



//////////Germán Labrador Méndez.El Cristal de la Bola/

transicional. Creo, espero, que hay algo especial y nuevo en este diálogo. Leyendo ahora todo este conjunto de voces ciudadanas la transición resulta tan inquietante como si de pronto se pusiera a bailar una mesa.

Cabe llenarlo todo de transiciones. Hay que hacer proliferar las formas de esa transición sobre nuestro mundo, como táctica para desnaturalizarlo, para volverlo histórico, para hacerlo viejo. Para obligar al presente a mostrar que es un viejo. Para abrirlo cabe preguntarse por los proyectos de esa transición que ya no están entre nosotros. Y por las personas que los encarnaban, y que a menudo tampoco están entre nosotros, o que cuando están, a veces se han convertido en personas que ya no se reconocen.

Que proliferen los relatos. Que las transiciones se multipliquen. Que sea el pasado plural y democrático. Hay que romper la ley de hierro de la visibilidad de la cultura española contemporánea: lo que está no se ve y lo que se ve no está. Ésas son las condiciones de visibilidad del cristal de la bola.

Si hacemos hablar a esas otras transiciones, si dejamos hablar a las otras transiciones, veremos que sus palabras pueden estremecer como si fueran poemas. Que su lenguaje, que servía para hablar de lo que pasaba, pero lo que pasaba colectivamente, lo que (nos) pasaba juntos, no nos pertenece pero que puede sentirse su proximidad como se siente un miembro fantasma.

Hoy sus frases estremecen, como las del documento de los vecinos de Chamberí, que afirman «haber aprendido que las leyes, la legalidad que nos han impuesto nos queda estrecha», y optar en consecuencia por «actuar ilegalmente». «Sabemos que el libre ejercicio de los derechos humanos es algo que el pueblo lo consigue con su lucha y no se nos concede por regalo». Sus frases estremecen como poemas, o como miembros fantasma.

Hubo transiciones según las cuales vivir en democracia era bastante más que votar libremente una vez cada cuatro años. Los vecinos de Chamberí se preguntaron histórica y colectivamente por «la posibilidad de ser "mayor de edad", y no para votar 'libremente' a quien mañana [nos] manipulará desde el poder». Es un lenguaje duro. Duro como el impacto de una bola de cristal con una catedral dentro sobre la que está nevando.



//////////Ilustración/Cinta Arribas/

### Encerrados con un solo juguete. Cultura de clase media y metahistoria de la transición

Pablo Sánchez León - Asociación Contratiempo (historia y memoria)

No hace falta más que echar una mirada de pasada a los libros de historia de los últimos cien años para caer en la cuenta de cómo los tópicos que contienen se repiten en el tiempo hasta mucho después de haber sido puestos en entredicho por interpretaciones críticas y nuevos relatos alternativos o contrapuestos. El poder de las narraciones históricas instituidas no reside en su veracidad sino en su verosimilitud, y ésta a su vez se nutre de convenciones que no descansan sobre la producción de conocimiento sino sobre algo que le es ajeno, muy diferente, y casi contrario: la solidez de un determinado «sentido común», base última de toda Gran Narrativa perdurable.

En la España de comienzos del siglo XXI, preguntarse por el peso de un determinado «sentido común» es obligado en cualquier abordaje de la transición a la democracia desde la dictadura de Franco si se aspira a descodificar la transmisión que se nos ha hecho de aquel proceso histórico. Pues sobre nuestra imagen de esos años setenta se cierne el peso de todo un conjunto de preconcepciones y lugares comunes cuya fuerza no por intangible resulta menos intensa y correosa. La proyección de esos prejuicios a priori ha conformado todos los discursos acerca de la transición con los que hemos tenido que convivir en los últimos veinticinco años o más. Por eso, porque todo lo que tenemos acerca de la transición son los relatos elaborados, divulgados y más o menos instituidos, la dimensión narrativa se vuelve crucial para nuestra salud cívica en el presente y nuestra imaginación política de cara al futuro.

En principio nadie diría que hay motivos para preocuparse: en los últimos tiempos la transición española ha sido criticada, cuando no vapuleada, desde muy diferentes flancos. Unos empíricos, otros más interpretativos: que si la manipulación por parte del rey para designar al principio presidente a Suárez y aparecer al final como ajeno a la intentona golpista de Tejero, que si la aquiescencia de las bases del PCE ante la bajada de pantalones de Carrillo tras la legalización del Partido Comunista, que si el posibilismo de los socialistas y el camaleonismo de los tardofranquistas... No



puede decirse en conjunto que la transición española brilla ya como antes. A cada tanto se desmitifica algún personaje, algún proceso, algún resultado. Ahora bien, ¿podemos por ello afirmar que contamos con una interpretación o un conjunto de relatos alternativos sobre «lo que pasó» en la segunda mitad de los años setenta?

Sí y no. Sin duda ahí están las revisiones de Vázquez Montalbán y Vidal-Beneyto, los ensayos de Subirats o los estudios de Ferrán Gallego o Teresa Vilarós; están también las reflexiones que desde la literatura nos ofrecen Chirbes o Isaac Rosa, las autobiografías militantes que van desde Sartorius hasta Pepe Ribas... Y el futuro augura muchas más obras en esa línea. Con todo, pudiera ser que pasados los años, al hojear toda esta literatura que empieza a ser abundante, un público perspicaz encuentre que incluso en ella subsisten intactos una serie de tópicos y perspectivas de fondo compartidos por todo lo escrito acerca de la crisis de la dictadura independientemente de su sesgo interpretativo e ideológico más o menos declarado, independientemente de su intención más expresa o menos de arremeter contra «los mitos de la transición» y su habitual lectura bienpensante.

¿De dónde arranca la sospecha de semejante pronóstico? Pues en esencia de que las narraciones sobre la transición que hoy empiezan a ocupar el espacio de una supuesta alternativa se quedan todo lo más en la formulación de contrafactuales de corto plazo, pegados a los acontecimientos sobrevenidos en esos pocos años entre 1975 y 1982. Así, por ejemplo, se nos plantea ¿qué hubiera pasado si los partidos políticos de la oposición hubieran salido a la luz para liderar un verdadero frente cívico dirigido a socavar en profundidad las bases institucionales del Estado franquista? No hay duda de que la dinámica política del proceso habría sido otra. Lo reconoce el propio Alfonso Guerra, protagonista indiscutible de lo que fue una transición fundamentalmente dirigida «desde arriba»; más el hecho de que «no se destruyó el aparato estructural del régimen» es paradójicamente lo que, según él, precisamente «permitió que se pudiera trabajar en la formulación de la nueva constitución» (27/06/2004, Forum Barcelona). La crítica o la propuesta alternativa pueden, según se aprecia, ser reconducidas de nuevo a la matriz de un relato que se mantiene dentro de los márgenes de lo razonable, esta vez avalado por un «se hizo lo que se pudo» que preserva los ejes valorativos esenciales de la narración más habitual.

¿Qué hubiera pasado –se nos plantea últimamente también– si los «del 68» –personajes clave como el mismo Alfonso Guerra u otros– hubieran sido capaces de distanciarse tras la muerte de Franco del envenenado lenguaje

de la «reconciliación» urdido durante los años de represión y, conforme eran cuestionadas las instituciones de la dictadura, hubieran puesto la memoria colectiva e individual sobre los años treinta al servicio de una justicia dignificadora y reparadora de los defensores de la II República en la guerra de 1936 muertos y olvidados durante cuarenta años? Por seguir con el mismo observador/participante –intercambiable seguramente por otros– esta vez la respuesta parece a primera vista transgredir el consenso transicional heredado: «Si en 1977» –declaró hace unos pocos años Guerra– «los políticos, atendiendo a la presión de la sociedad, hubiéramos optado por hacer el juicio político del franquismo, la democracia se habría retrasado veinticinco años» (21/11/2007, diario *Público*). Estamos aparentemente ante una dura crítica a la transición, en un aspecto –el de la «justicia transicional»– que está además ganando prestancia dentro y fuera de España. Una hermenéutica más perspicaz hace entender, no obstante, que en esencia seguimos dentro de unos mismos parámetros valorativos. Pues el sagaz líder socialdemócrata implícitamente nos viene a persuadir de que de haberse abierto el melón de la memoria, aunque la consolidación de las libertades políticas habría sido más lenta, el resultado hubiera sido en esencia idéntico: tendríamos *la misma democracia*, la misma cultura cívica en el largo plazo. El prejuicio no justificado en este caso viene a ser que sólo hay una democracia pensable y posible, ésa que tenemos hoy.

Pero si me he sentido inclinado a importunar al lector con citas de Alfonso Guerra ello se debe a mi intento de llamar la atención sobre cómo la posición de personajes como éste tienen un curioso aire de familia con la de quienes apoyan nuevos relatos críticos y alternativos sobre la transición sensibles a la «memoria histórica» de la república y el exilio: todas ellas parecen compartir el supuesto de que, por el hecho de que existe hoy, también entonces se dio una «presión de la sociedad» a favor de enjuiciar el régimen dictatorial, de manera que el problema de ésta es sólo que careció de reconocimiento, si bien no todos suscribirían que los motivos para ello fueron los de oportunidad política que esgrime Guerra. Es ésta la posición que resulta cuestionable; para empezar reduce toda la polémica a una mera cuestión empírica: dilucidar si hubo o no experiencias de acción colectiva –por simbólicas que fueran– por la «justicia transicional» y su potencial influencia sobre el desenlace final de la transición de haber recibido entonces reconocimiento de las instituciones. Pero además obliga a adentrarse en el terreno del razonamiento contrafáctico y esto a día de hoy, en la medida en que

no contamos con otros recursos analíticos, ha de hacerse necesariamente empleando las matrices de significado con las que están construidas las narrativas dominantes instituidas sobre la transición. Seguimos en el mismo universo de referentes, de prejuicios, de supuestos, compartidos por encima de diferencias que, por apreciables que sean a otros niveles retóricos, no son sustanciales a éste más elemental.

Un ejemplo acabado de lo que estoy hablando nos lo ofrece un texto reciente de Manuel Vicent. La transición para él sintetizaría los sueños más nobles de la II República destruidos por la guerra y todas las aspiraciones de modernidad que estaban en suspensión en el aire durante la dictadura. El regeneracionismo de Giner de los Ríos, la Institución Libre de Enseñanza, el pensamiento orteguiano, la política de Azaña, el laicismo, la libertad, la democracia y el europeísmo (...) acervo histórico [al que] se sumó el talante de una minoría burguesa ilustrada y la creatividad más vanguardista de las nuevas generaciones (*El País*, 27/09/2009).

Vicent está en realidad hablando indirectamente de la transición, pues con esa lista de atributos pretende sintetizar el espíritu que al parecer quiso desde sus orígenes encarnar el diario en el que suele publicar sus columnas; mas si está aquí traído a colación es porque a día de hoy es difícil encontrar en las nuevas como en las viejas narrativas sobre el posfranquismo un solo autor que defienda que el futuro soñado para la España de después de Franco era entonces (incluso ahora) en un sentido profundo muy distinto de éste. Seguramente habrá públicos críticos de la actualidad prestos a añadir y tal vez quitar de ese listado algunos términos y referencias, pero muy pocos incluso entre los más críticos rechazarían las tradiciones que resume Vicent como la mejor base para asentar un orden democrático y de progreso tras cuarenta años de dictadura, hasta el punto que siguen todavía hoy apareciendo como óptimos por referencia a las cuales se puede evaluar la distancia entre las aspiraciones abiertas en 1975 y las realizaciones de la democracia española desde entonces.

Dicho conjunto de valores y referencias configura el metarrelato de la transición española; funciona como un guión de fondo no cuestionado que sustenta todos los discursos sobre el cambio democrático español sean o no críticos, alternativos o declaradamente «desmitificadores». En ese listado, ampliable, reducible, reordenable parcialmente, están los mitos de la transición con los que convivimos y seguramente vamos a seguir conviviendo durante mucho tiempo. Nada que objetar, en principio, al hecho de que sean mitos: no hay pensamiento ni cultura que no produzca y

reproduzca mitos, y la democracia española no puede ser una excepción. Pero una cosa es convivir con mitos y otra es hacerlo desde la absoluta inconsciencia. Cuando menos, es saludable efectuar una labor de reconocimiento de manera que, al llamarlos por su nombre, se vuelva más factible el legítimo deseo de distanciarse de ellos.

Y en este caso, podría argumentarse, con más motivos. No ya por nosotros, por nuestra salud colectiva, sino también por situarnos correctamente en el tiempo, y así distinguir entre nuestras encrucijadas y las de nuestros ancestros. Es desde esta perspectiva desde donde la lista de Vicent debiera hacer saltar las alarmas. Pues un problema de los relatos urdidos con ella es que dejan fuera del mapa de protagonistas del traumático siglo XX como mínimo a las dos terceras partes de quienes lo vivieron. O por decirlo con crudeza y rapidez, se trata de una lista y narrativa escritas en clave de cultura de *clase media urbana y culta*. La metahistoria que comparten, que vincula reformismo progresista (incluso revolución) con cultura de derechos, incluso con república como forma de estado y políticas sociales (hasta socialistas), está elaborada por y para las clases medias urbanas cultas o no analfabetas. Tiene en ellas a sus protagonistas, a su audiencia natural, además de a sus autores fundamentales, por no decir a la práctica totalidad de ellos. Esto deja en el mejor de los casos en posición necesariamente subalterna, cuando no haciendo de comparsa pasiva de los acontecimientos, al resto de la población, de los ciudadanos.

Todo ello además suponiendo que los relatos que se destilan a partir de este metarrelato definan a ese «resto de la población» como *ciudadanos* en un sentido fuerte antes de 1977 ó 1978. Pues un rasgo común a toda la narrativa sobre la modernidad española en el largo y en el corto plazo es que contiene un discurso deferente sobre la mayoría de la población; éste no se marca en términos abiertamente sociales sino a través del recurso indirecto al prejuicio cultural: es un discurso obsesionado con la educación de las «clases populares», entendida ésta como la inculcación de valores de modernidad a una población que se percibe no ya como inculta sino como esencialmente moldeada por principios morales del todo incompatibles con ellos, cuando no sometida a la influencia de doctrinas oscurantistas que amenazaban con hacer descarrilar los esfuerzos efectuados en exclusividad por las clases medias urbanas cultas. Por sujetos incapaces de autodeterminación, en definitiva.

Solemos perder de vista hasta qué punto esa manera de presentar la encrucijada de la época contemporánea española reproduce además el esquema de guerra santa con que el catolicismo ha contado su propia historia a lo largo de los siglos,

sólo que ahora son los valores de la modernidad los que aparecen en el eje del relato, igualmente vividos y esgrimidos de un modo trascendentalista. Si estamos dispuestos a reconocer ese metarrelato de clase media urbana y culta o alfabetizada, entonces hemos de hacerlo con todas sus consecuencias. Pues este lenguaje no es, ni ha sido, privilegio ni monopolio de intelectuales y tendencias políticas «de izquierdas»; paradójicamente, quien más uso expreso hizo de él, una vez que fue tomando distancia de la retórica neotradicionalista con la que dio el golpe de 1936, fue el franquismo, que lo convirtió en base de toda la cultura social del «desarrollismo» de los años sesenta. Ahí están, aunque no se estudien hoy, los discursos públicos del Movimiento a lo largo de toda esa década poniendo de largo como protagonista absoluto del presente a las clases medias, y con unos tintes bastante perfilados: una clase que, según entonces se afirmaba, al extenderse y generalizarse al conjunto de la población –hasta equipararse con la sociedad en su conjunto– termina con las «viejas» diferencias de clase del pasado a las que también los intelectuales orgánicos del franquismo –como los liberales y cada vez más comunistas en el exilio y la oposición– achacaban los conflictos sociales del primer tercio del siglo; una clase media individualista aunque con sus dosis de moral colectiva (incluso de solidaridad) nunca excesivamente clasista, adquisitiva y consumista con la justificación de serlo para contribuir al desarrollo, bien apoyada institucionalmente con políticas sociales para garantizar su estatus y su movilidad, esencialmente «civil» y con un interés por la política más bien reducido a que la administración resuelva adecuadamente sus problemas...

Evidentemente el franquismo añadía a esta lista de atributos otros de corte más marcadamente nacionalcatólicos; pero, si se dejan de lado, como en parte sucedió desde mediados de los años setenta, nos queda una descripción de un universo moral y cultural que, además de que en muchos sentidos sigue aquí con nosotros (cuando no en nosotros), nos obliga a hacer un segundo reconocimiento esencial si aspiramos a lograr un mínimo distanciamiento crítico respecto de la transición y sus relatos: el hecho de que, por mucho que tras la muerte de Franco se produjeran importantes cambios institucionales y protestas sociales, el eje central de esta antropología no quedó alterado en profundidad, hasta el punto que las políticas de las grandes mayorías socialistas de los años ochenta pueden interpretarse como surgidas desde una cultura social en la que la mayoría

de los trabajadores se identificaban con esos valores de clase media perfilados en el desarrollismo y vueltos todo lo más a perfilar parcialmente desde la muerte de Franco, precisamente para que pudieran abarcar al conjunto de la población española independientemente de sus orígenes sociales.

Si estamos en condiciones de reconocer algo de esto, entonces llegamos al centro del problema. Pues éste no es la mera continuidad entre las representaciones sociales dominantes antes y después de 1975. Por mucho que esto parezca importante, en realidad no tendría por qué haber afectado radicalmente a la metahistoria de la transición. El problema no está, digamos, en la persistencia del «franquismo sociológico» en sí mismo, sino en cómo (y por qué) durante el franquismo la elevación a ortodoxia de ese discurso de clase media urbana escolarizada coincidió con la destrucción sin marcha atrás de otras fuentes sociales de relatos acerca del pasado, fueran en forma de historia o de memoria. Cómo, en fin, la larga dictadura terminó con las bases referenciales de otras identidades colectivas que antes sí habían tenido una cierta capacidad de discurso, y de producir relatos acerca del pasado y transmitirlos.

No me refiero con esto a que la represión franquista acallase –como sin duda lo hizo– las voces disidentes y debilitase la identidad política y cultural de unas «clases populares» que en la mayoría de los relatos sobre la dinámica de la modernidad aparecen siempre como el contrapunto «por abajo» a las iniciativas de las élites. A lo que me refiero es a algo más profundo: la capacidad del régimen dictatorial de penetrar en el interior de comunidades de significado fuertemente arraigadas a escala local que el liberalismo no había conseguido alterar en sus formas comunitarias de interacción ni en sus valores referenciales. Aunque vinculados a tradiciones, los valores referenciales de esas comunidades no eran necesariamente por ello «tradicionalistas» a pesar de la imagen que el orden liberal y su Gran Narrativa haya querido transmitir al respecto. Al contrario, la construcción de ciudadanía en España se había hecho a partir de la compleja interacción entre esas dos matrices culturales y antropológicas, imaginarios cívicos modernos y tradiciones comunitarias: es decir, los valores ciudadanos habían ido siendo «repcionados» por comunidades de significado esencialmente ajenas al liberalismo, a menudo de base rural, siendo la más importante experiencia a este respecto la que tuvo lugar durante los años treinta del siglo XX, que aseguró a la república asediada una base social mucho más amplia que la que podía darle la población, incluso la población obrera, de las





Domingo, Angel Rufino, María, Avelino, Verónica, Daniel, Gustavo, Miguel

## CHARRO BIZARRO

CAFÉ MODERNO - DE LAVAL GENOVÉS SUBMA - COUNTRY

Salamanca - España

LOS NUEVOS HÉROES

Lugar: Hondura de Huebra, Salamanca.

Art Diversión: Espacio de Arte Contemporáneo El Gallo.

Foto: Manuel Barroso.

Dirección: Manuela Zarza.

Obra para el Festival SOS 4 B. Autor: Domingo Sánchez Blanco.

Curator: Fernando Castro Piórez - ArtDiversión: Domingo Sánchez Zarza.

Figuras que pasaron por el borde de los caminos, que comieron juntas cerca del fuego con una olla, como una polva, de arroz con conejo y setas. Sentados fundaron El Ministerio de Perturbación: fuente reglamentaria de desazones, destructores de ruinas, socavadores de satisfacciones.

grandes ciudades. Pues bien, el franquismo acabó con ese mundo centenario y hasta entonces correoso a la modernidad.

La singular dictadura de Franco acabó, en efecto, con la cultura campesina, a pesar de que una parte importante de su base social fueron campesinos y de que su retórica fue inicialmente anti-urbana; de hecho el mismo término «campesino» quedó proscrito desde 1936 en el diccionario de usos sociales de los golpistas, siendo con el tiempo sustituido por el de «agricultor», que en cambio cuadraba perfectamente con el ideal de clase media individualista, adquisitiva y empresarial, en ascenso. Una parte de este éxito de Franco la sirvió la propia guerra de 1936, al romper literalmente en dos todos y cada uno de los pueblos y lugares de la geografía, resquebrajando la integridad de los referentes morales compartidos sobre los que se había asentado la vida colectiva local durante siglos. Después la concatenación entre el Servicio Nacional del Trigo, el de Extensión Agraria, el éxodo rural forzado y la emigración del campo no menos impelida, hicieron el resto en el terreno económico, social y demográfico. No suele hacerse suficiente hincapié en que España padeció el éxodo rural más intenso y extensivo de la historia de Europa. La clave no está sin embargo en los números, sino en la profundidad de un proceso de expropiación cultural que convirtió al habitante del campo en un «paleta», proporcionalmente más excluido de la nueva ciudadanía civil de clase media cuanto más expresivo resultaba de unos valores identificados con el atraso y la incultura.

La relevancia de este proceso para esta diatriba sobre la transición es que, con la exitosa desarticulación del universo comunitario tradicional, los españoles de los años setenta llegaron a la transición sin poder contar con un conjunto de referentes alternativos a los de la cultura de clase media urbana y culta desplegados por el régimen. Se da además la circunstancia de que la generación de campesinos españoles que hubiera funcionado como transmisor natural de la experiencia de sus ancestros del primer tercio del siglo XX fue justamente la que se llevó por delante el sumidero de la historia, al ser masivamente trasvasada a ciudades donde la cultura estaba ya cortada por el patrón de los valores mesocráticos franquistas. Obligados a recontar su vida desde estas nuevas matrices de significado, el testimonio que todavía hoy pueden dar muchos ancianos sobre la España de la primera mitad del siglo está totalmente distorsionado, carece de cualquier referencialidad autónoma.

Visto así, el contrafactual primero, que se vuelve determinante para el destino de nuestros relatos sobre la transición disponibles, en crítica a la visión edulcorada

y naif que nos ha acompañado durante veinticinco años es de más largo alcance que los que solemos leer. Puede formularse así: ¿Qué hubiera pasado si la dictadura hubiera carecido de capacidad de penetración institucional y/o de tiempo, para destruir las bases sociales de la cultura tradicional española de arraigo comunitario? ¿Qué hubiera pasado si, como en la mayoría de las culturas de otras democracias emergentes, España hubiera tenido una mayor oscilación a corto plazo entre dictadura y democracia en el siglo XX, y las sucesivas transiciones hubieran obligado a dar reconocimiento a esas culturas correosas al liberalismo –llámense de clase, de etnia, de lengua y cultura, etc.– que son en la actualidad el interlocutor obligado de toda agenda política alternativa en la era de la globalización y la interculturalidad?

Me permito aventurar que si el franquismo hubiera durado menos tiempo y si el «desarrollismo» no hubiera tenido éxito como cultura social basada en un imaginario de clase media urbana y alfabetizada entonces, como decía ya a fines de los años cincuenta «Chicho» Sánchez Ferlosio, en un tema compuesto cuando esa cultura comunitaria aún existía y de sus tradiciones podían dibujarse algunas alternativas: «Otro gallo nos cantaría». Tendríamos, en fin, las matrices de significado indispensables para relatos realmente alternativos. Y en la medida en que no las tenemos, estamos encerrados con ese juguete diabólico que nos transmitió la dictadura, y que nos acompaña, también a quienes somos críticos con los relatos dominantes sobre la transición.

### Una coda a los “humanimales”

Toda experiencia social es siempre desbordante, y el franquismo no consiguió atarlo todo bien atado tampoco en este terreno del imaginario de clase media urbana culta. También desde 1975 tuvo lugar un cierto desbordamiento de los discursos y las prácticas. Se dio primero el ciclo de huelgas solidarias de comienzos de 1976 que superó no sólo a las autoridades franquistas sino a la propia oposición clandestina que buscaba la negociación y reclamaba moderación a sus bases. Y se dio, sobre todo después, el auge de una cultura *underground* que transgredió con creces los límites que la transición iba marcando en el terreno de las prácticas sociales y los valores morales dominantes entre los nuevos ciudadanos.

No por casualidad esta cultura fue el producto de jóvenes que no habían sido por edad suficientemente educados en el nacionalcatolicismo. Estas experiencias

–la autonomía obrera y la autonomía cultural juvenil– no llegaron no obstante a converger, ni de ellas llegó a surgir un relato alternativo sobre lo que estaba sucediendo que ofreciera conexiones significativas con el pasado reciente y el no tan reciente. La inarticulación narrativa fue en buena medida causa y efecto de la marginación de esta «generación maldita» de la que hoy apenas se habla contextualmente. La perspectiva que aquí se ha presentado puede servir para comprender mejor algunos de los trazos de esta cultura juvenil y del trágico destino de sus portadores. Pues su expresividad cultural tenía un importante talón de Aquiles, que paradójicamente era a la vez el fundamento de su radicalidad: la inmensa mayoría de sus representantes eran todos hijos de o pertenecientes a esas clases medias urbanas cultas. Ellos parecen haber no obstante comprendido que el asunto que se ventilaba no era hacer la transición política, traer la democracia y asentar libertades formales, sino aprovechar la oportunidad que traía la muerte de Franco para arremeter contra los fundamentos de esa cultura social de clase media urbana escolarizada cuya centralidad e impúdica institucionalización era ya entonces, y sigue siendo, el gran regalo envenenado del franquismo para el futuro.

El problema es que ellos eran, incluso más que los propios «pilotos» de la transición, hijos nacidos en las entrañas de esa cultura. Acabar con ella era lo más parecido a acabar consigo mismos. Muchos lo intentaron... Se atrevieron a romper con sus orígenes sociales y culturales... Pero no había para ellos ningún referente alternativo, por subalterno que fuera, desde el que refundar una personalidad, una identidad colectiva sostenible en el tiempo, con fundamento en ninguna tradición no rota o desarticulada por el camino. Los nexos con las culturas subalternas precedentes habían sido cercenados, no había nadie que hablase ya otro lenguaje que el de la mesocracia autocomplaciente, que es el que todavía hoy da forma a nuestros relatos sobre el pasado, el presente y el futuro.

No es extraño que Eduardo Haro Ibars, uno de los representantes de esa generación maldita, dijera que los tipos como él eran «humanimales»: para la antropología generada por el franquismo y reproducida en la transición, unos sujetos que se iban desarraigando de la cultura de clase media urbana culta no tenían cabida en la categoría de seres humanos. La muerte física y social de autores como Ibars ha hecho imposible que contemos hoy con un relato *humanimal* de la transición, pero su experiencia debiera dejarnos claro que el único relato alternativo sobre la modernidad española que se precie –incluida la transición, pero también la experiencia republicana de los años treinta– tendrá que ser un relato basado en un lenguaje *post-mesocrático*; o no será.