-264.

El peso del recuerdo de la guerra civil, así como el miedo a los altos niveles de agitación popular son hechos relevantes a la hora de comprender las estrategias y los discursos del sector político dirigente. Como algunos autores señalan, en el consenso en torno a la «reforma pactada», la necesidad de desmantelar las bases de la agitación social y la búsqueda de canalizar todas las demandas a través de los partidos políticos, fueron un elemento clave[34]: se puso en marcha la institucionalización como medida de desmovilización. Al tiempo, esa desmovilización nutrió de expectativas frustradas al desencanto de la época, un sentimiento especialmente fuerte en los sectores que ejercieron una oposición más activa durante los años finales del franquismo y que ahora veían cómo se diluían sus expectativas mientras se institucionalizaban los movimientos de cambio. El desencanto fue paralelo al miedo ante la fragilidad del sistema democrático[35], ese temor al futuro incierto y al pasado silenciado; ese miedo es el que se esconde detrás de la imagen idílica de la transición, un miedo al que se combatió con el silencio y la práctica institucional del olvido, la «Monarquía del Chitón» de la que hablaba José Bergamín. Manuel Vázquez Montalbán explicaba esta actitud aludiendo a que era más prudente no «tirarse la memoria histórica por la cabeza» [36] para poder alcanzar una transición rápida y consensuada.

Desde el discurso instituido de la transición se buscó borrar cualquier entrada que hiciera posible la circulación entre el pasado y la realidad del presente, con vistas a proporcionar un nuevo espacio, una nueva experiencia que hiciera olvidar el pasado de desunión. De alguna forma, promovieron el cambio recurriendo, como sugería Gramsci, a creencias que forman parte del sentido común de la población, para reforzar esos planteamientos y crear un sentimiento de identificación con la causa[37]. Lo que se ha llamado el «olvido histórico», se convirtió así en una característica propia del período de la transición y los años posteriores de consolidación de la democracia durante los sucesivos gobiernos del Partido Socialista Obrero Español.

(34) Morán, María Luz, «¿Y si no voto, qué? La participación política en los años ochenta», en Cruz, Rafael; Pérez Ledesma, Manuel (eds.), *Cultura y movilización en la España Contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 364.

(35) «484 son las víctimas mortales causadas por las acciones de grupos terroristas de extrema derecha e izquierda y 76 los muertos como resultado de la intervención de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado entre la muerte de Franco en 1975 y la victoria electoral del PSOE en 1982» -Yeste, Elena, «La transición espàñola. Reconciliación nacional a cambio de desmemoria: el olvido público de la Guerra Civil», *HAOL*, 21 (2010), pág. 8-.

(36)Citado en Balibrea, Mari Paz, «La novela negra en la transición española como fenómenos cultural: una interpretación», Revista Iberoamericana, 7 (2002), pág. 111.

(37) «Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo», en Ibarra, Pedro; Tejerina, Benjamín (eds.), *Los Movimientos Sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural,* Madrid, Trotta, 1998, pág. 176.

2. El discurso acéfalo de la *movida*

Frente a esa España del consenso, del «pacto del olvido», de la reubicación política, económica y social desde arriba, surge una España *underground*, motor y expresión de una nueva cultura que está en periodo de gestación en los años de la transición, impulsada por los procesos de cambio que acontecen en España a finales de los 70 y principios de los 80, como «reacción vitalista, eufórica y generadora de nuevos espacios culturales frente a la debacle y al desarme de las ideologías»[38]. Sus señas de identidad son la pérdida de importancia del compromiso político, la vivencia hedonista del presente y el nacimiento de una cultura juvenil basada en lo estético[39]. El mayor exponente de esta «nueva ola» cultural se gesta y florece en las calles de Madrid, tomando el nombre de *movida* madrileña[40]. En esta ocasión no abordaremos un análisis anatómico[41] de este fenómeno socio-cultural, sino que prestaremos atención a su discurso, dirigido a los jóvenes desencantados y caracterizado por el rechazo de la ideología y la militancia política en favor del hedonismo juvenil, la sexualidad, la música, la calle y la sociedad de consumo. Un discurso plagado de modelos estéticos y de comportamientos acríticos que simboliza el principio del fin de los tabúes sociales en un tiempo de cambios y de libertad, de una libertad que ya no se busca sino que se disfruta. Un discurso que cuestiona los valores asociados al mundo institucional, cuya credibilidad ya no reconoce y no siente como propios; ahí radica la esencia de esta nueva cultura que se abre a los placeres de la vida, alejada de cualquier «rollo horrible»[42], cuyo cariz apolítico enlazará con el desencanto de esos años, con el concepto de pasotismo propio de la época; un concepto que alterará para transformarlo, en palabras de Jorge Lozano, en «hipercinismo indiferente»[43].

A diferencia del modelo de ciudadano político que se difunde desde el discurso instituido de la transición, a lo largo de toda la década de los ochenta, hasta un 49,5% de ciudadanos reconoce no realizar ningún tipo de actividad política; una cifra realmente elevada en comparación con las cifras del resto de países eu-

(38) Tango, Cristina, *La Transición y su doble: el rock y Radio Futura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pág. 61.
(39) Fouce Rodríguez, Héctor, *El futuro ya está aquí: música pop y cambio cultural en España*, Madrid, UCM, 2002, *Passim.*
(40) La *movida* hace alusión a un fenómeno socio-cultural que se desplegó por toda España. En este artículo tan sólo aludiremos al que consideramos fue su epicentro, la representación del mismo que tuvo lugar en la ciudad de Madrid.
(41) Véase García Naharro, Fernando, «"Movida" y Cambio Social (1975-1985). Anatomía de un fenómeno socio-cultural», Comunicación presentada en el *I Congreso Interuniversitario de Historia Contemporánea,* Barcelona, 2010.
(42) Parte de la letra de la canción *Para ti*" de Paraíso (1979).
(43) Casani, Borja; Tono Martínez, José; Merino, Emilio, «Entrevista a Jorge Lozano», *La Luna de Madrid*, 6 (abril 1984), págs. 10-12.

ropeos[44]. Desde el discurso de la *movida* se aboga por un individuo *posmoderno* despolitizado[45], alejado del *progre* de barba y trenca; renuncia así a asumir el rol instituido de ciudadano político al tiempo que desmonta la imagen prototípica del joven comprometido, renunciando a desempeñar el papel de portavoz de denuncia social y política que años atrás una parte de la juventud había asumido, y que (con objetivos y expectativas diferentes) en estos años sigue desempeñando. La elevada despolitización de la época no debe llevarnos a obviar que entre 1975 y 1982 fueron adquiriendo fuerza y presencia en España movimientos como el feminista, el ecologista y el pacifista, aunque será con la victoria electoral del PSOE cuando se den unas condiciones más favorables para la satisfacción de las demandas de estos y otros movimientos. Movimientos que, mayoritariamente, fueron llevados a cabo por los jóvenes, quienes crean con mayor facilidad identidad y significados comunes en base a los recursos culturales de que disponen, y ocupan, por sus características vitales, una peculiar posición simbólica en la sociedad, lo que les permite cuestionar con más eficacia las normas sociales y reivindicar el derecho a la redefinición de las elecciones vitales[46]. Muchos han sido los autores que han abordado el discurso de la juventud como agente de cambio, entre ellos Ortega y Gasset, quien otorga a la juventud un papel histórico en el cambio de la sociedad, o Marcuse y Roszak, quienes apostaban por la juventud como vanguardia de la sociedad futura.

Frente a esa imagen de la juventud comprometida y militante prototípica de los años sesenta y presente en los años de la transición, desde la *movida* se fomenta la imagen de una juventud *posmoderna* más acorde a la descrita por José Luis Aranguren[47], caracterizada por «su desinterés por la política activa, la política de 1os políticos y la democracia de 1os partidos y 1os parlamentos».[48] Una juventud

(44) Morán, María Luz, «¿Y si no voto...?» pág. 377.

(45) «Uno de los elementos de lo que vosotros habéis llamado posmodernidad, y yo he calificado de feliz normalidad, es tener la feliz oportunidad de vivir de espaldas a la política, no tener que pagar tributo diario al compromiso político, poder encontrar un nivel de desarrollo por la mera búsqueda del experimentalismo formal, poder tener un importante nivel de heterodoxia con relación a los mitos establecidos por el postfranquismo en función del testimonio democrático de los personajes, poder hacer un sonoro corte de mangas al nuevo establishment cultural aglutinado por el periódico que simbolizaba el compromiso democrático del pueblo español y que todo lo medía por el tamiz de la progresía y por el tamiz de la cercanía o alejamiento de los postulados convencionales y ortodoxos de la izquierda europea desde la posguerra hasta ahora. […] El tiempo irá desbrozando, pero incluso lo que ha sido pura filfa ha tenido una función provocadora y de desmarque hacia esos otros clichés.» Entrevista a Pedro J. Ramírez, director de Diario 16 por Casani, Borja; Laiglesia, Juan Carlos de; Merino, Emilio, *La Luna de Madrid,* 18 (mayo 1985), pág. 7.

(46) Laraña Rodríguez-Cabello, Enrique, *La construcción de los movimientos sociales,* Madrid, Alianza, 1999, pág. 148.

(47) «Perdidas todas las utopías y todas las ilusiones. A las puertas de un nuevo Milenarismo, Apocalipsis laico y reaganiano. Sumidos en el Paro, la Delincuencia, la Marginación, la Pasión. También viviendo en el Reencantamiento. En la Esperanza sin Fe. Esto es la Postmodernidad (Quitando las mayúsculas y la retórica, tan poco postmodernas)», en Aranguren, José Luis, «A la Luna de (Valencia) Madrid», *La Luna de Madrid*, 1 (noviembre 1983), pág. 8.

(48) Aranguren, José Luis, «La juventud europea a lo largo de cuarenta años», Papers. Revista de

que ante una realidad que le es ajena, se refugia en el escepticismo indiferente y el hedonismo consumista del momento. Algunos de los factores determinantes para ese cambio serían los propios de su tiempo: el *juvenilismo* como fenómeno occidental que, en los años del desempleo masivo en España (1975-1985), se nutre del fruto de los años previos de relativa bonanza económica (1959-1965), de la emergencia del Estado del Bienestar, de la crisis de la autoridad patriarcal, el nacimiento del *teenage market* y su difusión a través de los incipientes medios de comunicación de masas generando una moral consumista[49]. Una juventud anclada en la inmediatez, en la temporalidad del presente y del golpe de vista, donde la moda se presenta como la punta de lanza del paso a una economía de mercado protagonizada por la juventud como observadora, receptora y consumidora.

Desde una perspectiva estético-cultural, la moda se convierte en un elemento de identidad. Vestirse de una determinada manera es una forma de aproximarse a un determinado grupo social, de comunicar, de expresarse. De alguna forma, desde el discurso de la *movida* se fomenta la resignificación del cuerpo[50] como medio de expresión que modifica el proceso de comunicación para ponerlo al servicio del proceso de participación subcultural: se fomenta «el silencio para que el cuerpo hablara» [51]. En su búsqueda de espacios de expresión, define nuevos espacios de socialización: desde el discurso de la *movida* se reivindicará la noche como tiempo de acción y la calle como espacio de actuación. El espacio urbano pasará a ser ante todo un espacio público y común en el que poder mirar y ser mirado; transformará el ámbito urbano en un lugar integrador mediante la articulación de recorridos reconocibles y repetidos que pondrán en relación las prácticas comunicativas y de consumo cultural con la masiva proliferación de bares, de clubs nocturnos y de galerías de arte, que en pocos años, pasan de estar controlados ideológicamente desde el aparato político a convertirse en espacios de ocio y de diversión, en focos para la nueva creación artística, en donde se forjan los patrones socio-culturales de la llamada juventud *postmoderna*.

Por tanto, desde nuestro punto de vista, la construcción de esta nueva identidad de juventud vendrá mediada por el discurso de la *movida*; un discurso acéfalo[52] en constante transformación, que organiza el sentido en función de diversos atribu-

---

Sociología, 25 (1985), págs. 19-22.

(49) Feixa, Carlos, *De jóvenes, bandas y tribus,* Barcelona, Ariel, 1998, págs. 43-45.

(50) «La posmodernidad es una cuestión de camisetas. Es la modernidad de siempre con otro ropaje. Lo único novedoso y que nos viene de la cada vez mayor influencia de la cultura negra en occidente es una forma de comunicación […] se empieza a cultivar el cuerpo. Hasta ahora el blanco nunca había sabido qué hacer con su culo, el culo era una cosa amorfa que servía para sentarse.», palabras de Manuel Vicent en entrevista realizada por Helguera de la Villa, Enrique, *La Luna de Madrid*, 11 (octubre 1984), pág. 47.

(51) Vilaros, Teresa María, El mono del desencanto..., pág. 58.

(52) Figurativamente, que carece de líder o corpus doctrinario.

tos y valores culturales que después cada sujeto debe adaptar a su personalidad y circunstancias vitales[53]. Como venimos apuntando, la aparición de nuevos valores que trastocan los esquemas preexistentes da lugar a nuevas formas de definición de la realidad con las que dar una explicación a la nueva situación: tan sólo hace falta acercarse a las letras de algunas de las canciones de los grupos de la *movida* para encontrar lo que José Carlos Mainer ha llamado una obsesión por establecer ámbitos (sexualidad, drogas, etilismo, música, barrio, noche) donde «vivir en exclusividad el rito de la propia identidad» [54].

Entre las prácticas culturales que configuran esa identidad, la música y la televisión ocupan un lugar destacado como elementos articuladores[55] en torno a los que giran el diseño, la moda, los lugares de encuentro o el lenguaje[56]. Este último adquiere un valor determinante tanto en la definición de la *movida* como tal[57], como en su identificación: pensar de modo diferente conlleva hablar de un modo diferente[58]. La *movida* como fenómeno socio-cultural se dotará de medios para divulgar su mensaje; medios *underground* (revistas, fanzines, sellos discográficos independientes, tiendas de discos, radios libres, editoriales, bares, galerías de arte o salas alternativas) y otros más convencionales, llegando incluso a contar con programas de televisión como *Imágenes*, *Caja de Ritmos*, *La Edad de Oro* o *La bola de cristal*, este último un programa infantil desde el que se trataba de promulgar «un humor realista que reflejara el look de la movida, que no tenía ideología pero sí tenía estética y libertad»[59]. En algunos casos, estos medios llegarán a adquirir inusitada relevancia, como la revista *La Luna de Madrid* fundada como proyecto de revista de vanguardia el 23 de diciembre de 1982 (con un número cero y un concurso de *strip-tease* con el que financiar la salida a la calle del número 1 en noviembre de 1983) y que acabó convirtiéndose en

(53) Véase Pérez Ledesma, Manuel, «La construcción de las identidades sociales», en Beramendi, Justo; Baz, María Jesús, *Identidades y Memoria Imaginada,* Valencia, PUV, 2008, págs. 20-41.
(54) Mainer, José Carlos; JULIÁ, Santos, El aprendizaje..., pág. 94.
(55) «El 83, 7% de personas comprendidas entre 15 y 34 años ve la televisión casi a diario; el 15,2% de las mismas nunca va al cine, aunque sólo el 61,6% asiste al mismo con cierta regularidad. [...] A comienzos de la década de los sesenta […] el cine pierde el papel preponderante que ocupaba como "formador" sociocultural, dando paso a otros "formadores", la música – rock, pop, punk…- y la televisión – por ondas, por cable, video,…», en Pérez Amat, Ricardo, «La juventud actual es monstruosa. No respetan ni los pelos teñidos», *La Luna de Madrid*, 11 (octubre 1984), pág. 6.
(56) «El nuevo espíritu se impone de forma imprecisa, espontánea, difundiéndose con atropello antes en la gente, en la indumentaria (reflejo del otro pellejo más cierto) en el habla, y sólo después en los medios de cultura clásicos», en Casani, Borja; Tono Martínez, José, «Madrid 1984 ¿La posmodernidad?», *La Luna de Madrid*, 1 (noviembre 1983), pág. 6.
(57) El término *movida* se popularizó y se convirtió en el slogan de aquello que estaba empezando a surgir en Madrid y que a partir de 1980 toma un carácter más formal en su identidad como fenómeno socio-cultural.
(58) Véase Umbral, Francisco, *Diccionario Cheli,* Madrid, Grijalbo, 1983.
(59) Tono Martínez, José, «Contracultura y utopía en democracia. Once tesis sobre un malentendido llamado *movida* (1978-1988)», *Revista de Occidente,* 299 (2006), pág. 105.

un referente[60], simbolizando y capitalizando el discurso de cambio de la *movida* madrileña en los años ochenta.

Si desde los diarios y semanarios políticos se dio luz a la transición oficial, desde *La Luna de Madrid* se difundieron las pautas para llevar a cabo, en palabras de Pedro Mansilla Viedma, la «transición estética» [61]. Con la aparición de la revista, llega a Madrid una nueva forma de entender una revista cultural, a imagen y semejanza de la *Interviú* de Andy Warhol, en la que tienen cabida todas las vertientes creativas del momento: pintura, fotografía, diseño, cómic, música, literatura, arquitectura, moda, etcétera, y en donde la imagen adquiere una importancia capital en esta nueva forma de ver y entender la comunicación visual en un medio impreso. Sus portadas «de autor» son toda una declaración de intenciones, reflejada a través de la fotografía de la ruptura con una realidad de cartón tras la que se vislumbra la sonrisa provocativa de una mujer[62], o del esbozo de los síntomas de embriaguez de un solitario joven sentado y desorientado, dibujado con una estética vanguardista[63] que seguirían otras portadas como las realizadas por Ceesepe[64] o Carlos Greus[65]. En sus páginas interiores comparten protagonismo los debates modernidad-posmodernidad entre personalidades como Jorge Lozano, Fernando Savater, José Luis Aranguren o Ricardo Pérez Amat con entrevistas a personajes como Ana Curra, Paloma Chamorro, Juan Carrero y Enrique Naya (Costus), El Hortelano o Carlos Berlanga. Si a través de sus secciones (música, artes plásticas, diseño, moda, arquitectura, cine, teatro, danza, deportes, literatura, Madrid, pasatiempos) *La Luna de Madrid* abre sus páginas a fenómenos culturales que no tienen cabida en la cultura oficial, a través de sus contenidos se incide en debates ya abiertos por la *movida* tales como la banalización de la política[66] en favor de la sublimación de lo estético[67] en íntima (y paródica) relación con las pautas comu-

(60) *La Luna de Madrid* llegó a vender más de 30.000 ejemplares, convirtiéndose en un referente popular a nivel local y nacional (datos de la exposición *La Luna de Madrid y otras revistas de vanguardia de los ochenta,* Madrid, 20 Septiembre-18 Noviembre, 2007).

(61) Mansilla Viedma, Pedro, «La moda en La Luna, genealogía de una estética», en Catálogo de la exposición La Luna de Madrid y otras revistas de Vanguardia de los años 80, Madrid, 20 septiembre-18 noviembre de 2007, págs. 38-42.

(62) Fotografía de Ouka Lele. La primera sonrisa de *La Luna* pertenece a Margarita Paz. Portada de *La Luna de Madrid*, 1 (noviembre 1983).

(63) Portada de José Manuel Nuevo, *La Luna de Madrid,* 2 (diciembre 1983).

(64) Jóvenes bailando en la calle. En medio figura oriental semidesnuda. Síntomas de movimiento y embriaguez. Portada de Ceesepe, *La Luna de Madrid*, 6 (abril 1984).

(65) Joven sentado en su habitación escuchando música de la radio y tomando una copa. Portada de Carlos Greus, *La Luna de Madrid*, 9-10 (julio-agosto 1984).

(66) Adivinanzas: «Se ha recibido en nuestra redacción un comunicado de un comando monárquico-anarquista que se atribuye el secuestro de 4 importantes dirigentes políticos. Amenazan con dejarles en libertad si no se paga un fuerte rescate. ¿sabes quienes son?», en «Pasatiempos», *La Luna de Madrid*, 1 (noviembre 1983), pág. 67.

(67) «Chicas de Malasaña: con sus grandes faldones de colores y sus botas de cuero o gomita las puedes encontrar en la plaza del 2 de mayo: el cuadrivium colgueta de este soho castizo que es malasaña. Allí

nicativas de la publicidad[68], la exploración de los límites de la sexualidad[69] y de los excesos asociados a esa juventud *posmoderna*[70] (desencantada y aburrida como el autorretrato onanista de Ceesepe[71]) que busca su sitio en la euforia de los bares y la noche[72] y en la experimentación tóxica del placer[73]. Todo ello en un contexto urbano de «erotismo intenso, bullicioso, comunicable, público y festivo»[74]; la ciudad de Madrid, en cuyas calles se está produciendo la transformación del Madrid franquista en una ciudad estimulante[75] y vital, donde se recupera la «libertad de ser madrileño»[76] y que, desde sus páginas, *La Luna de Madrid* convierte (con sección fija de recortables de algunas de las plazas, calles y edificios más emblemáticos de la ciudad) en la «ciudad enana más alta del mundo» [77].

Si desde la revista se trató de dar luz a los productos de la *movida*, también se dio voz al colectivo homosexual, esa *pluma*[78] de la transición que ocupó un lugar destacado en la gestación de este fenómeno socio-cultural y que, como bien ha señalado Teresa Vilarós, a diferencia del *coming out* americano de los años setenta y ochenta, rechazó toda categoría de identidad evitando así cualquier tentativa de participación política institucionalizada. Una *pluma* que en muchos casos emplea la provocación como elemento transgresor que la sitúe por encima de los códigos sociales estipula-

---

tienen por poca guita su iniciación ad perversionem.» Un ejemplo de las descripciones estereotipadas de mujeres según su estética y la zona de marcha por la que suelen salir. Véase «Chicas, chicas, chicas», *Luna de Madrid*, 2 (diciembre 1983), págs. 63-64.

(68) Viñeta relacionando desasosiego del enamoramiento con la estética publicitaria (anuncios Genuino Floïd, Siempre Abanderado, «La arruga es bella» Adolfo Dominguez, «Diferente y siempre elegante con Tergal» Tergal viste actual. Máquina de afeitar Braun.), Roldán, Pedro, *La Luna de Madrid*, 5 (marzo 1984), págs. 44-46.

(69) «Cada noche salíamos de nuestras cuevas para buscar algo que nunca encontrábamos; pero no podíamos dejar de salir. […] Acabando por hundirme con ellas en el arcano y olvidado placer de la carne gozando en su perversión como un vampiro, hasta el amanecer», cómic erótico de Feria, Kiko, «La amenaza», *La Luna de Madrid*, 2 (diciembre 1983), págs. 55-58.

(70) «Imagínate lo dramático que resulta para mi quedarme completamente "out" siendo tan joven como soy […] Tú móntate una fiesta con mucha droga, mucho vicio y mucho alcohol y todos estarán a tu disposición», Colibrí, «Tonta de Capirote», *La Luna de Madrid,* 6 (abril 1984), págs. 55-58.

(71) Ceesepe, «Carlos Ceesepe se aburre», *La Luna de Madrid,* 20 (julio-agosto 1985), pág. 74.

(72) Ilustración de mujer joven junto a un torrente de alcohol y música. Arrabal, Fernando, *La Luna de Madrid*, 11 (octubre 1984), pág. 85.

(73) «[…] Y en cuanto a las drogas, incluido el alcohol como tal,…pues pienso que las utilizamos todas para evadirnos, cosa que no sucedería en una sociedad satisfactoria. Son dañinas y perjudiciales, pero sirven para escapar de otra situación que también nos hace daño.», Casani, Borja; Tono Martínez, José, entrevista a Eduardo Haro Ibars, *La Luna de Madrid,* 5 (marzo 1984).

(74) Morales, Gregorio, «La erótica de Madrid», *La Luna de Madrid*, 1 (noviembre 1983), pág. 60.

(75) «En los últimos setenta hablábamos alguna gente de que Madrid en los ochenta iba a ser la Nueva York de Europa […] Cada vez más gente empezó a hacer creer que se lo creía y cada vez más gente se lo creyó.», Casani, Borja; Laiglesia, Juan Carlos de, «Entrevista a Paloma Chamorro», *La Luna de Madrid*, 12 (noviembre 1984), pág. 45.

(76) Gallero, José Luis, *Sólo se vive una vez. Esplendor y ruina de la movida madrileña*, Madrid, Ardora, 1991. pág 1.

(77) Casani Borja; Tono Martínez, José, «¿La Posmodernidad?», La Luna de Madrid, 1 (1983), pág. 7.

(78) Vilaros, Teresa María, *El mono del desencanto...,* págs. 180-198.

dos. La provocación entendida en sentido lúdico: empleando la ironía, la parodia y la sátira, esa que aparece también en un sector de los grupos de la *movida* y con la que buscan experimentar el disfrute de la canción desde otra perspectiva. Así debe entenderse la recuperación que algunos grupos de la *nueva ola* van a hacer de elementos de la cultura popular española tradicional: el retorno a la España *cañí*[79], de toros y panderetas, castañuelas, pasodobles y vírgenes llorosas como parodia al momento que atraviesa la pseudomoderna España[80]. Si desde la *pre-movida* de las Ramblas, a través del travestismo de Ocaña o de las aventuras de *Anarcoma* de Nazario, se buscó romper con «lo macho», con los patrones de una sociedad en la que no creían[81], en Madrid y en *La Luna* cobran interés las figuras de Almodóvar y McNamara, así como las memorias sexuales del alterego femenino del primero, *Patty Diphusa*, junto a diversos cómics y relatos de temática erótica y homosexual que afirman y exaltan el deseo de su sexualidad frente a los tabúes preexistentes[82], utilizando para ello los códigos propios de la cultura homosexual en contacto con el estereotipo de lo hipermasculino (machismos homoeróticos[83]), del hombre viril reducido a objeto de deseo; manera en que cierta homosexualidad se hizo visible de una forma provocativa[84], a modo de simulacro, que no reproduce sino que disuelve al original[85] en un espectáculo paródico que se vale del lenguaje de la cultura institucional para retratarse, en palabras de Julio P. Manzanares, «a medio camino entre lo que el discurso oficial esperaba de ella -es decir, la acumulación de clichés con que la percibía la norma heterosexual- y lo que ella deseaba empezar a contar de si misma»[86].

A día de hoy sabemos que, tal y como han demostrado los trabajos de semiología y teoría del sujeto, todo texto, incluido el gráfico o el fotográfico, supone una

(79) «No estábamos dispuestos a ceder al franquismo los toros y el flamenco, y no dejamos que nos lo robaran.» Laiglesia, Juan Carlos de, «Lo bello, si es efímero, dos veces bello», en Catálogo de la exposición La Luna de Madrid y otras revistas de vanguardia de los años 80, Madrid, Biblioteca Nacional, Ministerio de Cultura, 2007, pág. 23.

(80) Otros autores ven en esta utilización una finalidad cuasi-trascendental: la ruptura de las fronteras entre la cultura de elites y la baja cultura (véase Tono Martínez, José, «Contracultura y utopía...», pág. 120).

(81) Ocaña recuerda que de niño los curas le advertían que las prácticas homosexuales eran condenadas con el infierno (Pons, Ventura, *Ocaña. Retrato intermitente* [videograbación], Barcelona, Zeta Video, 1978). Kaka de Luxe también lo refleja en su canción *La tentación* (1983): «Eso está mal, no es natural, fornicar es un pecado mortal. He rezado padres nuestros, oraciones a María, entraré en algún convento así veréis que me arrepiento. Señor no fue culpa mía, yo no soy una pervertida».

(82) «La ausencia de todo arrepentimiento –aunque hubiese sido un arrepentimiento anglicano- enfurecía a quienes opinaban que ciertas costumbres envilecían, y que los excesos resultaban funestos.», Moix, Terenci, «Marcovaldo Tarsile de Latour Montigne (cuento erótico)», *La Luna de Madrid*, 1 (noviembre 1983), pág. 55.

(83) Véase historia de amor homosexual de Manuel. Ilustraciones sin diálogos y en blanco y negro publicadas en la revista, Muñoz Ballester, Rodrigo, «Manuel», *La Luna de Madrid* (1983-1984).

(84) «12º El tal "Rodrigo" invertido mayor del reino, cuyo dibujo rebuscado incita a la lascivia más abyecta», fragmento de carta al director en sección «Guía de Madrid», *La Luna de Madrid*, 5 (marzo 1984), pág. XV.

(85) Lozano, Jorge, «Al principio fue la simulación», *La Luna de Madrid*, 13 (1984), pág. 8.

(86) Manzanares, Julio P., *You are a star. Costus biografía: kitsch, Movida, 80´s (y otros mitos typical Spanish)*, Madrid, Neverland, 2008, pág. 96.

producción de significado que se realiza dentro de un cierto «régimen de sentido»[87], y como venimos apuntando en el artículo, dentro de marcos y esquemas de representación que proporcionan a la productividad del discurso un carácter natural, en donde los signos que aporta el texto serían el reflejo de las intenciones de autor, editor e impresor en conexión directa con el bagaje propio del receptor, el cual aporta, a su vez, un significado particular al mismo. *La Luna de Madrid* aparece así capitalizando el discurso acéfalo de la *movida*, amplificando, focalizando y homogenizando su polisémico lenguaje y transformándolo en la foto fija que este collage de imágenes dieron de Madrid a España y de España a los ojos del mundo que quisiera mirarnos. Un discurso, el que quedó plasmado en sus páginas, que no recoge toda la diversidad del generado por el fenómeno de la *movida* y que en parte se sustenta sobre los ambages de la *posmodernidad* como elemento legitimador, pero que, como señalan José Avello Florez y Antonio Muñoz Carrión, éste en todo caso lo sería «de forma paralela, pero no necesariamente dependiente»[88]. Lo realmente interesante es que este giro cultural, este fenómeno socio-cultural y su discurso frívolo, transgresor y renovador, se gestó en las calles y de ellas pasó a los canales de transmisión desde los cuales se difundió (alterado en mayor o menor medida) el mensaje renovador propio de la *movida*, ese que trasciende los códigos sociales establecidos en un repentino y excitante ejercicio de demudación en una España en transición. De ahí que, desde el punto de vista de la política institucional, todo ese capital cultural y simbólico desplegado por la *movida* y amplificado y definido por sus medios de transmisión, pasó de ser, en un primer momento, criticado o minusvalorado, a ser captado (e incluso promovido) por la administración socialista de los años ochenta, en Madrid particularmente, por el llamado «alcalde de la movida», Enrique Tierno Galván.

¿A qué se debe este cambio? Si bien es cierto que los programas de cambio de los gobiernos centrista y socialista de estos años no ambicionaban modificaciones de peso en el ámbito de las costumbres y los modos culturales, el signo de los tiempos les llevó a promulgar una modernidad aparente de cara a Europa. Así, la incipiente popularización internacional de la *movida*[89] atrajo el interés de los políticos que vieron en ella un interesante producto de marketing, susceptible de ser comercializada a nivel político y económico; un producto, no un interlocutor en el discurso social, tan sólo un espectáculo. No vieron un sujeto sino un objeto, un

(87) Tagg, John, El peso de la representación, México, Gustavo Gili, 2005, págs. 128-129.
(88) Avello Flórez, José; Muñoz Carrión, Antonio, «La comunicación desamparada. Una revisión de paradojas en la cultura juvenil» (reedición y actualización del publicado en 1989), en Rodríguez, Félix (ed.), *Comunicación y cultura juvenil*, Barcelona, Ariel, 2002, pág. 33.
(89) Principalmente durante los años ochenta la *movida* comenzó a cobrar relevancia en los medios internacionales; algunos fragmentos de artículos de la prensa internacional de la época pueden encontrarse en Gallero, José Luis, *Sólo se vive una vez. Esplendor y ruina de la movida madrileña*, Madrid, Ardora, 1991.

mensaje[90] susceptible de ser asimilado por la cultura institucional, en cuyo seno, el capital simbólico del discurso de la *movida* pasaría a ser tan sólo una imagen carente ya de toda realidad.

Desde la alcaldía de Madrid y en un intento de aproximación a un fenómeno cultural que se pretendía moderno y contemporáneo al de sus iguales en el extranjero, Tierno Galván, a sus 61 años de edad, promovió ese sentido lúdico de la vida realizando algún que otro exceso político[91] en sintonía con los excesos de la *movida*. A las primigenias iniciativas de los tiempos de la UCD (primera edición del festival Villa de Madrid en 1978) se sumaron las iniciativas socialistas de principios de los ochenta, tanto del ayuntamiento como de la Comunidad, que dieron luz al fenómeno instituido de la *movida*: a la promoción de grandes conciertos, se unieron la exposición *Madrid, Madrid, Madrid (1974-1984)*, organizada en el Centro Cultural de la Villa o el *Encuentros en las vanguardias: Madrid se escribe con V de Vigo* celebrado en la ciudad de Vigo, también socialista. Al tiempo que esto ocurría, en la Universidad Menéndez Pelayo, se daba cita el acto *Pop español*[92] de 1983 y un año después *La Luna de Madrid* dirigía un ciclo de dos días de conferencias bajo el título *Contra la Juventud*[93]. La genuina y "underground" *movida* empezaba a ser otra cosa. Ese intervencionismo supuso para muchos el fin de algo que nació a finales de los setenta entre los puestos de El Rastro, en el número 14 de la calle La Palma, en el concierto de Homenaje a Canito en la Escuela de Caminos o en las noches de El Sol, Marquee o RockOla, para pasar a ser el comienzo de un movimiento que respondía a las demandas del mundo institucional y de una clase política ávida de slogans publicitarios para la nueva España pseudoeuropea.

Por tanto, a nuestro juicio, desde la política instituida se valoraron los intereses simbólicos que estaban en juego, esos que tienen que ver con «todo aquello que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito y del descrédito»[94]. Y es que, como señalan autores como Héctor Fouce o Teresa Vilarós, no debemos pasar por alto que nos movemos en un contexto de modernización en el camino de la integración en Europa y en el mercado común, y que la *movida* no deja de ser una plataforma desde la que se proclaman los nuevos valores, no tan nuevos para gran parte de Europa y Estados Unidos, inmersos ya en la sociedad nacida

(90) Avello Flórez, José; Muñoz Carrión, Antonio, «La comunicación...», págs. 42-43.
(91) Posó junto a Susana Estrada, mito erótico del momento, mientras esta enseñaba un pecho. Célebre también fue su frase, pronunciada al término del discurso inaugural de un festival de música en 1984: «¡Rockeros: el que no esté colocado, que se coloque... y al loro!»
(92) Lechado, José Manuel, *La Movida. Una crónica de los 80,* Madrid, Algaba, 2005, pág. 134.
(93) Crónica de las jornadas en García Calvo, Carlos, «Las Magdalenas son para recordar», *La Luna de Madrid*, 11 (octubre 1984), págs. 82-83.
(94) Bourdieu, Pierre, «La représentation politique. Eléménts pour une théorie du champ politique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37 (1981), pág. 3.

de la cultura del consumo de masas y los modelos del Estado del Bienestar. Será entonces cuando se lance el lema «España está de moda» aprovechando el tirón de la *movida* para exportar una imagen moderna de España, una España plenamente europea. Tampoco debemos olvidar que con esta suerte de institucionalización o integración del discurso discordante de la *movida* se consigue la desmovilización del mismo, al tiempo que pierde sus señas de identidad al mimetizarse con el discurso instituido. Así, la *movida* seguirá un proceso de ósmosis social paralelo al de gran parte de las subculturas juveniles del momento[95].

3. Conclusión: la foto movida de la transición

En estas páginas hemos tratado de dar prioridad al diálogo de discursos, sin por ello caer en reduccionismos vacuos y sin perder de vista de dónde proceden estos y por qué cambian. Hemos pretendido centrar nuestro análisis en el estudio de los discursos entendidos como articuladores del conjunto de condiciones que permiten las prácticas, como generadores de escenarios que facilitan o dificultan las posibilidades de acción, al tiempo que hacen emerger reglas y sostienen relaciones[96], partiendo para ello de la premisa de que la realidad se construye a través de la interacción y de los discursos que a partir de ella se generan, reconociendo a su vez que la influencia social es un proceso de impregnación mutua entre los diversos grupos sociales, negando así la «unilateral primacía de un solo agente específico» [97].

Por ello, no podemos reducir el legado de la transición al discurso instituido de la represión terapéutica de la memoria[98], puesto que la política no es ya la clave del cambio: la sociedad española de estos años comulga con un discurso más abierto, más receptivo, más crítico, que no encuentra su reflejo en la política sino en la calle; allí será donde los jóvenes desencantados redescubran y modifiquen el paisaje urbano de las ciudades, sus costumbres cotidianas y la geografía nocturna española. La cultura juvenil y popular española de la transición, representada en el discurso de la *movida*, nos habla de una cultura experiencial, hedonista, creativa, en donde las nuevas formas de ocio remiten a una nueva cultura de calle. Símbolos y valores que configuran la puesta en escena de la *movida* entendida como fenómeno socio-cultural, suceso artificial (y por tanto construido) que genera cambios

(95) Véase Hebdige, Dick, *Subculture.The meaning of style*, London, Routledge, 1979.
(96) Íñiguez Rueda, Lupicinio, *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona, UOC, 2006, pág. 83.
(97) Véase «Los movimientos sociales y la creación...», págs. 165-180.
(98) Vilaros, Teresa María, «El mono loco: retiro y memoria de La Movida», en catálogo de la exposición *La Movida,* Madrid, Comunidad Autónoma, 2007, pág. 618.

en la materia social del momento; vehículo de identidad amplificado por una red mercantil de difusión que circula a través de los canales instituidos modificándolos en la medida que queda ésta, a su vez, modificada. Todo ello se llevó a cabo en un momento y unas circunstancias determinadas, dentro de las coordenadas sociales, económicas, políticas y culturales expuestas a lo largo de estas páginas. Como señalan Eyerman y Jamison, sin la existencia de un clima político y un contexto comunicativo favorable no es posible la difusión del mensaje de un movimiento[99]. Sin la instauración de la democracia y su aire de libertad y aparente seguridad, expresiones vivenciales como las de la *movida* difícilmente hubieran tenido lugar. Y es que incluso reduciendo la democracia a las dimensiones de su discurso instituido, al conjunto de mecanismos de control y reproducción social, incluso en ese planteamiento extremo, seguiría conservando un valor que sólo ella permite realizar: «no la libertad de opciones políticas (que se ha demostrado ilusoria), sino la libertad de identificaciones colectivas»[100].

(99) «Los movimientos sociales y la creación...», pág. 171.
(100) Pizzorno, Alessandro, *Le radici della politica absoluta*, Milano, Feltrinelli, 1994, pág. 183.