

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 1,
PRIMER SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2025

ISSN 0719-983X



INTEGRANTE DE LA RED DE REVISTAS DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE



Revista Stultifera está incluida en los siguientes directorios, catálogos, bases de datos y motores de búsqueda: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Catálogo Latindex 2.0, Directorio de Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (BIBLAT), Dialnet, LatinREV, OpenAIRE, Sherpa Romeo, Actualidad Iberoamericana, Portal de Revistas Académicas Chilenas, ScienceGate, GoogleScholar, JURN.



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
PUERTO MONTT, CHILE
LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT



<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

Consejo editorial

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)
Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)
Dr. José Cabrera Sánchez (Universidad Austral de Chile)
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Comité editorial

Dr. Slavoj Žižek (International Director at the Institute of Humanities, Birkbeck School of Law, University of London, Reino Unido; Senior Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Eslovenia)
Dr. Vicente Serrano (Universidad de Murcia, España)
Dra. Remedios Zafra Alcaraz (Universidad de Sevilla, España)
Dr. José Luis Pardo Torío (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Diana Aurenque Stephan (Universidad de Santiago de Chile, Chile)
Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Bárbara Jerez (Universidad de Concepción, Chile)
Dr. Pablo López Álvarez (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)
Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)
Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Playa Ancha, Chile)
Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
Dr. Patricio Cabello (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Ernesto Castro Córdoba (Universidad Autónoma de Madrid, España)
Dra. Paula Tesche Roa (Universidad Andrés Bello, Chile)
Dra. María Cintia Caram (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)
Dr. Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Cynthia Folquer (Universidad Santo Tomás de Aquino de Tucumán, Argentina)

Editor

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Editor asociado

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

(Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*)



Índice

Editorial: *Libertas venditur*

Juan Antonio González de Requena Farré 9

Artículos

Reflexiones sobre el populismo historiográfico en España. Un ejercicio de historiografía del presente

Edgar Straehle Porras 29

Llegó rápido, vivió intensamente y murió joven. La primera ola punk en España (1975-1979): recepción social y cultural

David Mota Zurdo y Sergio Cañas Díez 59

Contramemoria y resistencia subcultural en la exposición *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*

José Cabrera Sánchez y Daniel Jofré Astudillo 85

El empoderamiento a través de la sexualización. Una perspectiva crítica

Érika Soto Moreno 123

Una reflexión epistemológica sobre la generalización interna de la etnografía antropológica.

Óscar Adrián López Flores 147

Poesía de Chiloé del siglo XXI: producción editorial y escritura poética

Jannette González Pulgar y Simón Villalobos 179

Reseña

Reseña de Levy, N. (2023). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*

Yerko Fernando Gómez Vargas 207

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación 217

Editorial: *Libertas venditur*

Juan Antonio González de Requena Farré
Editor de *Revista stultifera*, Universidad Austral de Chile, Chile

El país, por supuesto, ignora los detalles de este deplorable estado de cosas. Con la impunidad interpretativa que permiten los grandes números, cuando se habla en abstracto de “racionalizaciones” y “reestructuraciones”, y se une eso a la negativa de pensar que en nuestras universidades pueda ocurrir lo increíble apenas se consideran alarmantes los anuncios de 100, 140, o de 70 remociones de académicos, como acaba de ocurrir en la Universidad Austral.

Pero nosotros, que sabemos de esos detalles, no debemos callarnos, sí alzar nuestra voz, o siquiera no debemos olvidarlos, si hemos de mantener el silencio. Porque semejante situación ya rebasa lo que son el desorden y el abuso administrativo, para generar profundos males morales e intelectuales. (Millas, 2017, pp. 178-179)

Quizá no haya nada tan académico —y academicista— como la cháchara autorreferente sobre la misión y destino de la universidad o como la diatriba autolacerante respecto a la decadencia y crisis del espíritu universitario. No obstante, —recordaba Millas en su discurso de despedida de la UACH— existen situaciones límites, como la intervención de las universidades durante la Dictadura cívico-militar pinochetista o como el actual desastre financiero y administrativo de la Universidad Austral, que nos interpelan a tomar de nuevo la palabra o, al menos, no olvidar algunos detalles respecto a por qué hemos llegado a esta lamentable circunstancia y cuáles son las funestas consecuencias de la calamidad.

El mismo Millas —que con coraje se opuso responsablemente a la tutela cuartelera, a la ineficiente gestión de una universidad militarizada e ideologizada y a los atropellos a la dignidad académica— expresaba en su



Juan Antonio González de Requena Farré es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se desempeña como profesor del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Contacto: juan.gonzalezderequena@uach.cl

Cómo citar: González-de-Requena-Farré, J. A. (2025). Editorial: *Libertas venditur*. *Revista Stultifera*, 8(1), 9-25. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-01.

discurso de despedida de la UACH cierto ideal de universidad: en ella habría de regir la misión ascética de cultivar los valores espirituales y se tendría que garantizar “el ambiente espiritual de ensimismamiento creador”; y es que “en cierto importante sentido, la universidad tiene que ser torre de marfil, y que en ningún sentido, en cambio, debe convertirse en feria ni en plaza de mercado” (Millas, 2017, p. 176). Por eso, concluía el filósofo: “La insolente derogación de nuestros estatutos y las injusticias cometidas contra decenas de nuestros colegas, a través incluso del secuestro de nuestros organismos superiores de estudio y decisión, fue para mí el límite de la resistencia” (p. 180).

El ideal de Millas retoma cierta concepción moderna de la universidad como comunidad científica autónoma. Se trata de una visión esbozada en *El conflicto de las Facultades* de Kant (1798/2003), quien consagró la independencia de juicio de los doctos y la diferenciación funcional de la facultad de Filosofía —en cuanto ámbito habilitado de libre reflexión— respecto de las facultades superiores (Teología, Derecho y Medicina) que han de instruir en las doctrinas de interés público, bajo la supervisión del gobierno y ateniéndose a los cánones, códigos y vademécums oficiales. En ese sentido, para Kant, la facultad de Filosofía desempeñaría un rol central en la vida universitaria al someter a examen crítico las pretensiones de validez de cualquier disciplina y al desempeñar en su ámbito autónomo el juicio libre sobre la verdad de las restantes disciplinas. Así pues, hay en el pensador alemán un ideal de universidad ilustrada y filosófica, que asume la inevitable disputa entre las facultades sometidas a la experticia profesional y al interés gubernamental y, por otra parte, aquella facultad señera que alumbraba la razón pública desde la libre reflexión (Kant, 2003).

Este ideal filosófico de universidad se acentuó en el idealismo alemán; por ejemplo, en su plan razonado para erigir un establecimiento de enseñanza superior, Fichte situaba en el centro de la formación universitaria el arte del uso científico del intelecto, la reflexión activa y espontánea, así como la comprensión orgánica y enciclopédica del saber de las ciencias especiales. En esta idealizada visión de la formación superior, resultaba consagrada la facultad “inferior” de la reflexión filosófica, y se privilegiaba la concepción activa y el juicio crítico por sobre la repetición mecánica de disciplinas limitadas; en suma, primaría el espíritu filosófico:

Aquello que abarca científicamente la total actividad intelectual y por consiguiente también todas las manifestaciones especiales y más extensas

de la misma es la filosofía: partiendo de la formación filosófica del arte habría que dar por lo tanto su arte a las ciencias especiales y elevar a un saber y actuar reflexivos lo que en ellas hasta ahora era un mero don natural, dependiente de la buena suerte. El espíritu de la filosofía sería aquel que se entendería primero a sí mismo y después en sí mismo a los otros espíritus; el artista de una ciencia especial tendría que llegar a ser ante todo un artista filosófico, y su arte especial sería solamente una determinación más amplia y una aplicación particular de su arte filosófico general. (Fichte, 1959, p. 38)

La visión filosófica de los establecimientos científicos superiores y el ideal de autonomía universitaria consagrados en el idealismo alemán han resultado decisivos para la influyente concepción humboldtiana de la universidad moderna como ámbito autónomo de despliegue puro de la actividad espiritual, de cultivo de la ciencia y de elevación de la cultura moral. Según Humboldt, la esencia y organización interna del espíritu universitario habría de garantizar el estudio de las mutuas interdependencias de los saberes, la transmisión del espíritu filosófico a todas las ramas del conocimiento y formas de investigación, así como la subsunción de la formación al ideal:

Derivarlo todo de un principio originario (con lo cual, todas las explicaciones de la naturaleza, por ejemplo, se elevarán del plano mecánico al plano dinámico, al orgánico y, finalmente, al plano psíquico en el más amplio sentido); en segundo lugar, acomodarlo todo a un ideal; finalmente, articular en una idea este ideal y aquel principio. (Humboldt, 1959, p. 212)

En el curso del siglo XX no faltaron las voces filosóficas que cuestionaron —no sin cierta ambivalencia— el ideal de la universidad como torre de marfil del ensimismamiento espiritual o como burbuja especulativa. En su conocido discurso rectoral de 1933, Martin Heidegger (1961) asumía la dirección de la universidad de Friburgo como si se tratase de una misión espiritual arraigada en la esencia originaria del saber. Sin embargo, el pensador afirmaba que no bastaría con la simple declaración idealista de una autonomía universitaria basada en la autorreflexión, sino que sería precisa la autoafirmación existencial de una corporación espiritual y una comunidad de lucha en nombre de la voluntad del pueblo histórico-espiritual y de su Estado, al asumir la triple tarea del triple servicio del trabajo, de las armas y de un saber resuelto y una interrogación decisiva, profundamente vocacionales, de las cuales dependen las disciplinas profesionales (y no al revés). En las altisonantes palabras de Heidegger:

La auto-afirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común, de su esencia. Para nosotros la Universidad alemana es la alta escuela que desde el saber y mediante el saber acoge para educación y disciplina a los conductores y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de esencia de la Universidad alemana es la voluntad del saber, como voluntad de la misión histórica y espiritual del pueblo alemán, de ese pueblo que se sabe a sí mismo en su Estado. El saber y el destino alemán han de cobrar poder sobre todo en la voluntad de la esencia. Lo cobrarán si y solo si nosotros —los maestros y escolares— primero subordinamos el saber a su necesidad más íntima y luego hacemos frente al destino alemán en su más extrema urgencia. (1961, p. 183)

Quizá motivado —electrizado, incluso— por tan genuina, trascendental y decisiva vocación, el pensador de la Selva Negra y el flamante rector nazi de Friburgo no tuvo reparos en ejercer el principio de caudillaje, invocar una fuerza de choque universitaria heroica, fijar doctrina contra el humanismo cristiano y contra la judaización intelectual, administrar la purificación del cuerpo académico y, además, organizar campamentos ideológicos y marchas uniformadas de docentes y estudiantes (Safranski, 2003, pp. 286-308).

También Ortega y Gasset (1966) consideraba que una genuina reforma universitaria requería asumir la verdad de la universidad y conferirle su autenticidad, en vez de imitar creaciones foráneas y, así, falsificar su ser y destino. Para el filósofo hispano, como institución de enseñanza superior, la universidad es ámbito de cultivo de la investigación científica, pero además sede de enseñanza de profesiones intelectuales (para forjar buenos jueces, médicos e ingenieros). Sin embargo, esta doble dedicación al profesionalismo especializado y la investigación de vanguardia no se sostendría sin cierta transmisión de una cultura general capaz de hacerse cargo del sistema de ideas vital de nuestro tiempo y enseñar a la persona media las grandes disciplinas culturales que brindan una visión ordenadora de la imagen del mundo, la vida, la historia y la sociedad. Para Ortega, la idealización de la investigación pura y el científicismo aséptico solo se sustentaría en una pedantería irreflexiva, que desconoce la necesidad de contar con un repertorio de convicciones vitales básicas y de establecer algo parecido a una facultad de cultura como centro de la enseñanza superior. Esa labor decisiva de transmisión cultural solo podrían desarrollarla talentos integradores aptos para la síntesis y sistematización del saber, así como profesores capaces de enseñar con economía de medios y de garantizar el aprendizaje de la persona media. Por otra parte, aunque

no haya de confundirse con la ciencia, la universidad no puede vivir sin investigación y sin el más exquisito cultivo de la inteligencia. En todo caso, según Ortega y Gasset, además de con la ciencia, la universidad ha de comprometerse con la actualidad, con la existencia pública y con la realidad histórica del presente. Eso es lo que la universidad tiene que ser:

De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de «ilustración» del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica. (Ortega y Gasset, 1966, p. 344)

Incluso algunas críticas actuales —deconstructivas o decoloniales— de las formas en que la institución universitaria habría sido colonizada por las lógicas mercantiles de la globalización neoliberal siguen reproduciendo cierta idea filosófica de la universidad como ámbito de profesión incondicional de la verdad, red de libre experimentación espiritual, foro crítico en que el conocimiento transformador se constituye como bien público, o bien modo de cultivar el conocimiento universal mediante la apertura a otras perspectivas epistémicas. En ese sentido, Jacques Derrida reivindicó cierta universidad sin condiciones en que unas nuevas humanidades jugarían una decisiva baza deconstructiva:

Dicha universidad exige y se le debería reconocer en principio, además de lo que se denomina la libertad académica, una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de proposición, e incluso, más aún si cabe, el derecho de decir públicamente todo lo que exigen una investigación, un saber y un pensamiento de la *verdad*. (2002, pp. 9-10)

Asimismo, al reflexionar sobre su experiencia y participación en la Universidad popular de Caen, Michel Onfray apelaba a la restauración de una práctica alternativa de la filosofía —singular, compartida, libertaria, interactiva, reticular y nómada—, que sea capaz de operar como nodo de microrresistencia ante las miserias económicas y políticas del neoliberalismo global:

La Universidad popular hace de esto [el advenimiento de intelectuales colectivos] una posible ilustración. Se trata de que puedan conocerse individuos que se enriquezcan mutuamente en sus diferencias y en sus divergencias, pero que, también, se completen desde el punto de vista de los contenidos. (2008, p. 149)

Al argumentar sobre la necesidad de una reforma universitaria que enfrente la transnacionalización, desfinanciamiento y desregulación del mercado universitario, y opte por una institucionalidad *pluriversitaria*, participativa y democrática, Boaventura de Sousa Santos expresaba su convicción sobre determinada misión teórica y práctica en su proyecto de universidad popular de los movimientos sociales:

La universidad en el siglo XXI será seguramente menos hegemónica, pero no menos necesaria de lo que fue en siglos anteriores. Su especificidad en cuanto bien público reside en ser la institución que liga el presente con el mediano y el largo plazo por los conocimientos y por la formación que produce y por el espacio público privilegiado para la discusión abierta y crítica que constituye. (2006, p. 96)

En su llamado a descolonizar la universidad —ante la hegemonía de un modelo académico eurocéntrico dominante y de una institucionalidad universitaria administrada desde la racionalidad neoliberal y la globalización de los mercados—, Achille Mbembe ha apostado también por una estrategia pluriversitaria y universalmente inclusiva. No obstante, la descolonización de la universidad parece preservar el compromiso filosófico con el libre conocimiento intelectual y moral, así como con la investigación dedicada:

Muchos entienden por pluriversidad un proceso de producción de conocimiento abierto a la diversidad epistémica. Es un proceso que no necesariamente abandona la noción de conocimiento universal para la humanidad, sino que la abraza a través de *una estrategia horizontal de apertura al diálogo entre diferentes tradiciones epistémicas*. Descolonizar la universidad es, por tanto, reformarla con el objetivo de crear un pluriversalismo cosmopolita crítico menos provincial y más abierto, una tarea que implica la refundación radical de nuestras formas de pensar y la trascendencia de nuestras divisiones disciplinarias. (2023, p. 33)

En suma, el ideal filosófico de la educación superior —cierta forma idealizada de la universidad como sede del cuestionamiento incondicional, la experimentación espiritual, el *logos* crítico o el conocimiento abierto— sigue vigente hasta en algunos de los más acérrimos deconstructores y descolonizadores de la racionalidad europea moderna. Ahora bien, si aceptamos el argumento de Lyotard (1994) en su informe sobre la condición posmoderna, el relato filosófico de la universidad como ámbito de formación espiritual especulativa y emancipadora (heredado desde el idealismo alemán

y desde la universidad alemana) se habría erosionado fatalmente en la medida en que, al sobreestimar la legitimación mediante la especulación del saber y la formación integral del espíritu, socavaba las opciones del conocimiento positivo, se desvinculaba especulativamente de las exigencias de las ciencias y, paradójicamente, resultaba desbordado por la proliferación de las disciplinas, al margen de cualquier encuadramiento enciclopédico especulativo. Según Lyotard, en el escenario posmoderno de multiplicación de juegos de lenguaje y bancos de datos, así como ante la actual diversificación de léxicos y procedimientos científicos, parecería imponerse un tipo de legitimación procedimental, instrumental y performativa, sustentada en la eficacia y en la optimización de los rendimientos; así, se privilegiaría la función profesionalizadora de la educación superior y la formación de competencias:

De cualquier modo, el principio de performatividad, incluso si no permite decidir claramente en todos los casos la política a seguir, tiene por consecuencia global la subordinación de las instituciones de enseñanza superior a los poderes. A partir del momento en que el saber ya no tiene su fin en sí mismo, como realización de la idea o como emancipación de los hombres, su transmisión escapa a la responsabilidad exclusiva de los ilustrados y de los estudiantes. La idea de «franquicia universitaria» es hoy de otra época. (Lyotard, 1994, p. 93)

En ese sentido, José Joaquín Brunner ha hecho referencia a cómo, en el curso de la segunda mitad del siglo XX, en la educación superior en Latinoamérica se ha producido cierta desacralización o desencantamiento de la idea normativa de universidad en el contexto de la masificación, la sobrecarga funcional, el aumento caótico de la complejidad burocrática y la conversión del sistema en una fábrica o supermercado de producción y expedición de certificados académicos:

Por eso mismo, la imagen pública de la enseñanza superior se ha vuelto, contemporáneamente, mucho más difusa y ambiguo su *status*. Todavía hasta mediados del presente siglo podía equipararse la educación superior con la idea y la práctica de la universidad y atribuirse a ella los sólidos valores de una tradición más que secular. La *idea de la universidad*, que era el nivel en que por aquellos años solía colocarse el debate sobre el destino de la institución, estaba estrechamente referida a nociones de valor, de misión, de búsqueda de la verdad, de formación del espíritu. La universidad, en suma, era el objeto de una retórica axiológica más que de un debate referido a su estructura y financiamiento, a sus rendimientos y modalidades

de gobierno como ocurre, en cambio, usualmente en el presente. (1990, p. 59)

No obstante, todavía hoy hay quienes repiten la cantinela de que la universidad es depositaria de una elevada misión espiritual y no faltan los que siguen invocando ceremonialmente la autonomía incondicional del mundo académico como ámbito de ensimismamiento espiritual o libre experimentación intelectual. Quizá se trate de un atavismo sintomático en virtud del cual la universidad sigue aspirando a convertirse en un establecimiento de cierta clase ociosa dedicada exclusivamente a la contemplación intelectual y al consumo conspicuo del saber reputado (siguiendo los planteamientos de Veblen, 2005); tal vez, asistiríamos a una autoinvestidura de la comunidad académica como si estuviera en juego cierto apostolado espiritual con usos tan anacrónicos como los desfiles de togados o las ceremonias de iniciación y graduación.

Ahora bien, en el curso del siglo XX, la observación sociológica de la comunidad universitaria nos ha permitido obtener una visión menos idealizada de las constricciones institucionales y dinámicas organizacionales de la universidad contemporánea. Por ejemplo, en su estudio seminal *The academic man*, Logan Wilson (1942) retrató las tensiones ideológicas entre las metas nominalmente declaradas y las prácticas reales de la institución universitaria: aunque el mundo académico se suele vincular idealmente a la libre asociación entre iguales, encontramos formas de dependencia derivadas de la delegación de funciones y la concentración de autoridad; a pesar de que los reconocimientos académicos se relacionan supuestamente con la distinción intelectual, adquieren un valor competitivo como medios de colocación e indicadores de productividad y generan formas de subordinación intelectual; pese a que la posición académica dependería del mérito, a menudo el favoritismo y el nepotismo pasan a llevar los criterios de competencia; se predica la excelencia docente, pero la carrera académica depende en gran medida de la actividad investigadora y la publicación de impacto; en última instancia, la actividad académica desinteresada termina sucumbiendo ante las presiones por resultados inmediatos (Wilson, 1942). ¿Resulta familiar?

En su descripción sociológica de los intelectuales académicos, Lewis Coser (1968) también retrataba las tensiones generadas en la organización multifuncional y burocrática de la universidad contemporánea. Además de describir las presiones a que está sometida la carrera académica, la división

de la universidad moderna en departamentos especializados y administrativamente encuadrados, la falta de tiempo por la exigencia de realizar tareas administrativas y docencia masiva, el énfasis en las competencias útiles en desmedro de la formación cultural integral, la conversión de muchos académicos en empresarios de la investigación a cargo de gestionar proyectos y equipos más que a la creación intelectual, Coser resaltó los impedimentos burocráticos que atenazan la vida académica en la universidad actual:

El poder que han obtenido los administradores en la universidad moderna, por el simple hecho de ser indispensables, ha conducido naturalmente a tensiones entre ellos y el claustro. Gran parte de la historia de las instituciones académicas modernas podría ser escrita en términos de tales tensiones. En particular, los administradores están inclinados naturalmente a reducir la múltiple diversificación de la universidad e imponen un patrón mínimo de uniformidad en toda la empresa. Tratan de introducir cuadros de organización y canales bien definidos de autoridad y comunicación, para combatir lo que les parece a veces el caótico *laissez-faire* del académico. El claustro por otro lado podría sentir que la rutina y la burocratización reducen sus prerrogativas escolares y su fuero académico. (Coser, 1968, pp. 290-291)

¿Les suena conocido? En su libro *Homo academicus*, Pierre Bourdieu (2008) ha descrito sociológicamente de qué manera los profesores universitarios —a pesar del muy manido y políticamente correcto discurso anticapitalista de algunos académicos que apelan a la misión espiritual de la universidad— ocupan cierta posición social como poseedores de determinado capital cultural: constituyen un grupo económicamente dominado, pero culturalmente dominante (frente a los gerentes o cuadros directivos), y ocupan una posición dominante e institucionalizada en el campo cultural, con una carrera académica e ingresos fijos. En ese sentido, la distribución de los profesores universitarios en el campo cultural estaría sujeta a todo un plexo de diferentes formas de capital: el capital económico, social y cultural heredados, el capital académico, el capital de poder universitario, el capital de poder científico, el capital de prestigio científico, el capital de notoriedad intelectual, así como el capital de poder político o económico. Para el sociólogo francés, —pese a la retórica autolegitimadora de la autonomía espiritual de la universidad— en el propio campo de las instituciones de educación superior se reproduciría la asimetría del poder y las oposiciones entre facciones dominantes, aunque bajo una lógica

académica: según la facultad a que se adscriben, los académicos se distribuyen entre el polo del poder económico y político y el del del prestigio cultural. Concretamente, las características de los grupos dominantes se concentrarían en las facultades de derecho y medicina, y disminuirían en las facultades de ciencias, para alcanzar su mínima expresión en las de letras; a la inversa, las facultades de humanidades acumularían (más que las facultades de derecho y medicina) algunas marcas distintivas de excelencia académica, como la publicación y la notoriedad pública (Bourdieu, 2008).

En sus *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu (1999) profundizaba su cuestionamiento de los universos escolásticos a través de los cuales se reproduce el campo cultural, a expensas de cierta ilusión sobre las condiciones sociohistóricas que constituyen su trasfondo y que se reproducen en cada campo académico. Y es que la disposición escolástica ignora lo que hace posible una mirada intelectualmente distanciada e indiferente al contexto y a los fines prácticos: la *scholé*, como tiempo liberado de las ocupaciones y preocupaciones prácticas en el que se puede jugar ilusamente al pensamiento puro, tal y como ocurre cuando se ingresa al universo académico o escolar. Según Bourdieu, quienes están inmersos en los universos escolásticos no solo tienden a olvidar las circunstancias históricas y sociales que hacen posible su visión desapegada; además, se adhieren entusiasmados al punto de vista escolástico, a partir de la sensación de estar naturalmente dotados que es propia de las élites académicas. De ese modo, los procedimientos escolares de formación y selección —que operan como ritos de institución— instaurarían una frontera mágica entre los elegidos y los excluidos en el campo académico (Bourdieu, 1999). ¿No les parece cercano?

Wendy Brown ha sostenido que es un lugar común “afirmar que la educación superior de amplio acceso y costeable es una de las grandes pérdidas ocasionadas por el dominio neoliberal” (2016, p. 235). En ese sentido, atribuye la erosión de los ideales de la educación superior (una formación humanista amplia y pública para la mayoría de la ciudadanía), así como la consiguiente liquidación de las universidades con espíritu público y la devaluación de la docencia —particularmente, la enseñanza de pregrado—, a la expansión de la racionalidad neoliberal, del emprendimiento académico, de la *financiarización* del quehacer intelectual y de las métricas

mercantilistas en el mundo universitario. El diagnóstico de Brown resulta inquietante:

Resulta extraordinaria la velocidad con que todos los estratos de las universidades públicas —personal, maestros, administradores, estudiantes— se han acostumbrado a la saturación de la vida universitaria con la racionalidad neoliberal, su métrica y sus principios de gobernanza. Los profesores están acostumbrados a centros de investigación con fondos corporativos, becas, programas y departamentos y han aceptado, con unas cuantas excepciones, el desgaste de su poder para regir la universidad. Los profesores más experimentados, que gozan de privilegios (que suelen incluir salarios mercadizados [sic] que exceden las escalas universitarias) en las mejores universidades públicas privatizadas, se preocupan por sus publicaciones, investigaciones, premios, calificaciones, ofertas y contraofertas. El profesorado joven, educado en el arribismo neoliberal, no suele darse cuenta de que puede haber propósitos y prácticas en la academia alternativos a aquellos que organiza la tabla neoliberal de valores. (Brown, 2016, pp. 272-273)

Conocemos de sobra esta indignada retórica contra cierto mercantilismo neoliberal que habría ido colonizando el mundo académico: se trata de un discurso manido que, como un espectro, recorre todo el universo escolástico (entre investigadores, docentes, becarios, funcionarios y estudiantes). A quienes trabajamos en la universidad, todo esto nos resulta archiconocido y parece casi un lugar común, pero no constituye una razón suficiente para explicar el desastre financiero y administrativo de algunas universidades chilenas (entre las cuales destaca la Universidad Austral de Chile, debido a la magnitud de su deuda multimillonaria). Tal vez habría que sumar condiciones locales; por ejemplo, las formas caóticas, heterogéneas y desreguladas de funcionamiento del mercado de la educación superior en Chile. Como resultado del experimento neoliberal emprendido desde la Dictadura civil-militar pinochetista y administrado durante la transición democrática, en este angosto territorio hemos asistido, a partir de los años ochenta, a la creación de una auténtica burbuja financiera-académica, con un aumento exponencial de la matrícula y de universidades de fantasía, poco transparentes y dudosamente viables; se trata de una inflación irreal del mundo académico que también ha comprometido el funcionamiento de las universidades supuestamente tradicionales y públicas. La periodista María Olivia Mönckeberg describía

crudamente este panorama de la universidad chilena de comienzos del siglo XXI:

Detrás de las fachadas de casas o edificios que se llaman universidades suelen esconderse actividades y operaciones que poco o nada tienen que ver con la vida académica, la investigación universitaria o la formación de científicos y profesionales: las inmobiliarias, las “prestaciones de servicios”, las sociedades anónimas cerradas o limitadas que esconden su verdadera actividad y otras formas habituales ya en ese ambiente, configuran un panorama donde el lucro —aunque se le cambie el nombre— es motor y protagonista central. (Mönckeberg, 2007, p. 9)

Puede concluirse que, en esas condiciones, no solo parece discutible que la universidad pueda cumplir sus supuestas funciones de formación ciudadana universal en igualdad de condiciones y de florecimiento de la cultura pública; también es improbable que pueda gestionarse un sistema universitario de esa calaña con eficiencia, proyección y viabilidad. En este momento, después de décadas de bonanza y crecimiento explosivo del mercado de la educación superior, la burbuja financiera-académica amenaza con desinflarse y liquidarse como lo hizo la burbuja especulativa de la universidad. En cualquier caso, para dar cuenta de la profunda crisis de la Universidad Austral de Chile, no basta con aludir a factores tan genéricos como la desregulación del mercado universitario chileno ni parece suficiente aludir a condiciones tan transversales como las políticas educativas, la masificación, la gratuidad, el desfinanciamiento, las transformaciones en la demanda educativa, el crecimiento de las universidades privadas, o bien a excepciones tan singulares como la pandemia. No nos engañemos. En su discurso de despedida de la Universidad Austral, Jorge Millas anunció lo que nos resta:

Durante los últimos años nos hemos venido acostumbrando en las universidades chilenas a falsas ceremonias y ritos académicos, falsos por su apariencia simulatoria y por la alteración de su verdadero contenido. Nos convocan a clases magistrales que ni enseñan ni exhiben maestría, a conmemoraciones que ocultan el auténtico sentido del hecho conmemorado, a entusiastas inauguraciones de año que encubren retóricamente el fracaso y la incertidumbre. (Millas, 2017, p. 175)

Para que no digan que en esta circunstancia nos pusimos patéticamente graves y taciturnos, les dejamos un presente algo más jocoso como cierre de esta perorata. Si el desinflamiento de la burbuja especulativa

y la erosión de la vocación misional de la universidad acabaron con la ilusión del saber espiritual integral y enciclopédico, el pinchazo de la burbuja académico-financiera quizá nos deja tan solo algunas máximas pragmáticas sueltas y un lote de consignas de mercado para la supervivencia cotidiana. ¿Dónde recabar una guía, aunque sea fragmentaria, de ideas claves o conceptos oportunos para esquivar la calamidad? En esa odisea de la estupidez humana y la pedantería burguesa que es la extraña novela inacabada *Bouvard y Pécuchet*, Flaubert (1978) pensó incluir un particular “Diccionario de las ideas recibidas” (también inconcluso); allí aporta un particular elenco paródico de lugares comunes y frases hechas. Si nuestra comunidad *estultífera* nos lo permite, queremos regalarles la versión sinóptica y quintaesenciada de ese catálogo de clichés, bajo la forma de un decálogo para seguir subsistiendo actualmente entre las ruinas de la universidad:

BACHILLERATO. Tronar contra él. (p. 313)

CEREMONIAL. Da prestigio. Impresiona la imaginación de las masas. (p. 317)

CÍRCULO. Siempre se debe formar parte de un círculo. (p. 317)

DIPLOMA. Signo de ciencia. No prueba nada. (p. 322)

FILOSOFÍA. Reírse siempre de ella. (p. 327)

IDEAL. Completamente inútil. (p. 332)

PRÁCTICA. Superior a la teoría. (p. 344)

PRINCIPIOS. Siempre indiscutibles; no se puede explicar su naturaleza ni su número, pero no importa: son sagrados. (pp. 344-345)

TOGA. Inspira respeto. (p. 348)

UNIVERSIDAD. “Alma mater”. (p. 348)

Por nuestro espíritu franciscano, minimalista y poco dado a la pompa académica, en *Revista stultifera* no hemos sufrido mayormente el embate de la crisis: no hay mucho que perder, salvo nuestra apreciada comunidad de autores y lectores. A ellos va dedicado este nuevo número de la revista, particularmente fiel a su proyecto y línea editorial. Como corresponde a nuestra perspectiva fronteriza de las humanidades y a la apuesta por los estudios críticos, este número vuelve a ofrecer cierto recorrido interdisciplinario por el sinuoso terreno de la relación entre historia,

cultura, memoria, género y literatura, desde enfoques críticos y comprometidos con el presente. En ese sentido, cada uno de los artículos del número nos invita a repensar los vínculos entre el pasado y el presente, la identidad y la resistencia, lo local y lo universal.

Abre el número el artículo de Edgar Straehle titulado “Reflexiones sobre el populismo historiográfico en España. Un ejercicio de historiografía del presente”. En esta notable reflexión crítica sobre el actual populismo historiográfico hispano, se examinan los recursos emotivos y presentistas de esa forma de divulgación histórica enfrentada a la investigación académica, y se compara el fenómeno con el nacionalismo historiográfico, el revisionismo y la pseudohistoria, con el fin de problematizar la conflictiva relación entre historia, memoria y posverdad.

No es extraño que, en una revista con vocación contracultural y comprometida críticamente con las culturas populares, se propicie el diálogo entre los saberes académicos y las prácticas contraculturales, subculturales o post-subculturales. Bajo el título “Llegó rápido, vivió intensamente y murió joven. La primera ola punk en España (1975-1979): recepción social y cultural”, el artículo de David Mota y Sergio Cañas explora, desde una perspectiva histórica y una óptica cultural, la recepción de la primera ola punk en España en la segunda mitad de los setenta. Se trata de un fenómeno contracultural que desafió las tradiciones tardofranquistas en la transición democrática, pero progresivamente adquirió difusión mediática y se convirtió en el fermento de nuevos géneros musicales. Como contrapunto, el artículo de José Cabrera y Daniel Jofré, titulado “Contramemoria y resistencia subcultural en la exposición *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*”, nos sumerge en la escena de la contracultura y las subculturas juveniles del Chile de los ochenta. Concretamente, el artículo de Cabrera y Jofré articula los conceptos de contramemoria, subcultura y resistencia para interpretar la exposición del 2022 *Ander*; así se rescata la resistencia contracultural durante el periodo dictatorial, analizando su impacto en la memoria colectiva.

Los restantes artículos del número tejen un particular diálogo con la alteridad del sexo, la etnia y lo local. Desde los estudios de género, Érika Soto Moreno, en su artículo “El empoderamiento a través de la sexualización. Una perspectiva crítica”, reconstruye los argumentos respecto a si la sexualización femenina es una forma de subversión de la

jerarquía patriarcal o, por el contrario, un modo de reproducir la jerarquía sexista; para ello, cuestiona críticamente la noción de empoderamiento a través de la sexualización, proponiendo una revisión deconstructiva del argumento posfeminista. En una indagación que se posiciona en el campo metodológico, el artículo de Óscar López Flores aborda la problemática de la generalización interna en la etnografía antropológica, reflexionando sobre su validez teórica y práctica en los estudios cualitativos. Tras analizar los tipos de generalización desde una perspectiva epistemológica, se propone una interpretación de la generalización interna etnográfica como variante de la inferencia a la mejor explicación. En cuanto revista comprometida con las culturas populares locales y arraigada en el sur profundo de Chile, nos complace incorporar en este número un análisis de la poesía contemporánea de nuestro entrañable Chiloé. En ese sentido, el artículo de Janette González Pulgar y Simón Villalobos, “Poesía de Chiloé del siglo XXI: producción editorial y escritura poética”, forja un catastro del patrimonio bibliográfico chilote de las últimas décadas y reconstruye sus motivos poéticos, rasgos formales y tópicos. Así, se pone de manifiesto cómo las dinámicas editoriales locales y dialogan con el panorama literario hispanoamericano.

Para volver al ruedo académico, cierra el número una reseña de Yerko Gómez del libro *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*. Se trata de una ponderada reflexión en torno a la polémica sobre las imposturas intelectuales, la validez epistemológica de la revisión por pares y las atribuciones de charlatanería en la publicación científica.

Como ven, al margen del deplorable estado de nuestra educación superior y del escenario crítico de esta universidad, sigue siendo viable la aventura y tarea del pensamiento y la escritura. Esperamos que disfruten inteligentemente con la lectura de este número de *Revista stultifera*. No se trata de gozar absurdamente como reza el conocido himno académico—coreado hasta la eternidad en las más rancias ceremonias académicas—: *gaudeamus igitur* (alegrémonos, pues). ¿Por qué deberíamos deleitarnos ante el actual escenario de la educación superior chilena y la liquidación de nuestra universidad? Todo evoca esa obra de Yue Minjun titulada “La ejecución”, uno de los cuadros más emblemáticos del realismo cínico chino: los cuerpos desnudos de las víctimas se sacuden al unísono en gozosas carcajadas ante un pelotón de fusilamiento que apunta sin armas y también se ríe del absurdo de la escena. ¿Les parece familiar?

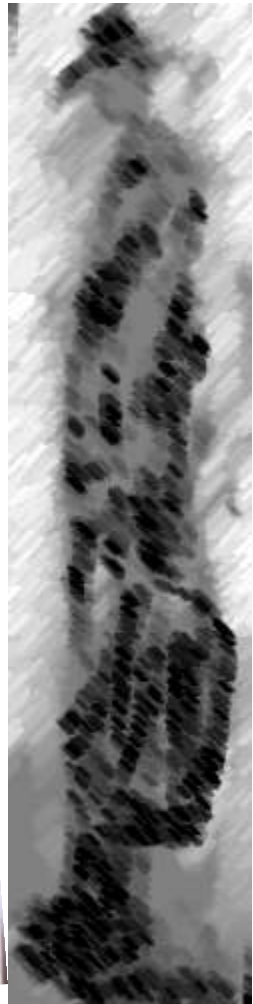
Referencias

- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2008). *Homo academicus*. Siglo XXI.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Brunner, J. J. (1990). *Educación superior en América Latina: cambios y desafíos*. Fondo de Cultura Económica.
- Coser, L. (1968). *Hombres de ideas*. Fondo de Cultura Económica.
- de Sousa Santos, B. (2006). *La universidad popular del siglo XXI*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM. Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. Trotta.
- Fichte, J. T. (1959). Plan razonado para erigir en Berlín un establecimiento de enseñanza superior que esté en conexión adecuada con una academia de ciencias. En VV.AA., *La Idea de la universidad en Alemania* (pp. 15-115). Editorial Sudamericana.
- Flaubert, G. (1978). *Bouvard y Pécuchet*. Bruguera.
- Heidegger, M. (1961). El discurso rectoral de 1933 de Martin Heidegger. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 3(10), 183-188.
- Humboldt, G. (1959). Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín. En VV.AA., *La Idea de la universidad en Alemania* (pp. 209-219). Editorial Sudamericana.
- Kant, I. (2003). *El conflicto de las Facultades*. Alianza Editorial.
- Lyotard, J.-F. (1994). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- Mbembe, A. (2003). *Descolonizar la universidad*. Ennegativo ediciones.
- Millas, J. (2017). *Irremediablemente Filósofo*. Ediciones UACH.
- Mönckeberg, M. O. (2007). *El negocio de las universidades en Chile*. Debate.
- Onfray, M. (2008). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*. Gedisa.
- Ortega y Gasset, J. (1966). Misión de la universidad. En *Obras completas. Tomo IV (1929-1933)* (pp. 311-353). Revista de Occidente.
- Safranski, R. (2003). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets.

Veblen, T. (2005). *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica.

Wilson, L. (1942). *The academic man*. Oxford University Press.

ARTÍCULOS



Reflexiones sobre el populismo historiográfico en España. Un ejercicio de historiografía del presente

Reflections on historiographical populism in Spain. An exercise in historiography of the present

Edgar Straehle Porras
Universitat de Barcelona, España

Resumen

En este artículo se propone y analiza la categoría de populismo historiográfico. Se impulsa y desarrolla este concepto para hacer referencia a un tipo de relatos de la historia que, entre otras cosas y bajo el escudo de la divulgación histórica, politiza descaradamente el pasado, no sigue con rigor la metodología histórica, persigue fundamentalmente la conquista de la opinión, recurre a estrategias populistas, emotivas y presentistas e incluso se enfrenta públicamente a la investigación académica. El objetivo del texto es mostrar las especificidades de esta categoría de tanta influencia a nivel público y político hoy en día, analizar los diferentes tipos de recursos que emplea, distinguirlo de otros conceptos como los de nacionalismo historiográfico, revisionismo o pseudohistoria y, en fin, abordar algunos de los conflictos actuales entre la historia, la memoria y la posverdad.

Palabras clave: populismo historiográfico, revisionismo, pseudohistoria, nacionalismo, historiografía

Abstract

This article proposes and analyzes the category of historiographic populism. This concept is proposed and developed to refer to a type of accounts of history that, among other things and under the shield of historical dissemination, blatantly politicizes the past, does not rigorously follow historical methodology, fundamentally pursues the conquest of opinion, resorts to populist, emotive and

Recibido: 22/07/2024. Aceptado: 2/09/2024



Edgar Straehle Porras es Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona. En la actualidad es técnico superior en el Museo de Historia de Barcelona (MUHBA), integrante del Seminario Filosofía y Género y miembro del centro de investigación ADHUC-Centre de Recerca Teoria, Gènere i Sexualitat. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5200-9371>

Contacto: edgarstraehle@gmail.com

Cómo citar: Straehle-Porras, E. (2025). Reflexiones sobre el populismo historiográfico en España. Un ejercicio de historiografía del presente. *Revista stultifera*, 8(1), 29-58. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-02.

REFLEXIONES SOBRE EL POPULISMO HISTORIOGRÁFICO

presentist strategies and even confronts academic research. The aim of the text is to show the specificities of this category, which is so influential at the public and political level today, to analyze the resources it employs, to distinguish it from other concepts such as historiographic nationalism, revisionism or pseudohistory, and to address some of the current conflicts between history, memory and post-truth.

Keywords: historiographical populism, revisionism, pseudo-history, nationalism, historiography

Si existe una guerra de propaganda inevitable, España debe tener clara cuál es o debe ser su estrategia a este respecto. La mejor guerra es la que no se produce, pero una vez iniciada solo se ganan las batallas a las que se hace frente. Si no cambian mucho las cosas, resulta fácil adivinar quién va a ganar la batalla del relato, por mera incomparecencia del contrincante al que tocaría defender a España. Sería lamentable que, como en 1808, tuviera que ser una vez más el pueblo, bajo el formato de guerra informal o guerrillas informativas, el que debiera enfrentarse en solitario a un ejército poderoso y perfectamente entrenado en el arte de la manipulación. ¿Por qué no se denuncia bilateralmente y ante foros internacionales la hispanofobia, como se hace cotidianamente con el antisemitismo, la islamofobia o la homofobia? (Alberto Ibáñez, *La leyenda negra. Historia del odio a España*, 2018, p. 572-573)

La Historia es un campo de batalla, lo ha sido siempre y no se gana nada ocultándolo. También este es, por supuesto, un libro de batalla. (José Javier Esparza, *No te arrepientas. 35 razones para estar orgulloso de la historia de España*, 2021, p. 7)

El único camino sensato es combatir, por todos los medios posibles, los viejos mitos de España y reaprenderlo todo de nuevo. (Capitán Bitcoin, *Disidencia histórica. Manual Básico de Historia para la Defensa de España*, 2023, p. 234)

Gran cantidad de obras históricas nos dicen mucho más de su época, al echar luz sobre su imaginario y sus representaciones, que del pasado cuyos misterios querrían descubrir. (Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla*, 2012, p. 14-15)

La importancia y utilidad de la historia para la política viene de antiguo. También las tentaciones de instrumentalizarla con el fin de ahormarla a los requerimientos del presente. De ahí que la historia sea un terreno insistentemente politizado y proliferen visiones parciales, sesgadas y presentistas del pasado. Se trata de un fenómeno conocido, y ha habido ya unos cuantos estudios al respecto (Black, 2014; Lowe, 2021; MacMillan, 2010). No obstante, el problema de este tipo de obras es que se suelen focalizar más en exponer los contenidos, a veces apelando sin más a conceptos como el de *fake history*, sin intentar comprender la problemática relación que establecen con la verdad ni las razones que explican el gran éxito contemporáneo de este tipo de enfoques (Teeuwisse, 2023).

Así pues, lo que aún no se ha analizado es cómo muchos de esos relatos se difunden eficazmente a nivel público gracias a una serie de rasgos, muchos de carácter formal, que coinciden con lo que hemos denominado *populismo historiográfico* (Straehle, 2021), el cual destaca no solamente por su popularidad, sino también por sus repercusiones e influencia en el debate público. De hecho, se debe decir que buena parte de las polémicas históricas dirimidas en su seno son bastante ajenas a la investigación histórica actual y sus últimos avances. De esta forma se evidencia que no parece ser contradictorio que el interés público o político por la historia se acompañe de un desinterés por el estado real de su conocimiento actual. Por ello, el objetivo de este artículo es ahondar en estos relatos que en nombre de la historia difunden interpretaciones sesgadas y populares y que, sin embargo, se mueven en un terreno más ambiguo y al mismo tiempo eficaz que el de la pseudohistoria. Para ello, y pese a que se trate de un fenómeno internacional, nos centraremos en el caso español, donde el populismo historiográfico ha tenido una creciente influencia en los últimos años; sobre todo, mas no exclusivamente, desde unas perspectivas nacionalistas (Batalla, 2021).

Pese a que no haya sido un objeto de gran atención, hace ya años que se han propuesto etiquetas relacionadas como las de *criptohistory*, *weird history*, *junk history* o *fake history* que conectan con la preocupación por las “otras maneras” de hacer historiografía (Melleuish *et al.*, 2009). En Francia, un país donde las luchas por la historia han tenido una destacada visibilidad en los últimos años e incluso se ha fundado un *Comité de vigilance face aux usages publics de l'histoire* (2005), se ha denunciado asimismo el regreso de una “novela nacional” (*roman nationale*) en nombre

de la historia y centrada en grandes personajes, que Nicolas Offenstadt (2009) ha bautizado con el nombre de *histoire bling-bling*, pero en cuyos rasgos, por desgracia, no profundiza ni examina pormenorizadamente.

Sin embargo, y aunque comparta rasgos con estas perspectivas, se debe decir asimismo que el populismo historiográfico se singulariza por unos rasgos particulares que convendría analizar con mayor detalle. Y no solo porque ayudan a ahondar en la relación entre la historia y la pseudohistoria, sino también porque tiene una influencia mucho mayor que esta última. Es decir, el problema actual no es tanto la pseudohistoria, cuya repercusión es comparativamente menor, como esta categoría más ambigua e intermedia que a nivel público logra pasar frecuentemente por auténtica historia. De hecho, tachar a este tipo de libros de pseudohistoria no suele conducir sino a su reforzamiento público, pues —como se explicará— su relación con el conocimiento histórico es ciertamente más compleja.

Bajo la etiqueta de populismo historiográfico hago referencia a un tipo de enfoque de la historia caracterizado por querer (y a menudo conseguir) propalar versiones parciales y presentistas del pasado cuyo éxito en buena medida descansa en saber servirse de una panoplia de recursos de carácter populista como los detallados más adelante. Más que sus rasgos ideológicos, pues, sobresale por su estilo discursivo o comunicativo, acusadamente directo, emocional, beligerante, simplista e incluso hiperbólico, con el que procura complacer o movilizar a su público (Canovan, 1999, p. 6). Por ello mismo, puede ser entendido como una versión adicional de los actuales “contraconocimientos” (*counterknowledges*), por servirnos del concepto de Damian Thompson (2008). A fin de cuentas, también el populismo historiográfico se cultiva bajo la forma de discursos de combate y de confrontación que abiertamente pugnan con otros frente a los cuales quiere prevalecer en el ámbito público y a los que, con mayor o menor razón según el caso, se refiere como hegemónicos o dominantes.

Una paradoja es que el auge actual del populismo historiográfico ocurre en una época en que, con sus limitaciones y la pluralidad inherente a la disciplina, la calidad de la investigación histórica en España y en el extranjero es muy elevada. Es decir, cuando tantos libros valiosos de historia hay para conocer, problematizar y matizar desde diversos ángulos lo acaecido en el pasado, es también cuando abundan *best-sellers* que acuden a perspectivas más simplistas y sesgadas que omiten, desconocen o desprecian el estado de esas investigaciones y divulgan tesis a menudo hace

tiempo refutadas; tesis que, más deformadas aún y reducidas incluso a *memes*, se repiten, amplifican y circulan con profusión por los medios o las redes.

Ahora bien, quizá no sea del todo una paradoja y se asocie en parte a la creciente desconexión entre la dimensión académica y la pública de la historia. Tampoco hay que olvidar las dificultades de la investigación histórica a la hora de divulgar los progresos alcanzados, explicables por factores como el exceso de especialización, la tendencia a encerrarse en los círculos académicos, un *publish or perish* materializado en *papers* básicamente leídos por especialistas o una precariedad que dificulta una divulgación poco valorada para poder progresar laboralmente en la universidad. Además, y a pesar de los éxitos de ventas de muchos de ellos, un buen número de los autores aquí mencionados no son conocidos ni leídos por los investigadores en historia, atestiguando así el reverso de la desconexión comentada. Y todo eso conduce a la cuestión que justifica la escritura de este artículo: hasta qué punto el conocimiento de la historia por parte de la sociedad se alimenta actualmente más de afirmaciones y marcos derivados de estos enfoques populistas que de la misma investigación histórica.

De todos modos, también se debe decir que, en los últimos tiempos, y como respuesta a estas politizaciones de la historia, desde la academia se han impulsado algunas obras como el libro colectivo *Vox frente a la historia* (Casquete, 2023), partido que sin duda se ha beneficiado mucho del auge actual del populismo historiográfico, o *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista* (Porrinas, 2024).

Por otro lado, este auge del populismo historiográfico no solo deriva de los errores o déficits de “la academia”, palabra conscientemente problemática, pues no pocas grandes contribuciones a la historia se hacen con rigor fuera de los ámbitos universitarios, mientras que en su interior también se escriben obras cuestionables. El problema reside en que los requisitos y virtudes ideales de la investigación histórica (tales como la imparcialidad, el desapasionamiento, la distancia crítica frente al objeto de estudio, la búsqueda más de la comprensión que del juicio, el uso de fuentes de los diferentes bandos, el tratamiento crítico y no tergiversación de los documentos, la evitación en la medida de lo posible de anacronismos y del presentismo, la no generalización, la cautela a la hora de extraer conclusiones...) dificultan que sus publicaciones puedan competir en

cuanto a público con relatos inflamados y reduccionistas, los cuales son mucho más fácilmente consumibles o políticamente utilizables. En definitiva, esa historia que interesa y se demanda no suele ser la que se reconoce en una complejidad que desautoriza las grandes generalizaciones e instrumentalizaciones del pasado, sino la oportunamente distorsionada, simplificada y *presentizada*; aquella a la que se recurre para legitimar y reafirmar las propias posturas políticas desde la “autoridad del pasado” y, con ello, en verdad se la amolda a los intereses del presente. La historia que en tales casos *habla* no es tanto la voz del pasado como la de un presente emboscado que lo hace en nombre de esos tiempos anteriores a los que pretendidamente apela.

A lo largo de este artículo, y después de contextualizarlo en la coyuntura del presente, se analizarán las principales características del populismo historiográfico a partir de ejemplos de obras actuales y en diálogo o en contraste con otros conceptos como los de nacionalismo historiográfico, revisionismo o pseudohistoria. Para ello se ha servido de temas muy jugosos en ventas como han sido la memoria imperial, la Reconquista —vieja cuestión que últimamente ha regresado con gran fuerza y donde se entremezclan sin cesar lo histórico y lo político (García Sanjuán, 2019)— y sobre todo la Leyenda Negra, nuevamente de moda gracias a *best-sellers* como *Imperiofobia y Leyenda Negra* de María Elvira Roca Barea.¹ No por casualidad, en todas estas obras se confunden continuamente el pasado y el presente.

Convendría, para empezar, evitar posturas adanistas. Por supuesto, el populismo historiográfico no es en rigor un fenómeno novedoso y muchos rasgos aquí comentados, cuando menos por separado, pueden hallarse en cuantiosas obras del pasado, dado que los intentos de influir políticamente en la explicación de la historia vienen de antiguo. Ahora bien, también se debe decir que es en la actualidad —y en un contexto marcado por el populismo, la posverdad, la extensa influencia de las redes y la crisis de las mediaciones (Sánchez Cuenca, 2022)— cuando el populismo historiográfico ha encontrado un terreno muy propicio para su éxito social y político, que al mismo tiempo sume a la investigación histórica en una situación de impotencia y frustra los sueños ilustrados en este campo. Otro aspecto coincidente y no poco importante reside en la llamada “crisis contemporánea del futuro” (Fisher, 2016; Garcés, 2023) o, por decirlo con Zygmunt Bauman (2017), la relacionada popularización de esas utopías vueltas hacia el

pasado que denominó *retrotopías*. En un momento en que es difícil confiar en la posibilidad de un futuro auténticamente promisorio y esperanzador, no es casualidad que el pasado haya ganado una mayor relevancia y se haya convertido en una forma alternativa de mirar hacia los tiempos venideros. Como apuntó este sociólogo, el auge contemporáneo de estas memorias se explica por la creciente pérdida de esperanza en un porvenir alternativo a la deriva contemporánea y, asimismo, por el hecho de que, en un momento en que tan difícil parece transformar el presente, mucha gente prefiere refugiarse en un pasado previamente distorsionado y, por así decir, mucho más fácil de cambiar o manipular (Bauman, 2017, p. 64). De ahí la habitual tendencia actual a la politización de la historia.

Además, el papel de la tecnología resulta también crucial, pues facilita que determinados formatos a la hora de explicar la historia —algunos de carácter más oral, como en el caso de los *podcasts* o de plataformas como Youtube y semejantes— tengan una amplia popularidad e incidencia todavía insuficientemente estudiada.² Según Jason Steinhauer (2021), hay un conflicto estructural entre la historia profesional y la digital (la denomina *e-history*). La primera implica una mayor lentitud, pues para escribir artículos académicos o libros se necesitan fácilmente meses o años, y mucho más tiempo conseguir algo así como convertirse en un experto en la materia. Salvo algunas excepciones, la segunda es mucho más inmediata, tanto en su producción como en sus resultados, y generalmente conecta no tanto con la búsqueda del conocimiento como con la popularidad, la viralización y el número de *clicks*, *likes* o *retuits*. De ahí que Steinhauer llegue a comentar que, mientras el valor de la primera es intrínseco, el de la segunda es extrínseco.

La relación entre el populismo y el nacionalismo historiográfico

La categoría de populismo historiográfico es compleja, porosa y transversal. Además, puede ser cultivada desde una multitud de perspectivas, ideologías y temas distintos. Sin embargo, y a causa de su carácter histórico, tiene un acomodo más fácil y sistemático en obras con un marcado componente político, en especial si son de carácter nacionalista. En definitiva, la nación ha sido una fórmula históricamente muy exitosa a la hora de construir un pueblo o un “nosotros político”, y de hacerlo desde prismas en los cuales el peso del pasado —uno al cual se apela emotivamente y suele estar plagado de héroes y villanos, de hazañas, agravios y traiciones— es muy intenso y puede ser prácticamente omnipresente.

Por eso mismo, y a nivel ciertamente ideal, mientras que la investigación histórica reivindica la distancia y comprender el pasado desde el pasado, el populismo historiográfico incurre sin cesar en el presentismo y en otros tipos de anacronismos flagrantes. El retrato del pasado se confunde y entremezcla incesantemente con las preocupaciones actuales y, por ello mismo, hacen acto de presencia los mismos sujetos políticos, los mismos enemigos o los mismos problemas que absorben a la sociedad hoy en día. La misma elección de los temas se debe entender también desde esa misma perspectiva. Se trata por ello de obras que, además de inspirarse al menos implícitamente en una concepción particular y aleccionadora de la historia como *magistra vitae*, suelen centrarse en la historia política, una animada por esquemas nacionalistas proyectados retrospectivamente y con un discurso blandido en nombre del pueblo o la nación.

Todo eso se atestigua en que, pese a referirse a episodios distantes, se puedan usar expresiones como “nosotros”, “nuestra historia” o las variantes respectivas, presentes incluso en títulos de libros como *Lo que hicimos por el mundo* de Javier Martínez-Pinna (2021). Sin embargo, se trata en verdad de un nosotros elástico que puede identificarse con ciertos pueblos del pasado (como los romanos o los visigodos) y otros no (como los árabes), y que es simultáneamente sincrónico y diacrónico: sincrónico, porque envuelve al autor y al lector; diacrónico, porque los religa históricamente desde una unión muy lejana que debe interpelar a este último. Eso se pone de relieve en autores actuales como José Javier Esparza, quien en *Te voy a contar tu historia* (2023) ha escrito que “los visigodos no murieron: como la energía, se transformaron. Se transformaron en lo que nosotros somos hoy [...]. Así concluyó la historia de aquel pueblo que cruzó media Europa buscando una patria. Esa patria era la nuestra” (2023, p. 104). Dichas líneas se repiten casi literalmente en otras obras suyas como *Visigodos* (2018) o *No te arrepientas* (2021). En esta última, además de contener un exhortativo epílogo titulado “Tú”, le indica al lector que “quizá no lo sepas [...], pero tú eres romano. Enteramente romano” (Esparza, 2021, p. 10). Estos recursos son bastante habituales y traslucen la intención de interpelar y de buscar una complicidad con los lectores.

Por añadidura, y en conexión con el citado concepto de “contraconocimiento”, estos escritos a menudo se presentan orgullosamente como obras de una suerte de contrapropaganda o, por decirlo con Fernando Díaz Villanueva (2021), “contrahistoria de España”. En tales casos, el

objetivo es salir en legítima o necesaria defensa de una España injustamente maltratada o agraviada, y con ello se evidencia el papel subordinado de la historia respecto a la política y del pasado respecto al presente. Eso se advierte incluso en portadas de libros como *Disidencia histórica* del llamado Capitán Bitcoin (2023), cuyo subtítulo es *Manual básico de historia para la defensa de España*. En una línea semejante, Alberto Ibáñez (2018) ha concluido *La leyenda negra: historia del odio a España* con una reivindicación del patriotismo español, pues —en su opinión— “la alternativa es permitir que venza el odio a España” (Ibáñez, 2018, p. 411), mientras que el citado Esparza dice sobre *Te voy a contar tu historia* (2023) que

es un libro escrito por un español y desde el punto de vista de esa realidad histórica que se llama España. Porque España existe, aunque puede dejar de existir. El objetivo de este libro es contar nuestra historia colectiva a una generación a la que ya nadie se la enseña o, aún peor, se la enseñan al revés de como fue. También es una forma de intentar que España siga viva: pronunciar una vez más su nombre [...] Este libro, modestamente, está escrito para interpelar al español que mira alrededor y quiere saber quién es y por qué está aquí. Y para que, sabiendo todo eso, llegue a la conclusión de que España merece sobrevivir. Ése es, en realidad, el reto fundamental de nuestro tiempo. (Esparza, 2021, p. 7)

Por ello, no debería sorprender en primer lugar que estas obras tengan una intencionalidad política clara y exhorten indisimuladamente al lector a que reaccione y actúe en beneficio de la nación española. Esta aparece entonces como algo previo y más importante que las diferencias ideológicas, razón por la que se promueve un patriotismo, pretendidamente de carácter transversal, con el que salvar al país de la denunciada y expuesta como desastrosa deriva del presente. De hecho, estos escritos están animados por un pesimismo estructural que solo es capaz de ver la actualidad bajo el rostro de una alarmante situación de crisis frente a la cual pretenden intervenir abiertamente, e intentan hacerlo desde una reconstrucción del pasado que movilice, ilumine y guíe el futuro. En esta línea, Alberto Ibáñez ha retratado su libro *El sacro imperio romano hispánico* como “una bomba nuclear táctica” (2024, p. 83) y —por decirlo con sus palabras— ha promovido una “historioterapia” que cure la negrolegería “hispanobobería” con el fin de recuperar la autoestima colectiva (2024, p. 894 y ss.). Al final de la obra propone asimismo un dodecálogo para la acción y agrega que “el renacimiento de la Comunidad Hispánica es posible. Ha llegado el momento de hacer frente al antihispanismo” (2024, p. 7256). Por su parte, el libro

Disidencia histórica del Capitán Bitcoin concluye con estas inequívocas líneas:

Es hora de cambiar el rumbo. De implicarse [...]. De sumarse a proyectos patrios de futuro. De rechazar a partidos que vehiculen la agenda globalista. Y todo esto debe construirse en sólido, es decir, sabiendo quiénes hemos sido y quienes somos ahora. Rechazando una interpretación deformada de la historia. Cuando se priva de su pasado a una nación, de su cultura y la religión de sus antepasados, desintegrando los valores tradicionales y la estructura moral, no existe base adecuada para pensar y definir a dónde se quiere ir. No puede haber un futuro exitoso sin una estructura fuerte que recupere la memoria de quiénes fuimos y a dónde vamos. (Bitcoin, 2023, pp. 444-445)

Ahí es donde se observa un vínculo estrecho entre el populismo y el nacionalismo en el terreno de la historia que no tiene por qué darse en otros campos. No es extraño, dado que la nación es entendida como el pueblo desde una perspectiva histórica; un pueblo, por tanto, que no solo es presente, sino que (supuestamente) está apuntalado y confirmado por un largo pasado, así como un destino común que es el que también debe proveerlo de un futuro promisorio. Lo que somos, incluso lo que seremos o deberíamos ser en el futuro —se sugiere— depende de lo que fuimos; o más bien de lo que se afirma que fuimos. Los tres tiempos se anudan de esta manera e influyen recíprocamente. Dicho en otras palabras, esa conversión del pueblo en la nación que se impulsa desde esos datos seleccionados y maquillados del pasado desempeña un papel central en este populismo historiográfico (mientras no tiene por qué tenerlo en otras formas de populismo donde el papel desempeñado por la historia es menor). En consonancia con esta cuestión, Marcelo Gullo ha destacado que “la batalla por el relato histórico” es “la más importante de todas las batallas culturales” (2023b, p. 465).

Por extensión, estos libros pueden mezclar abiertamente lo descriptivo con lo prescriptivo y llevan así a cabo un descarado presentismo que, sin embargo, no es problematizado ni tampoco parece ser problemático. Al menos no en el *propio* bando, pues sí se denuncian en cambio, y ciertamente a veces con razón, otros relatos históricos actuales por incurrir en ello. Un rasgo distintivo del populismo historiográfico, uno visible en muchos otros aspectos, es la asimetría argumental: se proyecta a los antagonistas un filtro crítico e incluso hipercrítico que no se aplica a sí mismo.

Otro aspecto habitual es el propósito psicológico o moral de este tipo de obras, el cual suele conectar explícitamente con el mencionado y muchas veces exhibido proyecto de recuperar la autoestima nacional. Por ejemplo, Alberto Ibáñez empieza *La leyenda negra* con el epígrafe “la autoestima robada”, y *Disidencia histórica* del capitán Bitcoin dedica un apartado inicial a “la historia de España como historia moral”. De nuevo, eso se exhibe incluso en el subtítulo de libros, como el de *35 razones para estar orgulloso de la Historia de España* que acompaña a *No te arrepientas* de Esparza. Según estas perspectivas, la regeneración de España depende entonces de una recuperación moral previa por la que se debe poder mirar al “propio pasado” con orgullo. Al respecto, se debe añadir que este refuerzo moral es algo que muchas veces parecen conseguir en sus lectores. Por ejemplo, acerca del éxito de *Imperiofobia*, José María Calleja ha señalado que “es todo un síntoma que demuestra la necesidad urgente que hoy tienen muchos españoles de un rearme argumental, de la búsqueda de un orgullo previo establecido con datos ciertos por ser español” (Calleja, 2020, p. 41). Por su parte, Emilia Landaluce ha ensalzado el libro de Roca Barea por su estilo “ágil y directo” y ha agregado que se ha convertido en un bálsamo y en un “libro de autoayuda para los españoles” (Landaluce, 2018, p. 72 y ss).

Además, dicha dimensión moral también se proyecta al pasado y, por ejemplo, sirve para explicar fenómenos como el declive del Imperio español. Al respecto, Roca Barea ha señalado que la Leyenda Negra contribuyó a la “demolición moral” de España o que en el siglo XVIII se inició “el proceso de desestructuración moral del Imperio español, que, junto con otros factores que iremos viendo, llevará a su completa desintegración política” (Roca Barea, 2019, pp. 218-219). Dicha cuestión moral, pues, adquiere una centralidad tanto en la explicación del presente como en la del pasado y, en consecuencia, no es extraña la constante moralización que se hace del pasado y del presente.

En consonancia con lo anterior, se emplea una retórica épica, apasionada e hiperbólica. Esta puede ser de carácter victimista y, en tal caso, se destaca el carácter inaudito de la Leyenda Negra, retratada por Alberto Ibáñez como “la mayor campaña de marketing de la historia” (2018, p. 156) o por Marcelo Gullo como “la primera *fake news* de la historia” (2023, p. 138). Por otro lado, dicha retórica puede ser también de tonos más bien heroicos con el fin de realzar las grandes hazañas patrias. Naturalmente, la conquista de América, retratada como una epopeya única e insólita en la

historia, es el episodio más invocado y ensalzado, de nuevo desde ópticas impregnadas de este componente épico y moral. De ahí también títulos recientes de libros como *Los invencibles de América* (2016) de Jesús Ángel Rojo Pinilla o *Hernán Cortés, gigante de la historia* (2019) de Ramón Tamames. Este último autor ha añadido a una obra reciente suya, *La mitad del mundo que fue de España* (2021), el subtítulo de *Una historia verdadera, casi increíble*; mientras que Esparza ha descrito la conquista de América como “la mayor empresa de exploración, conquista y población jamás acometida por pueblo alguno” (2023, p. 268). Jesús Ángel Rojo Pinilla ha añadido que

la historiografía mundial ha tratado de distorsionar una hazaña que no tiene parangón por la única razón que fue realizada por españoles. Nunca antes se escucharon tantas mentiras, exageraciones e injurias sobre un hecho histórico de tal envergadura. Cualquier país del mundo se sentiría orgulloso de la gesta del descubrimiento de América y de los héroes que la llevaron a cabo. Sin embargo, España ha consentido que una falsa leyenda negra la ponga de rodillas ante el mundo, gracias a una absurda indolencia de su clase dirigente y de una sociedad anestesiada, incapaz de defender sus orígenes frente a las calumnias y mentiras de las ideologías más destructivas. (Rojo Pinilla, 2016, p. 13)

El reverso de esta retórica es la referencia continua a un lenguaje de “buenos” y “malos” o de “amigos” y “enemigos”. A veces incluso está presente en los mismos títulos, como *Grandes traidores a España* (2017) de Rojo Pinilla, cuyo subtítulo es “porque conocer quién nos traiciona nos hace más fuertes” y donde suministra un elenco que parte del conde Julián y pasa por Fray Bartolomé de las Casas, Antonio Pérez, Pau Claris o Sabina Arana hasta finalizar en Carles Puigdemont y “el totalitarismo sedicioso catalán”. Dicho enfoque se puede aplicar también al lector y, por ejemplo, Roca Barea desliza al final de *Imperiofobia* que “a estas alturas o es ya un amigo, y por tanto hay confianza, o un enemigo irreconciliable” (2018, p. 478).

Para ello el populismo historiográfico se suele apoyar en clichés de gran eficacia pública, como la distinción de Gustavo Bueno entre imperios generadores y depredadores que se ha extendido también en este tipo de narraciones (Gullo, 2023, pp. 81-82), o —en caso necesario— en relatos y marcos antiguos, muchas veces relacionados con historiografías oficiales de otras épocas y adecuadamente actualizados.³ Este aspecto es no poco importante, pues conecta con la memoria directa o indirecta de una

importante parte de la audiencia contemporánea y facilita la sensación de que su cuestionamiento se explica por motivos espurios y ajenos a la propia investigación histórica.

Estas obras populistas también recurren frecuentemente a falacias, en muchos casos *ad hominem*, e intercalan juicios de valor para desacreditar a historiadores no afines o también personajes históricos, en especial figuras clásicamente detestadas como Antonio Pérez, Guillermo de Orange o sobre todo Fray Bartolomé de las Casas. Con ello se fomentan maniqueísmos que, pasados por el filtro de la moralización, favorecen la polarización de un debate público muchas veces inexistente y, en este caso, cómo el origen propio de la Leyenda Negra procedería de un (mal) español. Sintomáticamente, Alberto Ibáñez pone como título de un apartado de *La leyenda negra* (2018) que “el mayor enemigo de un español... sigue siendo otro español”.

En efecto, la cuestión de la *Antiespaña* sobrevuela inevitablemente en muchos de estos escritos. Como en numerosas lógicas populistas, la identidad se intenta construir desde un antagonismo que pasa por la relación amigo-enemigo y donde la personificación máxima de este último no es otra que un enemigo interior que fundamentalmente se entiende como un agente al servicio del exterior. Esta fijación es comprensible, puesto que es esta alteridad cercana la que es interiorizada y padecida como la que imposibilita la aspiración a lograr articular políticamente la nación como totalidad o, ni siquiera, como mayoría social. De ahí también la obsesión en estos casos por todas aquellas amenazas, reales, exageradas o directamente imaginadas, que supuestamente ponen en grave peligro la salud o la identidad de la patria (Zanatta, 2014, pp. 110 y 271). El problema —por decirlo en diálogo con Pierre Rosanvallon (2020)— es que una aporía estructural de este tipo de planteamientos consiste en que, por todo ello, la misma nación enarbolada e idealizada es asimismo inalcanzable e inevitablemente problemática y discutida, incluso entre los propios defensores del nacionalismo español.

Otra consecuencia de este lenguaje hiperbólico es el cultivo de un relato excepcionalista con múltiples rostros. Uno repetido es considerar la Leyenda Negra española como la única y por excelencia en el mundo, razón por la que no resulta necesario adjetivarla. También hay otros excepcionalismos relacionados, como esos que vuelcan la responsabilidad sobre la propia sociedad española. Marcelo Gullo señala al respecto que

España es “la única nación del mundo en la que una parte importante de su población ha asumido la historia que sus enemigos han contado y cuentan sobre ella” (Gullo, 2022, p. 28). En una línea parecida, Alberto Ibáñez ha destacado de España que padece un caso único en el mundo de disonancia cognitiva colectiva, el cual se puede resumir como “un síndrome del hispano acomplejado, masoquista, ingenuo y dividido contra sí mismo” (Ibáñez, 2024, p. 1092).

De todos modos, se debe aclarar que, aunque el nacionalismo se suele asociar a marcos propios de la derecha política, no son en verdad ajenos a la izquierda. Un caso reciente lo personifica Alán Barroso, quien ha escrito *Patria digna* (2022) en clave populista con el propósito de promover un sedicente patriotismo de izquierdas. Por ejemplo, este autor sostiene que

durante las últimas décadas, las muestras de afecto patriótico se han pervertido hasta el extremo y se han convertido en patrimonio exclusivo de los más férreos enemigos del progreso [...]. Nosotros nos mantenemos impasibles y tartamudeando cuando se trata de hablar de nuestro pasado. Cuando no deberíamos. Los españoles tenemos infinidad de experiencias históricas progresistas reseñables que van desde la guerra de los comuneros contra la monarquía parásita hasta la huelga de la Canadiense por la jornada laboral de ocho horas, o todas las veces que los Borbones tuvieron que huir de España ante el hartazgo del pueblo. Todos esos episodios, y muchos más, podrían ser utilizados para expandir nuestro relato histórico de orgullo nacional en clave progresista y, además, hacerlo de una manera mucho más honesta y cercana que la de la derecha y sus mitos caducos, antiguos y que ya huelen a rancio. Es hora de comenzar a renunciar a una tradición que no nos ha traído nada bueno. Renunciar a ser apátridas, renunciar a ser la única izquierda del mundo que no tiene patria y renunciar a que nos sigan robando un país que no les pertenece. Renunciar a todo eso para, de una vez por todas, recuperar España y su historia para la gente común. (Barroso, 2022, pp. 17-18)

Con ello saltan a la vista varios rasgos que son comunes a muchos otros representantes del populismo historiográfico: desde una retórica inflamada que apela a los afectos y la profusión no solo de juicios valorativos, hasta afirmaciones tajantes o expresiones como «siempre», «nunca» o equivalentes que cierran el texto a la complejidad. Por añadidura, se recurre a excepcionalismos alternativos (como “la única izquierda del mundo que no tiene patria”) como elementos de singularización y movilización. Similarmente, y desde una posición ideológica muy distinta,

Alberto Ibáñez ha señalado que España “es el único del mundo donde está mal visto que sus nacionales amen sanamente a su país, pero no que lo odien” (2018, pp. 19-20). Para acabar, Barroso usa de tal modo las palabras “patria”, “nación” y “pueblo” que, en el fondo, pueden ser intercambiables. Eso se plasma aún más cuando destaca que

durante años los poderosos nos robaron España, pero eso no significa que nos hubiesen robado la patria, porque la patria resistió allí donde había pueblo [...]. Nos robaron España precisamente aquellos que más se podían permitir no tenerla. Aquellos a los que menos falta les hacía. Por eso nuestra tarea debe ser recuperar España para la gente común [...]. La principal víctima de la historia oficial siempre ha sido el pueblo. Y el pueblo siempre ha sido lo único que merece la pena a la hora de sentir orgullo por algún país. No se debería creer en un orgullo ciego por la historia de un país cuando esa historia tan solo es producto de acciones criminales perpetradas por casas reales poderosísimas a costa de un pueblo cautivo. (Barroso, 2021, pp. 21-22 y 37)

Ahora bien, y pese a los importantes elementos en común, o que la nación no sea entonces más que otro rostro de ese pueblo invocado, el populismo historiográfico no es lo mismo que lo que, por contraste, podríamos llamar “nacionalismo historiográfico”. Para empezar, porque hay obras no nacionalistas con rasgos propios del populismo historiográfico. Por ejemplo, un libro antiimperialista tan célebre como *Las venas abiertas de América latina* (1971) de Eduardo Galeano es una obra de movilización que se sirve de recursos populistas.⁴ Algo semejante se podría decir del reciente, influyente y discutido *The 1619 Project* (2019) de Nikole Hannah-Jones, pero también de unas cuantas de sus furibundas críticas. Por el otro lado, muchos libros de historia influidos por el nacionalismo no siguen el *modus operandi* populista. Por ello, es menos importante *qué* se defiende que el *cómo*, si bien ambas cuestiones no sean fácilmente desligables. Un aspecto determinante es el distinto destinatario de los diferentes enfoques. Mientras que un escrito académico va destinado preferentemente a una comunidad científica cuyo juicio a menudo teme, el populista se dirige a una audiencia mucho más amplia y menos especializada, menos exigente o rigurosa con este tipo de cuestiones (y más con las consecuencias políticas de las afirmaciones históricas). Frecuentemente, dentro del populismo historiográfico se escribe para unos lectores “ya convencidos” y alineados con la misma causa a los que suministra munición para sus argumentarios histórico-políticos.

Populismo historiográfico, revisionismo y pseudohistoria

Para continuar el análisis del populismo historiográfico puede ser útil realizarlo a partir de sus semejanzas y desemejanzas con otras categorías historiográficas conocidas como las de revisionismo y pseudohistoria. De esta manera, pues, son las similitudes y disimilitudes las que pueden ayudar a calibrar este fenómeno a partir de una aproximación más bien de carácter indirecto.

En primer lugar, el populismo historiográfico no debería ser identificado con el revisionismo. El primero ciertamente puede revitalizar tesis revisionistas (o negacionistas) y divulgarlas como descubrimientos o, al contrario, como si hubieran sido injustamente marginadas por parte del estamento académico. Un recurso clásicamente populista consiste en declarar la propia tesis como novedosa o, si acaso, como una injustamente perseguida por razones políticas, no pocas veces con afirmaciones que coquetean con teorías de la conspiración. No es extraño, pues se alimenta de una retórica antisistema, en este caso proyectada al campo del conocimiento, y que, de paso, conduce a desautorizar la investigación académica y a tacharla incluso como una forma de pseudohistoria.

Por ejemplo, eso ha sucedido con el polémico Pio Moa. Un libro suyo representativo es *Los mitos de la guerra civil* (2003), no solo por su ingente cantidad de ventas o su destacada capacidad de influir en el debate público, sino también por retratarse a sí mismo el autor como un revisionista en un sentido positivo, denunciar las explicaciones históricas alternativas como míticas y presentar *a contrario* la propia obra como la auténtica historia. Además, y pese a su éxito editorial, Moa denuncia haber sufrido una persecución oficial e incluso internacional. En la reedición de 2022 del libro mencionado, y tras su traducción al francés, Moa ha añadido que

la mentira se ha mantenido mediante el silenciamiento de las versiones discrepantes y se ha oficializado en España mediante leyes totalitarias, pero ha dejado siempre un regusto de sospecha y malestar. Por eso es posible que la traducción de esta obra al inglés, al alemán o al italiano, evitada, casi prohibida hasta ahora, causara en esos países una conmoción parecida a la francesa. (Moa, 2022b, pp. XIII-XIV)

No por casualidad, Moa ha publicado también *Galería de charlatanes* (2022), una recopilación de artículos donde ajusta cuentas con historiadores tan distintos, también a nivel ideológico, como Santos Juliá, Joseph Pérez,

Paul Preston, Antonio Elorza, Henry Kamen, Helen Graham, Manuel Tuñón de Lara, Enrique Moradiellos, Ángel Viñas, Joan B. Culla, Ian Gibson, Francisco Espinosa, Justo Serna, Edward Malefakis, Javier Tusell, Antony Beevor, Michael Seidman e incluso Fernando García de Cortázar, César Vidal o Jorge Vilches (Moa, 2022c). Con el fin de asimilarlos a la pseudociencia estalinista, también ha hablado en ese escrito en términos de historiografía *lisenkiana*. De esta manera, pues, el problema no solo tendría que ver con ciertos profesores universitarios ideológicamente contrapuestos, sino con prácticamente todo el estamento universitario.

Por su lado, Marcelo Gullo se ha referido al “ideologizado *establishment* universitario” como una supuesta unidad corporativa con una sola voz y sin pluralidad interna, naturalmente contraria a sus intereses (Gullo, 2021, p. 49), mientras que el Capitán Bitcoin ha añadido que “nadie que quiera tener una carrera académica o artística de éxito, en el ámbito universitario o de las artes, se atreverá a desarrollar ideas o narrativas que colisionen de algún modo contra la oficialista del sistema” (2023, p. 10). Estos ataques generalizados pretenden retratar la institución universitaria como una entidad de poder, incluso hegemónica y/o *woke*, al servicio de la historiografía foránea y frente a la cual se debe defender una de carácter propiamente nacional o patriota. Una vez más, no se trata de algo nuevo, sino una actualización presente de posturas adoptadas ya hace más de un siglo por conocidas figuras pasadas como Julián Juderías (1997, p. 319) o José María Salaverría (1917, p. 137). Además, con ello se justifican visiones unilaterales que solo se preocupan por los de un lado y lo “explican” todo desde ahí. Las fuentes de autoridad reivindicadas también provienen principalmente de ahí, mientras que las incómodas quedan automáticamente desautorizadas por formar parte del “discurso del enemigo”. Obviamente, el historiador populista en cuestión se alinea explícitamente con una causa y también aquí recurre con frecuencia a una retórica del “nosotros y ellos”.

Ahora bien, se debe decir que no siempre el revisionismo ha pretendido ser populista ni ha utilizado sus estrategias más características. En cambio, el populismo historiográfico sobresale por perseguir clara e incluso descaradamente la conquista de la opinión y —más importante aún— suele buscar la construcción, reafirmación o redefinición de un “nosotros” político desde el discurso histórico. La escritura de la historia conecta así con la reescritura de la memoria colectiva, y el pasado aparece como una

especie de presente extendido hacia atrás; uno donde lo que «vende» es la relectura de ese pasado que, por muy lejano que pueda ser, debería interpelarnos plenamente todavía en la actualidad (Straehle, 2020).

Hay que tener en cuenta que la memoria no solo sirve para recordar, sino también para olvidar o postergar los episodios menos cómodos, digeribles o dominables de la historia. Eso ha influido en el *revival* de la mencionada Leyenda Negra, asociada cronológicamente a la etapa más gloriosa del Imperio español y de la que se declara su plena y dramática vigencia contemporánea. En cambio, desde posicionamientos ideológicamente semejantes, también se sugiere que la divisoria memoria de la mucho más reciente Guerra Civil o del franquismo solo forma parte del pasado y que ya es hora de superarla, como si, pese a la cronología, fuera una historia lejana y muerta para la actualidad.

Otro buen ejemplo se da en Cataluña, donde muchas veces se prefiere cultivar la memoria de episodios, debidamente presentizados, como la Guerra de los Segadores o la icónica fecha de 1714, frente a otros posteriores y menos encajables en la retórica nacionalista actual, como la participación catalana en la Guerra de la Independencia Española, más reivindicada sin embargo por el nacionalismo catalán en el siglo XIX. Eso se ha plasmado también en libros como *Els herois de 1714* (2013) de Francesc Serra, quien ha defendido que “hoy en día, otra vez en tiempos de ofensiva españolista contra la nación catalana, nos conviene tener a los héroes de 1714 como referentes y defender también nuestra libertad y nuestra dignidad hasta el final” (Serra, 2013, p. 12). En el campo de la memoria no es contradictorio que lo más distante pueda ser lo más próximo, intenso y presente a nivel emotivo o político.

Como en el caso del mencionado Pío Moa, cuyas últimas monografías abordan la Reconquista y el Imperio español, eso no implica que el nacionalismo español eluda el pasado de los años treinta del siglo XX, sino que prefiere situar el foco en otros episodios ahora mismo más reivindicables o rentables políticamente. Se pasa así de una memoria negativa —centrada en criticar el relato histórico del otro lado político— a una positiva, focalizada en intentar construir, reivindicar y defender una historia propia desde donde propiciar un futuro distinto y, en consecuencia, más interesada en la memoria imperial que en un franquismo mucho más incómodo y menos defendido, muchas veces preferiblemente esquivado a causa de su carácter

divisorio. Ahí es donde se perciben con mayor claridad las huellas de este mensaje populista.

Por el otro lado, el populismo historiográfico no debería ser directamente identificado con la pseudohistoria, algo más asociado a iniciativas como el Institut Nova Història, conocido por sus inverosímiles fabulaciones sobre la catalanidad de Colón, Cervantes y un creciente y recurrente etcétera diseccionado críticamente en el exhaustivo libro colectivo *Pseudohistòria contra Catalunya* (Baydal y Palomo, 2020). El populismo historiográfico se suele mover más en una categoría intermedia que no se define tanto por la mentira o la ficción absoluta e inventada del pasado como más bien por la selección, la exageración y/o la deformación. A causa de su pátina de veracidad, el populismo historiográfico explica su popularidad y muchas veces también su prestigio público, plasmado incluso en forma de galardones o reconocimientos oficiales; o también su al menos relativa aprobación por parte de no pocos historiadores afines dentro de la academia. En cambio, la pseudohistoria, si bien puede apelar formalmente a unos recursos semejantes, los lleva hasta extremos más increíbles e inventivos, como en los casos de Gavin Menzies, Graham Hancock, Ignacio Olagüe, Immanuel Velikovsky o los negacionistas del Holocausto (Fritze, 2009). Un buen ejemplo cercano lo encarna el nacionalista catalán Jordi Bilbeny, miembro destacado del Institut Nova Història y quien en *Inquisició i decadència: orígens del genocidi lingüístic i cultural a la Catalunya del segle XVI* (2018) emplea un término como “genocidio” en el título y escribe pasajes como este:

Ha habido destrucción. Despiadada, contumaz, incansable. Siempre legal y casi imperceptible [...]. Así pues, el genocidio lingüístico y literario de nuestra cultura [...] no comenzó en 1714, como una lectura sesgada, superficial, miope y demasiado frecuentemente interesada y llena de renuncias nos ha querido inocular. Viene de más lejos. De mucho más lejos. Arranca con la introducción de la Inquisición castellana en el siglo XV y se nos muestra aún más feroz y terrible. Este libro es la más viva denuncia. (Bilbeny, 2018, p. 247)

La diferencia entre pseudohistoria y populismo historiográfico reside en que este último se sitúa generalmente en el acto de tomar ventajosamente una parte por el todo —una parte, por cierto, a menudo también maquillada—, y con ello invisibiliza o menosprecia lo que no cuadra con su relato. Más que con falsedades históricas —que, aunque se dan, no suelen

ser el centro de la narración— destaca por los sesgos, las sobreinterpretaciones, las retorsiones, las selecciones y las consiguientes omisiones.

Eso explica que lo contrario a un relato populista no suele ser la tesis contraria, la cual puede recaer en sus defectos, sino la potenciación de otros recursos en lo práctico menos atractivos y utilizables políticamente como la prudencia, la problematización y el matiz, procurando limitar las conclusiones a lo que permiten las fuentes disponibles. De hecho, los populismos historiográficos se pueden retroalimentar y cada uno puede denunciar (con no poca razón) los sesgos y retorsiones del otro como formas de pseudohistoria, pese a no ser capaz de admitir los propios. Por ejemplo, Marcelo Gullo ha denunciado el Institut Nova Història al mismo tiempo que ha sobredimensionado su influencia y lo ha descrito como “la *intelligentzia* catalana” (2021, p. 456). La pseudohistoria siempre son los otros.

Rasgos adicionales del populismo historiográfico

Si la historia como herramienta crítica, y desde un prisma ideal, se propone problematizar y matizar, evitar generalizaciones y deshacer prejuicios o clichés, el populismo historiográfico difunde otros nuevos o actualiza antiguos. Además, suele ofrecer grandes explicaciones generales que son más fáciles de vender y resultan más rentables a nivel político. De hecho, estas obras suelen abordar temas muy amplios; incluso pueden revisitar la historia entera de España en apenas unos centenares de páginas, o proporcionan selecciones de episodios que pretenden reflejar lo ocurrido durante varios siglos y donde lo que importa es sobre todo repetir “la tesis” que se defiende. En verdad, se trata más bien de un apriorismo claro y rotundo que, presentado como la clave explicativa del pasado, lo anuncian, recuerdan y “demuestran” machaconamente, muchas veces desde selecciones de hechos complementadas por sesgos de confirmación. Se debe tener en cuenta que las explicaciones proporcionadas suelen ser muy simples, muchas veces prácticamente monocausales, con lo que pueden pretender dar cuenta de un fenómeno largo, extenso y complejo desde un único factor que mágica y oportunamente permite comprender todo.

Por cierto, el factor explicativo propuesto en estas obras, y que puede coquetear con las teorías de la conspiración, se puede identificar con un colectivo culpable que conecta el pasado con el presente y facilita la comentada dialéctica del amigo/enemigo. O también puede ser en muchas

ocasiones psicológico, bajo la forma de fobias, envidias, resentimientos o complejos de inferioridad o superioridad. Eso ayuda a explicar el éxito de la recurrente y maleable hispanofobia como “explicación” de la Leyenda Negra o, en Cataluña, de la simétrica catalanofobia (Ferrer i Gironès, 2000). Para conseguir su objetivo, en estas obras la información recolectada se sobreinterpreta o se recurre a una selección (*cherry picking*) voluntarista de determinados episodios, a menudo desgajados de su contexto, como si todos ellos significaran fundamentalmente lo mismo y se subordinaran mansa y armoniosamente a la explicación general propuesta. Otro recurso es el *red herring*, por el cual el autor desvía oportunamente la atención del lector con otros temas para evitar confrontarse con los propiamente problemáticos y destacar únicamente aquello —positivo o negativo— que se quiere resaltar. Además, también se suministran comparaciones interesadas, para resaltar que los otros países actuaron peor, y/o se aduce falsamente que las otras memorias nacionales no son cuestionadas, para alimentar un relato victimista de la excepcionalidad nacional.

En una línea semejante, también se exageran los calificativos negativos a la hora de describir aquellos gobiernos o países que se quieren criticar y que muchas veces simplemente “se sueltan”, sin que se expliquen o razonen desde la historia. Estos excesos terminológicos son muy importantes, ya que son lo que luego se esgrime principalmente en espacios como las redes digitales para calificar o descalificar. Un ejemplo es el abuso asimétrico de la etiqueta de “totalitario”, empleada por Pío Moa para retratar al Frente Popular de la Segunda República Española (al mismo tiempo que solo utiliza el de “autoritario” para la dictadura franquista) o para tachar a los gobiernos de izquierdas de los últimos años en España o a las leyes de memoria histórica (Moa, 2022, pp. 16 y 568). También se ha utilizado con profusión esta misma palabra para demonizar los imperios precolombinos y así redefinir la conquista de América bajo el rostro de una pretendida y positiva liberación. Por ejemplo, Borja Cardelús se ha referido en *América hispánica: La obra de España en el Nuevo Mundo* (2021) a los “regímenes totalitarios, tiránicos y teocráticos” de los amerindios y ha añadido que “de haber llegado nadie, hoy seguirían los indios presos de tiranías teocráticas” (2021, posición Kindle 16.715). En paralelo, Marcelo Gullo ha retratado al imperio inca como totalitario y, frente a las acusaciones de un genocidio español, ha respondido que el imperio azteca es “el más genocida que ha conocido la historia” (2022, p. 36). Luego ha especificado que se trata de una “frase que casi nadie se atreve a decir por temor a las represalias de los

guardianes del aparato mediático-académico instaurado por la dictadura de lo políticamente correcto” (2022, p. 36).

No es extraño, pues, que lo importante de estos relatos no sea solo lo que dicen sino también lo que omiten. En realidad, y aunque el nivel de veracidad de estos escritos sea considerablemente variable, pueden describir episodios concretos más o menos correctamente y exponer tesis parcialmente ciertas —de ahí que puedan parecer verosímiles a muchos lectores—, pero también estiran esa parcialidad hasta convertirla en un todo exagerado o directamente falso. Un buen ejemplo es la misma Leyenda Negra, la cual ciertamente tuvo una importante existencia a nivel histórico y todavía tiene ciertos efectos en el presente, aunque su incidencia actual es mucho menos reducida de la sostenida por quienes la mencionan sin parar.

Por añadidura, frente a las críticas que denuncian su simplicidad, el populismo historiográfico se refugia a menudo en el pretexto de moverse en el terreno de la divulgación, una que a la hora de la verdad habitualmente no difunde el estado actual de la investigación en historia, sino que contradice o ignora sus avances, incurre en numerosos presentismos, se salta las reglas elementales de la metodología y presenta como novedosas tesis ya hace tiempo refutadas. Por ello mismo, estas obras no problematizan ni profundizan en las principales conclusiones; justifican los resortes *populares* empleados e incluso la ausencia de un auténtico aparato crítico. En su último libro, y en verdad en continuidad con lo afirmado por el mismo autor en *La reconquista y España* (2018), Moa ha llegado a escribir: “he prescindido de notas en este ensayo porque la inmensa mayoría de la documentación es hoy fácilmente localizable en internet, lo que hace algo pedante ese tipo de referencias, salvo en trabajos muy especializados” (Moa, 2022, p. 570).

Para acabar, este populismo historiográfico también se sirve de un tono apasionado y vehemente o de expresiones inflamadas que se asocian a una “sinceridad”, un “compromiso” y una “valentía” alabados públicamente. De hecho, estas obras, pese a que puedan tener gran apoyo mediático o político, se suelen presentar como osadas, y sus autores son retratados desde una retórica transgresora y épica como “políticamente incorrectos”. Un ejemplo claro es el citado y anónimo Capitán Bitcoin, autor no solo del reciente *Disidencia histórica* (2023), sino también de *Disidencia defensiva* (2022) o *Disidencia activa* (2022), cuyo subtítulo es el de *Manual contra la*

dictadura progre (2022). Una vez más, esta actitud transgresora forma parte de una tendencia en verdad transnacional y consolidada en los últimos años. Desde una perspectiva semejante, el popular escritor francés Jean Sévillia instituyó ya en 2006 el “Premio al libro incorrecto del año” en Francia y él mismo ha publicado libros como *Históricamente correcto* (2003), *Moralmente correcto* (2007) o *Históricamente incorrecto* (2011), los cuales también conectan con el populismo historiográfico aquí expuesto.

En resumidas cuentas, lo que suele faltar más en los escritos del populismo historiográfico son las aristas, matices y contraejemplos; todo aquello que pueda invalidar y problematizar la tesis expuesta. En vez de abordarlos o de mencionarlos, se prefiere infravalorarlos o pasarlos por alto como si no existieran, y se fomenta una simplificación y unidimensionalización de la historia que, de paso, corre el riesgo de serlo también de la política. Como consecuencia de ello, se expulsan los claroscuros, las ambigüedades y las ambivalencias del pasado; incluso se interpretan aquellas lagunas de conocimiento desde oportunos argumentos *ex silentio* que respaldan la postura expuesta. La explicación de fenómenos complejos y de largas épocas o procesos conduce así a un relato que, pese a la elevada cantidad de información que pueda amontonar, suele ser simple, plano y maniqueo. De hecho, muchas obras del populismo historiográfico son intercambiables en bastantes aspectos entre sí, dado que el arsenal argumentativo se suele repetir con pocas variaciones.

Frente a todo ello, no debería extrañar que, en su reciente *España diversa* (2024), Eduardo Manzano haya subrayado la necesidad de desnacionalizar la historia, evitar emotividades identitarias y promover visiones que, sin caer en una armónica y falsa fetichización, reflejen la diversidad y pluralidad de la historia española. Por su parte, José Álvarez Junco (2022, pp. 13-16) ha reivindicado hace poco la figura del historiador como una especie de “intelectual público” que debe ayudar a la buena y no partidaria explicación de lo ocurrido en el pasado y, de este modo, enseñe su complejidad real. Además, obras más propias de la historia de la memoria como *Leyenda negra. Una polémica nacionalista en la España del siglo XX* (2011) de Jesús Villanueva son de gran utilidad para comprender los interesados usos y abusos que ha habido de ciertas cuestiones históricas. Para acabar, también han sobresalido algunos intentos de cultivar una divulgación alternativa (Herrán, 2022).

En una línea semejante, y en conexión con la comprensión del teatro épico de Bertolt Brecht, un cometido interesante en la actualidad podría ser el de promover obras o perspectivas que redundaran en una especie de análogo efecto de extrañamiento o distanciamiento (*Verfremdungseffekt*) respecto al pasado. Mientras que el populismo historiográfico busca una oportuna, forzada y parcial identidad o identificación entre el presente y el pasado —a partir de buscar unos mismos sujetos políticos, enemigos o problemas entre los dos tiempos—, de lo que se trataría sería de mostrar más bien lo contrario: recordar y resaltar las propias diferencias de cada pasado, o su “extrañeza”, para evidenciar su irreductibilidad a los discursos del presente, pero sin caer de todos modos en una exotización y/o fetichización contraria.

Conclusiones

La categoría de populismo historiográfico es seguramente problemática porque inevitablemente se caracteriza por cierta pluralidad. No todos los rasgos comentados son compartidos por todos los autores ni tampoco son iguales su politización, su éxito comercial, sus efectos en el discurso público de la historia o su prestigio social. En otras palabras, acudir a los marcos populistas no te garantiza conseguir ser popular (al mismo tiempo que, obviamente, la popularidad no se debe solamente a seguir este tipo de estrategias). Tampoco es igual su relación con el conocimiento histórico y que, según los casos, se puede aproximar más o menos al revisionismo o la pseudohistoria. Y eso por no hablar de que sus intereses o sus proyectos políticos respectivos pueden variar bastante.

Además, toda categoría comporta comprensibles debates acerca de su demarcación y de a quién incluir o dejar de incluir en ella. Por ejemplo, ha habido no pocas críticas a obras como los *best-sellers* de Jared Diamond o Yuval Harari por rasgos que enlazan con el populismo historiográfico aquí expuesto. También en España se ha cargado contra una autora poco rigurosa y muy popular en ventas como Nieves Concostrina por razones similares. En este artículo importa por eso más la categoría en sí, que hace referencia a un tipo de historiografía intermedia o híbrida, una que no es la propiamente investigadora o “científica”, pero al mismo tiempo no debe ser directamente tachada de pseudohistoria ni debe identificarse automáticamente con el nacionalismo o el revisionismo. Fuera de la historia más rigurosa, hay una pluralidad de formas alternativas de “escribir historia” que se caracterizan por su diferente relación con el conocimiento

histórico y que merecen ser estudiadas y comprendidas en su especificidad, también para saber combatirlos. Y eso por no entrar en un género tan epistémicamente problemático, y habitualmente tan exitoso a nivel público, como la novela histórica. Sin ir más lejos, la mencionada Roca Barea ha ganado el Premio Primavera de Novela con la obra *Las brujas y el inquisidor* (2023). Por ello, lo que aquí importa más sería lo que podríamos denominar el *estilo* populista. Es decir, y siguiendo a Enzo Traverso (2018), entender el populismo más como adjetivo que como sustantivo, lo que de paso puede abrir la puerta a la existencia de revisionismos o pseudohistorias populistas.

También se es consciente de que las explicaciones históricas populistas se difunden, aún más simplificada, por muchos otros formatos, canales o redes. De hecho, varios de los autores mencionados son destacados *influencers* que no cesan de insistir en las tesis expuestas en sus libros. Otro importante caso alternativo ha sido el protagonizado por el reciente y muy exitoso documental *España, la primera globalización* (2021) de José Luis López-Linares, el cual atestigua la porosidad y retroalimentación de esta multitud de formatos. De hecho, este documental ha derivado a su vez en un libro homónimo, donde López-Linares reúne aportaciones de colaboradores afines como Roca Barea, Gulló o Insua y explica además que el origen de su producción se debió a la lectura de *Imperiofobia* (López-Linares, 2022, p. 22). Más tarde, Roca Barea, la autora más citada e influyente en el populismo historiográfico, ha realizado una reedición ampliada de su conocido *best-seller* y ha incorporado, entre otros, un capítulo titulado *España y la primera globalización*. Recientemente, el propio Linares ha producido en la misma línea otro documental, *Hispanoamérica. Canto de vida y de esperanza* (2024). Así pues, los caminos por los cuales se difunden este tipo de relatos y tesis son muy variados y complejos. Un ejemplo interesante es la fundación en Francia a finales del siglo XX del parque temático Puy de Fou, muy criticado por historiadores franceses como Jean-Clément Martin o Patrick Boucheron por los contenidos que transmitía a nivel histórico, y que en 2021 inauguró su filial española en Toledo. Otro ámbito muy importante es la creciente influencia de los videojuegos en la transmisión del conocimiento histórico, los cuales han fomentado en muchos casos la promoción de nuevos rostros de un nacionalismo en clave digital (Venegas, 2020).

Todo eso también ayuda a comprender el difícil desafío actual en este tema. La amplia presencia de la historia en diferentes formatos y la asimetría

de la esfera pública en estas cuestiones ha hecho que la voz de la academia haya quedado en una situación de inferioridad frente al número de ventas y la repercusión mediática o política de estas obras o producciones. Como se ha señalado, sin duda la mencionada crisis de las mediaciones y el auge de una posverdad muy presente en el terreno de la historia han contribuido a todo ello; pero también el peligro de ensimismamiento por parte de un mundo académico, muchas veces precarizado, enredado en sus propias lógicas, espacios y publicaciones y no pocas veces al margen de este tipo de disputas. Ahora bien, la tesitura actual consiste en que, para velar por la salud de los conocimientos históricos, quizá ya no baste en lo sucesivo solo con investigar y, de algún modo, convendría valorar más su transmisión y divulgación.

Notas

¹ Para diferentes análisis de la Leyenda Negra y derivados, véanse los siguientes monográficos: Furió (2020); García Sanjuán y Carrasco (2023); y Rina, Hernández y Cuesta (2024). Véase también Faber (2022).

² Apenas hay análisis relevantes sobre cómo se divulga la historia en estos espacios. Una excepción parcial es Bunnenberg y Steffen (2019).

³ Sin ir más lejos, ese es el mismo caso de la Leyenda Negra. Aunque se debe recordar que esta tuvo un origen distinto y que ha sido también reivindicada desde otros lados, no se debe por ello olvidar cómo fue ampliamente aprovechada por las dictaduras de Primo de Rivera y de Franco y que fue con ellos cuando alcanzó una mayor difusión (véase Villanueva, 2011). Algo semejante se podría decir de otros marcos como la Reconquista o la memoria imperial; o sobre todo del uso combinado de todos estos relatos.

⁴ Piénsese en un pasaje central como este:

Ahora América es, para el mundo, nada más que los Estados Unidos: nosotros habitamos, a lo sumo, una sub América, una América de segunda clase, de nebulosa identificación. Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos [...]. Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. Perdimos; otros ganaron. (Galeano, 2004, pp. 16-17)

Referencias

- Álvarez Junco, J. (2022). *Qué hacer con un pasado sucio*. Galaxia Gutenberg.
- Barroso, A. (2022). *Patria digna. La España que intentaron robarnos*. Ediciones B.
- Batalla, P. (2021). *Los nuevos odres del nacionalismo español*. Trea.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Paidós.
- Baydal, V., y Palomo, C. (coords.). (2020). *Pseudohistòria contra Catalunya: de l'espanyolisme a la Nova Història*. Eumo.
- Bilbeny, J. (2018). *Inquisició i decadència: orígens del genocidi lingüístic i cultural a la Catalunya del segle XVI*. Librooks.
- Bitcoin, C. (2023). *Disidencia histórica. Manual Básico de Historia para Defender España* [Kindle]. Publicado de forma independiente.
- Black, J. (2014). *Contesting History: Narratives of Public History*. Bloomsbury.
- Bunnenberg, C. y Steffen, N. (2019). *Geschichte auf Youtube: Neue Herausforderungen für Geschichtsvermittlung und historische Bildung*. De Gruyter.
- Calleja, J. M. (2020). *Lo bueno de España. una crónica histórica ante el ataque nacionalista que reivindica el valor de España*. Planeta.
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*, 47, 2-16. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00184>
- Cardelús, B. (2021). *América hispánica: La obra de España en el Nuevo Mundo*. Almuzara.
- Casquete, J. (ed.). (2023). *Vox frente a la historia*. Akal.
- Díaz Villanueva, F. (2021). *La ContraHistoria de España: Auge, caída y vuelta a empezar de un país en 28 episodios históricos*. La Esfera de los Libros.
- Erice, F. (2020). Posverdad, mentira y falsedad histórica la lógica perversa del posmodernismo. *Stoa*, 22, 33-63. <https://stoa.uv.mx/index.php/Stoa/article/view/2611/4497>
- Esparza, J. J. (2018). *Visigodos: la verdadera historia de la primera España*. La Esfera de los Libros.
- Esparza, J. J. (2021). *No te arrepientas. 35 razones para estar orgulloso de la historia de España* [Kindle]. La Esfera de los Libros.

REFLEXIONES SOBRE EL POPULISMO HISTORIOGRÁFICO

- Esparza, J. J. (2023). *Te voy a contar tu historia: la gran epopeya de España* [Kindle]. La Esfera de los Libros.
- Faber, S. (2022). *Leyendas negras, marcas blancas: La malsana obsesión con la imagen de España en el mundo*. Contexto.
- Ferrer i Gironès, F. (2000). *Catalanofòbia*. Edicions 62.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista, ¿hay alternativa?* Caja Negra.
- Fritze, R. (2009). *Invented Knowledge. False History, Fake Science and Pseudo-religions*. Reaktion Books.
- Furió, A. (coord.). (2020). La Leyenda Negra hoy, entre historia y política. *Pasajes: revista de pensamiento contemporáneo*, 60, 3-117.
<https://roderic.uv.es/items/a63fe57e-f9a7-4979-8fb9-aa4421b2c950>
- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- Garcés, M. (2023). *El tiempo de la promesa*. Anagrama.
- García Sanjuán, A. (2019). Cómo desactivar una bomba historiográfica: la pervivencia actual del paradigma de la Reconquista. En C. de Ayala Martínez, I. C. Ferreira y J. S. Palacios, *La Reconquista: ideología y justificación de la guerra santa peninsular* (pp. 99-121). La Ergástula.
- García Sanjuán, A., y Carrasco, A. I. (coords.). (2023). Usos propagandísticos de la Historia de España: conceptos y narrativas esencialistas. *Nuestra Historia: revista de Historia de la FIM*, 15, 11-132.
<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/651136>
- Gullo, M. (2021). *Madre patria. Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán* [Kindle]. Espasa.
- Gullo, M. (2022). *Nada por lo que pedir perdón. La importancia del legado español frente a las atrocidades cometidas por los enemigos de España* [Kindle]. Espasa.
- Gullo, M. (2023). *Lo que América le debe a España: El legado español en el Nuevo Mundo* [Kindle]. Espasa.
- Gullo, M. (2023b). El relato histórico negrolegendario en la batalla cultural. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 52, 443-468.
<https://doi.org/10.12795/araucaria.2023.i52.20>
- Herrán, M. (2022). *La historia no es la que es. Es la que te cuentan*. Planeta.

- Ibáñez, A. (2018). *La leyenda negra: historia del odio a España*. Almuzara.
- Ibáñez, A. (2024). *El sacro imperio romano hispánico* [Kindle]. Sekotia.
- Juderías, J. (1997). *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*. Junta de Castilla y León.
- Landaluce, E. (2018). *No somos fachas, somos españoles*. La Esfera de los Libros.
- López-Linares, J. L. (2022). *España. La primera globalización* [Kindle]. Plaza Janés.
- Lowe, K. (2021). *Prisioneros de la historia: monumentos y Segunda Guerra Mundial*. Galaxia Gutenberg.
- MacMillan, M. (2010). *Juegos peligrosos: Usos y abusos de la historia*. Ariel.
- Manzano, E. (2024). *España diversa. Claves de una historia plural*. Planeta.
- Melleuish, G., Sheiko, K, y Brown, S. (2009). Pseudo History/Weird History: Nationalism and the Internet. *History Compass*, 7, 1484–1495.
- Moa, P. (2022). *Hegemonía española (1675-1640) y comienzo de la Era europea (1492-1945)* [Kindle]. Encuentro.
- Moa, P. (2022b). *Los mitos de la guerra civil*. La Esfera de los Libros.
- Moa, P. (2022c). *Galería de charlatanes*. Actas editorial.
- Offenstadt, N. (2009). *L'histoire bling-bling: Le retour du roman national*. Stock.
- Porrinas, D. (ed.). (2024). *Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*. Desperta Ferro Ediciones.
- Rina, C., Hernández, G., y Cuesta, R. (coords.) (2024). Las metamorfosis políticas y culturales del posfascismo. *Con-ciencia social*, 7, 1-264. <https://turia.uv.es/index.php/con-cienciasocial/issue/view/1737>
- Roca Barea, M. E (2018). *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Círculo de Lectores.
- Roca Barea, M. E. (2019). *Fracasología: España y sus élites: de los afrancesados a nuestros días*. Espasa.
- Rojo Pinilla, J. A. (2016). *Los invencibles de América*. El Gran Capitán Ediciones.
- Rojo Pinilla, J. A. (2017). *Grandes traidores a España. Porque conocer quién nos traiciona nos hace más fuertes*. El Gran Capitán Ediciones.
- Rosanvallon, P. (2020). *El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica*. Galaxia Gutenberg.

REFLEXIONES SOBRE EL POPULISMO HISTORIOGRÁFICO

- Salaverría, J. M. (1917). *La afirmación española. Estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos*. Gustavo Gili.
- Sánchez Cuenca, I. (2022). *El desorden político. Democracias sin intermediación*. Libros de la Catarata.
- Serra, F. (2013). *Els Herois del 1714: els defensors de Catalunya*. Base.
- Steinhauer, J. (2021). *History, Disrupted: How Social Media and the World Wide Web Have Changed the Past*. Palgrave.
- Straehle, E. (2020). El resurgir actual de la Leyenda Negra: entre la historia, la memoria y la política. *Pasajes*, 60, 43-66.
<https://roderic.uv.es/items/bd2ecb54-e9bc-45f5-941d-c44a195fcab7>
- Straehle, E. (2021). El populismo historiográfico como problema y síntoma del presente. *Ctxt*.
<https://ctxt.es/es/20211001/Firmas/37438/populismo-histo-riografico-leyenda-negra-nacionalismo-historia.htm>
- Teeuwisse, J. (2023). *Fake History: 101 Things that Never Happened*. WH Allen.
- Thompson, D. (2008). *Counterknowledge. How we surrendered to conspiracy theories, quack medicine, bogus science and fake history*. Atlantic Books.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI.
- Venegas, A. (2020). *Pasado interactivo. Memoria e historia en el videojuego*. Sans Soleil.
- Villanueva, J. (2011). *Leyenda negra: una polémica nacionalista en la España del siglo XX*. Los Libros de la Catarata.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo*. Katz.

Llegó rápido, vivió intensamente y murió joven. La primera ola punk en España (1975-1979): recepción social y cultural

It Came Fast, Lived Acutely and Died Young. The First Punk Wave in Spain (1975-1979): Social and Cultural Reception

David Mota Zurdo
Universidad de Valladolid, España

Sergio Cañas Díez
Universidad de Burgos, España

Resumen

Este artículo, que es fruto de una investigación centrada en la historia sociocultural, explora la irrupción y recepción del punk en España desde la muerte del dictador Francisco Franco hasta el final de la década de 1970; es decir, durante los primeros años de la transición a la democracia. En beneficio del tema tratado, hemos fragmentado artificialmente la cronología, huyendo de los cánones marcados por la historia política española, y, de ese modo, prima una óptica cultural. En este trabajo medimos y analizamos a través de la prensa (*El País*, *ABC*, *Pueblo*, *Mundo Obrero*, *Hoja Oficial del Lunes*) el impacto que tuvo la primera oleada

Recibido: 11/11/2024. Aceptado: 16/12/2024



Artículo vinculado al proyecto PID2022-138385NB-I00 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

David Mota Zurdo es doctor —mención internacional— en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco y se desempeña como profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad de Valladolid. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9578-8069>

Contacto: david.mota@uva.es

Sergio Cañas Díez es Doctor en Ciencias Humanas y Sociales por la Universidad de La Rioja y trabaja como Profesor Permanente laboral en la Universidad de Burgos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2789-3315>

Contacto: scdiez@ubu.es

Cómo citar: Mota-Zurdo, D., y Cañas-Díez, S. (2025). Llegó rápido, vivió intensamente y murió joven. La primera ola punk en España (1975-1979): recepción social y cultural. *Revista stultifera*, 8(1), 59-83. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-03.

punk sobre la sociedad española y explicamos cuál fue su reacción ante un género musical que, pronto, se convirtió en un fenómeno de masas. Reconstruimos, pues, una parte de la denominada España del “Rrollo”, concretamente, la escena contracultural vivida en Madrid, atendiendo a su impacto sobre otros puntos geográficos y a la pugna que esta tuvo con inercias, tradiciones y costumbres impuestas y arraigadas durante el régimen franquista y, asimismo, vigentes en los primeros años de la transición.

Palabras clave: punk, España, transición; prensa

Abstract

This paper, which is the result of research focused on sociocultural history, explores the emergence and reception of punk in Spain from the death of the dictator Francisco Franco until the end of the 1970s, that is, during the early years of the transition to democracy. For the benefit of the subject matter, we have artificially fragmented the chronology, avoiding the canons set by Spanish political history, and, in this way, giving priority to a cultural perspective. In this work we measure and analyze through the press (*El País, ABC, Pueblo, Mundo Obrero, Hoja Oficial del Lunes*) the impact that the first punk wave had on Spanish society and we explain its reaction to a musical genre that soon became a mass phenomenon. Then, we reconstruct a part of the so-called “Rrollo” Spain, specifically, the countercultural scene lived in Madrid, attending to its impact on other geographical points and the struggle it had with inertias and traditions imposed and rooted during the Franco regime and, also, in force in the early years of the transition.

Keywords: punk, Spain, transition; press

A modo de introducción: esto es el punk

En 1976 el punk emergió en Inglaterra como fenómeno musical. Contra pronóstico, la crítica quedó dividida: Por un lado, algunos lo consideraron una vuelta a la pureza del rock por la actitud contestataria e imagen situacionista que transmitían sus grupos, y por el contenido subversivo de sus letras —libres y sin tabúes— que describían la realidad desde la crudeza y buscaban la provocación y la ofensa. Por otro lado, había quienes estimaban que la “nueva ola” simplemente era una afrenta a la música, un mecanismo de confrontación basado en la fealdad, el error, la repulsa y la crítica a la familia, el amor, la educación, el pop, el gobierno, el trabajo y el establishment, que no aportaba ningún giro a la evolución de la cultura

popular; en otras palabras, quienes consideraban al punk el último estadio de la música rock: la banda sonora del no futuro, del apocalipsis. Así, el crítico musical Philippe Manoeuvre (1977, p. 62), que publicó uno de los primeros textos sobre el tema en la revista musical *Rock & Folk*, señaló que el punk se situaba “en una perspectiva de vanguardia pictórica” al ser un experimento musical basado en “acción y reacción”. Según el citado autor, el punk era “arte-instantáneo, arte-instintivo”. En esa misma línea, el cronista de la contracultura Juan Carlos Kreimer (1978, p. 13-15) escribió tempranamente sobre el punk y lo trató como una “nueva revolución musical” producida en el seno del rock: una “moda hecha con las sobras de la sociedad” que había sido popularizada por los medios de comunicación de masas.

Pese a las posiciones enfrentadas, disímiles como mínimo, la eclosión de este fenómeno —que transmutó en subgénero del rock y movimiento social de elevados fines, entre ellos la destrucción de la sociedad tradicional y la construcción de una sociedad alternativa distinta a la de sus padres y erigida sobre el DIY (*Do it yourself*, hazlo tú mismo)— contó con una característica fundamental que lo hizo único: su capacidad para el reproche y el análisis acusador e incisivo de los problemas sociales que azotaron a la sociedad occidental durante las décadas de 1970 y 1980. No en vano, el periodista musical Greil Marcus (1993, p. 79-80) indicó que el punk, pese a sus enormes limitaciones, fue una versión surrealista “de la crítica a la cultura de masas de la Escuela de Frankfurt”.

La *new wave* subversiva, que trasladó a muchos a la época de los Chuck Berry, Shadows y Billy Fury, emergió en las principales urbes industriales británicas. Sin embargo, no fue parte de ese halo cultural, propio del compromiso antifascista de posguerra que dominó las sociedades occidentales entre 1950 y 1970, ni de la revolución social y sexual que se produjo en el marco de la exitosa edad de oro del capitalismo, sino una de sus múltiples consecuencias, de atroces resultados. Dicho de otro modo, el punk, a diferencia del rock, no fue únicamente fruto de un reto generacional, sino que fue uno de los principales logros de las políticas del desastre y de la miseria practicadas por los gobiernos occidentales en tiempos del despertar neoliberal (Santamaría, 2022).

Precisamente, ese fue uno de los motivos por los que la juventud quedó encandilada por este subgénero musical y por los que también la alta

sociedad, la *gentry*, se escandalizó. Reino Unido, y especialmente Inglaterra, fruto de la depresión económica de la década de 1970 sufrieron una grave crisis política y social, que se saldó con el viraje de su clase política hacia el conservadurismo: un giro “NeoCon” que la otrora primera ministra Margaret Thatcher lideró a nivel internacional de la mano del presidente estadounidense Ronald Reagan. La nueva corriente política llevó a que gobiernos como el estadounidense y el británico —especialmente este último— privatizaran múltiples instituciones del Estado, lo que a la postre desmanteló de súbito la sociedad del bienestar.

A medida que el punk, como música disruptiva, fue ganando adeptos, también las lógicas de mercado fueron apoderándose de su potencialidad. La industria cultural trató de canalizar la utopía del cambio y el desencanto nihilista de una sociedad hastiada. Como ha destacado Santamaría (2022, p. 44), las reivindicaciones y luchas por el cambio presentes en los discursos y mensajes del punk no fueron más que *el paisaje*: se atacó al capitalismo, se teorizó sobre alternativas al sistema, pero no se logró “cambiar el todo”, porque realmente no hubo determinación. En los años de cultura neoliberal se traficó con deseos y necesidades, donde la música punk ocupó un lugar conflictivo hasta que quedó totalmente criogenizada, presta para ser explotada por el mercado; es decir, no se acabó con el sistema, como se aspiraba, sino que se lo desatascó dándole una derivada más de negocio. Esto es visible en el punk británico, a través de Sex Pistols, pero también en el estadounidense con Ramones, o en el español con movimientos como la *movida madrileña* y el *rock radical vasco* (Lenore, 2019; Mota, 2017).

¿Qué se ha publicado sobre el punk en España?

En España, los principales investigadores que han abordado el fenómeno punk como movimiento social y subgénero musical han sido antropólogos, sociólogos y musicólogos. En sus análisis han privilegiado temáticas actuales sobre lo punk y han dedicado menor atención a otro tipo de enfoques basados en la perspectiva histórica. La mayoría de los estudios se han centrado en temas locales y regionales, en disquisiciones teóricas sobre la consideración del punk como subcultura, y en cuál fue su influencia y desarrollo en España conforme a los avances de la industria musical y la emergencia de diferentes escenas con múltiples etiquetas. Por ejemplo, conocemos relativamente bien la escena y antecedentes de la *movida madrileña* gracias a trabajos como los de Foucé (2004 y 2006), Foucé y

Pecourt (2008) o del Val (2017). Lo mismo sucede para la escena vasca, marcada por la política y la identidad nacional, la conocida como *rock radical vasco*, que está bastante estudiada gracias a trabajos como el de Porrah (2006), Sáenz de Viguera (2008), Pascual (2015) y del Amo (2016). Por otro lado, contamos con algunos relatos holísticos sobre las escenas e industrias musicales, así como de las políticas (contra-)culturales habidas en España durante la etapa democrática, en los estudios de Mora y Viñuela (2013) o de Santamaría (2020 y 2022).

Junto a estos trabajos se han publicado crónicas de rock y pop, hechos fundamentalmente por periodistas, críticos y protagonistas. Esto es evidente en los trabajos de Lechado (2005) sobre la movida madrileña, López Aguirre (2011) sobre el rock vasco, Heras (2018) sobre la escena de la música popular en Vizcaya, Vogel (2017) sobre el pop en el tardofranquismo o Clavo (2022) sobre el “Rrollo”.¹ En cambio, carecemos de un estudio holístico sobre la historia del punk y sus distintas escenas desde su emergencia en la década de 1970 hasta su declive en la de 1990. Es cierto que contamos con excepciones como el trabajo de Alfonso (2001), que aborda la historia del punk en la cronología indicada, o el de Guillot (2018), que recoge testimonio oral de los protagonistas; pero no tenemos un estudio que aborde con sus distintas variantes todo el fenómeno.

El breve acopio de obras hecho hasta aquí nos sirve para constatar un hecho: han sido pocos los análisis historiográficos que se han realizado del punk y sus distintas escenas. Desde la década de 2010 los estudios culturales centrados en lo popular han ido generando interés en la historiografía, pero es un tipo de análisis que no es habitual en la academia. De hecho, es visible en el volumen de encuentros científicos y publicaciones realizados, que aún son muy escasos. En este sentido, se puede señalar sin ambages que la historiografía se encuentra a la zaga de la materia si se la compara con la antropología y la sociología y que, por tanto, hay una desatención considerable hacia los estudios sobre cultura popular, y, más concretamente, hacia el movimiento punk. Esto, sin embargo, no significa que no haya trabajos específicos sobre el punk y sus escenas derivadas, como son la historia oral del punk en Barcelona de Llansamà (2011), la breve historia del punk en Mallorca de Canyelles (2014), la historia del rock radical vasco y otras escenas contestatarias de Mota Zurdo (2017), los trabajos de Aguilar (2020) sobre rock, punk y new wave en la Transición, o el estudio de Álvarez (2021) sobre el punk y el hardcore en Madrid.

Todos los trabajos aquí recogidos forman parte de la base teórica y conceptual con la que abordamos el análisis que sigue a este epígrafe. Partimos de un contexto general, como se ve en el siguiente apartado, para, posteriormente, adentrarnos en el detalle de la crítica cultural y el debate habido en la España de la Transición en torno al fenómeno punk.

Fuentes, metodología e hipótesis de partida

Entre 1976 y 1979, el punk fue etiquetado de diferentes maneras por la crítica cultural española, primero, para identificarlo y significarlo frente a otros géneros, y, segundo, para comercializarlo dentro de una sociedad que se sentía más moderna y que quería marcar distancias con los usos y costumbres de la dictadura. España, que en aquellos años asistía al proceso de transición política, económica y social de paso de la dictadura a la democracia, recibió de golpe todos los *inputs* que habían dominado la escena internacional: crisis económica, revolución conservadora, neoliberalismo económico, tensión de la Guerra Fría y miedo al desastre nuclear. Este fue el marco en el que emergió la escena contracultural y musical del “Rrollo”, ya fuera en la capital española o en otros espacios como Barcelona, Zaragoza, Burgos o Santander, donde se emuló la nueva ola musical y, en algunos casos, se adaptó a la identidad del lugar.

Las cabeceras generalistas, especializadas, de provincias y de partido, como *El País*, *ABC*, *Pueblo*, *Mundo Obrero*, *Hoja Oficial del Lunes*, *Libertad: diario nacional-sindicalista* o *Ritmo*, entre otras, dan cuenta de cómo el punk se convirtió en un tema recurrente en poco tiempo. Igualmente, la televisión dedicó espacio en su parrilla al fenómeno, aun contando en aquellos años con dos únicos canales: *La 1* y *La 2*. Ese interés de los medios de comunicación de masas por el punk evidencia que tanto el género musical como el fenómeno social derivado tuvieron un significativo impacto en la España de la Transición. De hecho, la escena emergió con relativa rapidez, en paralelo a la eclosión del punk en Reino Unido y Estados Unidos. Y es que, pese al control cultural del régimen nacionalcatólico y la censura, la sociedad española —sobre todo juvenil— fue capaz de soslayar obstáculos y fijarse en modelos culturales vanguardistas muy alejados de la dictadura, lo que a todas luces indica que su grado de modernidad y, en cierto modo, madurez, era bastante notable.

Precisamente, esta es la principal cuestión que abordamos a continuación al calibrar la llegada del punk a España desde la historia cultural y radiografiar la reacción de la crítica. De hecho, nuestra hipótesis de partida es si parte de la sociedad juvenil española de la década de 1970 abrazó el punk por sus ansias de libertad o si lo hizo por otro tipo de lógicas marcadas por el mercado de la industria musical. Una pregunta a la que tratamos de responder mediante la exégesis del discurso de las firmas y cabeceras progresistas, por su proximidad a la cultura popular y su espíritu crítico con la estructura sociocultural heredada del franquismo.

España, 1975: hora cero

Hasta el fallecimiento del dictador Francisco Franco en noviembre de 1975, la sociedad española vivió durante casi cuatro décadas sumida en un férreo control social, donde vio mermadas sus libertades, estuvo sometida a la censura, al nacionalcatolicismo y al control de la vida cotidiana. Generaciones enteras se educaron y crecieron en una cultura autoritaria en la que la muestra de oposición, disidencia y heterodoxia fue castigada de forma implacable: cárcel, castigo, tortura, destierro y pena capital, entre otras (Oliver Olmo, 2020). Por eso, la muerte del *caudillo* se vio con esperanza, pues sumergió a España en una etapa de profunda transformación, que fue palpable en las calles, donde comenzó a brotar la ilusión por el cambio y se empezó a vislumbrar un futuro diferente.

Sin embargo, cuando Juan Carlos I se convirtió en rey y asumió la jefatura del Estado, todo pareció seguir su curso: el plan previsto por el dictador. Acto seguido, el monarca nombró presidente del gobierno a Carlos Arias Navarro, un miembro del ala dura del franquismo y un inmovilista *de manual*, y anunció su fidelidad a los principios del “movimiento nacional” (Reig Cruaños, 2007, p. 263). De ese modo, a la incertidumbre inicial le siguió la constatación de que el franquismo entraba en la prórroga: la monarquía posfranquista. Ante tal tesitura la sociedad no enmudeció y comenzó a presionar en la calle, como venía haciendo desde mediados de la década de 1960. Durante ese tiempo, la juventud había accedido a ideas y estilos de vida que llegaban de fuera a través del turismo, el contrabando y los inversores extranjeros, y fueron creándose líneas de ruptura que en la clandestinidad soslayaron la prohibición y la censura (Huguet, 2019; Peña Ardid, 2019).

La calle, de hecho, empezó a vibrar. Al calor del Mayo del 68, la sociedad juvenil había comenzado a rebelarse contra los valores tradicionales y a mostrar su descontento a través de la música, la moda o el arte. Ante cambios tan inconvenientes para la dictadura, a principios de la década de 1970, su estructura reaccionó elevando los niveles de violencia y represión; justo cuando la sociedad comprobaba que el régimen estaba agotándose en pleno debate entre aperturismo e inmovilismo, recibía el azote de la crisis económica de 1973 que aumentó los niveles de desempleo y la inflación, y experimentaba la espiral terrorista, cuyas organizaciones actuaban para que se reactivara la maquinaria represiva de la dictadura (Baby, 2018; Casanellas, 2014; Muñoz de Bustillo, 2008, p. 14; Serrano Sanz, 1994, p. 136).

En 1976, la monarquía trató de mantener el orden y la estabilidad en consonancia con los valores del nacionalcatolicismo, hasta que en cuestión de semanas la vía se agotó. El descontento era evidente: protestas, manifestaciones y luchas obreras y vecinales pasaron de la reivindicación de la mejora de las condiciones laborales a la petición de democracia. La sociedad tomó las calles y reclamó cambios como la legalización de los partidos políticos y la eliminación de instituciones y organizaciones como el Tribunal de Orden Público y la Brigada de Investigación Social, ambos arietes de la represión. Este nuevo rumbo contagió a los medios de comunicación, que empezaron a tomar posiciones y generar debate sobre un posible cambio. Por fin, tras años de silencio y miedo, la sociedad despertaba: la semilla de la transición se había sembrado (Alcántara, 2022; Lorenzo, 2020, pp. 131-198; Parra, 2020, pp. 199-254).

Obligado por las circunstancias, Juan Carlos I abrió entonces su proyecto de país para atender a las demandas de libertad, que procedían de la calle, la oposición antifranquista y los gobiernos extranjeros. En julio de 1976, llegó el primer guiño. Tras actuaciones represivas vergonzantes al frente del gobierno, como fueron los sucesos de Vitoria del 3 de marzo de 1976, Arias Navarro fue invitado a dimitir, cediendo el testigo a Adolfo Suárez, quien se hizo con el poder en pleno pico de violencia terrorista procedente de distintos espacios políticos (ultraderecha, extrema izquierda y nacionalismo vasco radical). Su primera decisión fue plantear reformas graduales para legalizar partidos y sindicatos y fijar la celebración de elecciones democráticas para junio de 1977 (Fernández Soldevilla, 2021).

El cambio y el posibilismo contagiaron al resto de la sociedad. En el apartado cultural, se produjo una explosión creativa y un asidero de libertad. El rechazo de los valores tradicionales y la búsqueda de la transgresión convirtieron al pop, al rock y la música yeyé en símbolos de rebeldía contra el sistema, enfrentados a géneros como la copla y el flamenco, que el franquismo había explotado en términos estereotipados como parte fundamental de la identidad nacional española. Así, en el ínterin de 1960 a 1970, se pasó de los Manolo Escobar o Raphael —hasta entonces insignias nacionales— a grupos, bandas y cantantes de música ligera como el Dúo Dinámico y Los Brincos; cantautores como Paco Ibáñez o Imanol Larzábal; artistas de pop melódico como Nino Bravo, Fórmula V y Camilo Sesto; y roqueros como Tapiman, Smash, Burning, Leño, Miguel Ríos o Triana, que eran completamente ajenos a la “cultura oficial” del franquismo (Clement, 2006; Domínguez, 2002; García Lloret, 2006; Gonzalo, 2013; Irlés, 1997; Manrique, 1987; Otaola, 2012).

La transición en la música también se activó. Precisamente, a mediados de los años setenta, comenzaron a organizarse festivales de rock y folk, hasta entonces prohibidos, censurados o imposibles de plantear, y se editaron revistas y periódicos (*Triunfo*, *Star*, *Disco Exprés*) que se especializaron en contracultura. La radio y la televisión también dieron voz a muchos de los grupos musicales emergentes de rock, punk y heavy metal, sin olvidar a los cantautores, y, conforme fueron apareciendo en escena, suscitaron mayor interés. Así pues, tanto los medios progresistas como la radio y la televisión públicas capturaron el momento mostrando a través de estos artistas que España también era moderna, que sus jóvenes eran inconformistas y que querían dejar atrás la dictadura, como reflejó el fotoperiodista Tino Calabuig en sus trabajos sobre la ciudad de Madrid (Blázquez, 2023; Crumbaugh, 2002, p. 269; Party, 2020, p. 509; Townson, 2009).

En lo político también se lograron grandes avances. En diciembre de 1978, tras la aprobación de la Constitución, España alcanzó su primer gran hito de consolidación democrática, a los que ya se sumaban la celebración de las primeras elecciones libres en 1977 y el impulso de la ley de amnistía ese mismo año. Sin embargo, en ámbitos como el cultural y el judicial continuaron las inercias del franquismo. Las producciones musicales siguieron sufriendo control, practicando un estricto protocolo de validación para su publicación y emisión, y también de censura en mayor o menor

grado hasta la década de 1980. Igualmente se mantuvieron leyes lacerantes como la de peligrosidad y rehabilitación social, que no se derogó en su totalidad hasta 1989, perjudicando a colectivos como el LGTBI+ (Fiuza, 2012, p. 14; Rojas, 2013; Román, 2020; Sánchez, 2007, p. 94; Torres Blanco, 2009, p. 166)

De las calles de Londres y Nueva York a las de Madrid: la ola punk en España

Habitualmente se considera a Sex Pistols como el símbolo de la etapa iniciática del punk rock. El grupo liderado por John Lydon (*Johnny Rotten*) y Simon John Ritchie (*Sid Vicious*), que se convirtió en un icono de la cultura popular, fue el que más explotó la etiqueta punk, de la mano de Malcolm McLaren, su manager. Este supo convertir a la banda en una marca de lo punk dentro de la industria cultural y musical junto a la diseñadora de moda Vivianne Westwood. Gracias a estos, el punk-rock se identificó inmediatamente con el nombre de la banda londinense, que vendió miles de discos, parches y camisetas. Pero en lo musical no fueron los pioneros. A principios de la década de 1970, el punk rock ya era visible en el Reino Unido y en Estados Unidos con grupos como Damned —el primer grupo en editar un *single* y un disco de punk rock (Corazón, 2022)—, Ramones, Dictators, Television, Cock Sparrer, Stranglers y Sham 69. Una serie de grupos bastante menos mediáticos que Sex Pistols, pero bastante mejores músicos, como los consideró la crítica.²

Aunque Sex Pistols solo fuera imagen, plástico y actitud y, en consecuencia, una empresa que no vendía música, sino rebeldía, tuvo la virtud de utilizar ese impulso para posicionarse en la parte alta del mercado de discos y tener una sobresaliente presencia internacional, incluyendo España, donde la prensa se adelantó a prestarle atención (Potter y Heath, 2004, p. 45). A decir de Grace Morales (2022), lo extraño habría sido que la prensa no se fijara en la banda de *Rotten*, porque *Anarchy in the UK* —el primer *single* de Sex Pistols— fue editado en noviembre de 1976 con una portada negra y los títulos en letras blancas, en clara imitación a los recortes usados para las notas de rescate en los secuestros, e impactó con tanta virulencia sobre la sociedad del espectáculo que sus ecos llegaron hasta la península ibérica.

Así se entiende, por ejemplo, que el semanal español *Disco Exprés* fuera el que por primera vez utilizara el término “punk rock” y que lo hiciera en primera plana en una fecha tan temprana como el 24 de septiembre de 1976. La imagen central de aquel semanario número 393 lo constituyó la banda de *Rotten y Vicious* con el siguiente titular “Invasión de grupos bronca en Inglaterra y USA. Sex Pistols, autores de la anarquía en el Reino Unido. Punk Rock!”. Aquel ejemplar, que realmente se dedicó a bandas como MC5 e Iggy & The Stooges, cuyos trabajos *Back in the USA* (1970) y *Raw Power* (1973) ya habían sido editados en España, contó con un reportaje sobre el punk rock del periodista y crítico musical Jesús Ordovás, que definió su aparición negativamente: el nuevo subgénero rechazaba de plano el virtuosismo del rock progresivo y fomentaba una actitud autodestructiva y excesivamente nihilista, que no beneficiaba en nada a la música popular (*Disco Exprés*, 24 de septiembre de 1976).

Ahora bien, esa madrugadora atención no supuso un seguimiento semanal del género. Salvo el “incidente urinario” de Patti Smith en Barcelona de octubre de 1976, que sí recogió la prensa, tuvieron que pasar varios meses para que el concepto de “punk rock” volviera a aparecer. En febrero de 1977, el *Adelantado de Segovia*, un periódico de provincias, retomó el debate. En un breve reportaje titulado “retorno a las bases esenciales del rock and roll” desligó el punk del “gili-rock” y definió el estilo musical como “intencionadamente burdo, tosco, callejero, carente de intenciones intelectuales, pero, sobre todo, terriblemente natural y juvenil”. Aunque se trataba de una visión más suavizada y condescendiente con su espontaneidad, propia de los más jóvenes, la descripción era igualmente deslegitimadora del género, sobre todo, cuando recordaban que Sex Pistols debía quedar al margen frente a bandas auténticas como Dr. Feelgood, que había sido capaz de reconectar con el “verdadero rock” de Beatles, Bruce Springsteen, Who y Rolling Stones (*El Adelantado de Segovia*, 14 de febrero de 1977, p. 13).³

La atención al punk fue *in crescendo*. Junto a Dr. Feelgood, el citado periódico de Segovia prestó atención a Eddie and the Hot Rods. Para su editor, esta banda era puro “rock macarra”, un rock precario: “el más aplastante rock and roll de hace veinte años, tocado con los medios de hoy” (*El Adelantado de Segovia*, 14 de febrero de 1977, p. 13). Un estilo que trataba de modernizar el viejo rock en “unas circunstancias sociales determinadas” que las discográficas estaban aprovechando para vender más

discos en todos los segmentos de la población; es decir, la instrumentalización de un estilo que desde Inglaterra estaba reaccionando frente al “heavy metal” surgido en Estados Unidos (*Ritmo*, 1 de junio de 1977, p. 63).

Esa búsqueda de diferenciación entre el punk y el heavy-metal también afectó internamente al movimiento, que buscó diferenciar lo auténtico de lo sucedáneo en los distintos debates que aparecieron en la prensa al calor de las oleadas de bandas punk que fueron trufando la escena internacional. Según Gall (2022), el punto de fricción estuvo en las distintas concepciones sobre qué era el punk para ingleses y estadounidenses; es decir, entre el modelo británico de Sex Pistols y el americano de Television. Inicialmente, fueron matices musicales, pero pronto se tornaron en políticos. Por un lado, un punk inglés crudo, irreverente, sin sonido depurado y marcado por un claro componente ideológico radical, de extrema izquierda: jóvenes frustrados de clase obrera que hacían “música de las cosas que ocurren en el tiempo que les ha tocado vivir” para reaccionar contra el elitismo de las grandes estrellas del rock. Y, por otro, una versión norteamericana del género de connotaciones más pop y menos comprometida con el cambio social (*El Adelantado de Segovia*, 7 de noviembre de 1977, p. 12).

Fruto de ese debate, el punk rock, que fue confundido en ocasiones con el rock duro y el ya aludido *rock macarra*, se presentó en España como elemento consustancial a las grandes urbes “con toda su violencia y esquizofrenia”: un rock urbano donde la etiqueta no tenía “ningún contenido real”, político o social. Los episodios de violencia juvenil del Rainbow Theatre de Londres, que se asociaron al género, cambiaron esa visión. En el verano de 1977, el diario *Hoja Oficial del Lunes* (edición de Santander) vinculó el punk rock con los “millares de furiosos y extravagantes adolescentes” autodestructivos que acudían a los conciertos armados con navajas, cadenas y barras de hierro. Según se indicaba, ese tipo de gestos eran, en primer lugar, una reacción musical frente al *star system* y el pop; y, en segundo, una evidencia de que el punk era la radicalización del rock, “el odio necesario para aplastar el sistema” (*Hoja oficial del Lunes*, 4 de julio de 1977, p. 31).⁴

Pero estas lecturas que categorizaban al punk de subversivo y antisistema no fue la imagen que del fenómeno tuvo toda la prensa

española. El periodista José R. Pardo, que, además, ejercía en el citado medio, trató de precisar que el punk era el renacimiento del rock “con toda su violencia”, lo que asustaba a músicos y estilos “acomodaticios”. Desde 1955, en ciclos de seis a siete años, el rock se había reciclado de diversas formas, como ponían de manifiesto los Little Richard, Chuck Berry, Beatles, Rolling Stones, Zepelin y Humble Pie, que procedían de la misma matriz y eran todos ellos diferentes. Y sentenciaba: el punk de los años setenta era “el viejo rock”, aderezado con suciedad, violencia y una “insolencia insultante” plagada de “aditamentos sociales” (*Hoja Oficial del lunes*, 11 de julio de 1977, p. 33).⁵

El debate se puso sobre la mesa a la par que el interés por el fenómeno siguió creciendo. No en vano, en horario de *prime time*, *Televisión Española* (TVE) emitió en el espacio “Primer Programa” un dossier periodístico sobre el tema, buscando responder a por qué ese género había causado furor en Londres y cómo se había exportado a toda Europa ante la sorpresa y curiosidad la crítica (*Mundo Obrero*, 29 de septiembre de 1977, p. 24).⁶ En esa pieza televisiva entrevistaron al periodista Bill Grundy, el primero en acercarse al fenómeno Sex Pistols, y se emitieron imágenes del Pub Roxy: un lugar de memoria y “antro donde comenzó el movimiento” (*Pueblo*, 5 de octubre de 1977, p. 27). En ese reportaje también se vertieron críticas hacia la conversión del movimiento en moda mercantilizada, donde varios punks discutieron sobre su naturaleza: ¿rebelión política?, ¿movimiento juvenil? ¿subgénero rock?, ¿amalgama de todo ello?, ¿simplemente rebeldía? (*Dossier*, 1978).

El punk estaba en boca de todos. De hecho, el interés periodístico por el tema en España continuó. La crítica se vio interpelada y comenzó a dar su visión sobre el “movimiento juvenil”. Carlos Tena fue incisivo al señalar que eran violencia en estado puro a base de “cuero negro”, imperdibles y canciones plagadas de improperios y desafío. Nada nuevo. En su opinión, el estilo musical anglosajón etiquetado como punk llevaba años en Madrid, Barcelona y Sevilla, especialmente en sus conurbaciones (*Mundo Obrero*, 6 de octubre de 1977, p. 31). En parte, no se equivocaba, pues La Banda Trapera del Río —considerada por la crítica musical especializada y por los propios componentes como la primera banda punk en España⁷— había echado a andar en el cinturón industrial de Barcelona en 1976, y ya entonces representaba aquello que el experto crítico Diego Manrique (1977) denominó “rock macarra”.

El periodista del medio conservador *ABC*, Juan Rof, opinó sobre el género en términos pesimistas. El punk era el claro indicio de que la desesperanza y la autodestrucción se habían apoderado de la época: una de las consecuencias, en clave moderna, de la bohemia literaria que en línea diacrónica iba desde “escritores desesperados” como Burroughs, Handke o Bukowski, hasta la nada nihilista del punk (*ABC*, 20 de octubre de 1977, p. 3). Una perspectiva desilusionante a la que se sumó la del artificio. El crítico cultural José R. Pardo consideró que el punk era simplemente una moda estética más, articulada por las productoras discográficas, que no se fijaban en atraer el talento musical sino en marcar un estilo de vestimenta (*Hoja Oficial del lunes*, 21 de noviembre de 1977, p. 40).

Pese a la crítica, la edición de discos de grupos punks continuó en España con distinto grado de éxito. A finales de 1977 se publicaron sencillos de bandas como Dictators y Vibrators, que eran reflejo de la buena aceptación que el subgénero estaba teniendo a nivel nacional e internacional. No obstante, desde la prensa española se volvió a atacar al subgénero. Partiendo de los trabajos de Vibrators indicaron que la banda hacía lo propio del punk rock: música “vulgar”, de modo “ramplón”, que era más de lo mismo. En su opinión, que así fuera significaba que el punk había entrado en decadencia y que empezaba “a cansar” (*Libertad*, 10 de diciembre de 1977, p. 19). La prensa coincidía en que había que fijarse no tanto en lo que venía de fuera como en lo que aportaban los músicos locales. Este era el caso del grupo madrileño Ramoncín y WC. Según el periódico comunista *Mundo Obrero*, la citada banda representaba al “puro rock castizo”, pero la mayoría de los medios se habían apresurado a colgarle la etiqueta punk “por enganchar al país en el carro de las últimas corrientes *musiqueras* europeas” y dar un aire nuevo a España a través de su conexión con la vanguardia de la cultura popular (*Mundo Obrero*, 22 de diciembre de 1977, p. 16). De hecho, “el rey del pollo frito” y su grupo estaban dentro de la categoría de “punks nacionales” (*Hoja Oficial del lunes*, 10 de abril de 1978, p. 28).

En febrero de 1978, la prensa identificó lo que a su juicio eran síntomas de agotamiento del subgénero. En parte, porque reiteraban que el punk no había comenzado con Sex Pistols en 1976, sino bastante antes. En varios reportajes se indicó que en MC5, una banda que estuvo activa de 1964 a 1972, ya se podía ver una tendencia protopunk, e incluso hubo quien inopinadamente declaró que Status Quo y la monótona “fuerza machacona de su pop” eran una evidencia de que en ellos ya se podía ver la deriva punk

(*Hoja Oficial del lunes*, 6 de febrero de 1978, p. 9). Al mismo tiempo desde *Pueblo*, una de las publicaciones del nacional-sindicalismo que aún pervivió en la Transición, se recalcó la extravagancia del movimiento, al que consideraba peligroso. En su opinión, al margen de la música, lo realmente preocupante para la sociedad eran los horteros atuendos y absurdos maquillajes punk; es decir, la provocación más que la acción, porque el movimiento, en realidad, no tenía capacidad para cambiar demasiado las cosas (*Pueblo*, 17 de marzo de 1978, p. 13).

En paralelo a esta fijación estética se comenzaron a organizar los primeros macroconciertos punks, entre ellos, el Festival Alianza del Poble Nou en Barcelona de 1977, donde actuaron Marxa, Peligro, Mortimer y Ramoncín y WC; el festival de Badalona de 1978, que programó a Ramoncín y WC, La Banda Trapera del Río y Mortimer, y que finalmente fue suspendido; o el Festival Punk Rock de Zaragoza de 1978, en el que actuaron Mortimer, Rock&Roll Dämm y los ingleses French Dogs. Detrás de todos ellos hubo un colectivo catalán, el conocido como Cuc Sonat, que fue pionero en la organización de este tipo de eventos y conciertos en salas, como los de Morgue o Masturbadores Mongólicos. Esta participación de Cuc Sonat y la efervescencia de la escena en Cataluña no es baladí, pues sirve para desmontar la visión monolítica sobre la movida punk madrileña y el “Rollo”, consideradas como las principales escenas españolas (*Aragón Expres*, 15 de abril de 1978, p. 18 y *Hoja oficial de la provincia de Barcelona*, 17 de abril de 1978, p. 41).

En cualquier caso, la irrupción del punk en España, la organización de los primeros festivales, así como la omnipresente —y especialmente atractiva— figura de Ramoncín en los medios periodísticos y musicales, contribuyeron a que surgieran voces críticas. Los comentarios que se hicieron estuvieron vinculados fundamentalmente con su compromiso político: los músicos de la izquierda española, que habían actuado durante años en la clandestinidad antifranquista, mostraron cierto recelo hacia las bandas punk, y especialmente hacia Ramoncín y WC, porque no se definía política y socialmente, y se conformaba con explotar sus vínculos con barriadas obreras de Madrid. El músico Luis Pastor fue bastante claro al respecto cuando en una entrevista atacó a Ramoncín negando su extracción social proletaria y su pertenencia a barrios obreros como Vallecas (Madrid). Según señalaba, Ramoncín no formaba parte de la corriente punk de vertiente proletaria de estilo inglés, sino que su música procedía de “otro

tipo de alternes o de ambientes” y, de hecho, sus letras no eran una traslación de lo que realmente se vivía en la conurbación madrileña, sino en un Madrid artificial. Más allá de Ramoncín también había punk: Asfalto y Topo, de rock urbano y rock duro, y Kaka de Luxe, un grupo novedoso e inclasificable que se autodefinía “lo más punk” (*El Adelantado de Segovia*, 20 de abril de 1978, p. 9 y *Libertad*, 12 de agosto de 1978, p. 7).

Al mismo tiempo que estas bandas se daban a conocer, se recogieron noticias sobre grupos internacionales con distinto grado de aceptación y crítica. Por ejemplo, mientras la banda punk-rock Cock Sparrer era bien recibida por la prensa, pese a su mensaje violento, próximo al movimiento skinhead, Ramones eran etiquetados de “rudos y anti-intelectuales, recios y nada complicados” (*Libertad*, 27 de mayo de 1978, p. 17 y *El Adelantado de Segovia*, 25 de septiembre de 1978, p. 13). Así, la crítica contundente a la escena y los grupos foráneos —en los que hubo progresiva presencia y edición de discos de bandas de discurso radical— tuvo que convivir con la necesidad de fomentar una escena propia. Algunos periodistas de provincias describieron esta situación con bastante tino, al indicar que el punk penetró en España en su etapa de “mayor virulencia” y violencia, porque fue entonces cuando hubo un interés real por desarrollar una escena propia (*El Adelantado de Segovia*, 26 de junio de 1978, p. 13).

Esta circunstancia hizo que cabeceras católicas y conservadoras consideraran al punk un producto de una sociedad delirante, descentrada y neurótica (*El Diario de Ávila*, 28 de junio de 1978, p. 3). Desde las páginas de *Pueblo*, el periodista Raúl del Pozo profundizó en la esencia nihilista y “pasota” de los grupos punks para señalar su nulo compromiso con las luchas sociales clásicas. Eran la banda sonora del ocaso de la sociedad obrera occidental. Desde el movimiento posmoderno de 1968 todo había ido a peor para la clase trabajadora: la lucha de clases y los intereses del proletariado se estaban convirtiendo en una entelequia debido a la mezcla de “pasotería, porro, Goma-2, punk, rock, acracia” y la confusión entre evasión y revolución, compromiso y nihilismo. “Los rojos de antaño” se habían convertido en un simulacro, habían dejado de existir para ser sustituidos por “hijos de papá conformistas y abúlicos” (*Pueblo*, 17 de agosto de 1978, p. 5). Del Pozo fue respondido implícitamente desde *Nuestra Bandera*, el periódico comunista. Desde sus páginas se consideró que el problema no era tan simple, porque el punk era en realidad un síntoma de la crisis vivida por los movimientos sociales clásicos, una respuesta de las

nuevas generaciones a unos nuevos tiempos históricos sobre los que se debía reflexionar (*Nuestra Bandera*, 1 de enero de 1979, p. 41).

Independientemente de cuál fuera la perspectiva e inclinación ideológica, la interpretación esencial que hicieron del punk los medios de comunicación generalistas de la época fue coincidente: era un peligro. Para muestra el siguiente botón. En octubre de 1978 hubo una noticia que hizo correr ríos de tinta en la prensa internacional, incluida la española. El día 12 de ese mismo mes, *Sid Vicious*, bajista de Sex Pistols, fue arrestado tras aparecer el cuerpo sin vida de su pareja Nancy Spungen en el Hotel Chelsea de Nueva York. Aunque inicialmente confesó haberla apuñalado hasta morir, posteriormente cambió su versión. Así, el 1 de febrero de 1979, tras aducir un alto consumo de barbitúricos y pagar una cuantiosa fianza, *Vicious* salió de la cárcel y, acto seguido, se suicidó de sobredosis de heroína. Estos hechos provocaron una reacción de repulsa bastante morbosa. No se atacó al presunto autor del delito por la deleznable acción de violencia, sino por sus vínculos con el punk, por ser un símbolo del movimiento que utilizaba un “lenguaje obsceno”, llevaba una “extravagante vestimenta”, tenía “modales violentos” y consumía droga: una etiqueta que persiguió al subgénero de por vida (*Pueblo*, 13 de octubre de 1978, p. 20 y *Aragón Exprés*, 28 de octubre de 1978, p. 6 y 5 de febrero de 1979, p. 20).

Conforme se fueron dando este tipo de situaciones de violencia de distintos niveles, que rodearon a la música punk, y se la consideraba —como hizo Carmen Portell— una moda juvenil pasajera y transitoria de rebeldía, de comportamiento típico adolescente, la música *disco* comenzó a generar interés en la prensa española. Para principios de 1979, el interés periodístico por la *New Wave* y artistas como Tourist y Blondie fueron sustituyendo a ese primer punk inglés: una nueva ola de pop británico que surgió “de las cenizas del punk” y que fue una vuelta al redil roquero frente a la deriva que había tomado el género. Sin embargo, la influencia de los músicos y el potencial negocio que las discográficas identificaron en el punk impidieron su desaparición y favorecieron su transformación en moda, en estilo, en el maquillaje de jóvenes inconformistas de los años setenta “con un toque de estilo”. La tesis de Portell se confirmó: moda, simple moda (*Libertad*, 22 de diciembre de 1978, p. 27, *El Diario de Ávila*, 10 de febrero de 1979, p. 10 y 22 de marzo de 1980, p. 15; *Hoja Oficial del lunes*, 7 de junio de 1980, p. 36; *Hoja Oficial del lunes*, 11 de junio de 1979, p. 45; *Hoja oficial del lunes*, 31 de diciembre de 1979, p. 38).

En paralelo, bandas que habían nacido en ese contexto emergente del punk fueron distanciándose de la simplicidad y refinando su estilo, aproximándose al rock *avant-garde*, al funk, al jazz, incluso a la música electrónica. Estas bandas etiquetadas como postpunk fueron las primeras interesadas en remachar los clavos del ataúd en que la prensa española buscó enterrar al punk. Y esto fue evidente, por ejemplo, en los Clash. Cuando publicaron *London Calling* (1979) hubo un notable interés por desmarcarles de la etiqueta punk e incidieron en destacar su personalidad, madurez e inclusión de otros estilos en la música rock, como si fueran algo completamente distinto, en lo que no había lenguaje irreverente, ni droga, ni modas extravagantes (*Pueblo*, 11 de junio de 1980, p. 2). Para esta maniobra, la prensa aprovechó las sinergias. Bandas que habían formado parte de “la moda punk” más que del movimiento en sí mismo, como Genesis, Police o Radio Futura, pero que a finales de los setenta eran básicamente pop en sentido restringido, respondían mejor a los gustos musicales de la juventud de la sociedad occidental y, por tanto, era el estilo que había que promocionar (*Baleares*, 22 de junio de 1980, p. 7).

La banda Mortimer, que había compartido cartel con los punks españoles a finales de la década de 1970, fueron presentados al gran público en la década siguiente como una banda surgida “del «boom» de los grupos punk en nuestra región”, “dentro del rock and roll” pero, al margen de “los grupos de esa etiqueta”. El punk había muerto y Mortimer era un ejemplo de que se había repuesto frente a la ausencia de representantes de los punks (*Hoja Oficial de la provincia de Barcelona*, 30 de junio de 1980, p. 41). La prensa barcelonesa, también la madrileña, enterró al punk, no sin antes dejar una puerta abierta: el rock, que era la matriz, seguía vivo y eso era lo importante. Mientras, aplaudía la “revitalización” del pop surgido “tras la fase de depuración [...] punk” (*El Adelantado de Segovia*, 28 de julio de 1980, p. 10). De ahí que todo lo que emergió más tarde en la década de 1980, desde la *movida madrileña* al *rock radical vasco*, deba considerarse segunda ola; es decir, la resurrección del punk: un periodo totalmente distinto del fenómeno, en el que jugaron un papel clave otros elementos, desde la política a la identidad, pasando por los intereses comerciales (*Aragón Exprés*, 5 de agosto de 1980, p. 27).

Conclusiones

Como hemos visto, la primera ola del punk se desarrolló en España durante el periodo que va de 1976 a 1979. Durante esta etapa, la prensa y la televisión, que han sido las principales fuentes utilizadas en nuestro estudio, le prestaron mayor atención y dieron gran difusión mediática. A finales de la década de 1970, el punk dejó de estar a la vanguardia y quedó en un segundo plano ante la emergencia de nuevos estilos musicales que se convirtieron en la banda sonora de la juventud española. No obstante, el punk ni murió ni desapareció. Una parte considerable de la sociedad juvenil continuó fijándose en este subgénero, mucho más compartimentado a partir de la década de 1980, como demuestran las “otras olas” punk de rock radical vasco y el punk ibérico. Estas fueron relecturas y actualizaciones del punk original, y etiquetas aglutinadoras que invisibilizaron otros subgéneros como el postpunk.

Por otro lado, ha quedado demostrada la importancia que tuvieron las distintas recepciones e interpretaciones del fenómeno punk en la cronología estudiada, y se ha visto que la prensa española estuvo condicionada por diferentes enfoques ideológicos y perspectivas culturales, lo que a la postre ofreció diferentes lecturas sobre el punk; a veces complementarias, otras contradictorias. La inconcreción e indefinición del punk por parte de los colectivos que formaron parte del fenómeno —fruto de la propia naturaleza juvenil, revolucionaria, multifacética, compleja y trasgresora— también contribuyó a que el punk fuese muchas cosas y nada a la vez: género musical, movimiento contracultural, actitud subversiva, moda pasajera. En definitiva, una amalgama de definiciones y etiquetas que aún hoy pervive. Los críticos más avezados lo interpretaron como un retorno a la esencia del rock and roll: la música para una generación joven contestataria que quería poner ritmo y mensajes críticos a su realidad social y política con crudeza, nihilismo y violencia.

En conclusión, de acuerdo con el análisis realizado y por todo lo apuntado, podemos asegurar que el punk vino rápido, vivió intensamente y murió joven en la España de la Transición. Esto es así porque la prensa española desempeñó un papel fundamental en la construcción de la imagen del fenómeno juvenil, ya fuera presentándolo, criticándolo, ponderándolo o considerándolo acabado. Hubo, pues, una fascinación inicial que pronto se tornó en rechazo y desmitificación. Y es que el interés general por el punk

disminuyó en 1979: la prensa generalista dejó de considerarlo una novedad y sus grupos no recibieron la misma atención, salvo casos concretos como Dead Kennedys y grupos similares ligados a la polémica. La prensa criticó siempre los grupos que salieron a escena a partir de 1980 considerándolos “copia de la copia”, alejados del punk original. Pero, a pesar de los entierros periodísticos, el punk fue un género muy influyente sobre la escena musical española posterior. Esto es innegable. Es más, la industria musical española reconoció el enorme potencial del movimiento y fomentó el desarrollo de una escena propia, una etiqueta, como fue la de la *movida madrileña*, que ligó convenientemente su música a la democratización de España. Ello no satisfizo a los grupos, que buscaron desvincularse. Pero esta cuestión forma parte de otro debate.

Notas

¹ El trabajo de Clavo (2022) define el “Rollo” como la cultura alternativa española castiza; es decir, la cultura musical que surge en España a finales y tras los sixties (Sánchez Biosca, 2007, p. 107-109) y es anterior al punk rock. En otras palabras, puede ser el equivalente al rock de finales de los años sesenta y principios de los setenta sin ser rock duro. Para otros autores, el concepto de “Rollo” hace referencia en la jerga juvenil de la época al “chaval español enrollado” que viaja a ciudades europeas (Londres, Berlín o Ámsterdam) e importan a España el rock psicodélico (Domínguez, 2002, p. 522).

² En ese sentido, siguiendo a Cuevas (2019), cabe recordar que en el proceso de conformación de Sex Pistols influyó más la estética que la música. Así, en 1977 el bajista original, Glen Matlock, fue expulsado porque “no tenía pinta de Sex Pistol y le gustaban The Beatles”, y fue sustituido por Sid Vicious, a pesar de sus evidentes y conocidas carencias musicales, porque encajaba estéticamente con el producto comercial y tendía a provocar altercados públicos que daban notoriedad a la banda. Por otro lado, esta tendencia de punk destructivo y salvaje chocó con “sus rivales”, los británicos The Clash, “mejor dirigidos y con más respaldo social y financiero”, y con mejores aptitudes musicales, que terminó abanderando el punk más reivindicativo (Morales, 2022, s/p.).

³ Desde las páginas de la revista musical *Star*, el periodista cultural Diego Manrique también hizo lo propio con bandas como Ramones, que en su opinión practicaban un “rock esquelético” con letras que eran “parodias” (*Star*, marzo de 1977).

⁴ Edición de Santander.

⁵ Edición de Madrid.

⁶ Otros periódicos informaron de que el programa se llamaba Dossier y que el nombre del programa era Fenómeno Punk o cómo colgarse un imperdible en la nariz. Cfr. *Pueblo*, 4 de octubre de 1977 y *El Diario de Ávila*, 4 de octubre de 1977. Información verificada por nuestra parte tras visualizar el documento. Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=jQxnkJI3Xe8>. (Consultado el 15 de noviembre de 2024).

⁷ En palabras de su vocalista y miembro fundador más activo, Miguel Ángel Sánchez, conocido en la escena punk como Morfi Grei: “En Londres fueron los Sex Pistols, en Nueva York Los Ramones y en Barcelona, la Trapera”. Cfr. Corazón y Foguet (2015, s/p.).

Referencias

- Aguilar Díaz, F. (2020). Ruidos del espacio exterior. Rock, punk y new wave como nuevos referentes culturales durante la Transición española. En M. Fernández Amador (ed.), *Historia de la Transición en España: la dimensión internacional y otros estudios* (pp. 567-584). Sílex.
- Alcántara, P. (2022). *La Secreta de Franco. La Brigada Político-social durante la dictadura*. Espasa.
- Alfonso, J. A. (2001). *Hasta el final. 20 años de punk en España*. SGAE.
- Álvarez, D. (2021). *Lo que hicimos fue secreto: influencia del punk y el hardcore en la ciudad de Madrid (1977-2011)*. Universidad Complutense.
- Baby, S. (2018). *El mito de la transición pacífica. Violencia y política en España (1975-1982)*. Akal.
- Blázquez, E. (2023). Una visión de Madrid y sus barrios a través del documental La Ciudad es Nuestra de Tino Calabuig. *L'Atalante*, 36, 95-106. <https://revistaatalante.com/index.php/atalante/article/view/1078>
- Canyelles, T. (2014). *Breu historia del punk a Mallorca*. Leonard Muntaner.
- Casanellas, P. (2014). *Morir matando: el franquismo ante la práctica armada, 1968-1977*. Catarata.
- Clavo, E. (2022). *Viva el Rollo! Una crónica de Rock & Rollo en la España de 1975*. Sílex.

- Corazón, A. (mayo de 2022). The Damned: no es punk, es caos de guardería. *Jotdown*. <https://www.jotdown.es/2022/05/the-damned-no-es-punk-es-caos-de-guarderia/>
- Corazón, A., y Foguet, C. A. (mayo de 2015). Morfi Grei. <https://www.jotdown.es/2015/05/morfi-grei-en-londres-fueron-los-sex-pistols-en-nueva-york-los-ramones-y-en-barcelona-la-trapera/>
- Crumbaugh, J. (2002). "Spain Is Different": Touring Late-Francoist Cinema with Manolo Escobar. *Hispanic Research Journal*, 3(3), 261-276. <https://doi.org/10.1179/hrj.2002.3.3.261>
- Cuevas, D. (enero de 2019). No sabían tocar y conquistaron el mundo. *Jotdown*. <https://www.jotdown.es/2019/01/no-sabian-tocar-y-conquistaron-el-mundo/>
- Del Amo, I. A. (2016). *Party & Borroka. Jóvenes, músicas y conflictos en Euskal Herria*. Txalaparta.
- Del Val, F. (2017). *Rockeros insurgentes, modernos complacientes: un análisis sociológico del rock en la Transición (1975-1985)*. SGAE.
- Domínguez, S. (2002). *Bienvenido Mr. Rock: los primeros grupos hispanos*. SGAE.
- Fernández Soldevilla, G. (2021). *El terrorismo en España. De ETA al Dáesh*. Cátedra.
- Fiuza, A.F. (2012). La censura musical en las décadas de 1960 y 1970 durante la dictadura franquista: un examen de la documentación del MIT. En A. Aguirregabiria (coord.), *No es país para jóvenes* (pp. 1-16). UPV-EHU.
- Foucé, H. (2004). El punk en el ojo del huracán: de la nueva ola a la movida. *Revista de Estudios de la Juventud*, 64, 57-65. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3255598>
- Foucé, H. (2006). *El futuro ya está aquí*. Velecio Editores.
- Foucé, H. y Pecourt, J. (2008). Emociones en lugar de soluciones: música popular, intelectuales y cambio político en la España de la Transición. *Trans: Transcultural Music Review*, 12. <https://www.sibetrans.com/trans/articulo/105/emociones-en-lugar-de-soluciones-musica-popular-intelectuales-y-cambio-politico-en-la-espana-de-la-transicion>

- Gall, G. (2022). *La política punk rock de Joe Strummer. Radicalismo, Resistencia y rebellion*. Liburuak.
- García Lloret, P. (2006). *Psicodelia, hippies y underground en España (1965-1980)*. Zona de Obras.
- Gonzalo, J. (2013). *La ciudad secreta. Sonidos experimentales en la Barcelona pre-olímpica (1971-1991)*. Munster Books.
- Guillot, E. (2018). *Miles de muchachos: una crónica oral del punk en València*. Generalitat Valenciana.
- Heras, A. (2018). *Lluvia, hierro y rock and roll. Historia del rock en el Gran Bilbao (1958-2008)*. Sirimiri.
- Huguet, M. (2019). *La España del Seiscientos. Memoria de la generación de los sesenta*. Catarata.
- Irlés, G. (1997). *Sólo para fans. La música yeyé y pop española de los años 60*. Alianza.
- Kreimer, J. C. (1978). *Punk: la muerte joven*. Bruguera.
- Lechado, J. M. (2005). *La Movida: una crónica de los 80*. Algaba.
- Lenore, V. (2019). *Espectros de la Movida: por qué odiar los años 80*. Akal.
- Llansamà, J. (2011). *Harto de todo: historia oral del punk en la ciudad de Barcelona, 1979-1987*. BCore.
- López Aguirre, E. (2011). *Historia del rock vasco: edoxein herriko jaijetan*. Aianai.
- Lorenzo, C. (2020). La máquina represiva: la tortura en el Franquismo. En P. Oliver (coord.), *La tortura en la España contemporánea* (pp. 131-198). Catarata
- Manrique, D. (1977). *De qué va el Rock Macarra*. La Piqueta.
- Manrique, D. (1987). *Historia de la música Rock*. El País-Aguilar.
- Manoeuvre, P. (1977). Dossier Punk. *Rock & Folk*, 1977, 62-78.
- Marcus, G. (1993). *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo XX*. Anagrama.

- Morales, G. (2022). El ruido y la furia: Never Mind the Bollocks. *Jotdown*, febrero. <https://www.jotdown.es/2021/02/el-ruido-y-la-furia-never-mind-the-bollocks/>.
- Mora, K. y Viñuela, E. (2013). *Rock around Spain: Historia, industria, escena y medios de comunicación*. Edicions Universitat de Lleida.
- Mota Zurdo, D. (2017). *Los 40 Radikales. La música contestataria vasca y otras escenas musicales: origen, estabilización y dificultades (1980-2015)*. Beta III Milenio.
- Muñoz del Bustillo, R. (2008). La transición político-económica y la construcción del estado de bienestar en España (1975-1986). *Foro de Educación*, 10, 11-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2906819>
- Oliver Olmo, P. (ed.). (2020). *La tortura en la España contemporánea*. Catarata.
- Ordovás, J. (1977). *De qué va el Rrollo*. La Piqueta.
- Otaola, P. (2012). La música pop en la España franquista: rock, ye-ye y beat en la primera mitad de los años 60. *ILCEA: Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europa, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, 16, 1-15. <https://doi.org/10.4000/ilcea.1421>
- Parra, E. (2020). La práctica de la tortura en la Transición y la Democracia. En Oliver, P. (coord.). *La tortura en la España contemporánea* (pp. 199-254). Catarata.
- Party, D. (2020). Raphael es diferente: la canción melódica española en el tardofranquismo. *Boletín del Instituto de Estudios Gienenses*, 221, 505-526. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7865633>
- Pascual, J. (2015). *Movimiento de Resistencia. Años 80 en Euskal Herria. Contexto, crisis y punk*. Txalaparta.
- Peña Ardid, C. (2019). *Historia cultural de la Transición*. Catarata.
- Porrah, H. (2006). *Negación punk en Euskal Herria*. Txalaparta.
- Potter, A. y Heath, J. (2004). *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Taurus.
- Reig Cruaños, J. (2007). *Identificación y alienación. La cultura política en el tardofranquismo*. PUV.

- Rojas, F. (2013). *Dirigismo cultural y disidencia editorial en España (1962-1973)*. Universidad de Alicante.
- Román, G. (2020). “Guardianes de la tradición”. Resistencias al cambio político y socio-cultural del tardofranquismo y la transición en Andalucía Oriental. *Hispania Nova*, 18, 344-372. <http://dx.doi.org/10.20318/hn.2020.5108>
- Sáenz de Viguera, L. (2008). *Dena ongi dabil! ¡Todo va dabuten! Tensión y heterogeneidad de la cultura radical vasca en el límite del Estado democrático (1978-...)*. Duke University.
- Sánchez Biosca, V. (2008). Las culturas del tardofranquismo. *Ayer*, 68, 89-110.
- Santamaría, A. (2020). *Políticas de lo sensible. Líneas románticas y crítica cultural*. Akal.
- Santamaría, A. (2022). *Un lugar sin límites: música, nihilismo y políticas del desastre en tiempos del amanecer neoliberal*. Akal.
- Serrano Sanz, J. M. (1994). Crisis económica y transición política. *Ayer*, 15, 135-164.
- Torres Blanco, R. (2009). La censura bibliográfica y discográfica en el franquismo: una comparación legislativa. *Historia y Comunicación Social*, 14, 157-176. <https://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/view/HICS0909110157A>
- Townson, N. (2009). *España en cambio. El Segundo franquismo, 1959-1975*. Siglo XXI.
- Vogel, A. (2017). *Bikinis, fútbol y Rock & Roll. Crónica pop bajo el franquismo sociológico (1950-1977)*. Akal.

**Contramemoria y resistencia subcultural en la exposición
Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19
Countermemory and subcultural resistance in the exhibition *Ander:
Cultural resistance in El Trolley and Matucana 19***

José Cabrera Sánchez
Universidad Santo Tomás, Chile

Daniel Jofré Astudillo
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

El presente texto toma como objeto de interrogación la exposición *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*, desarrollada a finales del año 2022 en el Museo Nacional de Bellas Artes (Chile), la que es analizada desde dos aristas: su aporte a la construcción de memoria colectiva sobre una dimensión poco reconocida de la producción cultural del periodo dictatorial, y el carácter subcultural y juvenil de las expresiones que dieron forma a lo sucedido en estos espacios del *under* capitalino. A partir de los conceptos de contramemoria y subcultura, articulados al concepto de resistencia, se concluye que la curatoría es un ejercicio capaz de llevar al espacio del reconocimiento público prácticas y discursos silenciados, los que tendrían un potencial impacto en la representación de la memoria colectiva sobre la dictadura chilena y los procesos de subjetivación de las nuevas generaciones.

Palabras clave: contramemoria, subcultura juvenil, subjetivación, curaduría crítica, *underground* chileno

Recibido: 18-04-2024. Aceptado: 2-07-2024



José Cabrera, Dr. en Psicoanálisis, Universidad Andrés Bello, Chile, es Académico Investigador de la Carrera de Psicología, Sede Puerto Montt, Facultad de Ciencias Sociales y Comunicaciones, Universidad Santo Tomás, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4463-9741>

Contacto: jpcabrerass@yahoo.com

Daniel Jofré, Dr. en Investigación en Psicopatología y Psicoanálisis Université Paris VII/Denis-Diderot, Francia, es académico e investigador del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7902-4704>

Cómo citar: Cabrera-Sánchez, J., y Jofré-Astudillo, D. (2025). Contramemoria y resistencia subcultural en la exposición *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*. *Revista Stultifera*, 8(1), 85-122. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-04.

Abstract

This text takes as an object of interrogation the exhibition *Ander: Cultural Resistance in El Trolley and Matucana 19*, developed at the end of 2022 at the National Museum of Fine Arts (Chile), which is analyzed from two angles: its contribution to the construction of collective memory about a little-recognized dimension of the cultural production of the dictatorial period, and the subcultural and youthful character of the expressions that shaped what happened in these underground spaces of the capital. Based on the concepts of countermemory and subculture, articulated with the concept of resistance, it is concluded that curatorship is an exercise capable of bringing silenced practices and discourses to the space of public recognition, which would have a potential impact on the representation of collective memory about the Chilean dictatorship and the processes of subjectivation of the new generations

Keywords: countermemory, youth subculture, subjectivation, critical curatorship, Chilean underground

Entre el 30 de septiembre y el 24 de diciembre de 2022 se llevó a cabo en el Museo Nacional de Bellas Artes (Chile) la exposición *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*, con curaduría a cargo de Juan José Santos (Valladolid, España) y museografía de José Délano (Santiago, Chile). Resultan interesantes las palabras de presentación de la exposición por parte del director del museo en que esta tuvo lugar, ya que se destacan dimensiones de la muestra que suelen asociarse más directamente a la reflexión sobre procesos culturales —entre los cuales los conceptos de contracultura, resistencia, política y memoria son enfatizados— más que a los aspectos puramente estéticos o de patrimonio artístico que la exhibición rescata. Fernando Pérez Oyarzún, director del museo, señala que se trata de una exposición que “se propone recuperar y poner en valor algunos de los movimientos contraculturales de la década de los 80 en Chile” (Santos, 2022, p. 4). Para el director del museo esta muestra puso de manifiesto “gestos políticos contra la dictadura”, así como “las relaciones entre arte y política”, de un modo que permite “iluminar un momento histórico, que constituye un antecedente significativo para comprender algunas de las formas y expresiones artísticas actuales” (Santos, 2022, pp. 4-5). Un último aspecto destacado por el director del Museo Nacional de Bellas Artes es la relevancia que esta tendría para las nuevas generaciones de visitantes, una relevancia que descansa más en el carácter de “experiencia” histórica y manifestación del arte como forma de vida cotidiana y acción directa que la muestra transmite, que por el valor formal y técnico de las obras que son objeto de la exposición.

En la introducción del catálogo de la muestra se señala que esta:

es una exposición multidisciplinar centrada en los eventos culturales que tuvieron lugar en los dos principales focos del arte chileno alternativo de los ochenta. Dos espacios míticos en los que se sucedieron obras teatrales, performance, conciertos, exposiciones, debates, muestras y lanzamientos de revistas y cómics, y eventos de carácter feminista. Todo ello, bajo dictadura, durante unos años convulsos, entre 1983 y 1990, en los que Chile vivió una crisis económica, el comienzo de las protestas masivas contra el régimen, el declive de la dictadura y la llegada de la democracia. (Santos, 2022, p. 8)

Los dos centros a los que se refiere la cita precedente son *El Trolley* y el *Garaje Internacional Matucana 19*, espacios emplazados en los márgenes del centro de la capital. El primero de ellos, ubicado en calle San Martín 841, en un barrio que congregaba en pocas cuadras prostíbulos, un terminal de buses, la cárcel pública y el cuartel central de la policía de investigaciones, era un antiguo galpón que en tiempos mejores había alojado a la Asociación de Jubilados y Montepiadas de la Empresa de Transportes Colectivos del Estado, encontrándose en completo desuso hasta que en 1983 Pablo Lavín y Ramón Griffero (Santos, 2002) consiguen habilitar allí un espacio cultural que acogería teatro, música, performance y fiestas. Por su parte, *Matucana 19* era un garaje abandonado, ubicado en la calle Matucana n.º 19, en el sector poniente del centro de Santiago. El dueño de este garaje era el padre de Rosa y Jordi Lloret, hermanos que, tras volver de su exilio en Barcelona, inspirados por referentes como la Movida española, la discoteca Cemento de Buenos Aires y la Fábrica Roja en Zúrich (Santos, 2022), deciden tomar en 1985 este garaje sin uso para dar cabida a diversas actividades culturales, entre las que se contaban la música, el teatro, la plástica y una serie de cruces y mixturas entre estas y otras disciplinas. Un aspecto característico de lo sucedido en ambos espacios fue que la producción cultural que en ellos tuvo lugar fue sostenida fundamentalmente por jóvenes con una vocación de vanguardia muy poco influida por la academia y más deudora de formas de expresividad provenientes de una relectura de la cultura pop anglosajona y europea, que pretendían librarse de la censura impuesta por la dictadura en curso, tanto como del legado artístico y cultural asociado a la Unidad Popular y sostenido por la militancia de izquierda contraria al régimen militar.

Se trataba de espacios en que interactuaban jóvenes de distintas clases sociales y económicas, desde hijos de exiliados retornados al país, que aportaban con fragmentarias novedades estéticas ligadas a la producción subcultural del mundo desarrollado; pasando por jóvenes

urbanos de sectores populares sin inclusión educacional o laboral definida, que construían su versión de lo que posteriormente serían las llamadas “tribus urbanas” (Maffessoli, 2004); hasta estudiantes universitarios provenientes en su mayoría de las artes y las humanidades, que pretendían distanciarse de los discursos artísticos y académicos que caracterizaban el entorno cultural del país. Santos resume el clima cultural de estos espacios dando cuenta de la creación de un estilo característico y particular: el *New Wave* chileno (2022, p. 9).

Otra consideración que resulta central en los objetivos de la muestra es la necesidad de construir una memoria respecto de los espacios y eventos en los que se concentra, dando cuenta del olvido que recayó sobre ellos tras el retorno a la democracia y el silencio de la historiografía respecto de esta arista de la memoria del periodo dictatorial. De esta forma, uno de los objetivos centrales de la muestra es la visibilización de un fragmento poco conocido y escasamente analizado de la producción cultural que tuvo lugar en Chile durante la década de los ochenta.

Quizás una de las razones del limitado reconocimiento que ha tenido el movimiento cultural retratado en esta muestra es que quienes la protagonizaron se encontraban en un interregno político e identitario, en una posición que los excluía de los dos grandes relatos que permitían organizar a la juventud de la época en relación con su participación en el espacio público. Como han planteado Benítez *et al.* (2016), el análisis de la participación política y el reparto identitario de la juventud durante el periodo de la dictadura, y particularmente en la década de los ochenta, ha tendido a reconocer dos grandes formas de adscripción; por un lado, las juventudes leales o integradas al régimen de Pinochet y, por otra parte, las juventudes organizadas en torno a la militancia de izquierda y la oposición a la dictadura, perspectivas que han dejado de lado el análisis de otras identidades juveniles subculturales de la época, quienes en su momento se veían confrontados tanto por la versión oficialista de la juventud, al mismo tiempo que recibían el reproche de los jóvenes urbano-populares y/o estudiantes que formaban parte de la militancia organizada en contra de la dictadura. Este grupo, coincidente identitoriamente con los protagonistas de la movida cultural del *Trolley y Matucana 19*, habría protagonizado, en palabras de Benítez *et al.*, una “resistencia identitaria múltiple” (2016, p. 193), ya que eran interpelados tanto por sus pares generacionales como por el discurso institucional de la dictadura.

El concepto de resistencia, presente en el título de la muestra que nos ocupa, nos permite articular dos dimensiones que hemos buscado destacar:

la posibilidad de construcción de una memoria colectiva sobre una dimensión poco reconocida del periodo dictatorial, y el carácter subcultural y juvenil de las expresiones que dieron forma a lo sucedido en *El Trolley y Matucana 19*. En ambas dimensiones la idea de resistencia ocupa un lugar significativo, en el caso de la memoria como posibilidad de destacar discursos y prácticas que han sido invisibilizadas por los relatos hegemónicos de memoria de la época, lo que hace de la muestra un ejercicio de contramemoria. Por otra parte, una aproximación desde la perspectiva de los estudios sobre subculturas juveniles permite tomar conocimiento de las formas de socialización y constitución subjetiva que se dieron en estos espacios, las que tuvieron la capacidad de tensionar el *establishment* a través de procedimientos de intercambio y resignificación de objetos y sentidos que formaban parte del marco cultural dominante. El concepto de resistencia da cuenta de la naturaleza agonística de los fenómenos de constitución de memoria colectiva y de organización social subcultural o, en otras palabras, del carácter político, en términos de relaciones y conflictos de poder, que se pone en juego en cada una de estas dimensiones. Pero, además, la idea de resistencia trasciende el campo relacional que se suele subrayar al considerar conceptos como memoria colectiva y subcultura juvenil, ya que opera también como una clave interpretativa para el análisis de los procesos de subjetivación que se dan en ambos ámbitos, permitiendo reconocer los efectos de constitución subjetiva que se derivan tanto de los procesos de construcción de memoria colectiva como de pertenencia y participación subcultural.

En lo que sigue abordaremos en primer término el carácter político de la memoria colectiva, destacando las particularidades del proceso de construcción de memoria sobre la dictadura cívico-militar chilena, fenómeno que nos permitirá advertir cómo la representación social del pasado se encuentra condicionada por fuerzas en pugna, las que tienen por efecto privilegiar el reconocimiento de ciertos relatos en desmedro de otros que resultan marginados e invisibilizados. Posteriormente, nos abocaremos a revisar el concepto de subcultura juvenil a fin de apreciar el rendimiento interpretativo que este tiene para analizar las formas de asociatividad y subjetivación que tuvieron lugar en los espacios del *underground* santiaguino durante la dictadura, lo que nos permitirá considerar el tipo de resistencia y la significación política que estos modos de sociabilidad y producción cultural tuvieron.

Finalmente retornaremos sobre la muestra *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*, con el propósito de reflexionar acerca de cómo

la curatoría de la exposición puede ser pensada como una práctica capaz de promover procesos de contramemoria y resistencia subcultural, en el sentido de actuar como un dispositivo que, por medio de la organización de un discurso sobre el pasado, puede poner en acción mecanismos de resistencia en la actualidad. Nuestra hipótesis apunta a destacar que la resistencia, entendida como fenómeno de subjetivación política, no es una condición que descansa en las prácticas subculturales del pasado que la muestra pone en exhibición desde la perspectiva del acceso a un archivo poco conocido, sino que atañe a la puesta en acto en el presente de dicha resistencia, lo que se viabiliza tanto por las determinaciones curatoriales que traen al espacio del reconocimiento público prácticas y discursos silenciados, como por los efectos que la recepción de esta representación de la memoria dictatorial tiene sobre nuevas generaciones.

Políticas de la memoria

Barbara Misztal (2003) ha puesto de manifiesto que los procesos colectivos de rememoración se encuentran condicionados por una serie de relaciones de poder que se entrelazan y operan en la actualidad de todo cuerpo social, lo que implica que las narraciones sobre el pasado se despliegan en un espacio discursivo atravesado por el antagonismo. Cualquier intento por reflexionar sobre el pasado desde la perspectiva de los modos colectivos que adquiere la memoria requiere asumir su ineludible carácter político o, en otros términos, reconocer la esencialidad del conflicto en toda consideración de la memoria como proceso social.

Un estudio de opinión pública publicado en el año 2023 por la consultora MORI, indica que el 36% de la población —20 puntos porcentuales más que 10 años antes— cree que las Fuerzas Armadas “tenían razón en dar el golpe de estado” (Market y Opinion Research International, 2023, p. 11). Entre las conclusiones de este mismo informe se destaca que “(n)o existe en occidente ningún otro dictador que haya sobrevivido el paso del tiempo como lo ha hecho Augusto Pinochet recuperando imagen a los 50 años del golpe militar” (p. 26), pero además advierte acerca del bajo conocimiento sobre el golpe de estado y la dictadura entre los menores de 35 años, lo que nos enfrenta al reverso de la memoria colectiva: el olvido social. Si bien nos abstendremos de pronunciarnos acerca del valor intrínseco del recuerdo por sobre el olvido, ya que los procesos de rememoración colectiva se caracterizan precisamente por las vicisitudes de los fenómenos de representación, ausencia y borradura de las huellas con que se inscribe el recuerdo, los datos recién referidos no dan cuenta de un olvido que cabría atribuir al simple paso del tiempo, ya que ponen de

manifiesto que “la sombra de Pinochet” no parece esfumarse de la misma manera que los recuerdos sobre las experiencias sociales e individuales que implicó la dictadura, sobre todo en lo que guarda relación con sus consecuencias en el ámbito de las violaciones de Derechos Humanos y profundas transformaciones en los modos de organización política y económica del país. Puede constatararse un olvido de la experiencia dictatorial y, como contraparte, un resurgimiento de la figura icónica del golpe y la dictadura, pero liberado de la condena ética que cabría esperar respecto de su recuerdo; en tal sentido, el negacionismo es también una forma políticamente condicionada de la memoria sobre catástrofes sociales como la dictadura chilena, ya que no implica solo el olvido o la negativa a reconocer la existencia de ciertos eventos, sino que es también una manera de volver a recordar los sucesos y sus sentidos desde una matriz de condicionamiento político enraizado en el presente.

Comenzábamos citando el trabajo de Misztal como una referencia central a la hora de conceptualizar los vínculos entre memoria colectiva y política, relación a la que se refiere con el sintagma *políticas de la memoria*. Para Misztal (2003), es posible distinguir dos grandes aproximaciones a las políticas de memoria, por una parte, lo que ella denomina un “enfoque presentista de memoria” y, en segundo término, un “enfoque de memoria popular”. Lo que está puesto en juego en esta distinción entre formas de políticas de memoria es el *locus* y los posicionamientos sociales desde los cuales se ejerce el poder en la producción de discursos de memoria al interior de una comunidad.

El enfoque presentista es conceptualizado por Misztal como la invención de “rituales públicos como modos de control social” (2003, p. 56). Estos rituales serían configurados a partir de la influencia de los sectores dominantes de la sociedad a través de diversos medios capaces de brindar un soporte socio-simbólico respecto del sentido del pasado, entre los que se pueden contar las conmemoraciones oficiales, los conocimientos impartidos por el sistema educativo y los contenidos difundidos por los medios de comunicación, entre otros. Según Misztal, diversas investigaciones han dado cuenta de “cómo se “inventan” nuevas tradiciones y rituales en el sentido de ser diseñados y producidos deliberadamente con miras a crear nuevas realidades políticas, definir naciones y sostener comunidades nacionales” (2003, p. 56). Esta aproximación le otorga especificidad al aserto durkheimiano acerca de la selectividad de nuestros recuerdos colectivos, ya que evidencia las posiciones en el entramado de relaciones de poder desde

las cuales se controlan e inventan los contenidos de la memoria social de una comunidad.

El trabajo de Hobsbawm y Ranger, *The invention of tradition* (1983), ha sido un aporte fundamental para la comprensión del enfoque presentista de la memoria, ya que a través de la noción de “tradición inventada” han puesto de manifiesto la existencia de una serie de prácticas, de naturaleza ritual o simbólica, que pretenden inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de las cuales se crea una experiencia colectiva de continuidad con el pasado. Para Hobsbawm y Ranger la invención de la tradición produce una ilusión retrospectiva que permite cohesionar a una colectividad en torno a una supuesta tradición común, lo cual es interpretado por ellos como una forma utilizada por las elites, en particular aquellas que alcanzan representación política, que les permitiría “ejercer el poder, establecer o legitimar instituciones, simbolizar la cohesión social y socializar a los individuos en el orden existente” (Misztal, 2003, p. 57). Si bien el enfoque presentista ayuda a arrojar luz sobre la influencia de las relaciones, estructuras y motivaciones del poder en la configuración de relatos colectivos sobre el pasado, al centrarse exclusivamente en las elites que controlan los espacios institucionales de ejercicio del poder, implica una reducción de la memoria colectiva a una falsa consciencia ideológica (Misztal, 2003, p. 61), pero además no considera que las memorias sociales no responden únicamente a una imposición desde las esferas institucionales del poder.

En el caso de Chile, la noción de políticas de memoria, según Collins et al. (2013), se ha asociado principalmente con el estudio de políticas específicamente diseñadas para afrontar las diversas consecuencias de la dictadura cívico-militar, en aspectos tales como el procesamiento judicial de causas de Derechos Humanos, la creación de comisiones de verdad y justicia, la conmemoración de los eventos y la reparación de las víctimas. Para estos mismos autores, países como Chile, que necesitan sobreponerse a los horrores del ayer, necesitan purgar catárticamente sus pasados para lograr la reconstrucción de su esfera pública. El conflicto de memorias, en este sentido, brindaría una oportunidad para la confrontación democrática de los relatos sobre el pasado reciente, de una forma que aportaría a la reconstitución del tejido político de la sociedad chilena. Efectivamente, podemos concordar teóricamente con la propuesta del beneficio que podría suponer para la sociedad chilena la contrastación dialogante y argumentada sobre cómo recordar la dictadura, de manera tal de promover una política de la memoria que diera lugar a un contraste de diversas versiones sobre el

pasado, no solo de aquellas que entran explícitamente en conflicto entre sí, sino también de aquellas que tienen un carácter más marginal respecto de las que hegemonizan la discusión pública.

A pesar de los beneficios que podría acarrear una política de la memoria abierta al debate y al reconocimiento de las diversas interpretaciones, posicionamientos ideológicos y adscripciones identitarias que a través de ella se viabilizan, la realidad chilena parece distar de este ideal democrático —más conceptual que acorde con los avatares de la *realpolitik*— y encontrarse más próximo a un enfoque presentista de la memoria. Para algunos, la transición democrática chilena supuso no solo la continuidad de un modelo político y económico legado por la dictadura, cuyos aspectos más ostensibles fueron la mantención de la Constitución de 1980 y la profundización del neoliberalismo, sino también el establecimiento de un relato de memoria signado por la búsqueda de un consenso concordante con la llamada “política de los acuerdos” que caracterizó dicho periodo. Para una crítica cultural como Nelly Richard, esto implicó que quedara como una tarea “pendiente destrabar los nudos más problemáticos de la memoria de la postdictadura” (Schroder, 2023, p. 149). Richard destaca que, en Chile, a diferencia, por ejemplo, de Argentina, las voces de las víctimas no lograron hacerse lo suficientemente visibles, por lo cual sus interpelaciones, que enlazaban los reclamos por justicia y memoria, fueron desplazadas a la periferia de la opinión pública como efecto de una política mediática que “giraba en torno al guion de la moderación y la ponderación” (Schroder, 2023, p. 149). Si, como plantea Richard, las políticas de memoria implementadas por la elite durante la transición democrática chilena obliteraron los relatos de una dimensión de la memoria tan patente y significativa para la reorganización de la convivencia social como fueron las violaciones de Derechos Humanos, su efecto fue de una invisibilización aún más radical respecto de otros registros de memoria sobre la dictadura que se movían en espacios de mayor marginalidad discursiva, como las memorias ligadas a posiciones específicas sobre el género, lo étnico o la creación artística. Esta perspectiva es compartida por Rubio (2016), para quien en el Chile transicional “se elaboró una política de la memoria del pasado reciente sustentada en principios oligárquicos de lo público que integró el perdón y la reconciliación como dispositivos reguladores de la cohesión social” (p. 113). Para Rubio, esta hegemonización de la memoria desde enclaves políticos institucionales fue reforzada por diversas tendencias que caracterizaron la dinámica política del país en el periodo transicional, entre las que se cuentan: una retracción del Estado ante el

mercado; el énfasis en la funcionalidad de la política, que pretendía purgar su ejercicio de sus significaciones sociales y afectivas; y la apelación a un imaginario colectivo fundado en la valoración del “orden” en contraste con un temor al “caos” asociado a la conflictividad política que caracterizó el escenario social durante la Unidad Popular.

Reyes *et al.* (2013) desarrollaron un enfoque investigativo que se emplazó en el campo de los discursos cotidianos de memoria sobre la dictadura chilena, es decir, por fuera de los ámbitos institucionales en que se concentró la construcción de memorias hegemónicas. Para Reyes *et al.*, los discursos de memoria que se despliegan en espacios cotidianos de interacción se caracterizan por un quehacer contingente y fluido, a diferencia de los discursos institucionales, los que están determinados por una orientación planificada y menos flexible. El análisis de estas prácticas discursivas cotidianas de construcción de memoria dio cuenta de que no se evidencia una borradura de la memoria sobre la dictadura, pero sí una despolitización del acto de recordar. Esta despolitización de la memoria fue interpretada por los investigadores como una señal de que “el pasado configurado es despojado de coordenadas políticas pues, desde el ámbito cotidiano, se supone que la política no hace sino situar a los sujetos en los límites de la convivencia, generando la posibilidad de su transgresión” (Reyes *et al.*, 2013, p. 170).

Podemos apreciar que el campo de las políticas de memoria en el Chile posdictatorial parece haber dado poco espacio para la formación y difusión de discursos y prácticas de memorias contrahegemónicas, por lo cual el rescate y la puesta en valor del potencial crítico de estas memorias resulta una tarea aún pendiente. Si la memoria colectiva cumple un relevante rol en la configuración actual de los marcos relacionales e identitarios de una sociedad, el volver visibles discursos y prácticas que han resultado opacados por una política hegemónica de memoria puede proporcionar una serie de claves para comprender los conflictos del presente, trayendo a la luz memorias que han quedado fuera del foco de las representaciones dominantes, lo que nos permite distinguir las fuerzas que condicionan el recuerdo y el olvido colectivo.

Es, precisamente, sobre la relación entre borradura, olvido y rescate de una memoria marginal del periodo dictatorial en Chile sobre la que atestigua la exposición *Ander: Resistencia cultural en el Trolley y Matucana 19*. Se trata de una muestra que trae al reconocimiento público un registro largamente marginado, en el que se ponen de manifiesto no solamente las diversas manifestaciones artísticas que circulaban por fuera de los espacios

tradicionales del entonces restringido panorama cultural, sino que también permite apreciar la constitución de discursos y prácticas de resistencia política y subjetiva escasamente reconocidos tanto por la memoria popular sobre la época, como por los académicos que se han centrado en el estudio de la memoria de este periodo.

En lo que sigue intentaremos efectuar un contrapunto entre las ideas de memoria política y la resistencia subcultural que tuvo lugar en los espacios del *under* chileno de los 80. Nuestra intención será vincular interpretativamente los referentes teóricos que desplegaremos con ciertas acciones, eventos y obras que tuvieron lugar en estos espacios emblemáticos de la subcultura chilena durante la dictadura. La tarea tiene la dificultad de enfrentarse a la escasez del archivo sobre lo sucedido en estos centros; la búsqueda de referencias arrojó un material muy limitado, entre las que se cuentan someras notas de prensa y unos pocos trabajos de corte académico que analizan, fundamentalmente desde una perspectiva estética, algunas de las manifestaciones teatrales y musicales que tuvieron lugar en estos espacios. Dado que la propia curatoría de la exposición seleccionó 10 hitos representativos de la actividad cultural sucedida en *el Trolley y Matucana 19*, los que fueron tanto parte del montaje de la muestra como del material de apoyo generado para la exposición (*Fanzine Ander*), nos remitiremos a ellos como puntos de apoyo que permitan dar un soporte concreto al análisis conceptual sobre memoria y resistencia subcultural que pretendemos llevar a cabo. A lo anterior sumaremos los aportes de dos informantes claves, cuyos testimonios nos brindarán también un asidero material para el sustento de nuestro análisis, nos referimos a Vicente Ruiz, *performer* y director de danza y teatro y a Miguel Conejeros, integrante de la banda *Pinochet Boys*. Ambos fueron miembros activos de la vida cultural de estos centros, siendo dos trabajos de Ruiz parte de los hitos destacados en la exposición, a lo que se suma la participación de Conejeros como moderador de uno de los seminarios de *Ander*, denominado “Retroexcavadora”, una mesa dedicada a reflexionar sobre la escena musical que se desarrolló en *el Trolley y Matucana 19*, y que debe su nombre al proceso de “excavación” que debió llevarse a cabo a fin de rescatar la memoria musical de la época; esta mesa tuvo una suerte de extensión en una serie de conversaciones sostenidas por el propio Conejeros con diversos músicos ligados al *under* santiaguino de los 80, las que se encuentran disponible en Youtube (<https://www.youtube.com/@anderexpo2022>), bajo el nombre “la retroexcavadora”. En las próximas secciones del texto nos serviremos del marco referencial recién indicado para tomar distintas viñetas de la

actividad cultural acontecida en estos espacios, a fin de ilustrar y contrastar nuestra reflexión teórica con el sustrato material que hace viable un trabajo de memoria.

Una particularidad de lo expuesto en la muestra es la directa relación entre las expresiones artísticas allí presentadas y el marco subcultural juvenil dentro del cual estas fueron producidas. Esto nos conduce a apreciar que lo excluido hasta ahora de la reflexión sobre la memoria de la época no solo atañe a la materialidad de las expresiones artísticas y la significación discursiva que estas trasuntan, sino también a la especificidad generacional y los posicionamientos identitarios de quienes estuvieron detrás de su creación, lo que implica que la memoria rescatada por medio de la muestra da cuenta de formas de subjetivación que tuvieron curso durante el periodo dictatorial en Chile hasta ahora escasamente consideradas.

Resistencias generacionales: el carácter político de las subculturas juveniles

Más de treinta años debieron transcurrir para que un espacio institucional destinado al resguardo de la memoria cultural de Chile como el Museo Nacional de Bellas Artes, pudiera acoger una muestra que presentara al reconocimiento público las diversas propuestas artísticas que tuvieron lugar en dos puntos claves del *under* santiaguino. El espíritu rupturista y controversial que caracterizó al colectivo de creadores que se congregaron alrededor del *Trolley y Matucana 19* fue una de las razones que los conservó fuera de los muros del principal museo de arte en Chile. Pero también es necesario ponderar esta exterioridad con relación al carácter independiente y antiacadémicista que caracterizó al *under* capitalino, el cual resultaba relictante a incorporarse en los circuitos tradicionales en los que se desarrollaba la práctica artística de su época. Esta exterioridad era una seña de identidad, y dentro de sus pretensiones no se encontraba el llegar a ser aceptados en los medios tradicionales, reconocimiento que en último término resultaba riesgoso, ya que implicaba la desnaturalización de su ánimo rupturista. De hecho, el propio curador de la exposición *Ander: Resistencia cultural en el Trolley y Matucana 19*, Juan José Santos, en una conferencia disponible en YouTube (El Posto, 2022), se refiere a sus propias dudas respecto del montaje de esta muestra, dado que implicaba conducir al marco de la academia a una serie de creadores y proyectos artísticos que nunca habían esperado ni deseado ser recibidos en dicho contexto. Ciertamente, el concepto de resistencia, que forma parte del título de la exposición, entra en fricción con el hecho de que la muestra se desarrolle en el museo más representativo de la institucionalidad cultural del país, es

decir, precisamente lo que cualquier expresión de resistencia debería rechazar de la manera más evidente.

Para comenzar, resulta necesario delimitar conceptualmente aquello que coloquialmente ha sido llamado como “la movida *underground* de los ochenta” en Chile, ya que es bajo esta denominación genérica donde podemos ubicar lo que sucedía en *El Trolley* y *Matucana 19*. Nuestro intento de circunscripción conceptual del movimiento que se suscitó en estos espacios se fundará en una dimensión característica de este, una distinción basada en los modos de configuración cultural de la asociatividad que tuvo lugar en estos lugares, esto es, desde la perspectiva de la organización de una cultura juvenil específica de estos espacios, la cual puede ser subsumida genéricamente bajo la noción de subcultura.

Dado que nuestra aproximación pretende destacar el rescate y construcción de memorias marginalizadas de la dictadura, una aproximación desde el análisis cultural como la que proponen los estudios sobre subcultura resulta coherente, ya que, al igual que los estudios sobre memoria, la investigación sobre procesos subculturales ha arrojado luz sobre el importante papel que estas últimas juegan en la configuración tanto de identidades colectivas como de estrategias de confrontación de las narrativas dominantes. De este modo, esperamos articular algunas conclusiones sobre las formas de resistencia que se vislumbran al efectuar un ejercicio de memoria respecto de enclaves culturales que no han estado en el foco de los análisis acerca de la experiencia dictatorial en Chile.

El término subcultura adquiere notoriedad en el pensamiento sociológico a partir de los trabajos de la conocida como *Escuela de Chicago*, la cual desde inicios del siglo XX investigó, desde una perspectiva etnográfica, conductas grupales como el consumo de drogas, la comisión de delitos menores y la pertenencia a pandillas, en el marco de la vida urbana de colectividades marginalizadas, centrando su interés principalmente en los inmigrantes que llegaban a las ciudades norteamericanas con un rápido crecimiento industrial (Van der Steen y Verburgh, 2020). Estos trabajos abrieron el camino para estudios posteriores de culturas marginales, en particular aquellas ligadas a grupos juveniles. Alrededor de la década de los 70 del siglo pasado el término subcultura fue adoptado por académicos del *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) (Arce, 2008; García, 2012; Gelder y Thornton, 1997), quienes efectuaron un aporte fundamental para el desarrollo de la investigación y teorización sobre las subculturas juveniles. El interés del CCCS se centró en comprender el surgimiento de culturas juveniles entre la clase trabajadora británica

después de la Segunda Guerra Mundial (Van der Steen y Verburgh, 2020), lo que condujo a investigadores como Stuart Hall y Toni Jefferson (2003) y Dick Hebdige (2002), a tomar como objeto de sus indagaciones y reflexiones a grupos juveniles como punks, skinheads y Teddy Boys. De acuerdo a Arce (2008), los investigadores asociados al CCCS se valieron de una serie de conceptos derivados de la teoría marxista tales como hegemonía, ideología, clase y dominación para el estudio de las subculturas juveniles. Para Arce, este aparatage conceptual les permitió concluir que las subculturas representan una forma de oposición social de jóvenes provenientes de la clase trabajadora, oposición que se mantendría en una relación dialéctica con los valores del sistema capitalista imperante, ya que se trata de una reapropiación y resignificación de objetos y estilos presentes en el mercado a través de estrategias estéticas de crítica, ironía y parodia, entre otras, de manera tal que, si bien se dotan a sí mismos de una serie de características y prácticas que los distinguen de la cultura dominante, se mantienen articulados a esta. Entendida de esta forma, la resistencia subcultural de estos grupos a la hegemonía del sistema imperante supone un intento de resolución de problemas relacionados con su condición de clase, pero “de una manera imaginaria”, ya que se trata de “problemas que a nivel material concreto siguen sin resolverse” (Clarke *et al.*, 2003, pp. 47-48). En otras palabras, el accionar social de las subculturas no produce transformaciones palpables en planos como las formas de producción, el ejercicio político tradicional o las querellas sindicales de la clase trabajadora, por citar algunas formas clásicas de comprender las luchas por la transformación social, sino que su impacto se registra más bien en el plano de la performance identitaria, la asociatividad informal y la expresión artística, entre otros aspectos relevantes, los que pueden ser interpretados tanto desde una dimensión simbólica, al producir formas nuevas de significación social, como también imaginaria, al generar una productividad estética que se hace manifiesta en dimensiones que abarcan desde la estilización del cuerpo y la apariencia, hasta la creación artística en sus diversas manifestaciones.

Si bien es indiscutible el aporte al estudio y conceptualización de las subculturas del CCCS, sus propuestas han sido objeto de discusión y crítica. Según Van der Steen y Verburgh (2020), los cuestionamientos a los estudios de la CCCS se basan en que sus investigadores habrían proyectado sus propias intelecciones respecto del significado de los estilos juveniles, sin considerar demasiado las experiencias, valores y narrativas de los propios jóvenes. A lo anterior se suma la crítica respecto de la noción esencialista

de clase que caracterizó la aproximación del CCCS, una posición ideológica que además de considerar el rol central de la clase por sobre otros atributos sociales, valora las expresiones subculturales como más “auténticas” o “espontáneas” que las de la cultura dominante, además de suponer que los límites entre esta última y las subculturas son firmes y estables.

Los cuestionamientos al enfoque subcultural del CCCS llevaron a que Steve Redhead (1990) introdujera el término post-subcultura para caracterizar el estudio de las subculturas juveniles desde la década de los noventa del siglo XX hasta la actualidad, lo que de acuerdo a Bennett (2011) responde a que Redhead se percató de una ruptura de las divisiones subculturales previas, junto a la multiplicación de nuevas subculturas juveniles. Según el mismo Bennett, será David Muggleton en su trabajo *Inside subculture: the postmodern meaning of style* (2000) quien terminó de cimentar la aproximación post-subcultural al estudio de las nuevas formas de asociatividad juvenil.

El análisis de Muggleton puso de manifiesto que desde la década de los ochenta se pudo apreciar una fragmentación y proliferación de subculturas juveniles, las que darían cuenta de lo que el autor concibe como una “sensibilidad posmoderna”, centrada en la construcción del estilo como aspecto definitorio de la identidad. Este énfasis en el estilo como expresión individual marca una profunda diferencia con los análisis previos del CCCS, para quienes las manifestaciones subculturales expresaban un posicionamiento crítico hacia los valores sociales hegemónicos, sustentado en una experiencia colectiva, en la cual la pertenencia a la clase obrera resultaba un aspecto central. El diagnóstico de Muggleton encuentra fundamento en transformaciones culturales que, si bien venían desarrollándose desde décadas previas, alcanzaron un evidente despliegue en las sociedades globalizadas de los años ochenta. Según Paul Hodkinson (2007), los diversos diagnósticos culturales desarrollados en los últimos años del siglo XX daban cuenta de un declive de las “formas previas de certeza, estabilidad y comunidad junto con la expansión y diversificación simultánea de los medios y la cultura del consumo” (p. 8). Tal escenario permite suponer que las culturas juveniles ya no podrían ser comprendidas en términos de adscripciones a factores estructurales como la clase, ni tampoco podría esperarse la formación de agrupaciones colectivas claramente delimitadas. El énfasis en la naturaleza individualista de las formas de asociación juvenil subrayadas por la aproximación post-subcultural marcha de la mano con una consideración claramente divergente del vínculo que los jóvenes mantendrían respecto del mercado

según la propuesta del CCCS. Para este último, las subculturas juveniles mantenían una relación subversiva con la sociedad de consumo, ya que, si bien incorporaban objetos y estilos provenientes del *mainstream*, se reapropiaban de estos, resignificándolos dentro del marco de un discurso de resistencia y crítica a los valores culturales hegemónicos. Al respecto Dick Hebdige (2002) se refiere a los *mods*, un grupo subcultural que vivió su auge durante la década de los sesenta en Reino Unido, respecto de quienes afirma:

Los Mods inventaron un estilo que les permitía transitar sin problemas entre la escuela, el trabajo y el ocio, y que ocultaba tanto como afirmaba. Al alterar silenciosamente la secuencia ordenada que va del signifiante al significado, los mods socavaron el significado convencional de "cuello, traje y corbata", llevando la pulcritud al punto del absurdo. (p. 52)

La apropiación —por medio de una estilización extrema de la apariencia— de prendas identificadas con una estética característica de la burocracia burguesa, era una señal de resistencia por parte de jóvenes que forzosamente debían incorporarse a la vida estudiantil o al trabajo asalariado, pero que escondían su secreta “desviación” hacia un mundo artístico y bohemio que yacía bajo el mundo “correcto” del cual estaban obligados a participar. En contraste con la interpretación de Hebdige, miembro del CCCS, de acuerdo a Bennett (2011), la perspectiva post-subcultural ha considerado que la producción del estilo tiene menos que ver con la resistencia que con una receptiva relación con el mercado. La construcción del estilo no estaría ahora determinada por procesos de reinscripción signifiante que pretenden producir una significación crítica de la cultura dominante, sino por un imperativo de consumo, por medio del cual el mercado ofrecería una serie de objetos y formas de vida —en una suerte de caleidoscopio de imágenes y fragmentos identitarios— que otorgarían puntos de referencia para la producción de una cultura juvenil que, más que brindar una respuesta de oposición colectiva a las formas de organización social hegemónicas, entrega insumos para la producción de la identidad entendida como patrimonio individual y no adscrito a formas de identificación colectiva. De tal forma, los estudios post-subculturales han llegado a la conclusión de que “el consumo, más que la oposición, se había convertido en un sello distintivo de la cultura juvenil en general” (Williams y Hannerz, 2014, párr. 14).

A partir del panorama conceptual de los estudios sobre subculturas juveniles que hemos trazado hasta el momento, se vuelve problemática la noción de resistencia cultural a la que alude la muestra sobre *El Trolley* y

Matucana 19, ya que, si la naturaleza de los procesos de asociatividad y creación que allí se dieron respondieran a la lógica develada por los estudios post-subculturales, cabría suponer que el despliegue estético e identitario que tuvo lugar en el *under* santiaguino no podría ser pensado como una resistencia ético-política a la dictadura y su maquinaria de violencia extrema, ni tampoco como un rechazo a la lógica económica y social impuesta a través del dispositivo neoliberal. De acuerdo a la teoría post-subcultural, el individualismo identitario que definiría la adscripción subcultural tendría por efecto una despolitización del movimiento juvenil, lo que implicaría que esta misma neutralización del potencial político de la subcultura habría tenido lugar en la escena que se formó en torno a *El Trolley* y *Matucana 19*. Efectivamente, los escasos trabajos que rescatan la memoria subcultural de Chile durante la dictadura, ponen de manifiesto que en su época ciertos grupos subculturales juveniles como los *punks* y *new waves*, subculturas que ocupaban un lugar privilegiado en el establecimiento de las coordenadas estéticas y la conceptualización de los marcos simbólicos dentro de los que se gestaba la productividad artística del *under* capitalino (Santos, 2022), eran puestos bajo sospecha respecto de sus compromisos políticos, tanto desde la perspectiva oficial impuesta por los organismos estatales cooptados por la dictadura, como desde el punto de vista las juventudes con un compromiso político militante que se oponían al régimen autoritario de Pinochet. Como han puesto de manifiesto Benítez *et al.* (2016), la posición social ocupada por los jóvenes *punks* y *new wave* se encontraba “sitiada por la juventud oficialista —leal a la dictadura o integrada al orden autoritario por la vía del *teenager market*— y estigmatizada y reprochada por la juventud “comprometida” (urbano-popular y/o estudiantil de cariz militante)” (p. 193). Sin embargo, Benítez *et al.* (2016) no adhieren al diagnóstico de despolitización o anulación del potencial crítico que la teorización post-subcultural les atribuye a estos movimientos juveniles, al menos en el contexto de Chile en los ochenta. Para ellos, estas subculturas establecieron formas de resistencia simbólica que rechazaban el disciplinamiento de un régimen autoritario con tintes totalitarios, al mismo tiempo que buscaba denunciar los mitos militantes propios de la retórica de la izquierda tradicional.

Una de las formas en que esta resistencia se presentaba era por medio del hedonismo posible de obtener a través de la celebración y la fiesta. Acciones que podían parecer esencialmente escapistas y políticamente irresponsables adquieren en el marco de la represión dictatorial un carácter provocativo que supone una subversión de “los significados de la propia

condición juvenil, distante de las opciones ‘integradas’ y de las que se conciben como ‘graves’ y autoflagelantes juventudes ‘comprometidas’” (Benítez *et al.*, 2016, p. 199). Una perspectiva similar plantea Santos respecto de lo que sucedía en el *Trolley y Matucana 19*:

Había resistencia frente a la ausencia de libertades, y también hedonismo, sexo y consumo de alcohol y de drogas. En las fiestas se mezclaban los sonidos de los grupos extranjeros que no se escuchaban en las radios con conciertos de las bandas locales, acciones creativas espontáneas y murales efímeros. Además, una mezcla de emociones: júbilo, rabia, desesperación y optimismo en una tribu, como se denominaban muchos de ellos, que desconocía lo que el futuro depararía. Pero esa incertidumbre no apagaba sus ganas de hacer cosas. (2022, p. 9)

Una de las dificultades, al mismo tiempo de ser una de sus interesantes particularidades, es que una parte importante de lo sucedido en *El Trolley y Matucana 19* carece de registro material, por lo cual el trabajo de la memoria debe recurrir a fuentes orales y testimoniales sobre lo sucedido. Un ejemplo de esto es un tipo de manifestación que resultaba central en la dinámica cotidiana de ambos centros: la fiesta. Un hito en relación con “la fiesta” fue la llamada “Primera fiesta de fin de siglo” (Rueda, 2019), la que tuvo lugar el 13 de junio de 1987 en el *Galpón Internacional Matucana 19*. De acuerdo a Rueda (2019), esta fiesta surgió a partir de la coordinación entre seis revistas de la época relacionadas con la crítica cultural, la literatura y el cómic: *Beso Negro*, *El Espíritu de la Época*, *Kritica*, *Matucana*, *Noreste y Pájaro de Cuentas*. Rueda (2019) relata que la fiesta fue masiva, alternándose el baile con la música en vivo de bandas punk como *Los Jorobados* y con intervenciones poéticas como las de Tatiana Cumsille y otros. Este tipo de fiesta como objeto de memoria resulta problemático, ya que no responde al tipo de codificaciones culturales en los que habitualmente se enmarcan las fiestas, como los ritos religiosos o la conmemoración de fechas históricas o sociales relevantes, cuyas iteraciones permiten tanto aproximarse analíticamente al evento como también contar con un archivo material para su interpretación. En el caso que nos ocupa, la fiesta es un referente de memoria significativo para la interpretación del pasado, pero elusivo materialmente, no solo por la escasez de archivos y análisis, sino sobre todo por el carácter esencialmente inmaterial y evanescente de lo que en ella se jugaba como experiencia del cuerpo y los afectos, tal como atestiguan las palabras de uno de sus organizadores y asistentes: “[...] quienes estuvieron allí recordarán el bello momento ritual, de energía que emanaba de un cuerpo colectivo que se dejaba ir al ritmo del espíritu de su época” (Rueda, 2019, p. 115). No obstante, resulta imperativo

dar cuenta de la fiesta en el intento de demarcar coordenadas para la memoria subcultural de la dictadura chilena, en cuanto se trataba de una actividad de gran relevancia en el marco de los espacios del *under* a los que nos referimos.

En el contexto de la muestra *Ander* se llevaron a cabo una serie de seminarios (disponibles en formato audiovisual en <https://www.anderexpo.cl/seminarios-ander/>), estando la mesa 5, que llevaba por título “Fiesta fin de siglo”, dedicada al diálogo y la reflexión sobre el fenómeno de la fiesta. La mesa, moderada por el historiador del teatro Andrés Grumann y con participación de Pablo Lavín, fundador de *El Trolley* y la licenciada en historia y teoría del arte y gestora cultural Daniela Serani, buscaba profundizar en la experiencia de la fiesta en el *under* de los ochenta. Una de las dimensiones destacadas en la conversación es el carácter clandestino de la fiesta en el contexto de los años ochenta, una clandestinidad generada tanto por la condición política del país, en el que imperaba el toque de queda y el estado de sitio, como por la naturaleza reticente a la masividad y el conocimiento público característicos del *under*. Para Lavín, una de las rupturas que generó la fiesta en *El Trolley* y *Matucana 19* fue llevar estas expresiones clandestinas a un nuevo espacio material, el que permitía una congregación de participantes mucho mayor que aquella en que sucedían habitualmente las manifestaciones culturales disidentes de la época, pero que además, en el caso del *Trolley*, suponía un trasfondo simbólico muy significativo, ya que se trataba de un espacio que había albergado a un sindicato de trabajadores, lo que implicaba una particular significación política para la fiesta que allí se desplegaba, en la que se ataban lazos de significación entre la resistencia a la dictadura y la tradición colectivista y de clase que se pretendió borrar tras el golpe de estado. Para Lavín lo que ocurre en la fiesta es más cercano a la catarsis que a la resistencia, ya que se trataría de una experiencia de transgresión de diversas normas e imposiciones que desafiaban los límites impuestos por la dictadura, pero que también confrontaba a otras formas de normatividad, tanto aquellas ancladas en la tradición cultural del país y el autoritarismo militarizado impulsado por la dictadura, como también a las que se vinculaban con los idearios de la izquierda y la oposición política oficial a la dictadura. Serani afirma que estos nuevos espacios de socialización organizados en torno al *under* y la experiencia de la fiesta llegaron en algunos casos a desplazar la militancia política tradicional (de izquierda y opositora a Pinochet) por la nueva alternativa que este espacio de asociatividad ofrecía, una opción que subrayaba la potencialidad creativa de

los jóvenes, la que por distintas razones no encontraba lugar en los medios de organización política característicos del momento.

Un aspecto particularmente destacado por Lavín y Serani, ambos desde una posición testimonial producto de su propia participación en el *under* santiaguino, era la sensación de que la noche, el escenario privilegiado de la fiesta, se encontraba secuestrada entre dos grandes bandos: por una parte una noche “oficial”, llena de restricciones por la vigilancia autoritaria de la dictadura y al mismo tiempo cooptada por una estética que remedaba vulgarmente el glamour *made in EE.UU.*, un semblante que pretendía ser la seña de los nuevos tiempos prometidos por la dictadura; por otro lado, esa misma noche rivalizaba con las peñas y los cafés que albergaban al *canto nuevo*, un movimiento musical que se enraizaba en la tradición de la *nueva canción chilena* de los años sesenta, y que cultivaba una estética ligada a la tradición folclórica del país, en la que participaban jóvenes conocidos coloquialmente como *artesas*,¹ quienes se caracterizaban por su reluctancia a toda estética asimilable a modelos anglosajones o europeos, a los que se acusaban de imperialistas, y cuyas expresiones artísticas trasuntaban un ideario político de izquierda y de oposición a la dictadura, con referentes identitarios que se remontaban a los ideales de la UP, aunque, dadas las condiciones de represión política de la época, debían recurrir a una pátina poética que los distanciaba del contenido político explícito de sus antecesores. Para cierto grupo de jóvenes *raros*, esta segregación dicotómica de la noche resultaba excluyente; no encontraban un lugar de pertenencia en ninguno de ambos espacios, mostrándose críticos de ambos, ya que aun cuando rechazaban la dictadura y su violencia de estado, no se identificaban con los referentes culturales y políticos de una izquierda todavía apegada a la nostalgia del gobierno de la Unidad Popular. Lavín, en el seminario sobre la fiesta, caracteriza la vida cotidiana a las que se enfrentaban los jóvenes en los inicios de los ochenta en Santiago como una dicotomía en la que por un lado reinaba la hostilidad de una urbe marginalizada, en la que se mezclaba la violencia del lumpen con la de los aparatos represivos de la dictadura y, por otro lado, una asociatividad promovida por la oposición a la dictadura, pero que bebía de fuentes “añejas”, según su propia expresión. Pero además de este extrañamiento ante las versiones oficiales tanto de la dictadura como de la disidencia a esta, estos jóvenes se sentían también lejanos de la vanguardia artística que se había desarrollado en Chile y de la que eran contemporáneos, conocida como “escena de avanzada”, ya que si bien esta promovía una estética neovanguardista crítica de la dictadura, con lo cual

se distanciaban tanto de la nostalgia de la izquierda tradicional como de la cultura oficial y el *mainstream* neoliberal, resultaban excesivamente conceptuales y crípticos para una camada de jóvenes que pretendían una expresividad mucho más espontánea, accesible y renuente del academicismo. En este contexto, la fiesta —sin distanciarse del ánimo de jolgorio y hedonismo que la suelen caracterizar— se constituye para los jóvenes que se congregan en torno a *El Trolley* y *Matucana 19* en un espacio de producción de subjetividad y resistencia subcultural, en el que la estilización del cuerpo (vestimenta, pelo, maquillaje, etc.) y la producción de una significación estética en que la música y las expresiones artísticas (plástica, *performance*, danza, etc.) jugaban un papel central. Esta “tercera vía juvenil” no parece responder a una pura relación mimética con movimientos externos o modas contemporáneas de connotación crítica como el *punk*, del cual tomaban algunos elementos en un contrabando más imaginativo que real, sino que buscaba evidenciar un posicionamiento crítico a las alternativas de subjetivación política más eminentes de la época (oposición a la dictadura vs. integración al modelo). La fiesta era en un sentido literal una producción, ya que surgía desde la autogestión de jóvenes inorgánicamente organizados, aspecto que reflejaba una búsqueda de agencia y asociatividad que no encontraba reconocimiento ni respaldo en las organizaciones políticas juveniles oficialistas y opositoras. Miguel Conejeros, refiriéndose a este impulso de autogestión señala:

Nos salvamos porque tomamos el toro por las astas, y ya que no había referentes los inventamos nosotros, y tomamos la decisión de no ponernos a llorar como la gente del canto nuevo, sino que tomar los referentes más del *do it yourself* de los *punks* o de los *Dadá*. (comunicación personal, 21 de septiembre de 2023)

Otro aspecto que destaca Conejeros es que la búsqueda de referencias los condujo hacia la autorreferencialidad ante la ausencia de figuras que operaran como hitos identificatorios, de manera tal que como agrupación generacional intentaban renegar tanto de la deuda simbólica con las generaciones precedentes como de las identificaciones estereotipadas ofrecidas por la industria cultural, de la cual, no obstante, obtenían retazos y fragmentos que entre el pastiche y el collage les permitían ir dando forma a una identidad subcultural.

Santos señala que la expresividad material e identitaria que se desarrolló en estos icónicos espacios del *under* no pretendía ninguna trascendencia, haciendo suyo el famoso lema *punk* de *no future*. La preminencia de lo sensorial y lo afectivo —dimensiones esencialmente

efímeras de la experiencia— que se dio en estos espacios resultaba renuente a ingresar en los marcos del archivo y el documento. En concordancia con este énfasis en la experiencia y la creación desligada de una motivación de permanencia, Benítez *et al.* (2016) destacan el carácter microfísico de la resistencia en esta subcultura, la cual se expresaba, por ejemplo, a través de la performance corporal. No es de extrañar que, en el *Trolley y Matucana 19*, el cuerpo y la expresividad emocional no se dieran solo por medio de la fiesta, sino que tomaran otras formas más elaboradas de producción, destacando la puesta en escena de obras teatrales y performances que utilizaban como estrategia de representación privilegiada la experiencia corporal, cuestión que de otra forma también se hacía patente en las presentaciones musicales que eran recurrentes en estos lugares, en las que tanto los músicos como el público asistente se mezclaban en un arrebatado de sonido y movimiento. Benítez *et al.* concluyen que a “través de la visualidad y sus prácticas, el cuerpo juvenil intenta liberarse, independizarse del contexto que lo agobia y de las reglas que lo fuerzan, constituyéndose en una emancipación “microfísica” sintetizada en el actuar y el vestir” (2016, p. 200).

A fin de ilustrar lo recién afirmado, destacaremos tres *performances* que tuvieron lugar en *el Trolley y Matucana 19*, en las que podemos ver reflejadas la encarnación de una resistencia en la que el cuerpo y su expresividad material toma un lugar central, desplazando la representación por la mostración directa que la acción corporal permite. Nuevamente, el propio carácter expresivo de estas manifestaciones, a las que se suma tanto la renuencia al registro como la precariedad de los medios para producirlos, hace que estos hitos de memoria deban ser rescatados fundamentalmente por medio del relato oral de sus protagonistas o espectadores. Las tres *performances* a las que nos referiremos son *Hipólito* (1984) y *En vivo* (1985), ambas de Vicente Ruiz, y *Tiananmen* (1989), de Yeguas del Apocalipsis.

Vicente Ruiz (Centro para las humanidades UDP, 2022, 1m35s) señala que *Hipólito* marca un momento de reaparición del cuerpo, el cual —en sus palabras— estaba secuestrado por el toque de queda y por el fenómeno de los detenidos-desaparecidos por la dictadura; esta reaparición remite, por una parte, a un reposicionamiento de la vitalidad de los cuerpos y su capacidad de resistencia a los condicionamientos necropolíticos (Gržinic, 2010; Gržinic y Tatlic, 2014; Mbembe, 2011) de la dictadura, pero también era una alegoría sobre el control de los cuerpos y la sexualidad. El *Fanzine Ander* (2022), texto editado como parte de la muestra, describe la puesta en escena de *Hipólito*, basada en la tragedia griega del mismo

nombre, de la siguiente forma: en un escenario en el que se presentan hasta veinte personajes, compuesto por piscinas inflables llenas de agua, un motociclista da vueltas en el escenario y entre el público, mientras una banda toca en vivo canciones de Cecilia², una cantante de música popular famosa en Chile durante la década del sesenta. En la *performance*, Hipólito es representado como un hombre que revela su homosexualidad, mientras mujeres vestidas como nazis castigan físicamente al resto de los participantes; la puesta en escena culmina en una suerte de fiesta llevada al paroxismo, en la cual los participantes bailaban espasmódicamente, bajo una música torturante que subía progresivamente de volumen. La segunda *performance* de Ruiz a la que nos referiremos es *En vivo*, la que se presentó en *El Trolley* el año 1985. En la primera parte de la obra aparecían seis personajes vestidos con trajes de gimnasia que remitían a los utilizados por los atletas alemanes en la olimpiadas de 1936 (el afiche que publicitaba la presentación, creado por Elias Freifeld, utilizaba una gráfica semejante al de estas mismas olimpiadas), zapateando una coreografía sobre un suelo dividido en cuadrículas; en la segunda parte, los bailarines, ahora vestidos a la usanza de los años treinta, eran comandados por una voz en *off* que los hacía repetir las coreografías hasta la extenuación, para luego proferirse órdenes los unos a los otros, hasta que quedaron en escena solo dos participantes, un hombre y una mujer, que fueron los únicos capaces de resistir la exigencia física del baile. El sonido y el movimiento de los participantes en escena tenían reminiscencias al militarismo prusiano, el que forma parte también de las tradiciones militares que inspiran al ejército chileno. Ruiz, refiriéndose al marcado zapateo realizado por los *performers*, señala que era una acción que pretendía poner de manifiesto algo de lo que sucedía, pero que pasaba desapercibido en ese momento, en el que estábamos “golpeando las puertas del infierno” (Centro para las humanidades UDP, 2022, 20m58s). Ambas *performances* de Ruiz ponen en el centro al cuerpo como punto de cruce entre el control y la resistencia, tocando puntos críticos que resultaban concordantes con las preocupaciones de la izquierda en ese momento, como la militarización de los vínculos sociales, la exclusión y el silenciamiento (cabe recordar que *Hipólito* aborda la cuestión del exilio); no obstante, incorporaban de forma novedosa dimensiones que no formaban parte del arte comprometido de la época, como las de la identidad, la sexualidad y las intersecciones entre género, poder y el cuerpo como sede de afectos y sensaciones extremas, en una puesta en escena que apelaba más a una lectura microfísica del conflicto político que a grandes posicionamientos ideológicos. Al respecto, el propio Ruiz señala que su propuesta artística no pretendía incidir en la

realidad, ya que no cree que el arte sea un instrumento de transformación de la sociedad y los valores, sino que es una suerte de drenaje de la realidad, el que genera una decantación a partir de la cual se constituye el objeto artístico (Centro para las humanidades UDP, 2022, 19m48s).

Una particularidad de las performances de Ruiz es que estas se gestaron en un modo de relación propio de la actividad subcultural, muy diferente a lo que sucedía con otros referentes de la *performance* en Chile, incluso previos a Ruiz, como el Colectivo Acciones de Arte (CADA), que reunía a artistas e intelectuales como Fernando Balcells, Diamela Eltit, Raúl Zurita, Lotty Rosenfeld y Juan Castillo, o creadores independientes como Carlos Leppe, quienes se asociaban fuertemente a una escena de avanzada organizada en torno al circuito académico. A diferencia de estos, Ruiz (comunicación personal, 16 de octubre de 2023) señala que él comenzó a contactarse en la calle con algunas personas que buscaban burlar el toque de queda, reuniéndose en fiestas y bares por motivaciones más afectivas y expresivas que explícitamente artísticas, lo que da cuenta de una forma de producción artística que se origina en los márgenes tanto de la oficialidad de turno, como de una vanguardia artística enraizada en la academia. Las palabras de Ruiz permiten advertir que su propuesta se da en el marco de una lógica subcultural de asociatividad creativa, la que se trasladó a la puesta en escena misma, en la que los participantes eran personas con las que trabó contacto en los espacios de socialización propiciados por la noche y la fiesta en la que se movían los jóvenes de la *new wave* a la chilena. Respecto específicamente de *Hipólito*, Ruiz (comunicación personal, 16 de octubre de 2023) señala que esta performance se produjo a partir de una asociatividad espontánea en el espacio de la calle y otros lugares de encuentro informal, entre jóvenes que retornaban del exilio de sus padres en Europa y chilenos de clase media y baja que no se sentían representados por la oferta cultural de la época y que, aunque contrarios a Pinochet, no militaban en las juventudes políticas opositoras más reconocidas en la época. Para Ruiz se trató del encuentro de cuerpos “liberados” (los que retornan del exilio) con cuerpos “liberándose” (los que permanecieron en Chile), en una forma que califica como de aparición del cuerpo, la que es coincidente con el comienzo de las protestas populares en contra de la dictadura. Se trataba de una confrontación con el cuerpo mortificado por la dictadura, patentizado por las figuras de los desaparecidos y los actos de tortura, un cuerpo que irrumpe por medio de acciones estéticas que condensaban una vitalidad insumisa que reformulaba las experiencias de

dolor y desnudez, propias de la tortura, en una escenificación en que se vuelve a situar como un lugar en que se entrecruzan el deseo y el disenso.

El 17 de junio de 1989 (Yeguas del apocalipsis, 2018), Francisco Casas y Pedro Lemebel, bajo el nombre de *Yeguas del apocalipsis*, llevaron a cabo la intervención titulada *Tiananmen*, en el marco de la Tercera Bienal Underground en *Matucana 19*. Antes de la presentación de la banda punk *Fiskales Ad-Hoc*, las *Yeguas del apocalipsis* subieron al escenario con una apariencia semejante a la de Kazuo Ōno, uno de los creadores de la danza *Butoh*: el cuerpo pintado de blanco y con caracteres chinos en negro, portando largas velas encendidas adheridas a los dedos. Mientras alguien leía un texto alusivo a la masacre de Tiananmen, Francisco Casas y Pedro Lemebel procedieron a introducirse en grandes bolsas plásticas rellenas con sangre y vísceras de animales adquiridas en el matadero, tras lo cual las bolsas estallaron, derramando su contenido sobre el escenario y los espectadores más cercanos. Además de su directa relación con los eventos de Tiananmen, ocurridos pocos días antes de la intervención, la intención de las *Yeguas del apocalipsis* era establecer un nexo entre estos hechos y la dictadura militar chilena. El paralelo entre Tiananmen y la dictadura de Pinochet muestran el carácter crítico de las *Yeguas del apocalipsis* al establecer una relación entre dos regímenes autoritarios ideológicamente divergentes, lo que ponía de manifiesto su capacidad para cuestionar la violencia de Estado más allá de las adhesiones políticas; de hecho, tanto Casas como Lemebel tenían un pasado ligado a la izquierda y el partido comunista chileno, referentes de los cuales se distanciaron dado el rechazo que experimentaban por su abierta homosexualidad. Las acciones de arte de las *Yeguas del apocalipsis* se enmarcaban en un ánimo disidente que no solo pretendía denunciar la violencia de estado de la dictadura, sino también exponer otros discursos segregados, en particular aquellos relacionadas con las identidades y orientaciones sexuales no heteronormativas que transcurrían en los sectores marginales de la sociedad chilena.

Las performances de Ruiz y las *Yeguas del apocalipsis* parecen integrar una serie de vectores coincidentes con las formas de asociatividad e identificación juvenil propias de la modernidad tardía de acuerdo a la perspectiva post-subcultural, entre las que destacan la centralidad de la experiencia corporal, el repliegue sobre el yo, la deriva identitaria y la apertura a temáticas globalizadas, características que implican un distanciamiento de los condicionamientos centrados en la pertenencia de clase que caracterizaba a las subculturas juveniles investigativas en los años setenta; no obstante, a diferencia de lo que plantea la teoría post-

subcultural, no se aprecia que estas manifestaciones en el contexto del *underground* chileno de los años ochenta hayan implicado una despolitización o un retraimiento individualista, sino que, por el contrario, se planteaban como abiertamente críticas y sustentadas en prácticas colectivas de organización. Se trataba de expresiones generacionales que asumían nuevas preocupaciones y formas de manifestación, pero que no podrían ser calificadas como totalmente coludidas o cooptadas por la lógica tardomoderna y el mercado identitario relacionado con esta, del cual, no obstante, obtenían recursos imaginarios y simbólicos que eran resignificados dentro del marco de un discurso de resistencia y crítica a los valores culturales hegemónicos.

En Chile la construcción y dramático desmantelamiento de un proyecto político como el de la Unidad Popular y la posterior imposición forzosa de una dictadura militar no resultaban signos compatibles con el diagnóstico posmoderno central para los análisis de la teoría post-subcultural, ya que dichos eventos dan cuenta de una sociedad que había experimentado procesos políticos orientados al establecimiento de horizontes ideológicos —por medios democráticos en un caso y a través de un golpe traumático en el otro— que ofrecían modelos sólidos respecto de la forma que el lazo social debía adquirir, experiencia muy distinta a lo que sucedía en las sociedades occidentales desarrolladas, en las cuales el diagnóstico sobre el declive de referentes simbólicos estables y claros, junto con una creciente fragmentación de los modelos identitarios mediados por la oferta estilística del mercado, parecía una hipótesis plausible. Si bien podría argumentarse que el régimen militar, al sentar las bases de una economía neoliberal, estaba cimentando el camino para la fragmentación colectiva y el debilitamiento de los puntos de referencialidad simbólicos que habían orientado a la sociedad chilena, al tratarse de un fenómeno de reciente y abrupta instalación —de ahí que pueda ser pensado más como un trauma que como un proceso de evolución histórica de la sociedad chilena—, ocurría simultáneamente con el surgimiento del *under* chileno, por lo cual no cabría vincular de forma directa el surgimiento de este último con el “mercado de las identidades” que se le atribuye al modelo neoliberal.

La lógica de construcción identitaria juvenil promovida por la dictadura iba en un sentido inverso al de una apertura a la diversidad y dispersión atribuibles a un mercado de las identidades propio de las sociedades postindustriales; por el contrario, la dictadura intentó establecer rígidos patrones para la socialización y producción identitaria de la juventud, alejándose de un marco cultural que propiciara la fluidez y el

nomadismo de las subjetividades, sustrato necesario para el surgimiento de las nuevas lógicas de asociatividad e identificación juvenil según la perspectiva post-subcultural; al respecto, González (2015) señala que la dictadura se dotó de una instancia institucional, la Secretaría Nacional de la Juventud, explícitamente orientada al disciplinamiento de la población juvenil, dando cuenta de una voluntad estatal que pretendía “la construcción unívoca de las imágenes, prácticas y modelos del ‘ser joven’ una vez producido el golpe de Estado de 1973” (p. 107). Tal adoctrinamiento, muy en línea —según González— con otros modelos de carácter autoritario, como el fascismo eclesiástico de Franco en España, supone la construcción de discursos y prácticas que pretenden la producción de “juventudes de Estado”, un modelo de subjetivación respecto del cual el desafío subcultural del *under* criollo puede ser concebido como necesariamente político, aunque sus formas de resistencia no tuvieran el carácter militante de las juventudes partidistas asociadas a la izquierda, ni sus estrategias de denuncia y oposición estética enarbolarán un discurso explícitamente opuesto a la dictadura. De tal forma, podemos sostener que estamos ante la presencia de una organización subcultural cuya caracterización no coincide con la despolitización individualizante que el enfoque post-subcultural le atribuye a las culturas juveniles en el escenario del mercado globalizado, sino ante un entramado subcultural que todavía respondía a la “guerra de guerrillas semiótica” (Mugleton y Weinzierl, 2003, p. 4) que habría caracterizado a las subculturas juveniles en la lectura del CCCS y que resultaría acorde con una organización social que aún no se encontraba completamente asimilada al paradigma de las formas de subjetivación despolitizadas de la tardomodernidad.

Pues bien, ¿qué relación podemos establecer entre la hipótesis que hemos propuesto respecto del carácter subcultural del movimiento *underground* de los ochenta que se desarrolló en *Matucana 19* y *El Trolley* y el carácter político de la memoria previamente planteado? Creemos que el rescate de un registro de lo sucedido durante la dictadura hasta ahora escasamente reconocido, junto con una simultánea valoración de la naturaleza política de la colectividad que dio forma a las acciones y productos que pueden ser acogidos como rastros de aquel periodo, permiten dar espacio para la emergencia de una contramemoria, es decir, de una forma de rememoración colectiva que permite apreciar una dimensión de la memoria oculta tras las memorias que han hegemonizado la representación del pasado dictatorial en Chile. En lo que resta intentaremos enlazar dos formas de resistencia política como parte de un mismo proceso de análisis:

la resistencia política subcultural del *under* de los 80 y la resistencia política que se configura en los procesos de visibilización y/o construcción de una dimensión de la contramemoria de la dictadura cívico-militar chilena.

A manera de conclusión: la curatoría como práctica de contramemoria y resistencia subcultural

Zarzuri y Ganter (2002) acuñaron el término de *estéticas del descontento* para referirse a las prácticas estilísticas y asociativas de ciertos grupos juveniles en Chile que “ejercerían una práctica corrosiva y de desmontaje sobre los discursos hegemónicos en torno a la experiencia del recuerdo, la cultura y la política” (p. 100). Conceptualizar ciertas formas de asociatividad juvenil desde la perspectiva de las estéticas del descontento permite cuestionar las formas en que tradicionalmente ha sido caracterizada la juventud chilena desde el ámbito académico, el cual ha enfatizado una lectura que comprende a la juventud desde una perspectiva generalizadora, en que resaltan adjetivaciones que neutralizan su potencial crítico: la juventud respondería fundamentalmente a condiciones de disgregación, apoliticidad, apatía y anomía (Zarzuri y Ganter, 2002, p.100). Las estéticas del descontento serían formas micropolíticas en que la resistencia a las prácticas y discursos hegemónicos se expresa a través de modos de creación material, que puede tomar tanto la forma de producciones artísticas en sus diversas manifestaciones y entrecruzamientos (música, plástica, escrituras, artes de la representación, etc.) como también por medio de la estilización del cuerpo y sus formas de aparición en el espacio público. Para Zarzuri y Ganter, la construcción fundamentalmente negativa que se ha hecho del sujeto juvenil en Chile ha implicado una profunda reticencia a reconocer que sus manifestaciones subculturales puedan dar forma a algún *corpus* válido de memoria colectiva. Si nos atenemos a la hipótesis de Zarzuri y Ganter, podemos comprender las razones detrás de la larga invisibilización de la que fue objeto la producción cultural que tuvo lugar en *El trolley y Matucana 19*, ya que, dada su filiación subcultural, permaneció ajena a los circuitos del reconocimiento oficial y sus determinaciones respecto a qué debe ser integrado en los marcos de la memoria colectiva.

Hemos indicado previamente la imbricación entre las ideas de resistencia cultural, un concepto que se encuentra tanto en el título de la muestra que hemos tomado como objeto de interrogación como en el centro de los estudios subculturales y, por otra parte, la noción de contramemoria, entendida como la posibilidad de construcción de discursos y prácticas que den cuenta de formas de inscripción de conocimientos que han sido subyugados por los saberes hegemónicos. En los términos de resistencia y

contramemoria resuena de manera muy evidente la influencia teórica de Michel Foucault y su analítica del poder, siendo factible vincular ambas nociones a la aproximación genealógica por medio de la cual el filósofo francés buscó desentrañar y visibilizar los mecanismos de poder y sus implicancias en la producción de regímenes de saber y modos de subjetivación (Foucault, 2004, p. 11). Para López, el método genealógico de Foucault permite develar la racionalidad retrospectiva que opera eliminando todo aquello que contradice las interpretaciones canónicas del pasado, a la que la genealogía se opone al “localizar lo silenciado y recuperar su voz” (López, 2023, p. 26). Aquellas voces silenciadas pueden volver a tener lugar en el recuento de un pasado del que han sido desalojadas, o marginadas a posiciones anecdóticas, en un movimiento que atestigua de procesos de resistencia discursiva que resultan indisociables de las mismas relaciones de poder que han silenciado a ciertas voces. Como afirma Foucault: “en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución— no existirían en absoluto relaciones de poder” (1999, p. 405).

Si conducimos esta comprensión del poder al campo de la memoria, podemos apreciar que se trata de una perspectiva que sitúa el recordar y el olvidar como prácticas que se sostienen en el entramado de las relaciones de poder, lo que supone también asumir que el ejercicio de la memoria se constituye como un espacio de resistencia y subversión (Medina, 2011, p. 10), de manera tal que lo que fue un modo de resistencia en el pasado puede encontrar una forma de representación en el presente bajo la forma de una contramemoria, una forma de recordar en que discursos, prácticas y subjetividades excluidas del relato oficial encuentran un modo para interpelar las versiones canónicas del pasado. De acuerdo a Medina (2011, p. 11), el ejercicio genealógico permite desafiar las formas que el recuerdo y el olvido han adquirido, volviendo visibles las prácticas y los sujetos que han sido excluidos de los registros hegemónicos de la memoria.

Las prácticas mnemónicas culturales, al traer al reconocimiento público estas contramemorias, pueden adquirir el carácter de lo que Foucault denominó la insurrección de los saberes sometidos (Foucault, 2001, p. 21), una tarea compleja ya que supone confrontarse en la actualidad a lo que se percibe como el relato válido sobre el pasado, una confrontación que permite apreciar la naturaleza agonística de la memoria colectiva o, en otros términos, su indisociable condición política. Medina (2011) pone de manifiesto que esta emergencia de memorias insurrectas no

es una tarea fácil, requiriendo de un trabajo colaborativo entre lo que él denomina un “académico/activista genealógico” y los sujetos cuyas memorias han sido subyugadas; esta colaboración permitiría la apertura de un espacio epistémico en que el *statu quo* podría ser puesto en tensión, ya que aquello que es develado a través de una acción genealógica arroja luz sobre los problemas y conflictos del presente; es decir, no se trata de solo traer a la vista lo elidido de la memoria, sino, sobre todo, poner en acción su potencial crítico en la actualidad.

Como lo ha hecho ver Berthold Molden (2016, pp. 126-127), es factible tender algunos puntos de relación entre el concepto de contramemoria foucaultiano y la teorización sobre hegemonía tal como ha sido propuesta por Antonio Gramsci y retomada en el pensamiento político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Si, como propone esquemáticamente Molden, la hegemonía es la capacidad de un grupo o clase dominante para imponer sus enunciados e interpretaciones como la forma privilegiada y naturalizada para comprender la realidad, es posible sostener la existencia de una hegemonía mnemónica (Molden, 2016, p. 127); es decir, la memoria, en su dimensión colectiva, estaría determinada por la agencia discursiva diferencial a la que ciertos colectivos sociales pueden acceder privilegiadamente, lo que les permite imponer la credibilidad narrativa de sus versiones del pasado a través del acceso a los medios y esferas de producción y significación del conocimiento social.

Los argumentos recién expuestos hacen manifiesto que la producción de una contramemoria requiere de un momento de agenciamiento que perturba la circulación del poder en sus recorridos y enclaves habituales o, dicho de otra forma, depende de estrategias de insurrección capaces de interpelar las narraciones de memoria predominantes. Pero cabe recordar que la contramemoria a la que nos hemos referido es consecuencia de una acción bien específica: la voluntad de dar forma a una exposición en el museo de arte más relevante de Chile, lo que resulta un factor necesario a tener en cuenta en un análisis que pretenda rescatar las dimensiones de resistencia y contramemoria subcultural atribuibles a un colectivo específico en un momento histórico particular, ya que bien este proceso de rescate de memoria podría estar comandado desde enclaves de la hegemonía cultural actual, con la consiguiente anulación del valor crítico que una práctica de contramemoria genuina debiera comportar.

Un aspecto a tener en consideración respecto del riesgo recién señalado, es el papel de los participantes del movimiento subcultural original que se buscó retratar y el modo en que su discurso fue

representando en la construcción de la muestra finalmente expuesta. Sobre esto puede apreciarse que *Ander: Resistencia cultural en el Trolley y Matucana 19* se organizó incluyendo como asesores curatoriales a personas que fueron participantes activos de lo sucedido en estos espacios, pero además reunió a los protagonistas en una serie de actividades en torno a la exposición en la que estos pudieron referirse en primera persona respecto de lo conmemorado en la muestra. Prueba de lo anterior son los diversos archivos multimedia disponibles en la página web de la exposición (anderexpo.cl, 2024), entre los que cabe destacar una serie de seminarios efectuados en el Museo Nacional de Bellas Artes, así como un conjunto de entrevistas compiladas bajo el título de *Torre de Control*.³ Ambas series de registros están protagonizadas por testigos directos de lo sucedido en *El Trolley y Matucana 19*, particularmente por aquellos que desarrollaron distintas actividades artísticas en estos espacios, como música, teatro, performance, plástica, etc., quienes, como se señala en la propia página web, “se juntan con docentes y otros creadores en la búsqueda de la discusión cruzada, diálogo y reflexión” (<https://www.anderexpo.cl/seminarios-ander/>, 2024). Podría sostenerse que la curatoría de la exposición incorporó lo que cabría llamar la posición testimonial de los protagonistas del período y lugares que esta pretendía representar, pero no desde una lectura puramente nostálgica, sino también poniendo en relación dicha memoria con una reflexión enlazada con la actualidad, la que pretendió no solo dar cuenta de los eventos del pasado y sus posibles sentidos, sino también ponderar los alcances de las prácticas y discursos subculturales de la época en el marco de las condiciones culturales actuales, de una manera que resulta coincidente con una de las formas en que el propio Foucault definió el ejercicio genealógico, a saber: “Llamemos, si ustedes quieren, *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales” (2001, p. 22). El montaje de esta exposición parece responder precisamente a este acoplamiento de conocimientos eruditos y memorias locales a las que alude Foucault, y también resulta concordante con lo que fue el ánimo de su curador general, Juan José Santos, quien señala que la exposición:

no tiene intención de ser “de archivo” o académica, sino la voluntad de transmitir una energía, la de los jóvenes valientes que desafiaron al régimen dictatorial con creatividad, sin ni siquiera plantearse una búsqueda de lucro, ni ansias de inmortalidad. (2022, p. 10)

La cita anterior pone de manifiesto un ánimo curatorial menos centrado en la puesta en escena del archivo material derivado de las diversas manifestaciones artísticas efectuadas en *El Trolley* y *Matucana 19*, y más orientado a dar cuenta del *ánimo* de los sujetos que dieron vida a las acciones culturales desarrolladas en estos espacios. Se trata de un ánimo que Santos vincula de manera directa con el desafío a las condiciones que imponía la dictadura cívico-militar chilena, indicación que no deja dudas acerca de la consideración política de lo que allí sucedió, pero de una forma en que el acento recae en la posición de los sujetos más que en la naturaleza de la propia creación artística, esa “voluntad de transmitir una energía, la de los jóvenes valientes que desafiaron al régimen dictatorial” (Santos, 2022, p. 10). La alusión a “la energía de los jóvenes valientes” puede ser interpretada como un énfasis que destaca la capacidad de resistencia de los sujetos subculturales que dieron forma a los eventos ahora rememorados en una muestra alojada en un museo, es decir, un rescate de la memoria que no solo reflota el archivo material, sino también los efectos de subjetivación de una serie de discursos y prácticas que dan forma a una contramemoria.

Lo exhibido en un museo da cuenta de lo que Rancière denominó un “reparto de lo sensible” (2009), es decir, un sistema de evidencias materiales que pone de manifiesto que “las formas de producción de conocimiento y de comunicación que se configuran en el museo son determinadas por significaciones establecidas históricamente” (Torrado, 2020, p. 21). Para Torrado, una política del arte, según la propuesta de Rancière, no pretende una producción de lazos sociales en general, sino la subversión de dichos lazos “que son prescritos por las formas del mercado, por las decisiones de élites culturales y la comunicación mediática” (2020, p. 22). Torrado propone llevar al campo de la curatoría las ideas de Rancière, lo que permitiría

pensar procedimientos curatoriales críticos como operaciones disensuales, en la medida en que tienen la capacidad de interrumpir discursos con respecto a la representación en un orden de sentido predeterminado (en términos de región, nación, identidad cultural, memoria); de fisurar mediaciones sobre una cierta configuración de la vida colectiva. (2020, p. 22)

Lydia Cole desarrolló el concepto de “activismo curatorial” (2022, p. 6), para dar cuenta de procedimientos de curatoría que pueden ser concebidos como prácticas de contramemoria, las que tienen el potencial de cuestionar y desarrollar alternativas a la fragmentación política y

conmemorativa, lo que tendría como efecto la apertura de espacios capaces de alojar visiones alternativas del pasado, el presente y el futuro. Para Kathke *et al.* (2022), la curatoría, en cuanto proceso de selección y organización estética, tiene por efecto la creación de significado subjetivo entre su público, siendo posible establecer prácticas de contracuraduría cuando el objeto de esta selección y configuración de un discurso estético está orientado a destacar contramemorias y contradiscursos que han permanecido en la sombra del reconocimiento para una comunidad. Un ejercicio curatorial que asume entre sus propósitos la presentación en el espacio público de una contramemoria se transforma así en un medio capaz de promover procesos de subjetivación política, los que no solo atañen a los partícipes del momento histórico retratado en la muestra, sino, sobre todo, respecto de quienes participan como espectadores de esta.

Como señala Torrado, las prácticas curatoriales tienen la potencialidad de producir espacios capaces de alojar formas de experiencia y enunciación a través de procesos de “visibilización, exhibición, aparición” (2020, p. 20), que pueden cuestionar las lógicas institucionales que determinan privilegiadamente las formas de saber y de atribución de significado, lo que hace posible generar nuevas relaciones y procesos de identificación en torno al espacio expositivo. Es interesante la tríada de palabras que utiliza Torrado para referirse a lo que las prácticas curatoriales pueden producir, ya que a ellas se podrían oponer punto por punto las ideas de invisibilización, ocultamiento y desaparición, como acciones que dan cuenta de lo que los discursos hegemónicos efectúan respecto de ciertos registros de memoria colectiva, condiciones a las cuales se confronta una contramemoria que pretende traer al campo del reconocimiento discursos, prácticas y saberes que han sido desalojados de los espacios en que se sanciona la memoria validada por una colectividad.

Siguiendo los conceptos de Foucault, Seebach (2018) propone comprender el museo como un dispositivo, es decir, un espacio que reúne una heterogeneidad de discursos, instituciones, formas arquitectónicas, leyes, estructuras administrativas, elementos científicos, filosóficos y a menudo morales, los que en su conjunto determinan la producción de un régimen de saber-poder, el cual, como destaca Agamben (2011), produce indisociablemente efectos de subjetivación. Para Seebach el museo tiene efectos de subjetivación, afirmación que debe ser comprendida en toda la amplitud que esta tiene, ya que puede implicar tanto la producción de formas de sujeción que despotencian la agencia subjetiva, o bien, pueden impulsar la aparición de estrategias de resistencia que se confrontan a las

regulaciones del poder hegemónico en la construcción de un relato sobre el pasado.

La visibilización, exhibición y aparición de los signos de una contramemoria subcultural a través de la muestra *Ander: Resistencia cultural en el Trolley y Matucana 19* supone un proceso de transmisión entre las generaciones, ya que el relato sobre el pasado mediatizado por la exposición es recibido no solo por quienes eran contemporáneos de este movimiento, sino también por miembros de una generación que creció en el marco de una sociedad posdictatorial y postransicional. Estos últimos no se ven simplemente enfrentados a un relato y representación del pasado que incorporan pasivamente, sino que ponen en juego procesos de apropiación y elaboración, lo que da cuenta de la naturaleza creativa de la memoria colectiva. La agencia de una nueva generación en la construcción de la memoria colectiva puede implicar profundos efectos de resignificación, aunque también de *fantasmaticación*, sobre todo cuando los relatos y rastros del pasado resultan fragmentarios o enigmáticos. Esto implica considerar que la resistencia de las contramemorias exhibidas no se decide únicamente por el efecto expositivo que trae a la luz una serie de prácticas y discursos culturalmente reprimidos, sino que también se juega en su recepción en el presente, de forma tal que su ánimo insurreccional pasa más por sus repercusiones en la actualidad que por el rescate de una resistencia original mitificada, lo que no sería sino una forma de fosilización y anulación del potencial crítico que una contramemoria puede mediatizar.

Notas

¹ Este diminutivo de la palabra artesanal, aludía fundamentalmente a la estética visual de estos jóvenes, quienes utilizaban ropa de lana tejida a mano y con diseños propios del mundo rural, de allí lo “artesanal”, destacando como signos de identidad el uso de ponchos y morrales tejidos, con pelo largo y sin arreglar tanto entre hombres y mujeres, y habitualmente barba sin cuidar para los primeros, lo que simbolizaba el cultivo de una posición que se confrontaba tanto al orden y la pulcritud militar como a las modas foráneas promovidas por la apertura capitalista del régimen militar.

² En una entrevista a Vicente Ruiz (2023, 5 de agosto) este señala que “Al momento de ir haciendo la performance, fue apareciendo Cecilia por todo el tema secreto que había sobre su sexualidad, el encanto que producía en las mujeres, todo estaba muy relacionado con el personaje de Hipólito”. La inclusión de la música de Cecilia operaba como un símbolo del silenciamiento que esta cantante sufrió durante la dictadura por las sospechas respecto de su orientación sexual, mostrando que el régimen militar realizó otras formas de marginación (recordemos que *Hipólito* toca

el tema del exilio) además de aquellas que afectaron a los simpatizantes de la izquierda.

³ Tanto los seminarios desarrollados en el Museo Nacional de Bellas Artes como las entrevistas de *Torre de Control* se encuentran disponibles en formato audiovisual en la página web de la muestra y con enlace a YouTube.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica*, 73, 249-264.
- Anderexpo.cl. (2024, abril 4). Página principal [Sitio web]. Recuperado de: <https://www.anderexpo.cl/>
- Arce, T. (2008). Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogenización o diferenciación?. *Revista Argentina de Sociología*, 6(11), 257-271.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttextypid=S1669-32482008000200013yInng=esytlng=es.
- Benítez, L., González, Y. y Senn, D. (2016). Punkis y New Waves en dictadura: rearticulación y resistencia de las culturas juveniles en Chile (1979-1984). *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1), 191-203. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14112270815>
- Bennett, A. (2011). The post-subcultural turn: some reflections 10 years on. *Journal of Youth Studies*, 14, 493-506. <https://doi.org/10.1080/13676261.2011.559216>
- Centro para las humanidades UDP. (20 de mayo de 2022). *Vicente Ruiz - Rupturas Culturales en Dictadura* [archivo de video]. Youtube.
<https://youtu.be/KOMEJHho2pk?si=wRUUoU1y-w5YxjHC>
- Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T., Roberts, B. (2003). Subcultures, cultures and class. En S. Hall y T. Jefferson (Eds.), *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post War Britain* (pp. 9-74). Routledge.
- Cole, L. (2022). Curating Vraca Memorial Park: Activism, Counter-Memory, and Counter-Politics. *International Political Sociology*, 16(2), 1-20.
<https://doi.org/10.1093/ips/olac006>
- Collins, C., Hite, K., Joignant, A. (2013). *The politics of memory in Chile: from Pinochet to Bachelet*. First Forum Press. *Fanzine Ander* (2022). https://www.anderexpo.cl/wp-content/uploads/2022/10/Fanzine-Ander_2022.pdf
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 393-415). Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, 2001.

- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos.
- Gelder, K, Thornton, S. (1997). *The subcultures reader*. Routledge.
- González, Y. (2015). El “Golpe Generacional” y la Secretaría Nacional de la Juventud: purga, disciplinamiento y resocialización de las identidades juveniles bajo Pinochet (1973-1980). *Atenea (Concepción)*, 512, 87-111. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622015000200006>
- Gržinic, M. (2010). From Biopolitics to Necropolitics and the Institution of Contemporary Art. *Pavilion. Journal for Politics and Culture*, 14, 9-93.
- Gržinic, M., y Tatlic, S. (2014). *Necropolitics, racialization, and global capitalism. historicization of biopolitics and forensics of politics, art, and life*. Lexington Books.
- Hall, S. y Jefferson, T. (2003). *Resistance through rituals: youth subcultures in post war Britain*. University of Birmingham.
- Hebdige, D. (2002). *Subculture: the meaning of style*. Routledge.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Hodkinson, P. (2007). Youth cultures: a critical outline of key debates. En P. Hodkinson y W. Deicke (Eds.), *Youth cultures: scenes, subcultures and tribes* (pp. 1-21). Routledge.
- Il Posto. (18 de octubre de 2022). Conferencia “Ander” por Juan José Santos [Video]. YouTube. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=IhKv3ZRWFU8yt=886s>
- Kathke, T., Tomann, J. y Uhlig, M. (2022). Curation as a Social Practice: Counter-Narratives in Public Space. *International Public History*, 5(2), 71-79. <https://doi.org/10.1515/iph-2022-2046>
- López, V. (2013). Contra memoria. Historia, genealogía y ontología del presente en Michel Foucault. *Historiografías*, 6, 13-31.
- Maffessoli, M. (2004), *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas*. Editorial Siglo XXI.
- Market y Opinion Research International. (2023). *Chile a la sombra de Pinochet: la opinión pública sobre la “Era de Pinochet” 1973 -2023*. <https://morichile.cl/wp-content/uploads/2023/05/Chile-a-la-sombra-de-Pinochet.pdf>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina
- Medina, J. (2011). Toward a foucaultian epistemology of resistance: counter-memory, epistemic friction, and guerrilla pluralism”. *Foucault Studies*, 12, 9-35, <https://doi.org/10.22439/fs.v0i12.3335>.

- Miles, S. (2000). *Youth lifestyles in a changing world*. Open University Press
- Misztal, B. (2003). *Theories of social remembering*. Open University Press.
- Molden, B. (2016). Resistant pasts versus mnemonic hegemony: On the power relations of collective memory. *Memory Studies*, 9(2), 125-142.
<https://doi.org/10.1177/1750698015596014>
- Muggleton, D. (2000). *Inside subculture: the postmodern meaning of style*. Berg.
- Muggleton, D., Weinzierl, R. (2003). *The post- subcultures reader*. Berg
- Naharro, F.G. (2012). Cultura, subcultura, contracultura "Movida" y cambio social (1975-1985). En C. Navajas y D. Iturriaga (Eds.), *Coetánea. Actas del III Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo* (pp. 301-310). Universidad de la Rioja.
- Polhemus, T. (1997). In the supermarket of style. En S. Redhead, D. Wynne y J. O'Connor (Eds.), *The clubcultures reader: readings in popular cultural studies* (pp. 130-133). Blackwell.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM ediciones.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Redhead, S. (1990). *The end-of-the-century party: youth and pop towards 2000*. Manchester University Press.
- Reyes, M. J., Muñoz, J. y Vásquez, F. (2013). Políticas de Memoria Desde los Discursos Cotidianos: La Despolitización del Pasado Reciente en el Chile Actual. *Psykhé*, Vol. 22(2), 161-173.
<http://dx.doi.org/10.7764/psykhe.22.2.582>
- Richard, N. (2004). *Cultural residues: Chile in transition*. University of Minnesota Press.
- Rubio, G. (2016). Memoria hegemónica y memoria social. Tensiones y desafíos pedagógicos en torno al pasado reciente en Chile. *Revista Colombiana de Educación*, 71, 109-135.
- Ruiz, V. (2023, 5 de agosto). Vicente Ruiz, el hombre que rescató a Cecilia del olvido. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/culto/2023/08/05/vicente-ruiz-el-hombre-que-rescato-a-cecilia-del-olvido/#>
- Rueda, P. (2019). Fiesta de fin de siglo. En J. Lloret, A. Godoy y R. Araya (Eds.), *Matucana 19: el garaje de la resistencia cultural 1985-1991* (pp. 115-117). Ocho libros.
- Santos, J. (2022). *Catálogo. Ander: resistencia cultural en el Trolley y Matucana 19*. Ministerio de las artes, las culturas y el patrimonio.

- Schroder, D. (2023). Entrevista a Nelly Richard: a 50 años del golpe en Chile. Revuelta popular, feminismos y una dictadura que no termina nunca. *Políticas de la Memoria*, 23, 147-152. <https://doi.org/10.47195/23.829>
- Seebach, S. (2018). Creativity, interactivity and the hidden structures of power: a reflection on the history and current reality of the museum through the eyes of Foucault. *Digithum*, 21, 11-20. <http://doi.org/10.7238/d.v0i21.3124>
- Torrado, P. (2020). *Curadurías críticas para la subjetivación política. Reconfiguraciones de lo común en el Museo de Antioquia*. [Tesis Maestría en Museología y Gestión del Patrimonio, Universidad Nacional de Colombia]. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/79245>
- Van der Steen, B., Verburgh, T. (2020). Introduction: Researching subcultures, myth and memory. En B. van der Steen y T. Verburgh (Eds.), *Researching subcultures, myth and memory* (pp. 1-16). Palgrave Macmillan.
- Williams, P., y Hannerz, E. (2014). Articulating the "Counter" in Subculture Studies. *M/C Journal*, 17(6). <https://doi.org/10.5204/mcj.912>
- Yeguas del apocalipsis (2018). *1989/Tiananmen*. <https://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1989-tiananmen/>
- Zarzuri, R. y Ganter, R. (2002). *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*. Editorial Universidad Católica Silva Henríquez.

El empoderamiento a través de la sexualización. Una perspectiva crítica

Empowerment through sexualization. A critical perspective

Érika Soto Moreno
Universitat de Barcelona, España

Resumen

El artículo parte del reconocimiento de cierta tendencia, identificable en la cultura popular contemporánea, a considerar una forma de empoderamiento la sexualización del cuerpo femenino. Esta asociación, característicamente posfeminista, se funda en la lectura de la sexualización femenina como una apropiación de la agencia sexual reservada a los hombres, apropiación que, por tanto, vendría a subvertir la jerarquía patriarcal. El texto se propone cuestionar la asociación identificada inicialmente, sometiendo a análisis crítico el entramado conceptual que le sirve de base. Para ello, lleva a cabo una revisión de los diferentes aspectos del empoderamiento, que después son contrastados con lo que la sexualización puede ofrecer a las mujeres, y repasa los puntos fundamentales de la deconstrucción derridiana para evaluar si en efecto se produce la pretendida subversión. Finalmente, encuentra que lo único que la vía de la sexualización puede procurarnos es un empoderamiento individual porque la jerarquía primaria se mantiene incólume.

Palabras clave: hipersexualización, empoderamiento, posfeminismo, autocosificación, falocentrismo

Recibido: 22/06/2024. Aceptado: 9/08/2024



Érika Soto Moreno es Doctora en filosofía por la Universitat de Barcelona y se desempeña como profesora de Enseñanza Secundaria. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7908-7791>

Contacto: erikasotomoreno@gmx.com

Cómo citar: Soto-Moreno, E. (2025). El empoderamiento a través de la sexualización. Una perspectiva crítica. *Revista stultifera*, 8(1), 123-145. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-05.

Abstract

This paper starts from the recognition of a certain trend, identifiable in contemporary popular culture, to consider the sexualization of the female body as a way of empowerment. This association, characteristically postfeminist, understands female sexualization as an appropriation of sexual agency reserved to men, an appropriation that, therefore, would subvert the patriarchal hierarchy. The text intends to question the identified association by analyzing critically the conceptual framework on which it is based. To fulfill this goal, it carries out a review of the different aspects of empowerment, which are compared afterwards with what sexualization can offer women; besides, the paper reviews the fundamental thesis of Derridian deconstruction in order to assess whether the alleged subversion actually takes place. Finally, it finds out that the only thing that sexualization can provide us with is individual empowerment because the primary hierarchy remains unharmed.

Keywords: hypersexualization, empowerment, postfeminism, self-objectification, phallogocentrism

Además de una expresión de islamofobia, es una confusión habitual entender que las mujeres occidentales somos más libres que las musulmanas por no recibir órdenes explícitas sobre cómo debemos mostrarnos en público. Esta confusión pertenece a la misma estructura conceptual que, a lo largo del siglo XX, llevó a interpretar como un aspecto clave de la liberación femenina, tanto en Europa como en Estados Unidos, el poder enseñar a voluntad partes de nuestro cuerpo que la cultura judeocristiana consideraba necesario mantener ocultas. Desde un binarismo básico, difícilmente puede objetarse nada a dicha lógica: puesto que es una forma de opresión recibir la orden de tapar nuestro cuerpo, es una forma de liberación contar con la posibilidad de destapararlo. Lo que me gustaría defender aquí es que, por evidente que pueda parecer, este planteamiento peca de superficial en la medida en que ignora los retorcidos mecanismos generados por el patriarcado para adelantarse a cualquier amago de liberación e interceptarlo antes de que pueda traducirse en un progreso verdaderamente significativo para las mujeres.

Dada la dificultad que comporta tomar distancia respecto a aquellos aspectos de la propia cultura con los que hemos crecido y que como consecuencia del proceso de socialización (Otero Gutiérrez *et al.*, 2021, pp. 126-127) tenemos soldados a nuestra personalidad, quizá nos ayude, a modo de punto de partida, recurrir a una mirada externa como la de Fatima

Mernissi (2001). En su ensayo “El harén de las mujeres occidentales es la talla 38”, la autora no vacila en identificar algo que en esta parte del mundo consideramos expresión de libertad (elegir prendas en tiendas de moda) como una forma de dominio: según le explica a una dependienta neoyorquina, que la escucha presa de la estupefacción, en su país, Marruecos, no existen las tallas; cuando ella quiere una prenda de ropa nueva, una costurera le toma las medidas y hace que la prenda se ajuste al tamaño de su cuerpo. En occidente, en cambio, el proceso es inverso: las marcas fabrican sus prendas en medidas estereotipadas y las mujeres tenemos que adaptar nuestros cuerpos a lo que, de manera indirecta, nos transmiten que es un tamaño normal/adecuado/deseable. Como consecuencia, las mujeres occidentales “queremos” estar delgadas, tal como las chinas “querían” tener los pies pequeños.¹ Por alejados que parezcan en tiempo, espacio y contenido, ambos objetivos son expresión de un deseo común: el de cumplir con el canon de belleza vigente, aunque eso implique poner en peligro aspectos básicos de nuestra salud o incluso nuestra libertad de movimiento. Ahora bien, este *modus operandi*—que, de acuerdo con el último ejemplo citado, no es exclusivo del patriarcado occidental—constituye un mecanismo de opresión tan extremadamente sutil que consigue aparecer como una elección individual sin que ni siquiera las propias interesadas sospechen.² Para el objetivo que aquí se persigue, sin embargo, no será tan relevante la apariencia de eterna adolescente, en que se centra el texto de Mernissi, como la cuestión de la hipersexualización. El tema de fondo en ambos casos es, no obstante, el mismo: en qué medida podemos considerarnos libres cuando no vemos más allá de las opciones que otros nos han puesto delante.

Durante las dos últimas décadas, las nunca superadas *sex wars*³ que marcaron el feminismo de los ochenta han visto prolongarse su trayectoria en las controversias relativas a la cultura de la hipersexualización.⁴ En continuidad con la deriva que tomó la revolución sexual de los años sesenta y setenta (Cobo Bedia, 2015, p. 8), esta cultura, afín a la vieja corriente “prosexo”, identifica la libertad sexual con la exhibición sexualizada del cuerpo femenino (Giraldo, 2020, p. 21) y la utilización de su atractivo con fines mercantiles (Jacinto de la Paz, 2021, p. 145; Llovet Rodríguez *et al.*, 2022; Menéndez Menéndez, 2021, p. 114; Padrós i Reig, 2021, pp. 150-151). Interpretando ese uso del propio cuerpo por parte de las mujeres como una apropiación de la agencia sexual milenariamente reservada a los hombres, la cultura popular quiere reconocer en ello una forma de empoderamiento, que, al no haber sido prevista por el sistema, vendría a subvertir las

jerarquías sexistas tradicionales. Frente a esta feliz celebración de nuestra capacidad para cambiarlo todo de una forma tan ágil a la par que lucrativa, no faltan posiciones suspicaces, alineadas a su pesar⁵ con la etiqueta “antisexo”, que encuentran en la cultura de la hipersexualización una continuación sofisticada del sistema patriarcal, cuya única novedad consistiría en la retórica moderna con que disfraza las formas de opresión más antiguas. Además de unificar el argumentario de estas posiciones críticas, el presente artículo se propone evaluar si la referencia a la estrategia deconstructiva de subversión es pertinente aquí. El primer objetivo se llevará a cabo por medio de una exploración profunda de los significados sedimentados tras el concepto de empoderamiento; dicha exploración se acompañará, además, de una reflexión crítica que ponga en diálogo análisis recientes de la problemática a estudiar con las raíces históricas del feminismo teórico. En lo que respecta al segundo objetivo, se realizará una breve revisión de los términos en que Jacques Derrida planteaba la deconstrucción para enseguida cotejarlos con la supuesta subversión de la jerarquía patriarcal que, de acuerdo con la cultura popular, la sexualización del cuerpo femenino facilitaría.

Insuficiencias del empoderamiento posfeminista

El campo en el que la cultura de la hipersexualización arraiga, que a la vez sirve de marco de referencia a quienes le atribuyen una naturaleza liberadora, ha sido categorizado como feminismo de la elección (Budgeon, 2015; Ferguson, 2010; Hirshman, 2006) o, quizá más ampliamente, como posfeminismo (Butler, 2013; Camacho Miñano *et al.*, 2019; Gill, 2008; Giraldo, 2020; Lameiras Fernández *et al.*, 2015).⁶ De acuerdo con el análisis de Jess Butler (2013, pp. 41-44), este fenómeno, nacido a mediados de los ochenta, consiste en una gama de discursos culturales subsidiarios de la ideología neoliberal, genealógicamente vinculados con la línea “prosexo” y propensos a un cuestionable triunfalismo por lo que respecta a los logros de la lucha feminista. Al exaltar los valores comúnmente aceptados de autonomía, individualismo y elección del consumidor, el posfeminismo aparece como una alternativa fácil a las políticas feministas, cómodamente absorbida por la masa. En consecuencia, la actividad política que exige un movimiento social como es el feminismo se ve desplazada por el campo semántico del empoderamiento vinculado a la elección individual, el cual permite considerar feministas y por tanto transformadoras las elecciones más triviales; particularmente, aquellas relacionadas con la estética y el consumo (Butler, 2013, pp. 42 y 43; Caballero Gálvez *et al.*, 2022, p. 81; Ferguson, 2010, p. 247; Fraser, 2009; Menéndez Menéndez, 2021, p. 126).⁷

A pesar de que la trivialización consumista del feminismo, gestada en la tentación de despolitizar la lucha para comodidad de todos y de todas (Budgeon, 2015; Ferguson, 2010), constituye un tema de máxima urgencia y sumo interés, aquí priorizaremos el análisis del entramado conceptual que le sirve de base. Puesto que el peso del argumentario posfeminista recae en el carácter empoderador que se atribuye a la sexualización cuando esta resulta de una elección individual, será preciso examinar en profundidad dicha constelación de conceptos para poner a prueba la solidez de las líneas que la forman.

Un estudio cuidadoso nos revela que el concepto de empoderamiento admite cierta variedad de interpretaciones, lo cual da pie a que se aplique, más allá del feminismo, en contextos muy diversos (Orsini, 2012, pp. 952 y 954; Rowlands, 1996, p. 86): desde la educación, el trabajo social y la ayuda al desarrollo, hasta la empresa y la política. Seguramente la más destacable de las tensiones que atraviesan el término, en gran parte responsable de tal oscilación, es la que confronta el aspecto individual y el aspecto colectivo del empoderamiento (Orsini, 2012, p. 957; Pozzio, 2010, p. 2; Rowlands, 1996, p. 90). El primero pone el acento en el aumento de confianza y autoestima por parte del sujeto empoderado, cuando no se limita a una mejora de su coyuntura económica y la consiguiente multiplicación de sus opciones inmediatas, sin que ninguna de esas ganancias altere su posición en la jerarquía social.⁸ Y si resulta que la privación originaria de poder afecta al individuo solo en la medida en que pertenece a un colectivo determinado, a costa de cuya subordinación mantiene algún otro su posición de privilegio (Galtung, 1998, p. 23), los avances conseguidos de manera aislada dentro de su colectivo menos aún producirán el desplazamiento de la estructura opresora. En un caso así, la suma de los progresos individuales, por numerosos que estos sean, no hará que la opresión sistemática deje de reproducirse. Es aquí donde entra el aspecto colectivo del empoderamiento, el cual no depende únicamente de las habilidades o posiciones conseguidas por ciertos individuos⁹, necesarias quizá como punto de partida pero nunca suficientes, sino que exige un trabajo grupal y un compromiso político enfocado a operar una transformación profunda en su comunidad (Orsini, 2012, p. 953; Sánchez Vertiz-Ortiz, 2019, pp. 46, 48).

La imposibilidad de obviar o restar importancia al empoderamiento colectivo cuando hablamos de personas estructuralmente desempoderadas obedece a una razón. De acuerdo con la definición convencional del concepto, lo que el empoderamiento persigue es “incluir en el proceso de toma de decisiones a las personas que están fuera” (Rowlands, 1996, p. 87).

Ahora bien, en el caso que nos ocupa, esa inclusión exige previamente que cierta condición se satisfaga: conseguir que dichos sujetos se perciban a sí mismos a la vez como capaces y como autorizados para formar parte de los espacios de decisión de los que han sido apartados sistemáticamente. Con otras palabras, para que el empoderamiento signifique algo en un contexto semejante, resulta imprescindible combatir en su raíz la internalización de la desigualdad (Rowlands, 1996, p. 87)¹⁰, algo que solo puede conseguirse con el desarrollo de una conciencia crítica de la propia posición en el mundo (Sánchez Vertiz-Ortiz, 2019, p. 44). En este punto del análisis, revela su pertinencia la alusión a Paulo Freire (Orsini, 2012, p. 952; Rowlands, 1996, p. 88)¹¹, para quien esa mirada crítica resultaría inseparable de lo que hemos tratado como aspecto colectivo del empoderamiento: las personas oprimidas, afirma, “cuya tarea es luchar por su liberación junto con aquellos que muestran verdadera solidaridad, deben adquirir una conciencia crítica de la opresión a través de la praxis de esta lucha” (Freire, 1970/2005, p. 51; *vid.* también Chesney Lawrence, 2008, p. 55). Queda claro, pues, que las barreras que excluyen a los colectivos subordinados de los espacios de toma de decisiones no son únicamente de carácter externo ni visible¹², y que el modo de vencer los impedimentos que operan desde lo más íntimo¹³ es organizarse con otras personas que también los padecen para pasar juntas a la acción. Precisamente en la historia del feminismo no faltan ejemplos de que la supresión de los obstáculos legales sirve de muy poco si no va acompañada de movilizaciones sociales dispuestas a desestabilizar, más allá de la superficie, el orden que originalmente los impuso.¹⁴ Así, Michaele Ferguson (2010, p. 251) apela a una tradición de pensamiento político feminista —opuesta al feminismo de la elección— que se ha dedicado a denunciar “la histórica ausencia de mujeres en posiciones de poder no como síntoma de falta de opciones”, sino como una exclusión sistemática que impide que las mujeres intervengan como colectivo “en la configuración del mundo en el que viven. El remedio de esta forma de opresión no es la mera oportunidad de involucrarse, sino el ejercicio activo de la *libertad política*”. La concepción de la libertad que subyace a este discurso se contrapone, en efecto, a las asunciones más básicas del feminismo de la elección, que —de acuerdo con el liberalismo clásico— entiende dicho concepto negativamente, como ausencia de impedimentos políticos para hacer lo que cada una considere oportuno.

A pesar de lo sucinto del análisis, podemos al menos concluir que la noción de empoderamiento está constituida por un amplio entramado conceptual que no puede simplificarse sin traicionar su sentido y, con este,

su papel en una teoría y una praxis que pretendan corregir desigualdades. Si se asimila simplemente a un sentimiento (Menéndez Menéndez, 2021, p. 127), a algo que se produce aisladamente en una situación dada (Sánchez Vertiz-Ortiz, 2019, p. 48) o a un eslogan publicitario (Rowlands, 1996, p. 91), el concepto de empoderamiento se vacía hasta el punto de quedar reducido a un puro ejercicio de retórica.¹⁵ En lo que sigue, procederemos a juzgar si eso es lo que ocurre cuando se le atribuye un carácter empoderador a la sexualización de las mujeres y si el hecho de que esta sea resultado de una elección propia supone alguna diferencia relevante.

A modo de un consenso de mínimos, podemos aceptar (a) que la sexualización del cuerpo femenino produce cierto ascendiente sobre el espectador por medio de la excitación de su deseo; (b) que sirve para aumentar la autoestima de la mujer en cuestión; (c) que, oportunamente rentabilizada, puede mejorar también su situación económica. De acuerdo con la revisión del concepto de empoderamiento presentada previamente, tanto (b) como (c) se quedan al nivel del aspecto individual del mismo y, por lo tanto, arrastrarían las insuficiencias ya comentadas. El supuesto (a), por su parte, exigirá que nos adentremos en un nuevo análisis.

Atendiendo a la capacidad que tiene la pornografía de volver el cuerpo vulnerable a la imagen, Paul B. Preciado (2008, p. 46) interpreta que cuando el espectador masculino, destinatario tradicional de ese tipo de producciones, se sitúa frente a ellas, es que “decide dejarse dominar”.¹⁶ Desde su punto de vista, ello problematizaría el enfoque unidireccional de la corriente “antisexo” originaria, que encontraba en la pornografía una expresión indiscutible del dominio de los hombres sobre las mujeres.¹⁷ Al afirmar tal cosa, Preciado estaría dando a entender, cuando menos, que esta forma de dominio resulta neutralizada en la medida en que, gracias al poder sugestionador de la imagen, es el cuerpo del espectador el que queda a merced de lo que ve. Así, el autor desviaría la trayectoria de la crítica “antisexo” al releer la proyección pornográfica como una feliz convivencia entre cuerpos dominantes y cuerpos dominados que intercambian sus roles en un juego sin fin. A pesar de que Preciado se refiera exclusivamente a la imagen pornográfica, el análisis que hace no puede ocultar su parentesco con la idea que aquí buscamos cuestionar, a saber: que el sexo tiene la capacidad de convertir en amas a aquellas que unas mentes cargadas de antiliberales prejuicios moralistas¹⁸ insisten en juzgar como esclavas. En este punto, y salvando todas las distancias oportunas entre los dos contextos, resulta inevitable evocar lo que Chimamanda Ngozi Adichie observa tan sabiamente:

EL EMPODERAMIENTO A TRAVÉS DE LA SEXUALIZACIÓN

Algunos dirán: “Oh, pero es que las mujeres tienen el verdadero poder, el poder de abajo”. (Esta es una expresión nigeriana que se refiere a la mujer que usa su sexualidad para conseguir cosas de los hombres). Pero el poder de abajo no es poder en absoluto, porque la mujer que tiene el poder de abajo de hecho no es poderosa; simplemente tiene una manera de utilizar el poder de otra persona. (2015, pp. 51-52)

Estirando del mismo hilo, podemos llegar hasta el siglo XVIII, cuando esa mujer tan poco moralista que fue Mary Wollstonecraft ya nos advertía de que el poder con que embriaga la seducción no es más que un espejismo al que recurren quienes solo encuentran entre sus cartas la opción de manipular. Por citar un breve extracto:

Heredando, en descendencia lineal desde el primer bello defecto de la naturaleza [así es como Milton presenta a Eva en *El paraíso perdido*], la soberanía de la belleza, las mujeres han rehusado sus derechos naturales, que el ejercicio de la razón les habría procurado, con el fin de mantener su poder, y han preferido ser reinas de corta vida a trabajar para obtener los placeres serios que trae la igualdad. (1792/2005, p. 115)

Las pasiones de los hombres han sentado a las mujeres en tronos y, mientras la humanidad no sea más razonable, es de temer que las mujeres se aprovecharán del poder que han obtenido con el menor esfuerzo, que es el más indisputable. Sonreirán, sí, sonreirán, aunque se les diga que: “En el imperio de la belleza no existe punto medio,/ y la mujer, esclava o reina,/ pronto es menospreciada, cuando no adorada”. Pero la adoración viene primero, y el desprecio no es anticipado. (1792/2005, p. 117; los versos son de Anna Laetitia Barbauld)

Como buenas herederas del feminismo ilustrado, las posiciones críticas con la cultura de la hipersexualización subrayan las limitaciones del empoderamiento que se asocia a la sexualización del cuerpo femenino apelando a la relación de dependencia que en esta se establece con respecto a la mirada masculina (Mulvey, 1975/1999, p. 843; *vid.* también Bourdieu, 1990, p. 28; Jorge Alonso *et al.*, 2020, p. 323; Medina-Bravo, 2021, p. 597; Menéndez Menéndez, 2021, p. 114; Padrós i Reig, 2021, pp. 150-151; Rodríguez Santos, 2020, p. 67). Dicha dependencia no quedaría limitada al propio dominio escópico, a la relación de apropiación que la mirada ejerce sobre el objeto (Levinas 1961/2008, pp. 22-23, 60, 208, 212), sino que, en primera instancia, tendría que ver con el hecho de que la escena se desarrolle bajo los parámetros más básicos de la lógica patriarcal: por mucho que pueda resultar sorprendente, paradójico o contradictorio, lo cierto es que la sexualidad ha sido considerada desde los orígenes del

patriarcado “la marca” de lo femenino y que tal determinación se ha llevado a cabo desde el punto de vista del hombre. Que en la cultura occidental contemporánea se haya desatado lo que anteriormente se mantuvo tan sujeto no cambia este punto ni tampoco —como he anunciado desde el principio— nada esencial.¹⁹ La sexualidad femenina ha estado siempre bien presente y señalada, en nombre de los intereses paternos, incluso en aquellos tiempos y lugares en que se considera(ba) de obligado decoro esconder cualquier mínima expresión de la misma. Simone de Beauvoir (1949/2015, p. 50) lo comentaba a mediados del siglo XX: “[la mujer] recibe [en francés] el nombre de «el sexo» queriendo decir con ello que para el varón es esencialmente un ser sexuado: para él, es sexo, así que lo es de forma absoluta”.²⁰ Y precisamente la autora hace esta observación en un contexto en el que explica que la mujer se determina solo de manera relativa al hombre, como la otra respecto del uno, pues forma parte de esa alteridad que constituye su ser el no existir si no es en relación con la mirada masculina. M. Carmen Vidal Claramonte (2002, p. 103, como se citó en Cobo Bedia, 2015, p. 14) lo expresa así: “los hombres miran, y las mujeres se miran mientras son miradas, una situación que determina tanto la relación entre los hombres y mujeres como la de las mujeres con ellas mismas, que existen como cuerpos objeto de la mirada”.

Ahora bien, aunque el hecho novedoso de que la sexualidad femenina se muestre abiertamente no implique un desplazamiento del sistema, tampoco sería justo negar que se haya producido ningún cambio. De acuerdo con Rosalind Gill (2008; *vid.* también Giraldo, 2020, pp. 21-22 y 23), la novedad consiste en que la mirada masculina se ha internalizado; siguiendo la lógica posfeminista, en la actualidad las propias mujeres consideran placentera su cosificación y por eso la viven como algo elegido.²¹ Dejando de lado que esta lógica nos obligaría a aceptar un indigerible derecho a la autocosificación (derecho a renunciar a ser sujeto y, por tanto, a tener derechos)²², la cuestión es que, si esta forma de feminidad es internalizada de modo que se limita a reproducir los patrones impuestos desde fuera, no hay en ella nada parecido a una conciencia crítica de la estructura opresora, por lo que, atendiendo a los análisis anteriores, difícilmente podrá empoderar en el sentido pleno del término (Budgeon 2015; Lameiras Fernández *et al.*, 2015, p. 117); al contrario, solo conseguirá reforzar esas barreras íntimas a las que nos referíamos y, con ellas, perpetuar la jerarquía inamovible. Peor aún, cuando lo que se internaliza es la mirada *masculina*, aunque se viva de manera espontánea y aparentemente elegida en libertad, nos encontramos con algo parecido a “un

panóptico donde el poder lo ejerce quien mira sin ser visto” (Vidal Claramonte, 2002, p. 106), sin siquiera estar presente; quizá no sea necesario señalar, siguiendo a Foucault (1975/2002, p. 185 y ss.), que, cuanto menos necesita estar presente quien vigila, más perfecto es su poder. Este enfoque, como bien protestaba Preciado, no considera relevante la reacción erótica en el cuerpo que encarna la mirada, porque de lo que se trata aquí no es de conseguir que las mujeres “tengan poder sobre los hombres, sino sobre sí mismas” (Wollstonecraft (1792/2005, p. 125).²³ Pero, en la medida en que la cultura de la hipersexualización reduce el poder femenino “a la dimensión corporal, el mensaje vuelve a ser que el cuerpo es el principal capital del que dispone una mujer” (Medina-Bravo, 2021, p. 591; *vid.* también Gill, 2008, y Giraldo, 2020, p. 23), lo cual queda muy lejos de romper con la estructura que se ha definido desde su origen milenario por reducir a las mujeres a las aptitudes características de sus cuerpos (placer, maternidad) y que en virtud de ello ha considerado justo tratarlas como cosas, evitando a cualquier precio reconocerlas como sujetos, es decir, como personas autónomas con poder “sobre sí mismas”. En el contexto que ahora comentamos, en efecto, la supuesta “agencia” sexual de las mujeres se reduce a un estar-ahí disponibles para la satisfacción del deseo masculino y, el placer que obtienen, al que pueda sentir alguien subordinado ante la complacencia que sus actos provocan en quien se los ha ordenado ejecutar.²⁴

Dando por finalizado este análisis, podemos concluir que, incluso si se acepta un cierto empoderamiento, en el sentido estrictamente individual del término, por la vía de la sexualización (manipulación del espectador, refuerzo de autoestima, mejora económica), este se queda bastante corto si no va acompañado de una conciencia crítica que solo la lucha colectiva puede fomentar. Además, de acuerdo con lo dicho, poco cambia el hecho de que la sexualización se considere elegida, pues, aun contando con el consentimiento entusiasta de la mujer en cuestión, este sería tan solo el resultado previsible de la internalización de la desigualdad impuesta por el sistema. Por tanto, no parece conveniente permitir que el concepto de empoderamiento se fosilice en el terreno de la sexualización (Jorge Alonso *et al.*, 2020, p. 323); conformarnos con tan poco nos llevaría a pensar que se ha producido algún cambio allí donde, precisamente en virtud de dicho convencimiento, la opresión estará más asegurada que nunca (Bourdieu, 1990, p. 29; Vidal Claramonte, 2013, p. 105).

Una llamada al cielo deconstructivo

Podemos fácilmente reconocer en la mujer hipersexualizada la más reciente concreción del modelo de feminidad que en la tradición judeocristiana encarna Eva. Como bien nos advierte Simone de Beauvoir (1949/2015, p. 229), este símbolo, que aúna la incapacidad femenina de controlar sus impulsos con la perdición del hombre (y de la humanidad en general, a decir del Génesis), convive en nuestro imaginario con la Virgen María, ejemplo de sumisión y abnegación, idílicamente pura —según indica su nombre— del estigma sexual. Estos modelos de mujer, traducidos respectivamente en las categorías sociales de prostituta y esposa/madre, a pesar de convivir estrechamente en cada una de nosotras, se han mirado desde siempre con mutuo recelo, con desprecio incluso, sin comprender que ambos son como la cara luminosa y la cara sombría de un enloquecedor juego de espejos en el que los dos funcionan a un tiempo como víctimas y cómplices (más o menos inocentes²⁵) de la misma estructura. La prostituta es, sí, la mujer despreciada por el sistema, a pesar de que él mismo la produce como consecuencia inevitable de su doble moral sexual. La mujer que el sistema llama respetable no conoce, en realidad, ni una mínima forma del respeto que merece un ser dotado de razón. Para escapar a esta lógica, tan perversa como desconcertante, sería necesario cuestionar con la misma radicalidad los dos patrones. Sin embargo, desde la llamada “revolución sexual” se advierte una decidida preferencia por el que Eva representa²⁶, y esa es la estela en que se mueve el posfeminismo. Ahora bien, apreciar lo que el sistema desprecia (y produce) y despreciar lo que el sistema dice apreciar (mintiendo descaradamente) no es suficiente para alterar nada. Deshacer la confusión que a veces lleva a pensar lo contrario exigirá todavía, no obstante, algunas aclaraciones.

Como comentaba al principio de este artículo, la celebración posfeminista de la cultura de la hipersexualización parece apoyarse en una cierta lógica deconstructiva para justificar su optimismo: en la medida en que es la propia mujer la que escoge utilizar su cuerpo para satisfacer sus intereses, estaría llevando a cabo una apropiación no autorizada por el sistema y, de esta manera, contribuyendo a desestabilizarlo. Puesto que este discurso busca asimilarse a la filosofía deconstructiva de Jacques Derrida, tendremos que dedicar un momento a los planteamientos fundamentales de la misma antes de evaluar si hay razones para creer en la pretendida desestabilización.

Aunque en las últimas décadas el término deconstrucción ha ido ganando popularidad hasta el punto de identificarse simplemente con “crítica” o “cuestionamiento”, lo cierto es que en el pensamiento de Jacques Derrida tiene un sentido mucho más preciso. El autor utilizó la palabra en cuestión por primera vez en *De la gramatología* (Derrida, 1967, p. 21), distinguiéndola de “demolición” y asimilándola a “de-sedimentación”. Si atendemos a estas precisiones, podemos deducir que la deconstrucción se enfrenta a algo que no es simple, sino que está constituido por varias “piezas” o “capas”, y que su trabajo consiste en “solicitar”, hacer temblar en su totalidad (*sollus*, todo; *citare*, empujar), ese complejo para poner al descubierto su estructura, las relaciones entre los diferentes elementos, sus límites y las estrategias mediante las cuales se mantiene en pie. El complejo al que se enfrenta Derrida no es otro que la tradición de pensamiento occidental, una tradición que él califica de “logocéntrica” puesto que se organiza tomando por centro el lugar donde se origina todo sentido: el *logos*, en cualquiera de sus determinaciones históricas. Así, los demás puntos del sistema se definen en función de su distancia con respecto a este centro, es decir, por su aptitud para preservar el sentido lo más cerca de su fuente. Esto da lugar a toda la serie de oposiciones conceptuales que estructuran el campo de la filosofía: inteligible/sensible, significado/significante, sustancia/accidente, esencia/apariencia, espíritu/materia, alma/cuerpo, actividad/pasividad... Puesto que la referencia última de tales oposiciones es la proximidad al *logos*, cada uno de los términos confrontados no convive neutralmente con el otro en el mismo plano, sino que se da entre ambos una jerarquía en la que el orden subordinado se considera solo un accesorio, un parásito molesto pero nunca amenazante para el orden superior.

¿Desde dónde y de qué modo se puede, pues, solicitar esa estructura? Dado su carácter jerárquico y totalizante, la única forma de intervenir sobre ella es a través de un “doble gesto” consistente no solo en una inversión de las oposiciones que ponga abajo lo que está arriba (condición necesaria, exigida por la disposición jerárquica de aquellas, aunque no suficiente: preferir, por ejemplo, lo sensible a lo inteligible mantiene todavía el binarismo), sino también en el desplazamiento general del sistema. Inversión y desplazamiento no son, sin embargo, fases que se sucedan la una a la otra sino momentos estructurales de una operación única. Al mismo tiempo que se “libera” uno de los conceptos inferiores por medio de la inversión, es preciso “inertarlo” con su nuevo sentido en las viejas cadenas textuales, de modo que el sistema lo reconozca a la vez como propio y como ajeno sin poder acabar de decidirse.²⁷

Probablemente no haga falta remarcar que masculino/femenino no se añade sin más a la lista de oposiciones; no podemos considerar, en efecto, que se trata de un par conceptual entre otros, puesto que todos los demás pueden reducirse a este. Si al campo estructurado de las oposiciones conceptuales lo habíamos llamado “logocentrismo”, el término “fallogocentrismo” (Derrida, 1972, p. XVII; *vid.* asimismo Bourdieu, 1990, pp. 7-8 y Cixous, 1979/1995, pp. 13-17) vendrá a dar cuenta de esta solidaridad endémica entre filosofía y patriarcado.

Volviendo ahora al tema que nos ocupa: cuando se interpreta como empoderadora la cultura de la hipersexualización, queriendo reconocer en la sexualización del cuerpo femenino por parte de las mismas mujeres una apropiación de la agencia masculina no prevista por el sistema, el error más evidente radica en considerar como ruptura lo que —según hemos visto en el desarrollo de este ensayo— solo es continuidad. No hay nada en dicha práctica que al sistema le resulte ajeno, por lo que, a pesar de la inversión aparente, ningún desplazamiento se estaría llevando a cabo. El problema de raíz, sin embargo, lo que lleva a tomar por subversivo un sutil mecanismo de reproducción, es la falta de atención al carácter dual, contradictorio, que adopta la feminidad dentro de esa estructura. En el caso de la oposición jerarquizada hombre/mujer, efectivamente, el orden inferior se desdobra a su vez en otra dicotomía, a saber, la que contrapone y jerarquiza a la santa y a la puta. Como resultado, si buscamos desestabilizar la estructura interviniendo por aquí —y así parece exigirlo su naturaleza fallogocéntrica—, el doble gesto deberá reparar en esta dificultad añadida. Ahora bien, lejos de haber encontrado una estrategia lo bastante poderosa como para desafiar ese andamiaje, la celebración entusiasta de la cultura de la hipersexualización se limita a invertir la jerarquía entre los dos modelos de feminidad, inversión que resulta absurdamente ociosa²⁸, pues tanto María como Eva estaban y siguen estando abajo.

Mientras nos mantengamos en ese movimiento de péndulo que nos lleva de Eva a María y de María a Eva, no habrá salida para nosotras. El sistema ha desarrollado una lógica implacable de la que resulta difícil escapar porque feminidad, no menos que masculinidad, es un concepto nacido para legitimar una opresión. Pretender encontrar, y además hacerlo dentro del sistema, un concepto de feminidad liberador es como soñar con un liberalismo que erradique las desigualdades: solo crea espejismos. En este sentido, cuando insto a rechazar en bloque los dos estándares patriarcales de mujer no estoy diciendo tampoco que tomemos a los hombres como ejemplo.

De acuerdo con Guy Rocher (1973, p. 64), “la libertad no es necesariamente sinónimo de invención y de creación, sino que consiste sobre todo en optar, dentro de unos límites dados, entre diversos modelos de acción propuestos por una misma sociedad”. Ahora bien, cuando el sistema ha generado para un colectivo dos ideales perfectamente opuestos, excluyentes entre sí pero igualmente opresores e internalizados, el movimiento que aspira a liberar a ese colectivo de su opresión no puede optar ni por uno ni por otro (Collin, 2006, p. 112). No cabe, pues, duda, de que en este caso la emancipación exige entender la libertad solo en términos de invención y creación, lo que, cuando se trata de desafiar una disyunción a la vez excluyente y no excluyente, supone un verdadero reto de ingenio. Oscilando entre un polo y el otro, entre Eva y María, entre feminidad y masculinidad, como quien duda si inmolarse a Escila o a Caribdis, las mujeres han carecido de lo único que pudo salvar a Odiseo en ese trance: una estrategia para moverse, como un solo cuerpo, con la mayor precisión y en el momento oportuno. Mas no olvidemos que es Circe, una mujer *sabia*, capaz de inducir el olvido del hogar, la que le explica al héroe cómo sobrevivir a ese episodio de su agitado periplo. Poco más hay que añadir. Hará falta, entonces, magia para crear esa estrategia colectiva que culmine en la invención del tercio excluso.

Notas

¹ Llama la atención de manera espeluznante que en el siglo XXI el vendaje de los pies haya sido sustituido por dolorosas operaciones de alargamiento de piernas. Así lo muestra el documental de 2006 “China, una nueva dictadura”.

² “La violencia que implica esta frontera característica del mundo occidental es menos visible porque no se ataca directamente la edad, sino que se enmascara como opción estética” (Mernissi, 2001, p. 245; *vid.* también Bourdieu, 1990, p. 10).

³ Esta expresión suele referirse al enfrentamiento que dividió al feminismo durante la década de los ochenta. La postura de aquellas feministas que consideraban la pornografía expresión máxima del dominio de los hombres sobre las mujeres —organizadas desde 1979 bajo las siglas WAP (*Women Against Pornography*)— dio lugar en el año 1983 a una ordenanza, redactada por Catherine MacKinnon y Andrea Dworkin, que pretendía censurar el porno. Con posterioridad a dicha propuesta, las voces contrarias al proyecto se constituyeron en FACT, *Feminist Anticensorship Taskforce* (Osborne, 1993, p. 287). La falta de acuerdo sobre la pertinencia de la censura escindió el movimiento feminista en sendas facciones, respectivamente caracterizadas, con mayor o menor fortuna, como “*sex-positive*” y “*sex-negative feminists*” (feministas prosexo y antisexo).

⁴ Mientras que expresiones como “pornograficación/pornificación de la cultura” (Menéndez Menéndez, 2021; Padrós i Reig, 2021) se aplican de manera oportuna a un fenómeno observable en el desarrollo último de la cultura occidental, con la etiqueta de “cultura de la hipersexualización” me refiero de forma sintética a la internalización por parte de las mujeres de expectativas que reducen su valor al atractivo sexual de sus cuerpos y que de esa manera las predisponen a ocupar el lugar que les corresponde dentro del patriarcado (el de objetos y, en este caso, objetos disponibles para el deseo masculino), como si fuera el fruto de una elección propia. Esta internalización encuentra en la cultura occidental contemporánea un caldo de cultivo ideal que la naturaliza hasta hacerla pasar inadvertida (Llovet Rodríguez *et al.*, 2022, p. 296 y ss.); no es, por tanto, algo que dicha cultura padezca (a diferencia del fenómeno mencionado al principio de esta nota), aunque sí algo que contribuye a reproducir.

⁵ Hablando de autoras como Camille Paglia o Naomi Wolf, que, por contraposición al posfeminismo, definen el feminismo en general como antisexo, Jess Butler (2013, p. 43) apunta que hacer tal cosa “tergiversa gran parte del pensamiento feminista y vuelve simultáneamente invisibles los debates en curso entre las feministas sobre sexo y sexualidad”. Por su parte, Isis Giraldo (2020, p. 21) asegura que la dicotomía prosexo/antisexo, calificada por ella de simplista, “oscureció el debate entre poder y sexualidad”.

⁶ El “mito de la libre elección” con que Ana de Miguel (2015) subtitula su libro *Neoliberalismo sexual* y el concepto “patriarcado del consentimiento” de Alicia Puleo (*vid.* De Miguel, 2015, p. 58) caminan en la misma dirección que las expresiones citadas.

⁷ En este marco, se impone recordar la crítica de Adorno y Horkheimer (1944/2009) a ese falso efecto de individualidad que produce el sistema capitalista:

El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no se ha llegado jamás a una verdadera individuación. La forma de autoconservación propia de la sociedad de clases ha mantenido a todos en el estadio de puros seres genéricos. [...] El individuo, [...] en su aparente libertad, no era sino el producto de su aparato económico y social. (p. 200)

En particular, cuando la libertad de elección se aplica fundamentalmente a opciones de consumo, se revela con más claridad que nunca como “libertad para siempre lo mismo” (p. 212).

⁸ Este aspecto individual del empoderamiento se reconoce también en el uso político y empresarial del término. Siempre dentro del contexto del neoliberalismo, el primero entiende el concepto como el desarrollo de habilidades que lleven a las personas a ser autosuficientes y no depender del Estado; el segundo, como “una herramienta estratégica cuyo objetivo es desarrollar las habilidades de liderazgo dentro de un equipo, pero sin alterar las jerarquías existentes” (Orsini, 2012, p.

954). En lo que respecta a las limitaciones del empoderamiento por la vía económica, Rowlands (1996) señala que

las actividades económicas pueden ampliar la gama de opciones para las personas marginalizadas, pero no las capacitan necesariamente para alcanzar el punto en que puedan hacerse cargo de crear para sí mismas las opciones a partir de las cuales elegir. (p. 89)

⁹ Siguiendo a Carolina Moser, María Raquel Pozzio (2010, p. 2) distingue en este sentido entre las necesidades prácticas de género (orientadas al bienestar individual) y las necesidades estratégicas de género (cuya satisfacción comportaría una alteración del sistema).

¹⁰ Harriet Taylor Mill (1851/2001, p. 144) puntualiza una gravedad añadida en el caso de las mujeres, ya que, a diferencia de ellas, “ninguna otra casta inferior de las que hemos oído hablar ha sido enseñada a considerar su degradación como su honor”.

¹¹ Concretamente, es pertinente la referencia a su concepto de concientización. Sin ánimo de considerarlas definiciones exhaustivas, las siguientes afirmaciones pueden servir para concretar el significado del término: “la concientización es la mirada más crítica posible de la realidad, y que la desvela para conocerla y conocer los mitos que engañan y que ayudan a mantener la realidad de la estructura dominante” (Freire, como se citó en Chesney Lawrence, 2008, p. 54); gracias a la concientización, “las personas, a través de una verdadera praxis, dejan atrás el estatus de objetos para asumir el estatus de Sujetos históricos” (Freire, 1970/2005, p. 160).

¹² Con una intención afín, Bourdieu (1990, pp. 12, 13, 26) califica de “mágica” la separación entre el colectivo dominante y el dominado.

¹³ A principios del siglo XX, en su capítulo sobre la liberación de las mujeres, Bertrand Russell (1929, p. 82) analizaba cómo, particularmente en el ámbito de las conductas sexuales, esta autovigilancia interior, que él considera característica de la cultura occidental, fue haciendo cada vez más innecesarias las barreras exteriores.

¹⁴ El clásico de Betty Friedan (1963/2009) *La mística de la feminidad* y la posterior fundación de NOW, *National Organization for Women*, dan buena cuenta de ello.

¹⁵ Algunos análisis de cómo esta desvirtuación se lleva a cabo en diferentes contenidos audiovisuales o virtuales pueden encontrarse en Camacho Miñano *et al.* (2019), Jorge Alonso *et al.* (2020), Rodríguez Santos (2020), Menéndez Menéndez (2021), Caballero Gálvez *et al.* (2022), Gómez Ponce (2022), Molares Cardoso *et al.* (2022) y Otero Escudero (2022). Mención aparte merecen los análisis relativos al enclave publicitario, que ha sido objeto de especial interés: Gill (2008), Orsini (2012), Lameiras Fernández *et al.* (2015), Jacinto de la Paz (2021), Llovet Rodríguez

et al. (2022) o Monter León (2022). Ejemplos del uso retórico y de un uso crítico del término como herramienta de análisis en otros ámbitos se encuentran, respectivamente, en Tidele (2021) y en Patricio Mulero y Achouri (2020).

¹⁶ Observemos que la literalidad de la cita (los hombres, dice, *deciden* someterse) apoya la tesis, tan fundamental al discurso posfeminista, de que la renuncia a la propia libertad puede ser objeto de una decisión y, por tanto, un paradójico ejercicio de libre albedrío, algo que escandalizaría al más clásico de los liberales (Mill, 1859/1977, p. 297).

¹⁷ Una continuación de los planteamientos de Preciado sobre semiótica postpornográfica se encuentra en García del Castillo (2011).

¹⁸ A aquellas personas que hacen todo lo que está en sus manos por asociar las posiciones “antisexo” con prejuicios moralistas (por ejemplo, Martha Nussbaum, 1998), les vendría bien recordar el pasaje en el que Russell (1929, pp. 86-87) muestra, con exquisito celo argumentativo, que el moralismo, como consecuencia de su doble moral sexual, autoriza de manera encubierta pero necesaria el consumo de prostitución.

¹⁹ Así, observa María Isabel Menéndez Menéndez (2021, p. 115): “la hipersexualización sustituye a la virginidad mientras las estructuras masculina y sexista siguen intactas”. *Vid.* también Padrós i Reig (2021, p. 150).

²⁰ *Vid.* también Cobo Bedia (2015, p. 9). Una exacta referencia literaria de ese ser lúbrico incapaz de resistir sus insaciables y cada vez más perversos deseos nos la brinda Zola en el personaje de Naná.

²¹ Esta internalización de la mirada arrastra consigo la imposición de una autodisciplina o autovigilancia (Giraldo, 2020, pp. 7 y 22) orientadas a conseguir un cuerpo sexy como clave del éxito femenino (Menéndez Menéndez, 2021, p. 115; *vid.* asimismo Gill, 2008, y Reverter Bañón, 2004). Obviamente, la persecución obsesiva de esa finalidad abre las puertas a un consumo sin fin de productos y tratamientos milagrosos, por lo que resulta de lo más conveniente al sistema capitalista.

²² *Vid. supra*, nota 16.

²³ Tras esta afirmación, se intuye la distinción entre “poder sobre” y “poder para” que comenta Jo Rowlands (1996, pp. 86-87).

²⁴ Isis Giraldo (2020, pp. 22-23) denuncia a partir de Judith Butler y Foucault las simplificaciones que hay detrás del concepto posfeminista de agencia. Siguiendo igualmente al segundo, Jess Butler (2013, p. 54, nota 1) subraya la misma ingenuidad: “no debemos pensar que al decir ‘sí’ al sexo estamos diciendo ‘no’ al poder”.

EL EMPODERAMIENTO A TRAVÉS DE LA SEXUALIZACIÓN

²⁵ Ya se tratase de obtener beneficios económicos, una posición social respetable o ambas cosas a la vez, mujeres de todos los tiempos y lugares se han manifestado, con escasas excepciones, dispuestas a aceptar el trato. El mantenimiento de la suficiente presión social y la inexistencia de alternativas se han revelado, naturalmente, como estrategias constantes de eficacia mayúscula.

²⁶ Esta afirmación no excluye que el otro modelo se siga alimentando paralelamente, por ejemplo, en la “mística” celebración de la maternidad.

²⁷ En las obras de finales de los sesenta y principios de los setenta que lo hicieron famoso, Derrida lleva a cabo ese doble gesto, como es sabido, a través de una cierta operación quirúrgica con el concepto de escritura, que la tradición se había esforzado por oponer jerárquicamente a la voz. En su obra *El género en disputa*, Judith Butler realiza una operación equivalente con respecto a las *drag queens*, que, de acuerdo con el sistema de oposiciones, serían vanas imitadoras de la feminidad en comparación con una supuesta autenticidad de género. Tanto en un caso como en otro se lleva a cabo con éxito la búsqueda desestabilización del sistema, aunque solo al nivel de un ejercicio teórico.

²⁸ No faltan ejemplos de esta ingenuidad en la cultura de masas: la metamorfosis de Sandy en el musical *Grease*, la aparición de las muñecas *Bratz* como alternativa a *Barbie* y el nuevo imaginario social creado alrededor de las princesas Disney convertidas en chicas malas.

Referencias

- Adichie, C. N. (2015). *Todos deberíamos ser feministas* (J. Calvo, trad.). Penguin Random House. (Obra original publicada en 2014).
- Adorno, T. W., y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la ilustración* (J. J. Sánchez, trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1944).
- Bourdieu, P. (1990). La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, 2-31.
- Budgeon, S. (2015). Individualized Feminity and Feminist Politics of Choice. *The European Journal of Women's Studies*, 22(3), 303-318. <https://doi.org/10.1177/1350506815576602>
- Butler, J. (2013). For White Girls Only? Postfeminism and the Politics of Inclusion. *Feminist Formations*, 25(1), 35-58.
- Caballero Gálvez, A. A., Zaera, A., Tortajada, I., y Willem, C. (2022). Fe-MI-nismo en redes sociales: riesgos y oportunidades para el feminismo contemporáneo. *Atlánticas: revista internacional de estudios feministas*, 7(1), 62-87. <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2022.7.1.7049>

- Camacho Miñano, M. J., Emma Rich, E., y MacIsaac, S. (2019). Postfeminist biopedagogies of Instagram: young women learning about bodies, health and fitness. *Sport Education and Society*, 24(6), 651-664. <https://doi.org/10.1080/13573322.2019.1613975>
- Chesney Lawrence, L. (2008). La concientización de Paulo Freire. *Revista Historia de la Educación Colombiana*, 11, 51-72.
- Cixous, H. (1995). *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura* (A. M. Moix, trad.). Anthropos. (Obra original publicada en 1979).
- Cobo Bedia, R. (2015). El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad. *Investigaciones feministas*, 6, 7-19. http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51376
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* (E. Llaràs et al., trad.). Icaria.
- Corporació Catalana de Mitjans Audiovisuals. (2006). La Xina, una nova dictadura [Documental]. 30 minuts. Corporació Catalana de Mitjans Audiovisuals.
- De Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo* (A. Martorell, trad.; 6ª ed.). Cátedra. (Obra original publicada en 1949).
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Cátedra.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Minuit.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit.
- Ferguson, M. L. (2010). Choice Feminism and the Fear of Politics. *Perspectives on Politics*, 8(1), 247-253.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y castigar* (A. Garzón del Camino, trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1975).
- Fraser, N. (2009). Feminism, Capitalism and the Cunning of History. *New Left Review*, 56, 97-117.
- Freire, P. (2005). *Pedagogy of the Oppressed* (M. Bergman Ramos, trad.). Continuum International. (Obra original publicada en 1970).
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad* (M. Martínez Solimán, trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1963).
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia* (T. Toda, trad.). Bakeaz.

EL EMPODERAMIENTO A TRAVÉS DE LA SEXUALIZACIÓN

- García del Castillo, A. (2011). Asalto al poder en el porno. Apropiación y empoderamiento en las narraciones postpornográficas. *Icono 14*, 9, 361-377.
- Gill, R. (2008). Empowerment/sexism: Figuring female sexual agency in contemporary advertising. *Feminism and Psychology*, 18(1), 35-60. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0959353507084950>
- Giraldo, I. (2020). Posfeminismo / Genealogía, geografía y contornos de un concepto. *Debate feminista*, 59, 1-30. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.59.01>
- Gómez Ponce, A. (2022). ¿Feminismo y gestos vacíos? Series de TV y desbordes de la condición femenina. *deSignis*, 36, 139-147. <http://dx.doi.org/10.35659/designis.i36p139-147>
- Hirshman, L. R. (2006). *Get To Work: A Manifesto for Women of the World*. Viking.
- Jacinto de la Paz, O. O. (2021). La hipersexualización y mercantilización del cuerpo en la cultura audiovisual del nuevo siglo: enfoques teóricos para el estudio de la representación corporal. *Revista Mexicana de Comunicación*, 146-147. <http://mexicanadecomunicacion.com.mx/la-hipersexualizacion-y-mercantilizacion-del-cuerpo-en-la-cultura-audiovisual-del-nuevo-siglo/>
- Jorge Alonso, A. M., Samaniego Espinosa, J., y Vega Durán, S. (2020). Feminismo *mainstream*. La representación de la mujer y su empoderamiento en el videoclip musical de habla hispana. En F. Sierra Caballero, D. Montero Sánchez y J. Cándón-Mena (coords.), *Ciberactivismo, libertad y derechos humanos: retos de la democracia informativa. Libro de actas del XI Congreso ULEPICC* (pp. 299-327). Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla. <https://idus.us.es/items/4bcb9709-0f52-4021-83d0-e85b218346bc>
- Lameiras Fernández, M., Carrera Fernández, M. V., y Rodríguez Castro, Y. (2015). Hipersexualización mediática da femineidade: as novas trampas do patriarcado neoliberal. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 2, 111-119. <http://dx.doi.org/10.15304/ricd.1.2.2645>
- Levinas, E. (2008). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (11ª ed.). Librairie Générale Française. (Obra original publicada en 1961).
- Llovet Rodríguez, C., Narros González, M. J., Díaz-Bustamante Ventisca, M., y Ruiz San Román, J. A. (2022). Sobreexposición e hipersexualización para vender más: percepciones y actitudes sociales sobre las preadolescentes en comunicaciones comerciales. *Revista Latina de Comunicación Social*, 80, 287-312. <https://www.doi.org/10.4185/RLCS-2022-1546>

- Medina-Bravo, P. (2021). Empoderamiento femenino: la trampa de un feminismo domesticado. *Discurso & Sociedad*, 15(3), 588-600. [http://www.dissoc.org/es/ediciones/v15n03/DS15\(3\)MedinaBravo.pdf](http://www.dissoc.org/es/ediciones/v15n03/DS15(3)MedinaBravo.pdf)
- Menéndez Menéndez, M. I. (2021). Culo prieto, cabeza ausente. Una reflexión feminista sobre la pornograficación cultural en las industrias culturales. *Atlánticas: revista internacional de estudios feministas*, 6(1), 106-135. <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2021.6.1.7078>
- Mernissi, F. (2001). El harén de las mujeres occidentales es la talla 38. En *El harén en occidente* (I. Belaustegui Trias, trad., pp. 237-251). Espasa. (Obra original publicada en 2001).
- Mill, J. S. (1977). *On Liberty*. En *Collected Works, XVIII* (pp. 230-305). University of Toronto Press. (Obra original publicada en 1859).
- Molares Cardoso, J., Badenes Plá, V., y Legerén Lago, B. (2022). La hipersexualización de la mujer en los videojuegos de lucha: El caso de Chun Li en *Street Fighter*. *adResearch ESIC International Journal of Communication Research*, 28, e232. <https://doi.org/10.7263/adresic-28-232>
- Monter León, P. V. (2022). Feminismo y *cover girls*: una traducción intersemiótica en revistas femeninas contemporáneas. *deSignis*, 36, 161-172. <http://dx.doi.org/10.35659/designis.i36p161-172>
- Mulvey, L. (1999). Visual Pleasure and Narrative Cinema. En L. Braudy y M. Cohen (eds.), *Film Theory and Criticism: Introductory Readings* (pp. 833-844). Oxford UP. (Obra original publicada en 1975).
- Nussbaum, M. (1998). «Whether From Reason Or Prejudice»: Taking Money For Bodily Services. *The Journal of Legal Studies*, 27(2), 693-723.
- Osborne, R. (1993). Liberalismo y feminismo: ¿un dilema para las mujeres? *Doxa*, 13, 285-299. <https://doi.org/10.14198/DOXA1993.13.16>
- Orsini, M. (2012). El concepto de empoderamiento en los estudios de género y la prensa femenina. En J. C. Suárez Villegas, I. Liberia Vayá y B. Zurbano Berenguer (coords.), *I Congreso internacional de comunicación y género. Libro de Actas* (pp. 951-971). Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla.
- Otero Escudero, S. (2022). El discurso de empoderamiento en series españolas como pretexto argumental para la explicitación de violencia hacia las mujeres. Estudio de caso: *Sky rojo*. En T. Aránguez Sánchez, R. Diez Ros y E. Bandrés Goldáraz (coords.), *Feminismos aplicados. Un enfoque desde la educación, género, violencia estructural y los movimientos sociales* (pp. 109-125). Dykinson.

EL EMPODERAMIENTO A TRAVÉS DE LA SEXUALIZACIÓN

- Otero Gutiérrez, G., Cárdenas Rodríguez, R., y Monreal Gimeno, C. (2021). Hipersexualización de las niñas: de la cosificación a la subjetividad femenina a través de la coeducación. En T. Núñez Domínguez y M. T. Vera Balanza (coords.), *Libro de actas del Congreso Internacional para el Estudio de la Violencia Contra las Mujeres 2017-2020* (pp. 125-134). Departamento de Psicología de la Universidad de Sevilla.
- Padrós i Reig, C. (2021). Cómo avanzar en la lucha por la libertad e igualdad de la mujer: propuestas legales frente a la cosificación, hipersexualización y pornificación de la sociedad. *Femeris: revista multidisciplinar de estudios de género*, 6(2), 144-161. <https://doi.org/10.20318/femeris.2021.6139>
- Patricio Mulero, M., y Achouri, C. (2020). És feminista la dansa oriental? Transferències culturals entre l'empoderament femení i l'imaginari orientalista. *Debats*, 134(2), 109-122. <http://doi.org/10.28939/iam.debats.134-2.8>
- Pozzio, María R. (2010). Empoderamiento: del punto de vista de los estudios de género al punto de vista del actor. *Question*, 1(26). <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/33407>
- Preciado, P. B. (2008). Museo, basura urbana y pornografía. *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria*, 64, 38-47.
- Reverter Bañón, S. (2004). La (in)vestidura de los cuerpos. *Lectora: revista de dones i textualitat*, 10, 133-140.
- Rocher, G. (1973). *Introducción a la sociología general* (J. Pombo, trad.). Herder. (Obra original publicada en 1968).
- Rodríguez Santos, J. M. (2020). Más allá de las mujeres fálicas: subversión del rol de género en ficciones audiovisuales del s. XXI. *Actio Nova: revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, extra 4, 64-78. <https://doi.org/10.15366/actionova2020.m4.004>
- Rowlands, J. (1996). Empowerment examined. En D. Eade (ed.), *Development and Social Diversity* (pp. 86-92). Oxfam UK.
- Russell, B. (1929). *Marriage and Morals*. Liveright.
- Sánchez Vertiz-Ortiz, L. G. (2020). ¿Qué significa empoderarse? Breve acercamiento crítico al feminismo decolonial. *La Colmena: revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 105, 43-48.
- Taylor Mill, H. (2001). La concesión del derecho de voto a las mujeres. En J. S. Mill y H. Taylor Mill, *Ensayos sobre la igualdad sexual* (C. Martínez Gimeno, trad; pp. 117-147). Cátedra. (Obra original publicada en 1851).

- Tidele, J. (2021). Moda y feminismo: la vestimenta como símbolo de protesta. *Centro de estudios en diseño y comunicación*, 100, 27-40.
<https://doi.org/10.18682/cdc.vi100>
- Vidal Claramonte, M. C. Á. (2013). El cuerpo colonizado. *Asparkia. Investigación feminista*, 13, 103-104.
<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/866>
- Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer* (M. Lois, trad.). Istmo. (Obra original publicada en 1792).

Una reflexión epistemológica sobre la generalización interna de la etnografía antropológica

An epistemological reflection on the internal generalization of anthropological ethnography

Óscar Adrián López Flores

Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales
Instituto Politécnico Nacional, México

Resumen

Este artículo se sitúa en el campo de la metodología, donde se examina, analiza y evalúa la eficacia, sustentación teórica y nivel de coherencia de los métodos utilizados en diferentes áreas del conocimiento. Así, el objetivo de este trabajo es analizar la manera en que el método etnográfico, dentro del campo de la antropología, consigue generalizar sus resultados al interior del grupo estudiado (generalización interna), pues es común que quienes usan métodos cuantitativos imputen a los antropólogos de utilizar métodos especulativos, ya que consideran que las generalizaciones son apresuradas y no tienen fundamento al no haber utilizado una muestra probabilística. Para ello, primero se ofrece una definición de la generalización, así como su tipología, y posteriormente se muestra por qué es un problema para la etnografía. Después, se presentan ejemplos de etnografías clásicas en donde se realizan generalizaciones y, posteriormente, se discute cómo algunos antropólogos reflexionaron sobre la forma en que se obtenían estas generalizaciones. Finalmente, se analiza a la generalización interna desde la epistemología y se utiliza la *inferencia a la mejor explicación* para modelar la manera en que se pueden fundamentar este tipo de generalizaciones en la etnografía.

Palabras clave: etnografía, epistemología, generalización, metodología cualitativa, inferencia a la mejor explicación

Recibido: 22/06/2024. Aceptado: 9/08/2024



Óscar Adrián López Flores es maestro en ciencias en metodología de las ciencias y se desempeña como investigador en la Oficina de Encuestas y Estudios de Opinión del Banco de México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2537-3315>

Contacto: olopezf@banxico.org.mx

Cómo citar: López-Flores, O. A. (2025). Una reflexión epistemológica sobre la generalización interna de la etnografía antropológica. *Revista stultifera*, 8(1), 147-177. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-06.

Abstract

This paper is framed in the field of methodology, where the effectiveness, theoretical support and level of coherence of the methods used in different areas of knowledge are examined, analyzed and evaluated. Thus, the aim of this work is to analyse the way in which the ethnographic method, within the field of Anthropology, manages to generalize its results within the group studied (internal generalization), as it is common for those who use quantitative methods to accuse anthropologists of using speculative methods, as they consider that generalizations are hasty and unfounded as they have not used a probabilistic sample. To this end, first a definition of generalization is offered, as well as its typology, and then it is shown why it is a problem for ethnography. Then, examples of classic ethnographies in which generalizations are made are presented, and then a discussion is made of how some anthropologists reflected on the way in which these generalizations were obtained. Finally, internal generalization is analyzed from an epistemological perspective and Inference to the Best Explanation is used to model the way in which this type of generalization can be based in ethnography.

Keywords: ethnography, epistemology, generalization, qualitative methodology, inference to the best explanation

La generalización consiste en extender las afirmaciones derivadas de un estudio de individuos, casos, instituciones, escenarios o momentos específicos a otros individuos, casos, instituciones, escenarios o momentos diferentes a los investigados (Polit y Beck, 2010).

Para algunos autores, la generalización, también conocida como validez externa¹, es importante porque permite obtener credibilidad y calidad en las investigaciones científicas (Bernard, 1945; Bernard, 2006; Campbell, 1957; Campbell y Stanley, 1963; Golafshani, 2003; Gomm *et al.*, 2000; Guba y Lincoln, 1994; Kirk y Miller, 1986). Por esta razón, durante los años ochenta, fue uno de los principales criterios utilizados para evaluar el éxito tanto de los métodos cuantitativos como cualitativos.

Cabe mencionar que entre estos dos métodos de investigación ha existido una tensión sobre la viabilidad que ofrecen como modelos para la investigación social; sin embargo, dicha tensión se convirtió en una pugna entre dos paradigmas, sistemas básicos de creencias o visiones del mundo que orientan la investigación social, que, si bien han sido denominados de diferentes maneras, canónicamente se han conocido como positivista e

interpretativo² (Guba y Lincoln, 1994; Guber, 2011; Hammersley y Atkinson, 1994).

Debido a lo anterior, algunos autores, principalmente desde la sociología y las ciencias de la educación, cuestionaron la pertinencia de la generalización —sobre todo la estadística— en las investigaciones cualitativas —particularmente los estudios de casos—, debido a que lo consideraban un criterio que se imponía desde el paradigma positivista, el cual privilegiaba la investigación cuantitativa. En consecuencia, rechazaron que se evaluaran sus investigaciones a través de esta pauta (Guba y Lincoln, 1994, p. 114) y abogaron por formas adecuadas al propio paradigma interpretativo para conseguir generalizaciones en la investigación cualitativa, principalmente en los estudios de caso³ y en el nivel externo, el cual se detallará más adelante.

Otra característica por la que es importante la generalización es el poder explicativo. Mediante la generalización se puede abarcar una variedad de casos sin necesidad de enumerar todos los miembros de una clase que comparten una determinada propiedad. En otras palabras, la explicación derivada de la generalización tiene un alcance amplio, ya que no solo incluye los casos observados, sino también aquellos que no fueron observados.

Por ejemplo, en la proposición “se observó que la mesa 1, la mesa 2 y la mesa 3 son verdes” se informa cuántos miembros de la clase *mesa* (M) tienen la propiedad de ser *verdes* (V). En cambio, la proposición “las mesas son verdes”, no solo indica que las mesas 1, 2 y 3, que fueron observadas, tienen la propiedad de ser *verdes*, sino que todos aquellos objetos que tienen la propiedad de ser M tienen la propiedad V; pasando de esta manera a afirmaciones de objetos que no fueron observados.

Tipos de generalizaciones

De acuerdo con el nivel o alcance que se haga de las afirmaciones, es como puede ser entendida una generalización. La generalización más amplia, conocida como *nómica*, tiene el carácter de ley universal y se da cuando se extrapolan las afirmaciones hacia cualquier lugar y tiempo. Un nivel menos extenso es la generalización externa, en la que las afirmaciones se transfieren a otros casos, comunidades, grupos o instituciones no estudiados. Finalmente, la generalización interna es el nivel más pequeño y se presenta cuando se trasladan las afirmaciones dentro del caso, comunidad, grupo o institución estudiada a personas, eventos o entornos

que no fueron observados directamente (Giménez, 2012; Maxwell, 1992, 2020; Maxwell y Chmiel, 2014).

Conforme a esta tipología, hacer generalizaciones no implica necesariamente buscar leyes universales, ya que esto solo se aplica a las generalizaciones nómicas, ni tampoco es sinónimo de generalizaciones probabilísticas o explicaciones causales, tal como se suele proceder en la investigación cuantitativa. Únicamente se refiere al proceso de pasar de casos observados a otros no observados.

Teniendo en cuenta esto, se mostrará por qué la generalización, particularmente la interna, resulta problemática en la etnografía que se realiza en el campo de la antropología.

El problema de la generalización en la etnografía antropológica

Desde sus orígenes, la etnografía ha mantenido no solo una estrecha relación semántica con la etnología o antropología⁴, sino también metodológica, ya que los hechos culturales constituyen el tipo de información que se registra o construye con la etnografía, y a la vez la materia prima para que la antropología —sobre todo la social y cultural— realice sus respectivos estudios; sin embargo, a partir de algunas críticas que se consolidaron en los años ochenta, la etnografía “se despojó de su anclaje como propio de una sola disciplina” (Trejo y Olivos, 2021, p. 255), de modo que la etnografía logró identificar y crear nuevos sujetos de estudio, encontrando su lugar en un entorno académico y político donde se destacaron los estudios, inter, trans e interdisciplinarios. Debido a esto, actualmente es un método de investigación utilizado en diversos campos del conocimiento como la pedagogía, las ciencias penales, las ciencias de la comunicación, las ciencias médicas e inclusive los estudios de mercado.

Es importante destacar que la etnografía ya se utilizaba como método de investigación en la sociología desde los primeros años del siglo XX, especialmente en la Universidad de Chicago. En particular, se empleaba para estudiar a los grupos marginados de la sociedad a la que pertenecía el propio investigador (Guber, 2011, p. 21; Risjord, 2013, p. 276), como barrios o “tribus” urbanas.⁵

No obstante, es en la etnología o antropología en donde resulta ser el método distintivo, de modo que el presente artículo se sitúa en la etnografía antropológica; como método de investigación, esta se caracteriza por interpretar los fenómenos de estudio desde la perspectiva de los propios

grupos con los que se trabaja (Geertz, 2003; LeCompte y Schensul, 2010; Malinowski, 1986); mantener una actitud crítica hacia los prejuicios del investigador (Godelier, 2014); interpretar y analizar los hechos y prácticas de los grupos de estudio a través del concepto de cultura (Lecompte y Schensul, 2010; Risjord, 2013), y llevar a cabo descripciones contextualizadas y relacionales (Gay y Blasco y Wardle, 2007; Lecompte y Schensul, 2010; Levi-Strauss, 1995; Malinowski, 1986).

Aunque los grupos culturales descritos en la etnografía antropológica regularmente han sido poco numerosos en cuanto a su tamaño de población, los etnógrafos recopilan lo que la gente dice o lo que la gente hace a partir de la relación que entablan con solo algunos miembros del grupo cultural estudiado y, sin embargo, las afirmaciones las extrapolan hacia todos los miembros del grupo con los que no estableció contacto.

Por lo anterior, surgen cuestionamientos —sobre todo por quienes utilizan muestreos probabilísticos— acerca de la credibilidad de tales afirmaciones, ya que no es fácil determinar hasta qué punto los productos etnográficos⁶ representan a todo el grupo cultural con el que se trabajó. De esta manera, es totalmente razonable preguntarse si las afirmaciones son prematuras al basarse en un número insuficiente de miembros del grupo o en miembros “atípicos”.

Se podría señalar que lo anterior no es un problema para el método etnográfico porque su objetivo no es perseguir generalizaciones sobre los hechos culturales, sino, por el contrario, mostrarlos a profundidad. Así, por ejemplo, se podría justificar esta postura apoyándose en el enfoque ideográfico planteado por el neokantiano Windelband, que posteriormente fue retomado por Franz Boas, el fundador de la antropología cultural norteamericana, y que consiste en centrarse en los aspectos individuales y particulares, en vez de buscar generalizaciones (Harris, 1979, pp. 235 y 243).

De igual manera, se podría apelar a que tal situación es irrelevante debido a que la búsqueda de generalizaciones es propia del paradigma positivista y no del paradigma interpretativo, dentro del cual suelen clasificar al método etnográfico; sin embargo, aunque los etnógrafos se centren en hechos particulares y en obtener un conocimiento profundo y situado en una realidad socio cultural específica, llevan a cabo generalizaciones, de manera implícita en la mayoría de las veces, y en un nivel más pequeño al realizado dentro del paradigma positivista. El nivel de generalización se realiza al interior del grupo estudiado y, tal como lo

sostiene el antropólogo y filósofo de la ciencia Mark Risjord (2013), los etnógrafos extraen conclusiones concretas acerca del grupo cultural estudiado, las cuales son generalizaciones de alcance limitado, pero generalizaciones al fin y al cabo (p. 279).

En un sentido similar, la antropóloga argentina Rosana Guber, en su conocida obra *La etnografía, método campo y reflexividad*, al momento de reconocer la existencia de los dos paradigmas en la investigación social, indica que en el paradigma naturalista o interpretativo, en el que ubica a la etnografía, el investigador se fusiona con los sujetos que estudia e intenta aprehender la lógica de su vida social tal como lo hacen los miembros mismos, y enseguida afirma que: “el sentido de este aprendizaje es generalizar al interior del caso, debido a que cada modo de vida es irreductible a los demás. Por consiguiente, el investigador no se propone explicar una cultura sino interpretarla o comprenderla”. (Guber, 2011, p. 40).

Dicho de otra manera, si bien en la etnografía no se tiene el objetivo de representar a la totalidad del grupo cultural estudiado en términos de una generalización estadística o probabilística, tal como sucede en las investigaciones cuantitativas insertas en el paradigma positivista, se suelen hacer generalizaciones de otro tipo, principalmente a nivel interno, puesto que, de acuerdo con la manera en que se definió a la generalización, se están haciendo afirmaciones de lo que no se observó a partir de lo que sí fue observado.

Debido a lo anterior, es importante ser consciente sobre cómo los momentos y lugares que fueron captados desde la etnografía pueden ser diferentes de los que no fueron registrados, así como de las formas en que las creencias y perspectivas de los individuos con los que se estableció contacto pueden ser atípicas o variables respecto del resto de los individuos no conocidos. Por ello, resulta crucial reflexionar sobre cómo el método etnográfico produce conocimiento acerca de la totalidad del grupo que estudia y, sobre todo, cómo fundamenta o cuáles serían los mecanismos a través de los que se soportan las respectivas generalizaciones.

Ejemplos etnográficos de la generalización interna y externa

Con el propósito de presentar cómo son estas generalizaciones, se mostrarán algunos pasajes de cuatro monografías etnográficas clásicas de la antropología: *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski (1986), *Los Nuer* de Evans Pritchard (1977), *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*

de Margaret Mead (1993); y *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali* de Clifford Geertz (2003).

En estos cuatro ejemplos etnográficos se observa que las afirmaciones realizadas por los diferentes antropólogos son extensivas a la población con la que trabajaron e incluso más allá de ésta, de modo que es común encontrar a lo largo de sus respectivas obras expresiones del tipo “los trobriandeses”, “todos los balineses”, “las jóvenes samoanas” o “los nuer”.

Los argonautas del Pacífico occidental

Bronisław Malinowski examina en esta obra un sistema comercial conocido como kula, que abarca a los habitantes de la región más oriental de Nueva Guinea y sus islas circundantes. En esta amplia área, su principal campo de investigación fueron las islas Trobriand, archipiélago que estudió minuciosamente al vivir alrededor de dos años (Malinowski, 1986, p. 20 y 14).

Los habitantes de estas islas, conocidos como trobriandeses, son descritos como más accesibles, sencillos y comunicativos en comparación con otros grupos indígenas que Malinowski encontró. Más adelante, menciona que el rasgo sociológico más destacado de este grupo era la presencia de clases, una clara diferenciación social, y que la castidad era una virtud desconocida entre estos indígenas (Malinowski, 1986, pp. 67, 68).

Estas afirmaciones son un ejemplo de generalización interna, ya que, al centrarse en los trobriandeses, les atribuye características que no son compartidas por otros grupos de estudio; es decir, no son extensivas para los demás grupos que no estudió de forma intensiva. En este sentido, dicha generalización extrapola la propiedad de (a) ser más comunicativos, (b) tener clases sociales y diferenciaciones sociales, y (c) desconocer la castidad, hacia todos los individuos que comparten la propiedad de ser trobriandeses (T).

Los Nuer

Algunas de las generalizaciones que hace Evans Pritchard en esta monografía es que (a) para los Nuer el ganado es muy importante, (b) desprecian profundamente a los pueblos que tienen poco o ningún ganado, (c) siempre están hablando de sus animales, (d) tienden a definir todos los procesos y relaciones sociales en función del ganado y (e) su idioma oficial es un idioma bovino (Pritchard, 1977, pp. 29, 32).

Como se puede observar, Pritchard asigna las propiedades *a, b, c, d* y *e* a todos los miembros que pertenecen al grupo Nuer (N), tanto a los que pudo observar como a los que no pudo observar.

Es importante destacar que el propio Pritchard señaló que, a pesar de que su monografía se basaba en gran medida en la observación directa, no había presenciado gran parte de lo que había escrito (Pritchard, 1977, pp. 9, 15, 152, 163-64, 185), por lo que queda claro que tales afirmaciones se extendían a los miembros no conocidos u observados, pero que formaban parte del grupo de estudio.

Dado que, en esta monografía, Pritchard se quiso dedicar “exclusivamente a una descripción de los Nuer y dejar de lado las comparaciones evidentes que se podrían hacer con otros pueblos” (Pritchard, 1977, p. 16), se trata de una generalización interna, pues extrapoló sus afirmaciones hacia el interior del grupo con el que trabajó y no fuera de este.

Adolescencia, sexo y cultura en Samoa

A partir de lo que Margaret Mead observó y registró con 50 habitantes de tres aldeas situadas sobre la costa de la isla Ta'u, en el archipiélago de Manu'a, reconstruyó y presentó la vida de las jóvenes samoanas, con la finalidad de presentar a los lectores cómo era la muchacha samoana en su (a) grupo social, (b) el curso de su vida desde el nacimiento hasta la muerte, (c) los problemas que debe resolver, (d) los valores que la guían en sus soluciones, así como (e) los sufrimientos y placeres que la suerte quiso le tocara vivir en una isla del Mar del Sur (Mead, 1993, p. 32).

Es importante destacar que Mead no solo admitió que había realizado generalizaciones sobre las jóvenes con las que estudió, sino que también creía que estas generalizaciones estaban justificadas, pues, como indica:

Dado que estas partes menos mensurables de sus vidas eran tan similares y la existencia de una muchacha tan parecida a la de otra en una cultura uniforme y nada compleja como la de Samoa, considero justificadas mis generalizaciones, a pesar de haber estudiado solamente cincuenta jóvenes en tres pequeñas aldeas vecinas. (Mead, 1993, p. 31)

Lo anterior no solamente da cuenta de que la autora era consciente de que estaba generalizando, sino de que las propiedades *a, b, c, d* y *e* que encontró en únicamente 50 jóvenes samoanas (*s1, s2, s3, ... s50*) de tres aldeas vecinas, las extrapoló a todas las jóvenes samoanas (*S*) que no llegó a conocer durante su trabajo de campo.⁷ De esta manera, y al igual que Pritchard, tales afirmaciones son generalizaciones internas.

Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali

Clifford Geertz escribió varios pasajes en donde extrapoló ciertos atributos al pueblo balinés a partir de lo que observó en una de las aldeas de Bali: Tihingan, situada en la región de Klung kung, en el sudeste de Bali.

El aspecto más generalizado por Geertz está relacionado con la importancia que tiene la pelea de gallos para los balineses, pues llegó a sostener que buena parte del espíritu de los balineses se manifestaba en una pelea de gallos porque esta les permitía ver una dimensión de su propia subjetividad, así como formar y descubrir su propio temperamento y el de su sociedad (Geertz, 2003, pp. 343, 370, 371).

Independientemente de la solidez de las evidencias que ofreció Geertz para justificar sus generalizaciones⁸, sus afirmaciones son importantes porque ejemplifican generalizaciones externas: registró testimonios y observó lo que sucedía en la aldea Tihingan y extrapoló tales afirmaciones y tipologías a todas las aldeas de Bali.

Dicho de otra manera, la propiedad de (a) considerar importante la pelea de gallos, (b) que el espíritu de un pueblo se manifieste en estas peleas, así como otras propiedades (x), no solo son extensivas a todos los habitantes de la aldea Tihingan (A1) en donde trabajó, sino a todas las aldeas balinesas (A1, A2, A3, An) que no conoció.

Tratamiento de la generalización en la etnografía antropológica

Independientemente de la cantidad de ejemplos disponibles sobre la generalización interna o externa, en las descripciones etnográficas, se identificaron tres posturas diferentes en las que algunos antropólogos explicaron cómo funcionan o cómo es posible llevar a cabo las generalizaciones. A continuación, se mostrará cada una de ellas.

E. B. Tylor, uno de los pioneros de la antropología británica, sostenía que la manera en la que se podían obtener generalizaciones nómicas en la antropología era la inducción. Incluso, se esforzó por introducir el método inductivo como parte de la investigación antropológica (González, 2006, p. 342).

Asimismo, Malinowski y Radcliffe Brown reconocían que la generalización de los testimonios u observaciones recopiladas en campo se realizaba a través de la inducción. Malinowski en varias ocasiones llegó a señalar que mediante la observación directa y la inducción se formaban las

generalizaciones, ya sea para reconstruir las reglas y normas que rigen la vida social de los indígenas, el punto de vista de los nativos o la organización social (Malinowski, 1989, pp. 30, 390; Malinowski, 1985, p. 24).

Radcliffe-Brown, en cambio, no solo sostenía que mediante la inducción se transitaba de afirmaciones particulares a afirmaciones más generales (como lo sostenía Tylor), sino que en una disertación que presentó en 1923 aseguró que la inducción era el método de investigación que debería guiar a la antropología social, tal como sucedía en las ciencias naturales (Radcliffe-Brown, 1975, p. 29). El énfasis en la inducción tenía el propósito de llegar a generalizaciones nómicas, más que a generalizaciones internas, pues “a través de este método se podían descubrir las leyes naturales de la sociedad humana” (Radcliffe-Brown, 1975, p. 56).

En síntesis, estos tres antropólogos sostuvieron que la manera en que se obtenían las generalizaciones era mediante la inducción; sin embargo, sus reflexiones se dirigieron hacia las generalizaciones nómicas, más que a las internas, ya que sus objetivos eran encontrar las leyes que regían la vida social de los indígenas o de las sociedades humanas. Por otra parte, independientemente del nivel de las generalizaciones, la inducción conlleva varios problemas (los cuales se revisarán en el siguiente apartado), por lo que resulta un fundamento insuficiente.

A diferencia de los autores anteriormente revisados, Clifford Geertz afirmaba que generalizar dentro de casos particulares era similar al proceso de inferencia clínica que se realizaba en el campo de la medicina y la psicología, el cual consiste en interpretar el conjunto de signos y síntomas que presenta un paciente a partir del conocimiento teórico previo que posee el médico o psicólogo. De esta manera, el conocimiento teórico permite que adquieran sentido o significado tanto los signos como los síntomas observados en el paciente y, en consecuencia, se pueda diagnosticar la enfermedad.

De acuerdo con Geertz, en este mismo sentido procede la antropología; pero, en lugar de interpretar signos y síntomas a través de la teoría, se interpretan actos simbólicos (Geertz, 2003, p. 36; Orozco et al., 2014, p. 118).

La teoría como punto de partida para la interpretación de los hechos también fue resaltada por Evans Pritchard, quien afirmó en su etnografía sobre los Nuer que lo que había hecho a lo largo de su trabajo fue describir los hechos con relación a una teoría, ya que gracias a esta era posible

seleccionar y ordenar los hechos observados en campo, de modo que los hechos se mostraban como ejemplos de la teoría (Pritchard, 1977, p. 279).

La postura de Pritchard y Geertz va en un sentido opuesto al de los tres antropólogos ingleses previamente revisados, puesto que, en lugar de partir de una serie de observaciones particulares para llegar a una afirmación general, se parte de una afirmación general, es decir una teoría, que permite relacionar a un conjunto de observaciones particulares.

Como se revisará en el siguiente apartado, a este proceso inferencial se le conoce como deductivo y se caracteriza por no ampliar o agregar más información de lo expresado en sus premisas, por lo que resulta imposible pasar del conocimiento de lo observado a lo no observado, lo cual es un aspecto esencial de cualquier tipo de generalización.

Desde una postura completamente diferente, algunos antropólogos de la corriente posmoderna afirmaban que los saltos inferenciales que se realizaban en las generalizaciones no se hacían a través de inferencias, deductivas o inductivas, sino que eran resultado de las estrategias narrativas que utilizaban los etnógrafos durante el proceso de escritura, con el propósito de transmitir al lector la idea de totalidad (Marcus y Cushman, 1998, p. 175; Olivos, 2009, p. 55). Así, tales generalizaciones se elaboraban retóricamente en la escritura de la etnografía más que como producto de un proceso inferencial.

Si bien estos señalamientos resultan importantes para abordar la dimensión política en el proceso de la escritura etnográfica, estos autores no distinguen las estrategias narrativas que se ponen en juego dependiendo del nivel de generalización referido.

En conclusión, a partir de la revisión que se hizo en distintas fuentes, se encontró que la mayoría de las reflexiones se centraron en la generalización externa o nómica y las referencias sobre la generalización interna fueron prácticamente nulas. También, los procesos inferenciales a los que recurrieron para explicar cómo se obtienen la generalización son la inducción y la deducción; sin embargo, como se mostrará en el siguiente apartado, ambas presentan serios problemas.

Finalmente, es necesario resaltar que, aunque la revisión de las explicaciones para conseguir la generalización interna se centró en la antropología, se sospecha que en la sociología, la psicología o la pedagogía las reflexiones puedan ser diferentes y más abundantes debido a su estrecha

relación con los métodos de investigación cuantitativos, donde la preocupación por la generalización es significativa.⁹

La generalización vista desde la epistemología

A partir de ahora, la generalización interna será analizada desde la epistemología, que es la investigación teórica del conocimiento realizada desde una perspectiva filosófica (Pérez, 2018, p. 2). Tradicionalmente, la epistemología se ha enfocado en la justificación y validez del conocimiento (Villoro, 2002, p. 11); es decir, en las condiciones o criterios que posibilitan considerar algo como conocimiento. Además, dentro de los tipos de conocimiento, existe uno que se refiere a lo no observado, el cual cubre tanto a las instancias observadas como a las no observadas.

De este modo, la generalización interna será tratada como el conocimiento sobre lo observado, y el énfasis analítico estará en la validez y justificación de este tipo de conocimiento.

La inducción ha sido considerada, según la historia de la ciencia, como la principal herramienta para obtener no solo conocimiento sobre lo no observado, sino también gran parte del conocimiento científico (Black, 1979, p. 11). De hecho, como se mencionó anteriormente, para tres de los antropólogos más destacados de la antropología británica, la inducción era el mecanismo a través del cual se lograban las generalizaciones nómicas en la antropología. Por esta razón, es importante examinar detenidamente las particularidades de este proceso inferencial.¹⁰

La inducción

Se trata de un tipo de inferencia¹¹ que parte del hecho de que algo ha sido verdadero en un cierto número de miembros de una clase, para concluir que lo mismo también será verdadero para miembros desconocidos de esa misma clase. Debido a este proceso, que va de lo conocido a lo desconocido, la inducción se identifica como una inferencia ampliativa, ya que las conclusiones amplían o añaden nueva información respecto a lo que se ha establecido en las premisas (Black, 1979, pp. 14-15).

En términos formales, los argumentos inductivos tienen la siguiente estructura:

- P1: El caso 1 de A tiene la propiedad B
- P2: El caso 2 de A tiene la propiedad B
- P3: El caso n de A tiene la propiedad B

C: Entonces todos los casos de A poseerán la propiedad B

Las tres primeras premisas (P1, P2, y P3) se refieren a n casos observados de la clase A que tienen la propiedad B, y la conclusión (C) sostiene que todos los casos no observados de la clase A también tendrán la propiedad B. La línea entre las premisas y la conclusión representa el salto inferencial.

Esto se puede ejemplificar con algunas de las afirmaciones de la etnografía de Geertz mostradas anteriormente:

P1: el individuo 1 observado en la aldea Tihingan considera importante la pelea de gallos.

P2: el individuo 2 observado en la aldea Tihingan considera importante la pelea de gallos.

P3: el individuo n observado en la aldea Tihingan considera importante la pelea de gallos.

C: Entonces todos los individuos (incluso los no observados) de la aldea Tihingan consideran importante la pelea de gallos.

De esta manera, al observar un número reducido de individuos de la aldea Tihingan que consideran importante la pelea de gallos, se concluye que dicha relevancia es compartida por todos los individuos tanto observados como no observados de la aldea Tihingan. Incluso, Geertz va más allá de la aldea Tihingan y hace extensivas estas afirmaciones a todas las aldeas de Bali.

Aunque la inducción tiene la virtud de ampliar el conocimiento más allá de lo observado, ha sido objeto de críticas durante varios años. Una de las principales objeciones se refiere a su justificación y se conoce como el *problema de la inducción*, el cual fue planteado por Hume en 1739.

A grandes rasgos, la crítica señala que la inducción no puede justificarse por la lógica ni mediante la experiencia. Respecto a la primera objeción, a diferencia de los argumentos deductivos, en los que la conclusión es necesariamente verdadera si las premisas lo son, la inducción puede llevar a conclusiones verdaderas de manera provisional, con el riesgo de que estas conclusiones resulten falsas en el futuro. Como señala Popper (1980, p. 27), las conclusiones inductivas son afirmaciones universales basadas en un número finito de observaciones o en casos particulares, por lo que no es posible abarcar todas las instancias contempladas en las conclusiones.

En el ejemplo de Geertz mostrado anteriormente, eran verdaderas las premisas sobre la importancia de la pelea de gallos para los individuos

observados en la aldea Tihingan; sin embargo, no se tiene ninguna garantía de que el siguiente individuo observado por Geertz en la aldea Tihingan comparta esta opinión. Así, la conclusión general de que “todos los individuos de la aldea Tihingan consideran importante la pelea de gallos” podría ser falsa. De ser así, las premisas que eran verdaderas llevaron a una conclusión falsa. Por lo tanto, la inducción no se puede justificar lógicamente.

Respecto al intento de justificar la inducción a través de la experiencia, el argumento se basa en una estructura inductiva del siguiente tipo:

Se observó que el principio de inducción funcionó en el caso A.

Se observó que el principio de inducción funcionó en el caso B.

Se observó que el principio de inducción funcionó en el caso n.

Por lo tanto, el principio de inducción funcionará siempre.

Esta justificación; sin embargo, no puede ser aceptada porque es circular (Chalmers, 1984, p. 30), ya que intenta justificar la inducción mediante la inducción misma.

Dada la dificultad para justificar la inducción mediante la razón o la experiencia, Hume concluyó que nuestra confianza en la inducción se basa en la costumbre o el hábito, en lugar de justificaciones racionales (Chalmers, 1984, p. 31; Henderson, 2020, p. 6; Hume, 2001, pp. 155, 199; Okasha, 2007, p. 41)

A raíz de estas conclusiones, se han propuesto diversas soluciones aún en debate.¹² Una fue introducir el concepto de *probabilidad*, en donde, a pesar de que las premisas inductivas no garantizan la certeza total de la verdad de la conclusión, sí lo hacen con un grado de probabilidad (Black, 1979, p. 48; Gutiérrez, 1994, p. 127; Klimovsky, 1997, p. 126; Okasha, 2007, p. 43).

A diferencia de la estructura anterior, aquí las premisas son afirmaciones que se aplican únicamente a una parte de los miembros de una clase (Gutiérrez, 1994, p. 124), es decir, a una muestra. Así, su estructura sería la siguiente:

A tiene la propiedad s.

B tiene la propiedad s.

C tiene la propiedad s.

Donde A , B y C son individuos de la muestra Q , se salta a generalizaciones estadísticas del tipo: Para cualquier x , si x pertenece a Q , entonces es muy probable que x posea la propiedad s (Klimovsky, 1997, p. 127).

En las ciencias sociales, un método de investigación cuantitativa que utiliza estas inferencias es el de encuestas por muestreo. Las generalizaciones hechas con este método se basan en inferencia estadística y probabilidad (Cochran, 1980; Raj, 1980; Scheaffer *et al.*, 2007).

Una propuesta más que intentó justificar las inferencias inductivas fue la inferencia a la mejor explicación, también conocida como IME, la cual es otra herramienta metodológica que permite obtener conocimiento sobre lo no observado.

La inferencia a la mejor explicación

En 1965, Gilbert Harman publicó el artículo *La inferencia a la mejor explicación*, cuyo objetivo era mostrar que, cuando las inferencias inductivas parecían estar justificadas, estas deberían ser descritas como un caso especial de la IME.

Esta afirmación se basa en dos argumentos que corresponden a las dos secciones que componen el artículo. En la primera sección, se define la IME como un tipo de inferencia en donde se infiere la verdad de una hipótesis al demostrar que explica una evidencia. El autor también señala que, aunque puede haber varias hipótesis plausibles para explicar la evidencia, es problemático determinar cómo juzgar qué hace mejor a una explicación que a otras.¹³

Aunque Harman proporciona varios ejemplos para ilustrar cómo opera esta inferencia en la vida cotidiana y en la práctica científica, se utilizará el ejemplo de Sinnott-Armstrong y Fogelin (2010) porque refleja de manera más precisa su particularidad.

Suponga que llega a su casa y nota que la cerradura de su puerta está rota y faltan algunos objetos valiosos. Aunque podrían surgir varias hipótesis para explicar la situación, como el que un meteorito cayó en su casa, que fue una broma de sus amigos o que una redada policial irrumpió su casa, la mejor hipótesis sería que su casa ha sido robada, ya que, en combinación con hechos y creencias previamente aceptadas, encaja mejor con la evidencia. Esta inferencia sigue la siguiente estructura:

- (1) Evidencia: Su cerradura está rota y faltan objetos valiosos.
 - (2) Hipótesis: Cuando roban las casas, rompen las cerraduras y sustraen objetos valiosos.
-
- (3) Conclusión: Su casa ha sido robada.

Así, con la IME se infiere la conclusión de que es verdadera la hipótesis “su casa ha sido robada” porque explica mejor la evidencia (cerradura rota y falta de objetos valiosos) que otras hipótesis (cayó un meteorito o hubo una redada policiaca). A diferencia de los argumentos deductivos, que derivan evidencia a partir de una hipótesis, la IME deriva una hipótesis a partir de la evidencia.

Harman también se cuestiona cuándo es válido realizar una inferencia inductiva y concluye que la respuesta no se encuentra en la inducción per se, sino en considerar a esta como una IME. Para ilustrar esto, el autor ejemplifica que la inferencia de “Todos los A’s observados son B’s” a “Todos los A’s son B’s” se justifica si la hipótesis de que “Todos los A’s son B’s” es mejor, más simple y plausible que otras hipótesis, como la de que la muestra está sesgada para hacernos creer que todos los A’s son B’s.

En la segunda sección, Harman ofrece una razón más para describir a las inferencias inductivas como un tipo de IME, la cual es importante para este artículo: la inducción oculta el uso que se hace de los supuestos¹⁴, mientras que la IME los explicita.

Los supuestos son esenciales para el conocimiento basado en inferencias. En el análisis tradicional del conocimiento, las condiciones necesarias y suficientes para que algo sea considerado conocimiento es que las creencias sean verdaderas y estén justificadas (Dancy, 1993; Hetherington, 2007). En cambio, en el conocimiento inferencial, donde las creencias iniciales derivan creencias finales, no solamente se necesita que la creencia final sea verdadera, sino que los supuestos de las creencias iniciales también deben serlo.

Para ilustrar cómo funciona esta condición, se muestran dos casos presentados por el autor, pero con algunas adecuaciones:

1. Cuando una autoridad epistémica informa sobre un tema en el que es experta, se infiere que su testimonio es verdadero a través del supuesto de que lo que comunicó no fue un error, como un lapsus o una errata, sino el resultado de una creencia verdadera del experto.

2. Se obtiene una creencia verdadera y justificada —es decir, conocimiento— de que a otra persona le duele la mano, mediante la

observación de que alejó la mano de la estufa caliente. Así, la inferencia que va de observar el movimiento de la mano a atribuirle la experiencia de dolor se basa en el supuesto de que el dolor es la causa de que la mano sea retirada del fuego.

Ambos ejemplos no solo ilustran situaciones en las que los supuestos son verdaderos, sino que también explican cómo, a partir de estos supuestos, se pueden realizar distintas inferencias (de la observación a la experiencia mental del dolor o del testimonio experto a su veracidad), lo cual hace importante explicitar estos supuestos.

En cambio, si se quisieran explicar estas inferencias solamente por el camino de la inducción, la tarea se reduciría a encontrar correlaciones entre las evidencias (n testimonios expresados por el experto x y n casos de testimonios verdaderos del experto x , y n observaciones de conductas y n casos donde hay dolor) y proyectar estas correlaciones hacia el futuro. No obstante, Harman señala que ambas explicaciones resultan insatisfactorias. En el primer caso, no se puede abordar la importancia fundamental de la presencia o ausencia de un lapsus o una errata, mientras que en el segundo caso se omite el papel que facilita el tránsito inferencial de la observación a la conducta.

A continuación, se presenta un ejemplo adicional en el que se compara una explicación inductiva con una basada en la IME, con el objetivo de destacar las virtudes epistémicas de la IME y la importancia de los supuestos en la justificación de la credibilidad de las afirmaciones. Primero se muestra la explicación en forma inductiva, ya que —según Harman— la inducción es una forma de IME, y después se presenta la característica distintiva de la IME: la explicitación de los supuestos.

En el juicio 1, se observó que uno de los testigos presentó su versión de los hechos sobre un acontecimiento y resultó que su relato era verdadero.

En el juicio 2, se observó que uno de los testigos presentó su versión de los hechos sobre un acontecimiento y resultó que su relato era verdadero.

En el juicio n , se observó que uno de los testigos presentó su versión de los hechos sobre un acontecimiento y resultó que su relato era verdadero.

Entonces, en todos los juicios se observará que uno de los testigos presentará un relato verdadero.

Al indagar cómo se justifica esta generalización o qué certeza se tiene de que en los próximos juicios uno de los testimonios sea verdadero, la inducción pura solo mostraría las evidencias en las que se cumplen estos casos, así como las correlaciones entre el número de testimonios observados

y aquellos en donde resultan ser verdaderos; sin embargo, no es posible saber por qué los testimonios tienen la propiedad de ser verdaderos

Con la IME, por el contrario, se puede responder esta pregunta al explicitar un supuesto que estaba oculto en la inducción, que establece que todos los testigos deben hacer sus declaraciones bajo juramento de decir verdad. Aunque este supuesto puede parecer tan evidente que no sería necesario explicitarlo, resulta relevante al explicar que los testimonios verdaderos tienen esa propiedad porque los testigos juraron decir la verdad, y no porque hayan sido pagados, por ejemplo.

En consecuencia, las inferencias inductivas se entienden mejor cuando se consideran un tipo de IME. Así, la ventaja de la IME sobre la inducción no es en términos lógicos¹⁵, sino explicativos, ya que las explicaciones con la IME, al ser más completas y abarcadores, pueden influir en la verdad de las afirmaciones, puesto que los saltos inferenciales alcanzados mediante la IME generan un estado de confianza sobre la verdad de la conclusión. No obstante, es importante tener en cuenta, como Harman lo señala, que el estado de confianza generado con la IME es provisional.

Tras revisar las herramientas que permiten obtener conocimiento sobre lo no observado, la importancia de explicitar los supuestos en las inferencias y las ventajas de la IME sobre la inducción, en el siguiente apartado se modelará la generalización interna de la etnografía como un tipo de IME.

La generalización interna en la etnografía modelada como una IME

Antes de modelar la generalización interna de la etnografía con la IME, se abordará un aspecto relacionado con los hechos registrados o contruidos en la etnografía.

De acuerdo con Russel Bernard (2006), dos tipos de datos de interés para los científicos sociales son los datos de atributos individuales y los datos culturales. Los primeros son características variables que tienen los individuos de una población, como el peso, la edad, las preferencias, entre otros. Los *datos culturales*, por el contrario, son los que se buscan captar con la etnografía y se espera que sean compartidos por todos los miembros de un grupo cultural.

De igual manera, LeCompte y Schensul (2010) afirman que si aquello que se observa únicamente está presente en un individuo y no se repite en otros individuos en un contexto similar, no debe considerarse un elemento

cultural. Los *hechos culturales* solo existen cuando son compartidos por varios miembros de un grupo.

Es crucial precisar que los hechos culturales abarcan todos los fenómenos relacionados con la cultura, concepto que se ha definido de diversas maneras durante más de cien años. Por ejemplo, Kroeber y Kluckhohn (1952) realizaron una revisión exhaustiva y crítica de las distintas definiciones escritas hasta mediados del siglo pasado e identificaron 161.

Aun cuando existe una variedad de definiciones, para fines práctico y desde la perspectiva antropológica, la cultura se puede entender como el conjunto de valores, símbolos, creencias, comportamientos e instituciones de un grupo humano, aprendidos, compartidos y transmitidos socialmente para guiar el comportamiento individual (Giménez, 2006).

La particularidad que tienen los hechos culturales de ser compartidos entre los miembros de un grupo cultural sería el supuesto o lema oculto en las inferencias o generalizaciones internas que se realizan en las etnografías. Así, al explicitar este supuesto, se obtendrían razones para creer en dichas generalizaciones. A continuación, se presenta un ejemplo para ilustrar cómo funciona este supuesto y cómo las generalizaciones internas de la etnografía pueden considerarse una IME.

Raúl, rarámuri de la ranchería de Aboreáchi¹⁶, mencionó que los rarámuri bautizados como él (también conocidos como *pagótame*) no deberían contraer matrimonio con las mujeres rarámuri no bautizadas (llamadas *gentiles* o *simaroni*), ya que, de lo contrario, se les podría quemar la vista a los bautizados.

Agustín, rarámuri *pagótame* de Aboreáchi, afirmó que los rarámuri *pagótame* no se deberían casar por ninguna razón con las *simaroni*, pues se les apagaría la vista a los *pagótame*.

Rapeli, rarámuri *pagótame* que también habita en Aboreáchi, mencionó que los *pagótame* no debían casarse con las *simaroni* porque se podrían quedar ciegos.

Otros 40 rarámuri *pagótame* de Aboreáchi manifestaron la misma prohibición matrimonial, aunque señalaron pequeñas variaciones en las consecuencias de infringir la norma.

Desde la inducción, a través de los testimonios de estos 43 rarámuri *pagótame*, se hace la inferencia o generalización interna de que todos los

rarámuri *pagótame* de Aboreáchi tienen prohibido casarse con las rarámuri *simaroni* por razones relacionadas con la vista. Sin embargo, podría ser el caso de que los 43 rarámuri *pagótame* hayan acordado mentirle al etnógrafo sobre sus reglas matrimoniales. No obstante, la mejor explicación sería que los 43 rarámuri *pagótame*, al pertenecer al mismo grupo cultural, comparten varias prohibiciones matrimoniales, incluida la de no casarse con las mujeres *simaroni*.

La estructura de esta generalización interna desde la IME es la siguiente:

- (1) Evidencia: Raúl, Agustín, Rapeli y 40 rarámuri *pagótame* más de Aboreáchi dicen que los rarámuri *pagótame* no deben de contraer matrimonio con las rarámuri *simaroni* porque de lo contrario habrán sanciones.
- (2) Hipótesis o lema: los individuos que pertenecen a un grupo cultural comparten los elementos culturales.

- (3) Conclusión: Todos los rarámuri *pagótame* de Aboreáchi no deben casarse con las rarámuri *simaroni* porque de lo contrario habrán sanciones.

Hay un supuesto implícito adicional que permite la transición hacia la conclusión y se refiere a que los rarámuri *pagótame* son un grupo cultural y que la prohibición matrimonial es un elemento cultural. Así, los rarámuri *pagótame* comparten el rasgo cultural de no casarse con las rarámuri *simaroni*.

La justificación de la generalización interna sobre la prohibición matrimonial que tienen los rarámuri *pagótame* de Aboreáchi con las rarámuri *simaroni* no se basa solamente en los 43 testimonios obtenidos inductivamente. Es esencial explicitar el supuesto de que los hechos culturales son compartidos por los miembros de un grupo étnico. Así, tener varios testimonios similares es una condición necesaria pero no suficiente para justificar las generalizaciones internas; se requiere también el supuesto oculto de que la cultura es compartida dentro de un grupo cultural.

Es importante señalar que el supuesto oculto en las inferencias inductivas forma parte de las creencias previamente aceptadas que se requieren en la IME, lo cual no solamente ayuda a entender la carga teórica de la observación etnográfica¹⁷, sino a justificar los saltos inferenciales de la inducción.

De esta manera, la IME es similar a la inferencia clínica señalada por Geertz, debido a que se interpreta un conjunto de actos simbólicos del grupo de estudio a partir del conocimiento teórico previo que posee el antropólogo; sin embargo, el conocimiento previo en la IME —es decir, el supuesto de que los elementos culturales son compartidos por los miembros de una cultura— está presente de manera tácita, en el sentido de Polanyi (1966)¹⁸, ya que se realizan las generalizaciones internas en la etnografía sin que se tenga conocimiento explícito de cómo se hicieron. Por esta razón, podría parecer obvio que este supuesto se tenga que explicitar, ya que se tiene conocimiento tácito de él.

Por último, vale la pena mencionar que esta propuesta, así como la IME, son más cercanas a las metodologías heurísticas que a las demostrativas, debido al carácter falible de sus resultados.

Pólya (citado en Aliseda, 2014) destaca esta característica de las metodologías heurísticas mediante su concepto de “razonamiento plausible”, el cual, a diferencia del “razonamiento demostrativo”, no produce conclusiones definitivas y necesarias, sino conclusiones provisionales y menos precisas, que no se derivan con total seguridad y están sujetas a debate (pp. 33-35).

Las conclusiones derivadas de la IME van en la misma dirección. Por ejemplo, respecto a que son provisionales, Harman admitía que la confianza generada por las explicaciones obtenidas a través de este método era provisional porque podrían existir otras hipótesis, a las que no se tenían acceso, pero que poseían mejores virtudes epistémicas.

Asimismo, las conclusiones alcanzadas mediante la IME no son completamente certeras. Por una parte, desde el punto de vista de la lógica deductiva, las conclusiones obtenidas con la IME son lógicamente erróneas, ya que incurren en dos tipos de falacias. La primera es la falacia informal de petición de principio, donde la conclusión que se busca probar se incluye como premisa del argumento (Copi y Cohen, 2017, p. 183). Esto significa que la explicación o conclusión que se desea validar con la IME aparece explícitamente como una premisa, lo que implica que se asume como verdadera la conclusión en lugar de respaldarla adecuadamente.

La segunda falacia del silogismo de la IME, que es casi idéntica a la de la abducción, es de carácter formal y se conoce como afirmación del consecuente (Aliseda, 2014, p. 35). Esta falacia ocurre cuando se acepta como verdadero un condicional y se afirma el consecuente para concluir que

el antecedente también es verdadero (Copi y Cohen, 2017, p. 342). El problema con esta falacia es que no considera que pueden existir otras causas que expliquen el consecuente. Por ejemplo, en el condicional “si llueve, el piso se moja”, el piso podría estar mojado por razones distintas a la lluvia, como que alguien haya vertido agua de una cubeta, un globo con agua se haya pinchado o se haya utilizado una manguera para regar el suelo.

Respecto a la naturaleza no definitiva y abierta de las conclusiones, Pólya (también citado en Aliseda, 2014) señalaba que al evaluar el grado de credibilidad de las conclusiones heurísticas se deben considerar factores extraepistémicos, como las diferencias personales, el conocimiento previo y la experiencia. La IME también presenta esta característica, ya que —como destacan Sinnott-Armstrong y Fogelin (2010)— la fuerza de una inferencia a la mejor explicación depende del contexto (p. 262). De esta manera, a medida que los contextos varían, también pueden cambiar los estándares de rigor o evaluación de las hipótesis explicativas en la IME. Por ejemplo, para sustentar la hipótesis de que mi cónyuge tomó mi automóvil, puede ser suficiente cierta evidencia; sin embargo, esa misma evidencia podría no ser lo suficientemente sólida en otro contexto, como al acusar a mi vecino de que tomó mi automóvil.

En síntesis, las conclusiones obtenidas con la IME no tienen el mismo grado de certidumbre, universalidad y necesidad que las que se consiguen a través de la lógica deductiva.

Conclusiones

Cuando las disciplinas permanecen aisladas, difícilmente se pueden identificar problemas en los fundamentos de sus métodos y teorías. Por esta razón es por la que en los proyectos multidisciplinarios surgen cuestionamientos de este tipo. Por ejemplo, en equipos de investigación constituidos por investigadores formados en el uso de métodos cuantitativos, por un lado, y por antropólogos, por el otro, es común que los primeros no solo le cuestionen a los segundos la credibilidad de las generalizaciones obtenidas, sino también la validez de su método (la etnografía) y, por ende, de la disciplina misma.

Tales cuestionamientos bien podrían estar motivados por una diferencia de paradigmas o visiones del mundo sobre la manera en que se realizan las investigaciones; sin embargo, son una oportunidad para que al interior de la disciplina antropológica se tome consciencia sobre la manera

en que el método etnográfico produce conocimiento acerca de la totalidad del grupo cultural que estudia y, principalmente, sobre los fundamentos que justifican este tipo de conocimiento, ya que se suele practicar la etnografía sin distancia crítica sobre sus supuestos.

Se reconoce que con el giro de la antropología posmoderna se alentó a repensar la práctica etnográfica y, particularmente, la manera en que se representaba a los grupos culturales estudiados. De hecho, al revisar cuáles eran las estrategias que se utilizaban para crear la visión de totalidad sobre el grupo cultural descrito, mencionaron que la generalización era una de ellas; sin embargo, no problematizaron más sobre este aspecto y únicamente lo redujeron a una estrategia narrativa.

En este trabajo no solo se procuró mostrar por qué la generalización interna es un problema metodológico importante para la antropología, digno de ser estudiado, sino que se intentó dar una posible solución a dicho problema, la cual, por su naturaleza heurística, tiene un carácter falible, provisional e impreciso.

Es importante resaltar que la generalización interna no solamente representa una problemática en torno a la metodología y la epistemología, sino que se pueden derivar problemas éticos o de políticas públicas que no fueron revisados aquí. Por ejemplo, ¿es correcto recopilar las voces de unos cuantos y presentarlas como la voz de todo el grupo cultural?, ¿qué hay de las otras voces que no fueron captadas?, ¿sería justo que los proyectos de política pública se implementaran para todos los miembros de un grupo cultural, a partir de los intereses mencionados de solo una parte de sus miembros?

Debido a limitaciones de tiempo y espacio, no fue posible explorar más sobre las diversas formas en las que se ha generalizado a lo largo de la historia de la etnografía antropológica, ni tampoco fue posible ahondar en otros aspectos sobre la solución dada al problema. En cuanto al primer punto, resulta pertinente preguntarse si en las diferentes épocas, escuelas, tradiciones y corrientes de pensamiento antropológico se han realizado las generalizaciones internas de la misma manera o si algunos fueron más cautos o reflexivos para hacerlas. Por ejemplo, ¿el estructuralismo holandés produjo conocimiento sobre lo no observado de la misma manera en que lo hicieron los antropólogos del giro ontológico? Debido a que los antropólogos norteamericanos tuvieron una estrecha relación con los sociólogos norteamericanos que discutieron fuertemente sobre este tema, ¿fueron más reflexivos o cuidadosos que los antropólogos europeos o latinoamericanos?

Antes de que la etnografía se estableciera como el método de investigación cualitativa tal como se conoce actualmente, se utilizaban cuestionarios, como el *Notes and Queries on Anthropology*, para registrar los fenómenos culturales (Hodgen, 1964; Urry, 1972); siendo así, ¿cómo generalizaron sus descripciones?, ¿pretendieron generalizaciones estadísticas?

Respecto al segundo punto, quedaron pendientes algunos aspectos a investigar. Por ejemplo, se ha argumentado que el supuesto está presente de manera tácita; sin embargo, sería interesante indagar sobre la relación entre este supuesto y la dimensión psicológica del investigador. Es decir, ¿el etnógrafo mantiene este supuesto de manera tácita mientras está en el campo?, ¿qué mecanismos cognitivos permiten seguir este supuesto?

Otro aspecto que merece una revisión más detallada se refiere a dos de los debates que existen sobre el concepto de cultura: la variación intercultural y la relación entre agencia y estructura. El supuesto planteado para justificar la generalización interna en la etnografía se apoya en una concepción de la cultura que sostiene que los elementos culturales son un rasgo compartido por todos los miembros del grupo cultural estudiado. Así, surgen dos problemas:

1. Podría subestimarse la existencia de casos en los que los individuos no comparten los rasgos culturales. Como resultado, estos casos podrían ser pasados por alto o considerados como comportamientos anómalos, desviados o patológicos, similar a lo que se observaba en las monografías de la antropología británica de principios del siglo XX, donde se silenciaban las voces disidentes o marginales en favor de las que apoyaban la versión hegemónica de la cultura.

2. La acción individual podría verse simplemente como seguimiento vacío de reglas, en la que los individuos son considerados marionetas de la cultura. Esto no solo complica la comprensión de cómo las personas utilizan de manera instrumental y estratégica los elementos culturales, sino que también impide plantear preguntas sobre cómo es que los individuos resisten, explotan, cuestionan, se adaptan o reproducen sus elementos culturales.

Se espera que estos aspectos, así como los relativos a las diferentes maneras en que se han realizado generalizaciones internas en la etnografía antropológica, puedan ser revisados en futuros proyectos, pues se reconoce su relevancia, así como el impacto que tendrían para esta propuesta.

Notas

¹ La fiabilidad y la validez han sido dos criterios fundamentales en las investigaciones científicas. La fiabilidad se refiere a la capacidad de replicar los descubrimientos científicos, mientras que la validez se relaciona con la precisión de estos descubrimientos, es decir, el grado en que las conclusiones representan fielmente la realidad empírica. La validez, al igual que la confiabilidad, suele dividirse en interna y externa. La validez interna se refiere al grado en que las observaciones y mediciones científicas son auténticas representaciones de la realidad. En cambio, la validez externa se relaciona con la capacidad de generalizar estas representaciones a otras poblaciones o situaciones similares (Campbell, 1957; Campbell y Stanley, 1963; LeCompte y Schensul, 2010).

² Se trata de dos concepciones diferentes sobre: (a) cuál es la forma y naturaleza de la realidad social y qué se puede conocer de ella (ontología); (b) cuál es la relación entre el estudioso y la realidad social (epistemológica); y (c) cuál es la manera en que se puede conocer (metodología).

Si bien existe una variedad de matices al interior de cada paradigma, a grandes rasgos cada uno responde a las tres preguntas de la siguiente manera: *Positivista*: (a) ontología: la realidad social existe independientemente de quien la conoce; (b) epistemología: el estudioso se acerca a la realidad sin influir en ella (objetividad) y busca explicaciones en forma de leyes causales y probabilísticas; (c) metodología: la manera en que conoce la realidad es a través de métodos cuantitativos. *Interpretativo*: (a) ontología: la realidad es una construcción social y múltiple; (b) epistemología: ausencia de objetividad y busca interpretar el significado; (c) metodología: uso de métodos cualitativos. Para más detalles sobre las peculiaridades de cada paradigma en versiones sintetizadas, véase las tablas que realizaron Guber y Lincoln (1994, pp. 108 y 112) y Corbetta (2007, pp. 10, 42 y 43).

Pese a la especificidad de cada paradigma, autores como Cook y Reichardt (1986) han sostenido que los paradigmas no determinan la elección del método, sino que más bien depende de las exigencias de la situación que se investiga en cada caso (p. 31).

A pesar de que la etnografía ha sido considerada como parte de la metodología interpretativa, es importante resaltar que, a lo largo de su desarrollo histórico, este método ha tenido ciertas pretensiones propias del paradigma positivista, las cuales fueron denunciados por la etnografía posmoderna de finales del siglo XX (Marcus y Cushman, 1998; Olivos, 2009).

³ Para más detalles sobre las diferentes propuestas de generalización en los estudios de caso, véase Yin (2009), Flyvbjerg (2001), así como la compilación de Gomm *et al.* (2000), particularmente el apartado titulado *Intrinsic Case Study and Generalizability*, en el cual reúnen los textos clásicos sobre este tema.

⁴ Esta disciplina ha sido denominada de distintas maneras. En Alemania, por ejemplo, se le llamó *Völkerkunde*; en Estados Unidos, *Cultural Anthropology*, y en el Reino Unido, *Social Anthropology* (Haller, 2011, pp. 11-12).

⁵ Entre algunas de las etnografías clásicas de la Sociología de este periodo se encuentran “The Hobo” realizada por N. Anderson en 1923; “The Gang” de N. Anderson escrita en 1927, y “The Ghetto”, de L. Wirth de 1928.

⁶ El producto etnográfico o informe final, por lo general, se presenta en forma de monografía, en donde el etnógrafo pretende representar, interpretar o traducir los fenómenos culturales de un grupo cultural en particular a un grupo de lectores que no están familiarizados con este (Guber, 2011, p. 19).

⁷ La socióloga norteamericana Jessie Bernard (1945) analizó críticamente algunas de las observaciones y generalizaciones que realizó Mead, con el objetivo de ilustrar algunas de las trampas a las que estaban sujetas las generalizaciones en la antropología cultural.

⁸ De igual manera, el antropólogo David Jacobson (1952) revisó críticamente diferentes etnografías clásicas de la antropología y al analizar el trabajo de Geertz menciona que entre los diferentes problemas que presenta su obra “también tiene un problema de generalización” (pp. 53-54)

⁹ Algunos ejemplos sobre la generalización externa son los trabajos de autores como Fairweather y Rinne (2012), Gros (2017), Hammersley (1992a, 1992b y 2002), Schensul y LeCompte (2013), Shadish (1995), Sharrock y Randall (2004) y Small (2009). No obstante, hasta el momento no se han encontrado referencias de reflexiones sobre la generalización interna en estos autores.

¹⁰ Para un análisis más detallado sobre la inducción, así como de su historia, véase los trabajos de Black (1979) y Von Wright (1965).

¹¹ Por inferencia se entiende el proceso en donde una proposición (conclusión) se afirma con base en otra u otras proposiciones (premisas)

¹² Para conocer con más precisión las diferentes soluciones, así como los rasgos que comparten, véase el capítulo 3 del libro de Black (1979).

¹³ Harman menciona que virtudes epistémicas como la simplicidad, adecuación, plausibilidad y capacidad explicativa son útiles para evaluar hipótesis; sin embargo, no detalla cada una de ellas. Por el contrario, Lipton (1991) y Sinnott-Armstrong y Fogelin (2010) identifican y revisan en detalle otras virtudes epistémicas que hacen mejor a una hipótesis explicativa.

¹⁴ En el texto original son denominados *lemmas*. Tanto en las matemáticas, como en la lógica, se considera como una proposición auxiliar o trampolín que permite llegar a un teorema o una conclusión general (Higham, 1998, p. 16; Corominas,

1987, p. 357); de manera que se da por verdadera, sin ser demostrada, con el propósito de obtener una conclusión.

¹⁵ Desde el punto de vista de la lógica deductiva, pues en la IME se comete la falacia de petición de principio, debido a que contiene como premisa la conclusión que se pretende probar.

¹⁶ Los rarámuri son un grupo étnico que vive principalmente en el noroeste de México, mayoritariamente en el estado de Chihuahua. Dentro de los 67 municipios de este Estado se encuentra Guachochi, ubicado en el sureste de Chihuahua. Este municipio está dividido en 26 ejidos, incluyendo el ejido de Aboreáchi. A su vez, Aboreáchi está compuesto por 32 rancherías, y la ranchería homónima cuenta con alrededor de 40 grupos residenciales, lo que equivale aproximadamente a unas 100 o 120 personas.

¹⁷ Según Hanson (2005), “la observación es una acción que lleva una ‘carga teórica” (p. 238), por lo que en la investigación científica la observación nunca es neutral, sino que siempre está influenciada por el conocimiento previo.

¹⁸ Según Polanyi (1966), los descubrimientos científicos se logran a través del conocimiento tácito, que no se puede expresar con precisión ni verbalizar y se incorpora en uno inconscientemente. El ejemplo clásico que cita es la manera en que se aprende a andar en bicicleta: uno puede tener una idea imprecisa, errónea o de hecho ignorar completamente cómo se anda en bicicleta; y, sin embargo, se puede andar en bicicleta. De esta manera, se adquiere este aprendizaje sin tener la capacidad de expresar cómo se hace.

Referencias

- Aliseda, A. (2014). *La lógica como herramienta de la razón*. College Publications.
- Bernard, J. (1945). Observation and Generalization in Cultural Anthropology. *American Journal of Sociology*, 50(4), 284–291. <https://doi.org/10.1086/219620>.
- Bernard, R. (2006). *Research Methods in Anthropology. Qualitative and quantitative approaches*. Altamira Press.
- Black, M. (1979). *Inducción y probabilidad*. Ediciones Cátedra.
- Campbell, D. (1957). Factors Relevant to the Validity of Experiments in Social Settings. *Psychological Bulletin*, 54(4), 297–312. <https://doi.org/10.1037/h0040950>.
- Campbell, D., y Stanley, J. (1963). *Experimental and quasi-experimental designs for research*. Houghton Mifflin Company.
- Cochran, W. (1980). *Técnicas de muestreo*. CECSA.

LA GENERALIZACIÓN INTERNA DE LA ETNOGRAFÍA

- Cook, T., y Reichardt, Ch. (1986). Hacia una superación del enfrentamiento entre los métodos cualitativos y los cuantitativos. En T. Cook y Ch. Reichardt (Eds.), *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa* (G. Solana, trad.; pp. 27-57). Ediciones Morata. (Obra original publicada en 1982).
- Copi, I., y Cohen, C. (2017). *Introducción a la lógica* (J. Rangeltrad., 2.^a ed. en español). Editorial Limusa. (Obra original publicada en 1953).
- Corbetta, P. (2007). *Metodología y técnicas de investigación social*. McGraw-Hill
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Chalmers, A. (1984). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos* (E. Pérez y P. López, trad.; 2.^a ed. en español). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1976).
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea* (J. Praderas, trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1985).
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge University Press
- Gay y Blasco, P., y Wardle, H. (2007). *How to Read Ethnography*. Routledge.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (A. Bixio, trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1973).
- Giménez, G. (2006). *Teoría y análisis de la cultura. Volumen I*. CONACULTA.
- Giménez, G. (2012). El problema de la generalización en los estudios de caso. *Cultura y representaciones sociales*, 7(13), 40–62. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/409>.
- Godelier, M. (2014). *En el fundamento de las sociedades humanas*. Amorrortu.
- Golafshani, N. (2003). Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research. *The Qualitative Report*, 8(4), 597–607. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2003.1870>.
- González, A. (2006). Del utillaje conceptual de la antropología: los usos del término “inductivismo” y los usos del término “hermeneútica”. Dos propuestas de clarificación. *Revista de Antropología Social*, 15, 327–372. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0606110327A>.
- Guba, E., y Lincoln, Y. (1994). Competing paradigms in qualitative research. En N. Denzin y Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 105-117). Sage.

- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo veintiuno editores.
- Gutiérrez, S. (1994). *Filosofía de la estadística*. Universitat de València.
- Gomm, R., Hammersley, M., y Foster, P. (2000). *Case study method*. Sage.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación* (M. Aramburu, trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1983).
- Hanson, R. (2005). Observación. En L. Olivé y A. Pérez (Eds.), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación* (2.ª ed., pp. 216–252). Siglo XXI.
- Harman, G. (1965). The inference to the best explanation. *The philosophical review*, 74(1), 88–95. <https://doi.org/10.2307/2183532>.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura* (R. Valdés, trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1968).
- Henderson, L. (2020). The Problem of Induction. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/induction-problem/>.
- Hetherington, S. (2007). *¡Filosofía! Una breve introducción a la metafísica y a la epistemología* (F. Morales, trad.). Alianza Editorial.
- Higham, N. (1998). *Handbook of Writing for the Mathematical Sciences*. Society for Industrial and Applied Mathematics.
- Hodgen, M. (1964). *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press.
- Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana* (V. Viqueira, trad.) Diputación de Albecete. (Obra original publicada en 1738).
- Kirk, J., y Miller, M. (1986). *Reliability and validity in qualitative research*. SAGE Publications.
- Klimovsky, G. (1997). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. A-Z Editores.
- Kroeber, A., y Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Vintage Books.
- LeCompte, M., y Schensul, J. (2010). *Designing & Conducting Ethnographic Research. An introduction*. Altamira Press.
- Levi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural* (E. Verón, trad.). Paidós (Obra original publicada en 1974).

- Lipton, P. (1991). *Inference to the Best Explanation*. Roudtledge.
- Malinowski, B. (1985). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. (T. Alier, trad.). Planeta-De Agostini. (Obra original publicada en 1926).
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea* (A. Desmonts, trad.). Planeta-De Agostini. (Obra original publicada en 1922).
- Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia* (A. Cardín, trad.). Ediciones Júcar. (Obra original publicada en 1976).
- Marcus, G., y Cushman, D. (1998). Las etnografías como textos. En C. Geertz y J. Clifford (Eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (C. Reynoso, trad.) Gedisa.
- Maxwell, J. (1992). Understanding and Validity in Qualitative Research. *Harvard Educational Review*, 62(3), 279–300. <https://doi.org/10.17763/haer.62.3.8323320856251826>.
- Maxwell, J. (2020). Why Qualitative Methods Are Necessary for Generalization. *Qualitative Psychology*, 8(1), 111–118. <https://doi.org/10.1037/qup0000173>.
- Maxwell, J., y Chmiel, M. (2014). Generalization in and from qualitative analysis. En J. Maxwell y M. Chmiel (Eds.), *SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis* (pp. 540–553). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446282243>.
- Mead, M. (1993). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (E. Dukelsky, trad.) Paidós. (Obra original publicada en 1939).
- Okasha, S. (2007). *Una brevísimas introducción a la filosofía de la ciencia*. (J. Fábregas, trad.) Océano. (Obra original publicada en 2002).
- Olivos, N. (2009). *La idea de ciencia en la antropología postmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar*. [Tesis de Maestría en Humanidades (Historia y filosofía de la ciencia), Universidad Autónoma de México].
- Orozco, S., Peñaranda, F., Restrepo, D., Mejía, L., y Arias S. (2014). Generalización e inferencia: un acercamiento a su comprensión desde tres enfoques. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 32(2), 115–122. <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.15009>.
- Pérez, O. (2018). Conocimiento. *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. <http://www.sefaweb.es/conocimiento>.
- Polanyi, M. (1966). The Logic of Tacit Inference. *Philosophy*, 41(155), 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0031819100066110>.

- Polit, D., y Beck, C. (2010). Generalization in quantitative and qualitative research: Myths and strategies. *International Journal of Nursing Studies*, 47(11), 1451–1458. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2010.06.004>.
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica* (V. Sánchez, trad.) Tecnos. (Obra original publicada en 1934).
- Pritchard, E. (1977). *Los Núer* (C. Manzano, trad.; 2.ª ed. en español). Anagrama. (Obra original publicada en 1940).
- Radcliffe-Brown, A. (1975). *El método de la antropología social* (C. Manzano, trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1958).
- Raj, D. (1980). *Teoría del muestreo* (M. Reyes. trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1968).
- Risjord, M. (2013). Philosophical aspects of ethnography. En B. Kaldis (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences* (pp. 278–280). Sage.
- Scheaffer, A., Mendenhall, W., Ott, R., y Gerow, K. (2007). *Elementos de muestreo* (I. Sanchez, trad.; 6.ª ed.). Ediciones Paraninfo. (Obra original publicada en 1996).
- Sinnott-Armstrong, W., y Fogelin, R. (2010). Inference to the best explanation and from analogy. En W. Sinnott-Armstrong y R. Fogelin (Eds.), *Understanding Arguments. An Introduction to Informal Logic* (pp. 257–266). Cengage Learning.
- Trejo, L., y Olivos, N. (coords.) (2021). *Etnografía. Seis visiones. Etnografía de las regiones indígenas de México*. Secretaría de Cultura, INAH.
- Urry, J. (1972). “Notes and Queries on Anthropology” and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870-1920. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1972, 45-57. <https://doi.org/10.2307/3031732>.
- Villoro, L. (2002). *Creer, saber y conocer*. (15.ª ed.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1982).
- Von Wright, H. (1965). *The logical problem of induction* (2.ª ed.) Barnes and Noble. (Obra original publicada en 1941).
- Yin, R. (2009). *Case Study Research. Design and Methods*. Sage.

Poesía de Chiloé del siglo XXI: producción editorial y escritura poética

Poetry from Chiloé in the 21st Century. Editorial production and poetic writing

Jannette González Pulgar
Universidad de Chile, Chile

Simón Villalobos
Universidad de Chile, Chile

Resumen

Este artículo expone un catastro del patrimonio bibliográfico poético de Chiloé en el siglo XXI y una investigación de sus rasgos formales y tópicos. Considera un corpus que reúne más de cien obras, antologías y muestras publicadas entre el 2001 y el 2021 y describe a los agentes editores más relevantes y sus procesos productivos. De este modo, aborda la poesía como producción editorial y literaria, vinculada a un territorio y espacio cultural determinado, para indagar en su influencia, sus particularidades y sus relaciones con la escritura poética hispanoamericana y las formas de gestión editorial.

Palabras clave: analogía, montaje, ironía, agentes editores, edición independiente



Recibido: 19-10-2024. Aceptado: 29-11-2024

Este artículo forma parte de la investigación realizada en el marco del proyecto folio 625214, Fondo del Libro del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, titulado «Escritura poética y patrimonio bibliográfico de Chiloé en el siglo XXI», 2022- 2023.

Jannette González Pulgar es Licenciada en Lengua y Literatura por la Universidad de Chile, Diplomada en Corrección de Textos Profesional por la Universidad Diego Portales y en Edición y Publicaciones por la Universidad Católica de Chile. Trabajadora del Museo Regional de Ancud, investigadora y editora chilota. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-0994-0052>

Contacto: jannettegonzalezpulgar@gmail.com

Simón Villalobos es poeta, doctor en literatura por la Universidad de Chile, docente universitario y editor. Autor de *Edad oscura* (AM libros, 2010), *Voca* (Piedra de Sol, 2011), *Ninguna parte esta ciega* (Cuadro de Tiza, 2014) y *Los cercos* (Armatia, 2018) y *Otras ciudades están prendidas a un cuerpo inestable* (Traza, 2024). Sus poemas han sido incluidos en antologías y muestras como *Desencanto personal* (Cuarto Propio, 2004), *Lof sitiado, homenaje poético al pueblo mapuche de Chile* (Lom, 2011), *Bombardeo de poemas sobre Berlín* (DIRAC, 2011) y *En torno a lo innumerable* (Pez Espiral, 2023). Participa del colectivo de escritores Traza. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2805-0395>

Contacto: simon.villalobos@gmail.com

Cómo citar: González-Pulgar, J., y Villalobos, S. (2025). Poesía de Chiloé del siglo XXI: producción editorial y escritura poética. *Revista Stultifera*, 8(1), 179-204. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-07.

Abstract

This article presents a survey of the poetic bibliographical heritage of Chiloé in the 21st century and an investigation of its formal and topical features. It considers a corpus that brings together more than one hundred works, anthologies and samples published between 2001 and 2021 and describes the most relevant publishing agents and their production processes. In this way, it addresses poetry as an editorial and literary production, linked to a specific territory and cultural space to investigate its influence, its particularities and its relationships with Latin American poetic writing and forms of editorial management.

Keywords: Analogy, montage, irony, publishing agents, independent editing

“Siempre quisimos velocidad en lugar de delirio”, escribió Aristóteles España en el 2005 (p. 21). Este deseo podría ser una entrada a la poesía de Chiloé del siglo XXI. La cautelosa condicionalidad que escolta a este epígrafe se justifica en las dimensiones de su objeto, pues abordar la diversidad cambiante de la escritura poética en el archipiélago, por autores y autoras identificadas con él por nacimiento o residencia, implica imponer un recorrido abandonando otras opciones, un artificio. Si además agregamos a ese afán un diagnóstico de la producción editorial que ha dado existencia y circulación a esa diversidad, nuestro artificio se materializa, obtiene magnitudes, tiradas, técnicas industriales o artesanales, extensiones geográficas, financiamientos, gramajes, etc.

Para este estudio, se consideraron las obras impresas de autores y autoras nacidas en el archipiélago de Chiloé, vivan o no en este, y de autores y autoras que, habiendo nacido en otro lugar del mundo, lo habitan y han publicado libros y/o *plaquettes* de poesía viviendo en el archipiélago. Esta amplitud en los criterios permitió incluir una gran cantidad y diversidad de textos, identificar autores, lugares, agentes editores y otros actores relevantes que enriquecen el panorama sobre cómo la escritura poética de Chiloé logró materializarse en publicaciones impresas durante los primeros veinte años del siglo XXI.

Por otro lado, el estudio se concentra en la recurrencia de principios figurales como la analogía, el montaje (caracterizado por la atención en la imagen) y la ironía; principios que predominan en diferentes tendencias. Entre ellas destacan el conversacionalismo —cuyo extremo sería la herencia de la antipoesía y la metapoesía linheana, y que en los casos locales tematiza la experiencia íntima cotidiana y la memoria como forma dinámica de un pasado que persiste—, el vanguardismo —consecuencia de la ruptura y disgregación de la representación, para forzar nuevas relaciones de significación—, el testimonio y la crónica —en que el énfasis referencial hace

de la experiencia personal una localización de la sensibilidad en las condiciones del paisaje y la producción económica—. Esta última tendencia comprendería lo etnolingüístico, que ha sido destacado por Carrasco (1995) entre las formas poéticas del sur de Chile.

Es por lo anterior por lo que este artículo se divide en tres partes. En la primera se da cuenta de la metodología utilizada para la elaboración del catastro y de los resultados obtenidos; en la segunda se describen los agentes editores identificados, detallando los agentes de Chiloé entrevistados; y en la tercera, los aspectos formales de la escritura poética.

Catastro

El catastro incluyó los siguientes datos: autor, título, año de publicación, número de edición, agente editor, imprenta, lugar de edición e impresión, número de páginas, tiraje, tipo de encuadernación, de papel, si tiene o no registro de propiedad intelectual e ISBN. Y un registro visual referencial de los ejemplares a los que se tuvo acceso.

Para la identificación y documentación de los ejemplares se visitaron bibliotecas¹, librerías² y poetas³ de Chiloé, se entrevistó a agentes editores⁴, se revisó bibliografía⁵ y se consultó el catálogo en línea de la Biblioteca Nacional y la Red de Bibliotecas Públicas.

Entre los resultados, se identificaron 116 publicaciones. De las 116, 102 son primeras ediciones y 14 reediciones (11 segundas ediciones y 3 terceras ediciones). De las 116, 102 pertenecen a un solo autor, 3 a dos autorías y 11 son antologías. Las 102 pertenecen a 47 autores: 29 hombres y 18 mujeres. De los 47 autores y autoras, 29 (63%) cuentan con 1 publicación; 6 (13%) con 2; 5 (10%) con 3; 2 (4%) con 4; 3 (6%) con 5; 1 (2%) con 10 y 1 (2%) con 16 (ver gráfico 1). De las 116, 95 estuvieron a cargo de un agente editor y 21 son autoediciones. Las 95 fueron publicadas por 51 agentes editores (ver gráfico 2 en anexos).

Agentes editores identificados

Los 51 agentes identificados fueron agrupados como editoriales (66.7%), organismos editores (23.5%) y editores (9.8%). Mientras que las editoriales fueron clasificadas como independientes, universitarias y comerciales.

Por lo tanto, se trata de un universo bastante amplio y diverso de agentes, cuyos objetivos y formas de trabajo son distintos, incluso entre las mismas editoriales autodefinidas o etiquetadas como independientes; una clasificación que agrupa a entidades heterogéneas en cuanto a cantidad de integrantes, tiempo de dedicación, formas de producción y difusión, lugares

de impresión, autores y público objetivo, espacios de venta, distribución y circulación de las obras, fuentes de financiamiento, etcétera.⁶

En el caso de las editoriales universitarias, si bien además de “posicionar el nombre de la universidad en el ámbito editorial”, tienen entre sus funciones el de “publicar los textos de sus académicos o tesis de sus alumnos de pregrado o posgrado. Existen muchas que han trascendido el segundo punto y que publican escritores o textos ajenos a su planta académica [...]” (Núñez, 2013, p. 33). Las editoriales universitarias incluidas en el catastro se caracterizan por contar con un comité editorial, una misión, visión y política, un catálogo contundente y el foco puesto en la calidad; motivo por el cual, si bien han sido consideradas como organismos editores (Piccolini, 2019), en este estudio mantienen la calidad de editorial.⁷

Los organismos editores son aquellos “que no tienen como actividad principal la edición de libros, o son fruto de una iniciativa personal o grupal”, “centros de investigación, agencias del Estado, empresas y organizaciones no gubernamentales” (Piccolini, 2019, p. 44). En este estudio logramos identificar municipalidades, agrupaciones y centros culturales, talleres literarios, bibliotecas y un museo.

La única editorial comercial/transnacional presente en el catastro es Lumen de Penguin Random House Grupo Editorial, sello que el 2020 publicó la antología *Misión circular* de Rosabetty Muñoz.

Los editores identificados son Alberto Chiri (Lima, Perú), quien el 2005 publicó el libro *Palabras* de Carlos Trujillo bajo su sello Alberto Chiri Editor; Aldo Astete Cuadra (Quellón-Paillaco), quien el 2010 corrigió y manufacturó la *plaque* *Claroscuro* de Dorian Nauto mientras realizaba un taller en el Centro de Estudios de Adultos de Quellón; Daniel Carrillo Monsalvez (Valdivia), quien el 2019 editó el libro *Tartígrados(as)* de José Luis Gómez Huenchor; Claudia Marcela Zabaleta Caicheo (Castro, 1968-2022), quien el 2009 publicó la antología *Miradores. Poesía en luz y color*; y Galvarino Santibáñez (Mejillones-Estocolmo), quien el 2019 editó *Mitos íntimos* de Aurora Azócar bajo su sello Faroi. Farolito Rojo La Internacional.

En cuanto a la procedencia de los agentes editores, de los 51, 41 se encuentran en el país y los 10 restantes en España (Centro de la Cultura Popular Canaria, Ayuntamiento de Santa Lucía de Tirajana, Editorial Puente Palo, y Editorial Biblioteca Nueva), Suecia (Faroi. Farolito Rojo La Internacional), Canadá (Editorial Poetas Antiimperialistas de América), EE. UU. (Villanova University), Costa Rica (Fundación Casa de Poesía), Ecuador (El Ángel Editor) y Perú (Alberto Chiri Editor). De los agentes en Chile, los hay de Copiapó (1), Coquimbo (1), Valparaíso (5), Santiago (13), Talca (1), Temuco (1), Valdivia (4), Paillaco (2), Osorno (1), Puerto Varas (1) y Puerto

Montt (1). De lo que se deduce que hay una mayor relación editorial con Santiago, Valparaíso y Valdivia.

En relación con Chiloé, fueron identificados agentes de Ancud (Taller Pucarel), Curaco de Vélez (Agrupación El Rodezno), Castro (Ediciones Aumen, Ediciones Museo de Arte Moderno Chiloé, Ediciones Zeta & Ce y Marcela Zabaleta) y Quellón (Biblioteca Pública y el Círculo de Poetas y Escritores de Quellón). Es decir, principalmente organismos editores. No existe en Chiloé una editorial que corra el riesgo de publicar a los autores asumiendo los costos y roles asociados a la cadena del libro, por lo que pensar la producción editorial de la poesía de Chiloé bajo los parámetros del mundo editorial nacional e internacional resulta ilusorio.

En este contexto, es importante destacar la identificación de un número importante de autoediciones y autopublicaciones, es decir, las publicaciones donde es “el propio autor [quien] realiza sobre el texto todas o algunas de las operaciones y tareas asociadas a la figura/rol del editor (lo que en inglés es tarea del editor)” (Schierloh, 2022, p. 65) y aquellas donde el autor es quien financia —ya sea a través de la autogestión o fondos concursables— la edición, impresión y/o manufactura del libro o *plquette*, siendo, en algunos casos, su propio *hacedor de libros*.⁸ Son rasgos de la poesía de y en Chiloé en el siglo XXI.

Rasgos de la poesía de y en Chiloé en el siglo XXI

Es legible en este corpus lírico el impulso por participar de la actualidad, inclusive crear una actualidad para sus enunciaciones, y luego interrogarla con moderada o abierta incertidumbre: ¿qué mundo es el que se avecina sobre nuestras tradiciones?, ¿cómo la cultura local, la valoración de lo propio y acostumbrado se abren espacio en el lenguaje para pensar el tiempo por venir y el destino de nuestras comunidades, en medio del progreso extractivista y homogeneizador que orilla la cotidianidad en torno a los mensajes de los medios masivos?, ¿cómo hacer sonar en el poema los nombres relegados y fundamentales y habitar con ellos lo contemporáneo?, ¿qué modernidad somos? Estas preguntas parecen establecer un nexo entre la actualidad de la poesía chilota y su hito fundacional en el último cuarto del siglo pasado con los talleres, ediciones y encuentros Aumen (1975), signados en 1978 por Renato Cárdenas bajo el propósito de “Crear fervor creativo en la juventud, crear estímulos en la gente para que adopte bienes espirituales a su experiencia que cada día tiende a ser más de consumo material” (Bianchi, 1983, pp. 14-15).

En palabras de Iván Carrasco (1995), Aumen propuso una transformación “del sistema tradicional de la cultura chilota [...], el espacio

de la escritura, como una alternativa al predominio propio del folklore que había sido el medio expresivo verbal de mayor prestigio e influencia” (p. 63).

Entonces, entendiendo la poesía como un trabajo de renovación e invención del lenguaje, que modela, interpreta y, por ende, compone las herramientas para la comprensión e imaginación de lo real, este impulso de afirmar una enunciación crítica que valida en la lengua la experiencia local disponiéndola —incorporándola— a la actualidad posee algunos rasgos que dan perspectiva a un panorama de la escritura reciente en el archipiélago de Chiloé. Cabe destacar que estas señas no intentan ni logran agotar con exhaustividad las variantes formales y temáticas de la expresión lírica reciente o actualmente publicada en Chiloé o bajo la influencia de su identidad cultural, sino que desean aportar elementos que tientan las tradiciones y perspectivas plausibles en el corpus consultado, para así incorporar estas propuestas a una visión más amplia sobre la producción poética de este primer cuarto de siglo.

Conversacionalismo y metapoesía

Si bien este estudio considera la coexistencia de la poesía vinculada al archipiélago a partir de las ediciones durante un periodo determinado (2001-2021), es innegable una relación secundaria —una diacronía, esta vez— vinculada con el concepto de generación. En este sentido, una primera tendencia presente en el corpus es el registro conversacional, principalmente, leído en la obra de Ernesto Cardenal, y que incluye como uno de sus bordes a la antipoesía parriana (Fernández, 1975) —cuya influencia se extiende, con variados matices, desde 1954 hasta entrado el siglo XXI— y, con distancia o mayor libertad metafórica, en las *Odas elementales* (1954) y *Estravagario* (1958) de Pablo Neruda.

Es así como lo cotidiano y mínimo concentra la atención de la poesía de Nelson Navarro Cendoya, la llaneza de una retórica de desplazamientos sumamente acotados o casi inexistentes, como si las cosas fueran símbolos de sí mismas. Esta concreción progresiva del verso crea el efecto de un calmo evidenciar la transparencia de común:

Me gusta domiciliarme,
quitarme los zapatos, aliviar
el cuello con un paño húmedo
y avivar las leñas.

Confieso ese gusto atávico de apurar el fuego. (2006, p. 23)

En esta misma línea, las reediciones y antologías de Carlos Trujillo acarrearán la sorpresa leve de lo común hasta la poesía del siglo XXI, sumada a otra característica: la lucidez crítica, como un tránsito pendular de la vivencia al lenguaje, entendido como superficie de lo vivo en el poema, esto

es la metapoesía, que durante las últimas tres décadas del siglo pasado fue tema, perspectiva y técnica de la poesía de Enrique Lihn (1963, 1969a, 1969b), e influencia evidente en poetas posteriores (Rodrigo Lira, Diego Maquieira, Elvira Hernández y Carmen Berenguer, entre otras y otros). Escribe Trujillo en *La palabra y su perro* (2019):

Me escribo
Como si todo lo que escribo fuera automensaje
Escrito que me envió desde adentro hacia adentro. (p. 91)

Y en *Texto sobre texto* (2009) este hábito de hacer de la palabra un regreso a sí mismo, explicita el ingenio y la invención como rito reflexivo del lenguaje, mediante la transformación encadenada a la escritura, que entiende el fluido como su rasgo esencial, contrapuesto al vacío, y derivada a la analogía del animal que lo poblaría:

Miro la palabra que se vuelve agua en el desierto
y la palabra ya no es agua sino luz
entonces abro todas las ventanas
para que entre la luz
y la palabra es ave y abre las alas. (p. 96)

Metáfora abierta: paisaje, identidad e historia

El uso de la metáfora, recién señalado, como un movimiento de sustitución próximo, acotado, difiere del uso sorpresivo de la metáfora abierta (Freidrich, 1974), identificable en la obra de Jorge Velázquez. En ella se presentan relaciones sin un rasgo de comparación determinable o con uno difícil de localizar, que por tanto interrogan por la pendiente intersección analógica y la fundación de emotivas correspondencias veladas. En este sentido, *Guaitecas* (2009) cultiva un uso metafórico distinto del conversacional, en lo específico, un proceder vanguardista, más riesgoso con respecto a las referencias poéticas, por ejemplo:

El infinito es un niño que sangra la noche con una rama de quila. (p. 12)

El mar es un pájaro que arrastra el torbellino. (p. 16)

Asimismo, en su poemario anterior, *La iluminada circunferencia* (2006), se sintetiza la comparación del recuerdo de la batalla de Mocopulli entre independentistas y realistas y los campeonatos de fútbol amateur, que incluye la navegación de la llegada, los festejos, la esforzada preparación de la cancha en medio de la proliferación vegetal:

La victoria fue una flecha recién nacida
en el espinazo de un cordero. (p. 8)

Este contrapunto de niveles históricos convocados al poema y su doble significación celebracional —bélica y deportiva— es una característica de la inestabilidad que introduce la apertura metafórica.

Es preciso señalar que este proceder figural encuentra muy acotados casos en el corpus de este estudio, siendo el caso de Velázquez una afortunada excepción de diversidad. Esta escasez puede deberse a los vínculos diacrónicos que esta evolución de la metáfora mantuvo con la poesía moderna europea desde el romanticismo hasta el cubismo y surrealismo, asimilados casi simultáneamente por el creacionismo hispanoamericano; también, a la suspensión de su vigencia como vertiginosa estrategia representacional vanguardista en la poesía en el último tercio del siglo XX e inicios del presente en nuestro continente. En este sentido, las primeras versiones traductivas, hacia 1918, de lo disímil entre las imágenes y las tácitas comparaciones desmesuradas por parte de Vicente Huidobro —en sus libros publicados en Madrid: *Ecuatorial*, *Poemas árticos*, *Tour Eiffel* y *Hallali* (Goic, 2003, p. XLV)— encontraron desarrollo en 1926 —por señalar algunos referentes de la tradición local— en la obra de Rosamel del Valle (*Mirador*) y Humberto Díaz-Casanueva (*El aventurero de Saba*), haciendo de la metáfora abierta una poderosa extensión de cosmos poético a manos de la intimidad sensible y sus vaticinios.

Para aportar una fecha como probable comienzo de un cierre para el impulso de este salto analógico de la metáfora en nuestro continente, podríamos tomar el ejemplo del poema “Eternidad”, incluido en *Canto General* de Pablo Neruda, libro publicado en 1950 en México y cuya cifra configuradora de mundo —la historia, el paisaje y el destino continental— se arrastró con decreciente intensidad mucho más allá de los márgenes del tono claro, referido a los nexos entre alimentos, objetos cotidianos y sentires comunes, que el autor operó, como giro de su escritura, a partir de 1954. En la siguiente cita es legible una metáfora que se dilata en abarcadoras relaciones con nuevos e inesperados datos sensitivos que sugieren la eternidad y el territorio aludido —en la sección “Canto general de Chile”— como una misma experiencia indivisible:

La tierra es una catedral de párpados pálidos,
eternamente unidos y agregados en un
vendaval de segmentos, en una sal de bóvedas,
en un color final de otoño perdonado. (2008, p. 264)

Testimonio y experimentación de las representaciones disidentes

Otra característica reconocible en las obras reunidas es el carácter testimonial o, en algunos casos, directamente cronístico, en que la

referencialidad y el juicio sobre la vida íntima se transforma en nombre común, imagen de un tiempo y lugar. Estas estrategias enunciativas pueden establecerse también como hito generacional (en la promoción emergente o del sesenta (Millán, 1985; Rojas, 1984) o generación dispersa (Bianchi, 1983).

A su vez, el testimonio como forma literaria (Carrasco 1999; Nómez, 2008) y urgente denuncia de las violaciones a los derechos humanos, crímenes que establecieron el terror como discurso tácito y fáctico del golpe de Estado y la dictadura cívico militar, se imbrica con la afinidad referencial o confesional de cierta poesía y extiende su uso hasta los poetas más jóvenes del estudio.

Cabe destacar, en este sentido, la obra de Aristóteles España, figura entrañable en la amistad entre los y las poetas de Aumen, y Dawson (1985) como un poemario de excepción entre los desarrollos líricos testimoniales, en que la escritura logra ser llave de dolorida sobrevivencia para un joven de diecisiete años en un campo de concentración de prisioneros políticos al sur de Punta Arenas. Tras su muerte en 2011, España es el personaje gravitante con que Analy Bahamondes ficciona el territorio patagónico y compasivamente busca en él un consuelo al duelo de los exonerados, torturados y desaparecidos en *Lemniscate* (2018). El daño se despliega en *el como si* en voz del joven Aristóteles:

Juego a la puntería
 y los dardos se me vuelven letras
 cuando no dan en el centro
 en los contornos del juego
 y millares de caras de miedo
 medios rostros
 mitades de miedos
 circundan el blanco
 Mi pluma se vuelve flecha
 y apunta el tiro del horror
 En un aleteo el dardo se incrusta en esta página
 ¿Y si yo fuera el libro o esta página?
 Sus márgenes serían diagonales
 De vértice a vértice decodificarían las palabras
 pero sólo soy una mano
 que aprendió a escribir de derecha a izquierda
 la isla del exilio / el exilio de la isla
 proyectil al desierto de tu corazón
 en este revés del juego. (p. 11)

Y más adelante:

Soy un trapequista en la escarcha que cubre de nieve roja. (p. 12)

Escribo un poema para los transeúntes
para que su entrada
se les revele locura del mundo. (p. 17)

El poemario *Amores hipócritas* (2013) de César Uribe Andrade coincide con el carácter testimonial vinculado a la represión de la dictadura, y con un tono conversacional ceñido a sus referencias, con leves licencias metafóricas como el título “Espejo de las voces”. Este poema, en los versos que citamos a continuación, hace de la celda una memoria que mira, permanece, y que se desplaza de lo visual a las palabras, dichas para sí o que regresan a su enunciante:

Un ojo se me incrustó por años en la pared.
Le hace un guiño
al reencuentro de mi lágrima contenida.

Cada barrote oxidado, cada tabla barnizada
con sangre indefensa, huelen a mí.

Me veo allí,
enfrente
hablándome de dolores, olores, susurros.

Me hablo al oído. Huelo a tabaco ácido y a menta:
la acompasada goma Freshen-Up y el convulsivo Hilton
susurran el aire.

“—¿Cómo tú... si tu padre... Qué te pasó, cabro...”, me digo al oído,
palmoteo mi espalda y me voy. (p. 13)

Este diálogo a solas —con la celda y con uno mismo— extrema el testimonio como mensaje paradójicamente sin codificación, debido a la desproporción entre los medios representacionales y una desgarradora experiencia carcelaria.

En *La entera noche llena* (2005), obra del periodo estudiado de Aristóteles España, extiende este primer eslabón, el trauma de la tortura y prisión política, a una confrontación de la imaginación enloquecida y libre con —y a pesar de— los diques dictatoriales que le han sido impuestos. Así, arrastra y destruye en este acto excesivo de dislocación los principios morales y lógicos, trazando una autolesiva herida que se esconde y abre en los versos:

Me escupen en la boca, el pene
las orejas, los sentidos.
huyen por las paredes de la habitación orwelliana:

me dicen chileno aplastado de fascismo, huija:
comercian los cerdos con mi amor en la huesera:

Y viene la historia con un soldado,
con una señorita, entierran sus meados
frente a toda la derrota, y hablan con barrotes
de americanos:
son todos post, neo, anti;
te quiebran el sexo a pura felicidad,
paisano, muerte! (p. 49)

Ese forcejeo de contradicciones —cobijo y violencia, deseo y vejación—
se aúna en la noche como alegoría de la época —simultánea y
acumulativamente—, imagen de la dictadura (es decir, del terror), pero
también fiesta, sexo, goce, amistad y consuelo:

con la hembra desnuda en la razón
cotidianamente bella
y los duros señores que miraban
los mapas internos (p. 21)

todo es distante; entonces, Emiliana se desnuda
sobre un candado y la noche de Santiago
se torna demoniaca, festiva:
es un carnaval lleno de pancartas:
el smog es un teatro repleto de imágenes
de detenidos desaparecidos,
alguien es negro, una persona tiene ojos de alquitrán,
el sábado están los globos
llenos de espanto y besitos ricos (p. 46)

En consonancia con el trabajo Analy Bahamondes, ya mencionado, es
notable que esta deriva, este arrojito a la noche, del poeta Aristóteles España,
como personaje de su escritura, pero también compañero y amigo, sea
detenida, trastabille en la escritura de otros poetas chilotes, alcance un
pulso de introspección y se proyecte ya como en un equivocado rezo plural
—una vivencia, una ficción compartida, una memoria— en la obra de Nelson
Torres (2014):

Hijos de la luz, nunca debimos
nunca debieron hacernos caminar por las tinieblas
la noche para los hijos de la desesperación y la tortura
luz para nosotros el amor como un abrigo eterno (p. 87)

Escritura lírica y memoria

En la poesía del corpus estudiado, otra forma del pasado que no se retira u obtiene su descanso en la historia —el testimonio que debe perdurar para dirigir un acceso a la magnitud del mundo— se presenta también mediante la intercalación contrastada de crónicas y poemas que condensan historias o relatos en un emblema. En *Quercún* (2019) de Sergio Mansilla, gastronomía, biografía y paisaje entreveran afectos, alimentos y naturaleza, interrogando el desfase de memoria y porvenir:

Aparcero, lo invitamos a casa a comer una cazuela de cholgas con repollo. Sí, el domingo, día del Señor, claro. Véngase con su traje dominguero, su sombrero a lo Carlos Gardel, sus tamangos lustrados ¿le reviso las estaquillas? Se sueltan con el uso. El paletó está un poco desgastado y descolorido, pero está bien. Nadie se fijará en eso, y aunque se fijen, ¡qué más da! ¿Corbata? No, un pañuelo de gaucho al cuello se vería mejor. (p. 96)

El recuerdo de lo propio como excepción, excentricismo, materia de controversia o detenimiento con respecto a la marcha de un futuro prometido con o contra las voluntades vivas y sus diferencias; dicho recuerdo en esta escena es sobrecargado para traer los detalles, los nombres y costumbres, como si mediante la lectura siguiera ocurriendo aquel tiempo. En este sentido, lo moderno se perfila como aglomeración de experiencias o representaciones temporales, desarticuladas, presionadas o libres, dilatadas al centro del que salen de pronto filtrándose o golpeando a otras. Esta imagen de lo disímil ganaría en el territorio imaginario chilote, trazado por Mansilla y otros y otras poetas, un arraigo, posibilidad de significación y por ello de pervivencia.

Es destacable, asimismo, que, a la crónica, se sumen otras formas referenciales, como el diario de vida, en un libre cruce de géneros literarios, como entramado de las hablas del archipiélago en *Quercún*:

Si te portas mal, me decía mi madre, Dios te va a castigar: cuando te mueras Dios te va a mandar al infierno y ahí te van a cocinar en una paila hirviendo, como un chicharrón requemado, por toda la eternidad. Nunca me dio miedo semejante amenaza. [...] Lo que sí me daba miedo eran los brujos. Si se transformaban en animales —y la gente aseguraba que así era—, cualquier animal podría ser un brujo disfrazado. Varias veces pensé que mi perro, con quien compartía el pan, era en realidad un brujo. Me corría un escalofrío de pies a cabeza de solo pensarlo. (Mansilla, 2019, p. 71)

Y en la página contigua, el sentimiento de esa ausencia de la niñez queda detenida en una secuencia de analogías. Entre ellas, la casa solitaria, la niebla, la foto inerte y sobre todo la copa en torno a un desierto, oposición

de lo mínimo que contiene lo inconmensurable, tal vez como un símbolo de la memoria en tanto desfase presente:

En el fondo de mi copa queda una imagen vacía.

Tal vez un niño solo en casa,
tal vez una niebla dispersa sobre las olas.

Foto del vacío, de la no-materia del amor
en la larga y pedregosa playa de la vida.

Si te hiere el tiempo, te curaré con emplastos de barro
la herida sangrante por donde escapan las palabras.

En el fondo de la copa somos un espléndido desierto. (p. 72)

En esta misma línea, en *Cantos de los Altos de Huenao* (2011), de Olga Cárdenas, la enunciación cronística proyecta un punto de vista desde la escena de un exterminio, contiguo a la opresión colonial y la segregación étnica de la cultura Williche, que converge con el solapado, acostumbrado racismo y marginación actuales; remembranza de un corte abrupto, ya irremediable, con otras posibilidades de conformación social. La imagen opera como síntesis de ese instante quebrado, un *darse cuenta de* el entorno y el paso del tiempo:

La lengua que te fue arrancada
no me hablará de tu dolor nunca
y ese dolor que también es mío
no podrá unirte a tu carrera.
Violentados y muertos
sólo tus fantasmas ligados a mi sangre
me pertenecen.
Sólo eso
y estos altos llenos de verdor
y estos maquis y radales.
Pero va tu asesino conmigo,
está en mi piel
y en mis ojos y en mis sueños (p. 17).

El conflicto entre lengua, fantasmas y sangre, sinécdoques de cultura, imaginación y familia, deriva en la aporía de un apostrofe y un hablante constituidos por discursos aparentemente antitéticos, herencias enemigas: la indígena y la colonial. Más adelante, este contrapunto cultural se explicita también en lo urbano:

Nos separan tres siglos y el mestizaje.
Las sirenas traídas del viejo continente
se unen al pasacalle

y a las cholgas ahumadas. (p. 19)

A su vez, la crónica pareciera ser el género inicial de una mixtura o montaje temporal y de espacios imaginarios que se interrumpen y fusionan, adquieren velocidad, en la poesía de Nelson Torres. Las toponimias del paisaje urbano y la naturaleza, el pasado de Tierra del Fuego y el presente en que dicha experiencia es irrecuperable son los elementos que tensan el contrapunto de *Imágenes del fuego* (2014):

0

Asentada sobre una meseta
Castro, ciudad de siete lunas
cada una es una estrofa llena de reflejos y mitocondrias

1

Entre la costa de Quemchi y el centro del estero
un puente lleva hacia la isla de los difuntos
allá hay unas madres que crían a sus hijos
como si fueran fantasmas
y hay sirenas y unicornios lujuriosos. (p. 86)

Es interesante, a su vez, la atención puesta en la posibilidad, la maravilla, la libertad o armonía del mundo selk'nam, imagen en torno a la cual Torres relata una suerte de descenso o pérdida hasta la secularización del mundo:

Luego de raspar —el joven— su primera punta de flecha
y la mujer echar al mundo su primera cría
se deja de soñar
pierde su forma la bóveda del cielo,
cuerpo y alma endurecen como piel de loba seca.

Entre costillas y brazo queda ese muñón,
el rastro luminoso —polvo de luz—
de las alas cortadas de raíz.

A ras de suelo el mundo
tiene otro color. (2014, p. 12)

La ironía, el quiebre de las representaciones instituidas

Resulta una forma relevante, como otra figuración en la poesía del siglo XXI en Chiloé, la disrupción dubitativa y la contradicción como formas de una corrosión irónica (Ballart, 1994). Presentada reiteradamente contra los sobreentendidos identitarios que clausurarían lo disímil de las situaciones enunciativas, al establecer un centro o núcleo que desoye sus diferencias,

esta tendencia —aunque no la única presente en su extensa obra— es visible en *Ratada* (2005), *Técnicas para cegar a los peces* (2019) y *Santo oficio* (2020) de Rosabetty Muñoz. Al respecto la autora ha señalado en su discurso de recepción del Premio Atenea:

Todo esto es también el sur que habitamos. Atentos a su feroz belleza, no se trata construir una retórica nostálgica ni resaltar las bondades de un supuesto paraíso. Esta poesía se interna en la materia viva y palpitante sin escamotear su detritus. (2022, p. 312)

En *Ratada*, el sobrecargado escenario de una catastrófica invasión de ratas, gracias al florecimiento de la quila, introduce la edad final de la aldea, en que sus usos y fundamentos enviados —en una configuración contraria a la idealización del lar— solo guardan apacibles apariencias:

Ningún movimiento en el follaje
Ni pájaros baten alas
ni suena el río en su tajo.

Se diría un cristal enverdecido
esta tarde ardiente.

A orillas del mar
soldaditos montan
a las chicas del pueblo
mientras espían los hijos
de contingentes anteriores.
Son niños sin barcos cruzándoles las pupilas.
Nada les ilumina más
que el hallazgo de una rata viva
a quien sacarle los ojos. (2005, p. 11)

En *Técnicas para cegar a los peces*, junto al desacralizado trabajo de los restauradores de imágenes de santos y esculturas religiosas, como formas restantes de la fe o su utilería, esta disposición crítica, extendida como una excepción al realce de los valores identitarios tradicionales de las islas, señala con omisiones y reservas, propias de un lenguaje social reprimido, los aceptados abusos e injusticias de la convivencia cotidiana:

(Si uno se refiere también al incesto,
vuelve a ese chico con los hombros hacia dentro,
pálido y perdido que da vueltas por el pueblo.
Todos murmuran porque lo saben.
Todos sabemos que su propio padre.) (Muñoz, 2019, p. 34)

Yuxtaposición del paisaje tradicional, representaciones de la cultura de masas y la metrópolis

Una presentación reciente de la interrupción de los medios audiovisuales y virtuales por medio del montaje (Eisenstein, 2006) en el texto poético es lo que se da *En una carretera al fin del mundo* (2020) de Ítalo Berríos. En este libro, se acentúa el choque y mezcla de la cultura metropolitana y mercantil con la experiencia local de Chiloé. Este contraste se da entre la jerga, las mercancías (Mustang, Ford), las cantinas y hábitos de una película de carreteras estadounidense y las locaciones de la Isla Grande (Koipomó, Rauco, etc.). Puestas entre paréntesis, las toponimias señalan una desavenencia en el lenguaje, entre el consumido y el tradicional, ambos en pugna para imaginar el apocalipsis o margen último del mundo:

Montamos un viejo Ford del 68*(Mechaiko)*

Crecía un sol colérico
 mientras zumbaban las carrocerías Land Rover, Harley Davidson
 los viejos Ford destartados, oxidados.
 El sudor en olas nos salaba nos hacía heder
 mientras mascábamos *bourbon*
 y el infierno era lineal como un horizonte en Texas.
 Quisimos tenerlo todo y lo perdimos todo como en un abrir y cerrar de ojos
 se pierde el miedo a la muerte.
 Se pierde el tierno sabor de la vida
 se descascaran las yemas de los dedos cuando se acaricia el fuego.
 La cosa era explotarse, chocar los muros del paraíso.
 El paisaje era demasiado verde
 había que incendiarlo todo
 había que borrarlo todo
 y empezaríamos por nuestras propias cabezas. (p. 4)

El tópico urbano, vinculado al afán crítico de la ironía, no es ajeno a las escrituras de los y las poetas incluidos en este estudio. En la obra de Varsovia Viveros (2006), este tema actúa figurando a la ciudad como negación de una relación con lo natural, esto es, la descripción e identificación de la naturaleza circundante y de la propia naturaleza como su contigüidad en el cuerpo y sus percepciones. La isla, como símbolo del núcleo en el que dicha relación se da, sirve para señalar la fantasía paradisiaca de una separación o momento previo, originario. En este sentido, la negación urbana se impone mediante vías (camino) y comunicaciones que *desaislan* la perfección precedente. El contraste entre estos tiempos y estas condiciones de la experiencia deriva en la denuncia de una pérdida:

En los altares
Donde estaba Dios al descubierto
Iban los nuestros a congraciarse con su sombra
Sin embargo el mundo seguía girando.

En las avenidas, luminarias y avisos
Allá donde no hay verdes
Apartados
Pretendiendo un cielo de otro color
Iban los nuestros, yo entre ellos
Bebía con ellos
Bailaba con ellos
Era nuestro mundo tan pequeño
No existíamos para la faz del planeta
No estábamos en Internet
Éramos la isla perfecta
Escapados de la globalización. (p. 66)

Otro punto de focalización del tema lo aporta *Ruptugrafía* (2020) de Alex Bay. En este poemario, lo urbano es espectáculo del malestar, escondite y desencuentro plural en medio de la aglomeración, el tránsito y el control que somete a la población. En estas circunstancias, el cuerpo enajenado es parodia (“una sonrisa del porte de Américo Vespucio”) y materia vulnerada (“el pulmón perforado / a balazos de esta cuenca”) por el progreso y la expansión comercial:

Nosotros tercermundistas
cruzando la ciudad como ekekos
con una sonrisa del porte
de Américo Vespucio
[...] al mismo tiempo
se intenta devolver
el pulmón perforado
a balazos de esta cuenca
con singulares bicicletas
proporcionadas por el bando Itaú
parte de un proyecto ecológico. (p. 21)

Si bien los poemas de Bay distan de una correspondencia identitaria con el paisaje chilote, que anima la poesía de Viveros, como hemos mencionado, es legible la coincidencia de la negación de dicha posibilidad en el entorno metropolitano como extensión sobre un alegórico cuerpo vulnerado.

Asimismo, la opresión productiva se presenta en *Cindy López* (2020) de Patricia Águila, condensada en el tópico de la ciudad. En este poemario, el trabajo serial internado en el archipiélago de Chiloé, debido a la industria salmonera y la consecuente depredación de sus aguas, playas y habitantes, crea una vivencia urbana como cara visible de una moneda cuyo reverso es el dolor íntimo (también el festejo que evade y la amistad que consuela y hace el inventario del daño) y el recuerdo de lo intervenido como forma de vida: la enumeración de los nombres de los pueblos como reservas de una identidad femenina que es hogar, cobijo, maternidad y herencia:

Dejamos las manos en esas fábricas
 no tenemos campos
 no tenemos playas
 solo un bus, que día y noche pasa
 [...] y ahí afuera la noche y un par de estrellas
 Que mis amigas se detienen a contemplar
 El casino, las risas.
 Las rancheras rondan las mesas
 Voces rápidas cuentan historias de casa de Molulco,
 Terao, Rauco, Chonchi, Castro y Llicaldad. (s/n)

Todos estos son gestos una y otra vez en su alteridad renovadores de nuestro lenguaje y operaciones desde Chiloé y lo chilote que desacreditan la sumaria imagen de postal y los convencionalismos exotistas del turismo veraniego. Chiloé es entonces en su escritura lírica menos una repartición política o geográfica que un imaginario: un cúmulo de experiencias y deseos, una poesía en tránsito, anhelante de conexiones, comprensiones y correspondencias a través de una lúcida revisión de las tradiciones hispanoamericanas de la literatura y las artes contemporáneas. En las obras reunidas en este estudio, figura como rasgo transversal una curiosidad cosmopolita, interrogación crítica y extrañeza por sus propias formaciones sociales e identitarias, su pasado, su origen y sobrevivencia. Es, en este sentido, sumamente destacable la propuesta de Víctor Hugo Cárdenas. Me parece justo ilustrar estos rasgos con un poema que sintetiza el desamparo y la ausencia de aquello que se recuerda como origen y, a su vez, apunta a una plenitud en que pudiera sumergirse el sujeto al voltear la página o abrir una ventana hacia aquella ilusión:

Paraíso

He estado en el paraíso de vez en cuando
 y Dios entra a mi piel
 entra a volar con un espíritu que no conozco
 es mi espíritu de miedo que sangra
 es el invierno y los candados de los portones

es el paraíso que me queda como recuerdo
cuando ya el barro te borra por completo
y Dios es solo una cruz. (2017, p. 93)

Esta incertidumbre y relación con un instante pretérito, lleno de respuestas rápidamente oscurecidas, aparece vinculado, por una parte, al catolicismo —significado como comunión y quiebre de la fe inculcada, vacuidad—, y al paisaje, por otra, cuya materia alitera una desaparición, un presente que es memoria y conjetura anhelante.

Conclusiones

La amplitud de los criterios utilizados a la hora de seleccionar los ejemplares que serían incluidos en el catastro permitió incluir una gran cantidad y diversidad de textos, autores, lugares, agentes editores y otros actores relevantes que enriquecen el panorama sobre cómo la escritura poética de Chiloé logró materializarse en publicaciones impresas durante los primeros veinte años del siglo XXI.

La primera conclusión a la que podemos llegar es que las obras y autores editados y financiados por editoriales corresponden a una minoría, y que la materialización de sus publicaciones se logró en gran medida gracias a la autoedición y autopublicación, siendo fundamental la autogestión y postulación a fondos concursables de carácter estatal o público por parte de los y las poetas.

Aun así y a pesar de la inexistencia en Chiloé de una editorial que financie, seleccione, prepare, fabrique, distribuya y difunda libros de obras poéticas, y del casi nulo acceso o vínculo con editoriales nacionales o internacionales dispuestas a hacerlo, llama la atención la gran cantidad de publicaciones líricas identificadas en el catastro.

Este adverso panorama no es ajeno a otros lugares del país, y pone en evidencia que la consideración homogeneizante de las políticas culturales, como lente con el que se mira la producción editorial, ignora las diferencias, inequidades, brechas y dificultades en contextos regionales, rurales y urbanos, con escaso flujo de propuestas culturales.

En cuanto a la descripción de las propuestas líricas, nos encontramos con una poesía que con entusiasmo y protesta deja vibrando una serie de preguntas. ¿Qué modernidad seremos?, ¿cómo sumaremos las miradas de estos poemas, la sensible posibilidad de las formaciones sociales que representan?, ¿estas comunidades cómo participarán de ese laboratorio del pensamiento que es la literatura actual?, ¿a partir de qué intercambios?

Estas interrogantes debieran conducirnos a las excepciones que las escrituras poéticas de y en Chiloé proponen y oponen a la administración y producción cultural del centralismo metropolitano, racial, genérica y políticamente alineado con la inercia del capital como fuerza y dirección.

Podemos evidenciar, en términos más específicos, que en el corpus estudiado es legible la pervivencia de lo conversacional, aun en autores menores de cuarenta años como Pedro Chidacadi (2019) y Juan Pablo Mosqueira (2021), con inflexiones similares a las que figuran en los cultores que iniciaron su escritura en el último cuarto del siglo pasado y que, a principios de este, sostienen el registro cotidiano y llano, acotando el alcance de la metáfora y derivando metonímicamente la significación como una instrospección en el lenguaje, materializado incluso como superficie existencial que redundante en la metapoésia. Este registro contrasta con el que forma la metáfora abierta (Friedrich, 1974), en la dinámica descripción del paisaje y la memoria de australes viajes náuticos y torneos de fútbol que Jorge Velázquez presenta.

Además de esto, es plausible un énfasis en la memoria que es exploración de lo individual y colectivo y proyección de una controversia con respecto a los modelamientos discursivos e identitarios que recortan las representaciones según un único pasadizo hacia el futuro o el progreso. En este sentido, el cruce con los géneros referenciales y los rasgos del registro etnográfico son legibles como oposición a esa dirección obligada. Es recurrente en la poesía de Nelson Torres, Sergio Mansilla, Rosabetty Muñoz e Ítalo Berríos, entre otros y otras, para el logro de estos cruces, el montaje, es decir, la supresión de los nexos que privilegia la yuxtaposición o el suspenso conjetural de las imágenes en conflicto. A su vez, en la poesía de Aristóteles España dicho conflicto, vinculado al testimonio, y al personaje testimonial que este poeta llegó a ser dada su vivencia como prisionero político, llega a su máxima intensidad: una ironía inestable, agresiva e incesante de fragmentos chocando.

En esta misma línea, la ironía suele vincularse en los poemarios escritos a una disposición crítica que recalca en el tópico urbano, entendido como una serie de intervenciones de las formas de vida y trabajo dentro y fuera del Archipiélago. Otro uso de la ironía —bastante extendido y con grados variables, pero siempre como catalizador de una conjetura y renovada toma de posición— se proyecta contra *la alabanza de aldea* o la isla paradisiaca, es decir, la fractura de las idealizadas representaciones que identifican el territorio con una serie de virtudes, descontando sus dificultades y vicios.

Todos estos procesos de significación no se dan de modo restrictivo o exclusivo en los ejemplos citados —cuyo artificio ha sido prevenido inicialmente y sostenido en tanto modelo para pensar de modo panorámico y, sin lugar a dudas, parcial—, sino dispersa y cambiantemente como rasgos relevantes de la escritura poética actual de y en Chiloé, que tiene como muestra las ciento dieciséis ediciones compendiadas en este catastro.

Notas

¹ Las bibliotecas públicas de Castro, Quemchi y Ancud; la biblioteca de la Escuela Superior Campesina Curaco de Vélez y la de Jugos Sanita en Castro.

² El Tren y Anay Libros de Castro y El Gran Pez de Ancud.

³ Patricia Águila, Olga Cárdenas, Víctor Hugo Cárdenas, Rodrigo Gallardo, Maribel Lacave, Rosabetty Muñoz, Nelson Torres, Carlos Trujillo, Consuelo Vargas y Varsovia Viveros.

⁴ Carlos Trujillo, poeta y editor de Ediciones Aumen; Eduardo Feuerhake, editor de Ediciones Museo de Arte Moderno Chiloé; Desna Mansilla, editora que formó parte de Ediciones Folil; Ricardo Saldivia, poeta y editor, fundador de Ediciones Wayruro; y Jorge Manríquez, diseñador e impresor de Castro, quien bajo el nombre de Gráfica Punto ha cumplido un rol fundamental en la historia del libro de Chiloé durante el siglo XXI. Además, y aun cuando no se realizó una entrevista formal a Robinson Vargas, se sostuvo una comunicación fluida que permitió describir a la Biblioteca Pública de Quellón como un agente editor.

⁵ Destaca el libro de Mario Contreras *Vega 100 años de literatura en Chiloé. Repertorio bio-bibliográfico de autores (1900-2000)*, publicado el año 2014 por Ediciones Oxímoron y Alquimia Editores; y el texto digital «Breve historia de la literatura de Quellón» de Aldo Astete Cuadra, publicado por la Biblioteca Pública de Quellón en ISSU; «clase magistral, llevada a efecto el día 12/12/2012 en el Salón Auditorium de la Corporación Municipal de Educación de Quellón» (https://issuu.com/bibliotecapublicaquellon/docs/breve_historia_de_la_literatura_de_).

⁶ Las editoriales independientes identificadas son Conunhueno Editorial, Ediciones Altazor, Ediciones Folil, Ediciones Inubicalistas, Ediciones Kultrún, Ediciones Tácitas, Ediciones Zeta & Ce, Editorial Anagénesis, Editorial Cuarto Propio, Editorial La Pata de Liebre, Editorial Signo, El Ángel Editor, Hain Ediciones, Helecho Cartonera, Lom Ediciones, Los Libros del Taller, Mago Editores, Mares de tinta, Mosquitos Comunicaciones, Nadar Ediciones, Ofqui Editores, Puente Palo, Sur Umbral Ediciones, Trizadura Ediciones y Wayruro Ediciones.

⁷ Las editoriales universitarias que publicaron poesía de Chiloé en el periodo estudiado fueron Editorial UV (Universidad de Valparaíso, Valparaíso), Ediciones UDP (Universidad Diego Portales, Santiago), Editorial USACH (Universidad de Santiago de Chile, Santiago), Ediciones UCM (Universidad Católica del Maule, Talca) y Editorial Universidad de Los Lagos (Osorno).

⁸ Eric Schierloh plantea tres formas de autopublicación: “1) El autor financia la impresión de su texto autoeditado en una imprenta”, como en el caso de la poeta Olga Cárdenas, quien imprimió *Heredita de la lluvia* (2010) y *Cantos de los Altos de Huenao* (2011) en Gráfica Punto de Castro; 2) “el autor financia la edición y/o impresión del texto en una editorial”, como en el caso del poeta Carlos Trujillo, quien financió la publicación de sus libros *Castro 1950* (2018) con Ediciones Altazor, y *Grafitis* (2019) y *La palabra y su perro* (2019) con Mago Editores; y 3) el autor financia la impresión del texto autoeditado, en ocasiones realiza de manera casera y hogareña, y/o aporta la manufactura, su propia capacidad de trabajo artesanal, para producir el libro. El último caso representa, claro, el grado mayor de implicación del autor en el proceso de publicación: es el autor hacedor de libros. (Schierloh 2022, p. 66), forma en que Carlos Trujillo autopublicó su *plaqueette Lee a Raymond Carver y otros poemas* (2015) bajo Ediciones Aumen, y Ricardo Saldivia *Aguaperra* (2012) bajo Wayruro Ediciones.

Referencias

- Águila, P. (2020). *Cindy López*. Ediciones Folil.
- Astete Cuadra, A. (2012). Breve historia de la literatura de Quellón. Biblioteca Pública de Quellón.
https://issuu.com/bibliotecapublicaquellon/docs/breve_historia_de_la_literatura_de_
- Aumen (2015). *Aumen. Antología poética*. Ediciones Aumen.
- Azócar, A. (2019). *Mitos íntimos*. Faroi. Farolito Rojo La Internacional.
- Bay, A. (2020). *Ruptografía*. Anagénesis.
- Bahamonde, A. (2020). *Lemniscate*. Editorial Universidad de los Lagos.
- Ballart, P. (1994). *Eironeia, la figuración irónica en el discurso literario moderno*. Quaderns Crema.
- Berríos, Í. (2020). *En una carretera al fin del mundo*. Ediciones Kultrún.
- Bianchi, S. (1983). *Entre la Lluvia y el Arco Iris (Antología de jóvenes poetas chilenos)*. Ediciones del Instituto para el Nuevo Chile.
- Cárdenas, O. (2010). *Heredita de la lluvia*.
- Cárdenas, O. (2011). *Cantos de los Altos de Huenao*.
- Cárdenas, V. H. (2017). *Las lluvias de la memoria*. Mosquito Comunicaciones.
- Carrasco, I. (1995). Voces étnicas en la poesía chilena actual. *Revista de Literatura Chilena*, 47, 57-70.
- Carrasco, I. (1999). Tendencias de la poesía chilena del siglo XX. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28, 157-169.

- Chadicadi, P. (2019). *Memoria de pájaro*. Sur Umbral Ediciones.
- Contreras Vega, M. (2014). *100 años de literatura en Chiloé. Repertorio bibliográfico de autores (1900-2000)*. Ediciones Oximoron y Alquimia Editores.
- Del Valle, R. (1926). *Mirador*. Panorama.
- Díaz-Casanueva, H. (1926). *El aventurero de Saba*. Panorama.
- Eisenstein, S. (2006). *La forma del cine*. Siglo XXI.
- España, A. (1985). *Dawson*. Bruguera.
- España, A. (2005). *La entera noche llena*. Ediciones La Pata de Liebre.
- Fernández, R. (1975). Antipoesía y poesía conversacional en Hispanoamérica. En *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones* (pp. 111-126). Cuadernos Casa de las Américas.
- Friedrich, H. (1974). *La estructura de la lírica moderna*. Seix Barral.
- Goic, C. (2003). Nota filológica preliminar. En V. Huidobro, *Obra Poética* (pp. XXX-LVI). Colección Archivos.
- Gómez Huenchor, J. L. (2019). *Tartígrados(as)*. Imprenta América Ltda.
- González Alarcón, N. (2009). *Huellas*.
- Hidalgo Díaz, M. (2012). *Navegando por el mundo con mi pluma*.
- Huidobro, V. (2003). *Obra Poética*. Colección Archivos.
- Lihn, E. (1963). *La pieza oscura*. Universitaria.
- Lihn, E. (1969a). *Escrito en Cuba*. Ediciones Era.
- Lihn, E. (1969b). *La musiquilla de las pobres esferas*. Universitaria.
- Mansilla, S. (2019). *Quercún*. Los libros del Taller.
- Márquez, J. (2007). *Escritos en blanco y negro*. Ediciones Aumen.
- Millán, G. (1985). Promociones poéticas emergentes: "El espíritu del valle". *Postdata*, 4, 2-9.
- Mosqueira, J. P. (2021). *La mano en el espejo*. Nadar
- Muñoz, R. (2005). *Ratada*. Lom.
- Muñoz, R. (2022). Destellos y territorio. Una escritura situada. Discurso de recepción del Premio Atenea 2021, a la Mejor Obra de Poesía, Universidad de Concepción, 2 de junio de 2022. *Atenea*, 526, 311-320.
- Muñoz, R. (2019). *Técnicas para cegar a los peces*. Editorial Universidad de Valparaíso (UV).

- Muñoz, R. (2020). *Misión circular. Antología*. Lumen.
- Muñoz, R. (2020). *Santo oficio*. Ediciones UDP.
- Nauto, D. (2010). *Claroscuro*. Aldo Astete editor.
- Navarro Cendoya, N. (2006). *Donde habitamos las palabras*. Corporación Cultural del Puerto Montt.
- Neruda, P. (1954). *Odas elementales*. Losada.
- Neruda, P. (1958). *Estravagario*. Losada.
- Neruda, P. (1994). *Residencia en la Tierra*. Universitaria.
- Neruda, P. (2008). *Canto general*. Pehuén Editores.
- Nómez, N. (2008). La poesía chilena: representaciones del terror y fragmentación del sujeto en los primeros años de dictadura. *Acta Literaria* 36. Pp. 87-101.
- Núñez Riveros, P. (2013). *De una idea a un libro*. Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Parra, N. (1954). *Poemas y antipoemas*. Nascimento.
- Piccolini, P. (2019). *De la idea al libro. Un manual para la gestión de proyectos editoriales*. Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, W. (1984). Los poetas del sesenta: aclaraciones en torno a una leyenda en vías de aparición. *Lar*, 2-3, 46-54.
- Saldivia, R. (2012). *Aguaperra*. Wayruro Ediciones.
- Schierloh, E. (2022). *Escritura aumentada*. Ediciones Mimesis.
- Taller Literario Liceo Domingo Espiñeira Riesco. (2010). *Letra chica I*.
- Torres, N. (2014). *Imágenes de fuego*.
- Trujillo, C. (2009). *Texto sobre texto*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Trujillo, C. (2005). *Palabras*. Alberto Chiri Editor.
- Trujillo, C. (2015). *Lee a Raymond Carver y otros poemas*. Ediciones Aumen.
- Trujillo, C. (2019). *La palabra y su perro*. Mago Editores.
- Uribe Andrade, C. (2013). *Amores hipócritas. Versos del cautiverio*. Ediciones Kultrún.
- Velásquez Ruiz, J. (2006). *La iluminada circunferencia*. Ediciones Kultrún.
- Velásquez Ruiz, J. (2009). *Guaitecas*. Ediciones Kultrún.
- Viveros, V. (2006). *Aguas*.
- Zabaleta Caicheo, C. M. (comp.). *Miradores. Poesía en luz y color*.

Anexos

Gráfico 1

Autores y número de publicaciones por autor

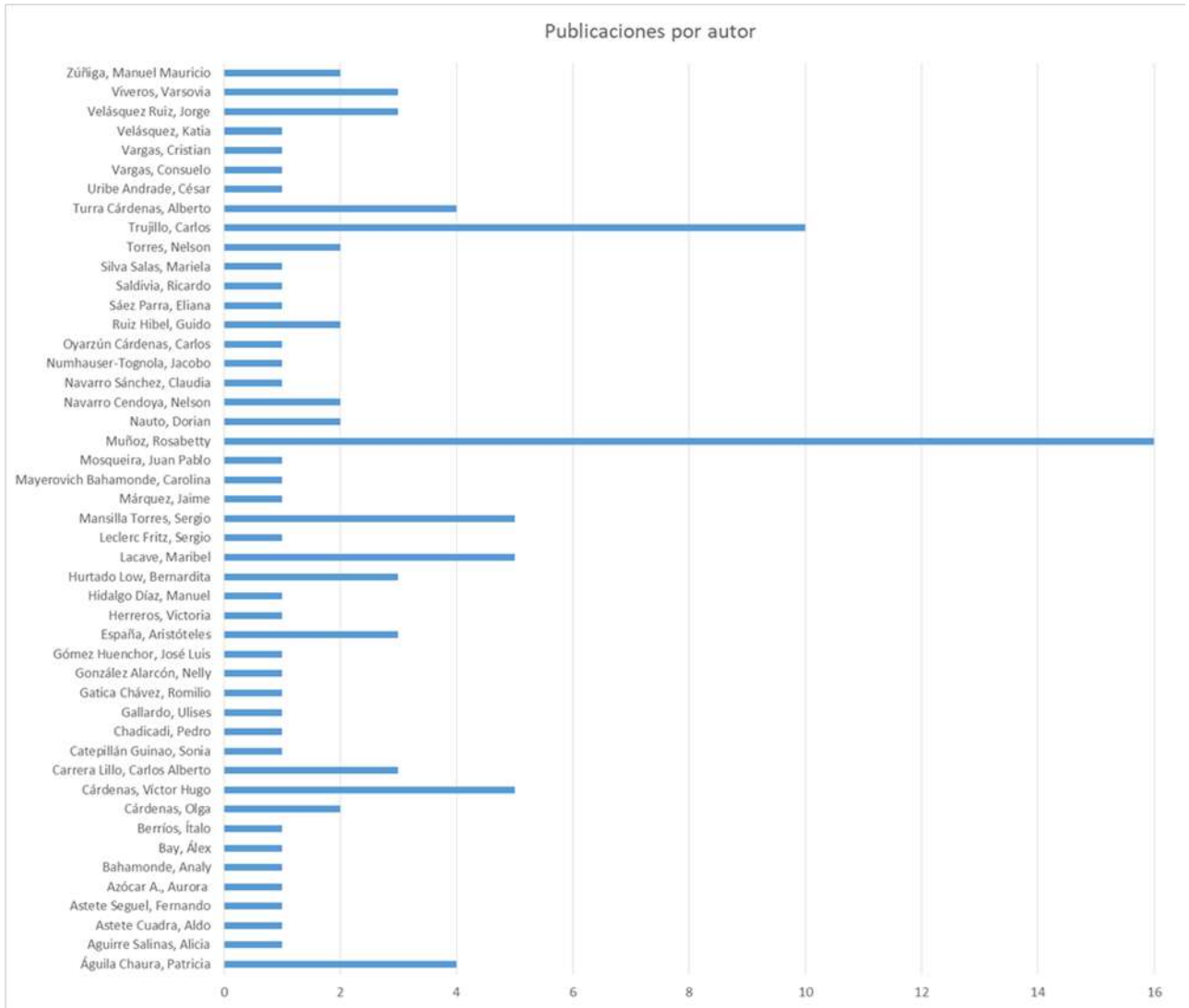
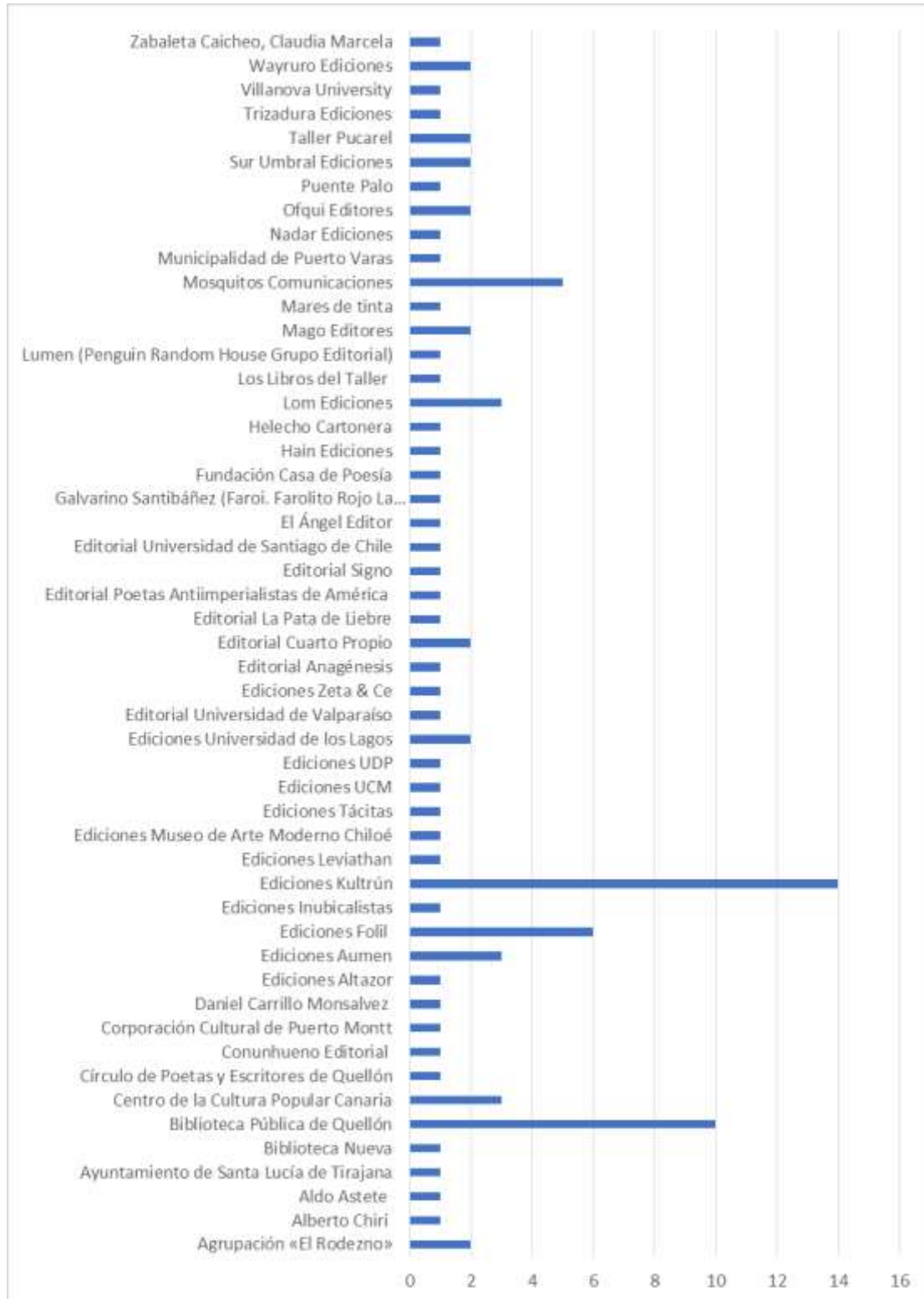
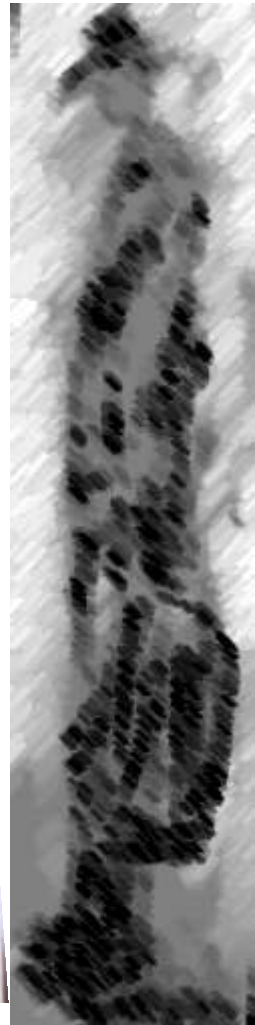


Gráfico 2

Agentes editores y número de publicaciones



RESEÑAS



Reseña de Levy, N. (2023). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*. Cambridge University Press. Online ISBN: 9781009256315. <https://doi.org/10.1017/9781009256315>

Review of Levy, N. (2023). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*. Cambridge University Press. Online ISBN: 9781009256315. <https://doi.org/10.1017/9781009256315>

Yerko Fernando Gómez Vargas
Universidad Austral de Chile, Chile

Corren tiempos difíciles para la publicación académica. El aumento exponencial de publicaciones —bajo la presión de la conocida máxima *publish or perish*— no se condice con la cantidad de lectores de este tipo de escritos ni con los niveles de alfabetización académica de un público frecuentemente propenso al populismo científico y la desinformación masiva en las redes sociales. Sin duda, cuando en los noventa Sokal logró publicar una parodia posmoderna con jerga seudocientífica en cierta revista vinculada al mundo intelectual de la teoría francesa y del posmodernismo filosófico, expuso las debilidades de la evaluación académica por pares y mostró al soberano desnudo, o sea, desnudó la debilidad del criterio arbitral de algunas publicaciones académicas. La polémica en torno al caso Sokal enfrentó rápidamente a quienes sospechaban en bloque de la calidad de las publicaciones científicas en algunas áreas de las humanidades particularmente propensas a las “imposturas intelectuales” y, por otro lado, a quienes consideraban la broma editorial de Sokal como una simple trampa retorcida del más rancio positivismo y el más craso científicismo. A esa polémica se ha sumado no solo el airado malestar de algunos científicos que cuestionan el sistema de publicación de las revistas académicas de la corriente principal y las deficiencias en la evaluación por pares, sino también la queja de algunos cultores de las humanidades que denuncian cierta tiranía del *paper*, o sea, una imposición discursiva hegemónica de los

Recibido: 22/11/2024. Aceptado: 20/12/2024



Yerko Fernando Gómez Vargas es Licenciado en Psicología por la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3930-4867>

Contacto: yerko.gomez02@alumnos.uach.cl

Cómo citar: Gómez-Vargas, Y. F. (2025). Reseña de Levy, N. (2023). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*. *Revista stultifera*, 8(1), 207-216. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n1-08.

moldes editoriales y las prácticas de escritura propias de los artículos científicos basados en la evidencia y en métodos de investigación objetivistas (Santos Herzeg, 2012).

Sobre ese complejo trasfondo de la publicación académica contemporánea, el filósofo sudafricano Neil Levy (profesor de filosofía en la Macquarie University de Sydney y Senior Research Fellow del Uehiro Centre for Practical Ethics de la University de Oxford) discute con ponderación el nexo entre atribución de charlatanería y evaluación por pares, particularmente en el campo de la filosofía. Este libro de la serie Cambridge Elements in Epistemology se suma, así, a la notable producción académica de Levy que, con más de 200 artículos y 10 libros en su haber, se ha concentrado recientemente en cuestiones relacionadas con el papel que juega el conocimiento experto en la vida social. La pregunta epistemológica crucial es si acaso la evaluación por pares de la publicación científica sigue siendo epistémicamente confiable o permite la proliferación arbitraria de cierta charlatanería académica de dudosa credibilidad. ¿No serán las atribuciones de charlatanería relativas a la caridad intelectual del lector y a la confiabilidad epistémica del autor?

Levy, al notar que una de las preocupaciones comunes entre los filósofos es entender las razones detrás del rechazo de sus artículos, se aventura a explorar el proceso de revisión por pares, especialmente frente a la percepción generalizada de que este sistema “está quebrado”. Según Levy, aunque exista evidencia de que la selección de publicaciones puede parecer arbitraria, esto no elimina el trabajo razonable en la elección de artículos destacados. Además, argumenta que la calidad de un texto no es completamente intrínseca, sino una propiedad parcialmente relacional que depende de factores contextuales, tanto intra como extratextuales. Estas condiciones, moduladoras de la actitud hacia un documento, contribuyen a moldear la percepción de su valor. Respecto a la revisión por pares, Levy enfatiza su papel central tanto en la vida profesional de los investigadores como en el desarrollo del conocimiento. Este sistema constituye la instancia principal de publicación en filosofía, y el éxito profesional suele depender de un sólido registro de publicaciones en revistas arbitradas. Además, subraya el valor epistémico de la revisión por pares, ya que se percibe como una garantía de que la investigación fue realizada adecuadamente y de que sus resultados pueden tomarse en serio. Así, su centralidad profesional y epistémica la consolidan como una medida confiable de la calidad del trabajo académico.

En la sección primera, “Bullshit Philosophy”, Levy aborda el concepto de *bullshit* (traducible como “tonterías” o “charlatanería”) argumentando que comprender las condiciones en las que se atribuye esta propiedad ayuda a analizar cómo nuestras actitudes afectan la evaluación de textos. Según Levy, esta atribución a menudo surge de una falta de caridad intelectual, lo que explica el rechazo que incluso dentro de la academia filosófica se da hacia corrientes como la filosofía continental. El filósofo sudafricano examina definiciones del término, como la de Frankfurt (2009), quien lo describe como afirmaciones hechas sin preocuparse por valor de verdad, y la de Pennycook *et al.* (2015), que alude a afirmaciones aparentemente profundas pero vacías de contenido. También explora cómo factores extratextuales, como el *efecto gurú* o *Einstein*, influyen en la credibilidad percibida. Estos efectos, ligados al estatus de la fuente, pueden hacer que afirmaciones oscuras ganen credibilidad si provienen de figuras reconocidas. El autor sugiere que Cohen, influido por el efecto gurú, sobreestimó las afirmaciones del filósofo francés Étienne Balibar. En este sentido, se introduce la noción de influencia extratextual, para aquellos contextos en que la evaluación de un texto depende de factores externos como el prestigio del autor. Aunque reconoce que es racional asignar alta credibilidad a afirmaciones complejas respaldadas por expertos, considera problemático desacreditar ideas simplemente por su dificultad, ejemplificando con enunciados como $E = mc^2$. Levy también advierte que los no expertos no siempre están en una posición epistémica para juzgar trabajos como *bullshit*. Sin embargo, señala que quienes están inmersos en un campo específico podrían tener justificación para juzgar ciertos trabajos como charlatanería, aunque su posición sea inestable, como en el caso de Cohen y Frankfurt frente a Balibar. Ambos presentaron interpretaciones sobre las ideas de Balibar, pero —según Levy— la diferencia radica en el grado de caridad intelectual aplicado: mientras Cohen dejó de interpretar a Balibar con suficiente apertura, Frankfurt logró asignar coherencia a sus afirmaciones. Así, se podría concluir que la caridad intelectual resulta crucial para evitar juicios apresurados sobre las afirmaciones filosóficas.

En la segunda sección, titulada “Intellectual Charity in Everyday (Academic) Life”, Levy explora cómo el concepto de *bullshit* se vincula con el proceso de revisión por pares, y destaca que las diferencias en la caridad intelectual influyen en la atribución de esta etiqueta. El autor critica la idea de que los argumentos son persuasivos independientemente de quién los emita, pues el grado de confianza en la fuente puede alterar significativamente su recepción. No obstante, reconoce que existen textos

en los que es imposible encontrar interpretaciones coherentes, aunque enfatiza que cualquier trabajo interpretativo implica decisiones influenciadas por el nivel de caridad intelectual aplicado. Asimismo, Levy revisa el principio de caridad y critica la interpretación quineana que sugiere maximizar las verdades en los textos de autores clásicos, ya que esto puede conducir a anacronismos. En su lugar, respalda la perspectiva de Campbell, quien aboga por evaluar si los argumentos son adecuados en su contexto. Además, el filósofo sudafricano señala que confiar en un autor aumenta la caridad intelectual, pues se presupone que los métodos argumentativos son sólidos, atribuyendo las confusiones al lector más que al texto. Por último, explica que los argumentos no solo buscan persuadir con evidencia directa de que p , sino que incorporan pruebas de orden superior que sugieren la existencia de evidencia de p . Elementos como gráficos o ecuaciones refuerzan el peso persuasivo de los argumentos y actúan como evidencia intratextual que influye en revisores y lectores. De este modo, Levy concluye que tanto la aceptación inicial como el impacto posterior de un artículo constituyen evidencia de su valor; reflejan no solo su calidad intrínseca, sino también su calidad relacional en el ámbito académico.

En la tercera sección, titulada “Too Much Trust? The Lesson of Hoaxes”, Levy aborda casos de engaños a revistas académicas, como el de Sokal o los de Pluckrose, Lindsay y Boghossian, y sostiene que estos no deslegitiman completamente la revisión por pares. Por un lado, algunas de estas publicaciones no pasaron por revisión por pares, mientras que otras contenían ideas aceptadas en ciertos círculos académicos o fueron publicadas en revistas con estándares más bajos, lo que explicaría su aceptación. Además, para ser aprobadas, estas obras incluyeron datos probablemente verdaderos o matemáticamente demostrables. En este contexto, Levy enfatiza la importancia epistémica de la confianza, fundamental en la ciencia, como actividad en la que se confía en los procesos y resultados reportados por otros. Incluso en las replicaciones de hallazgos, existe confianza en quienes realizan estos esfuerzos, ya que no siempre se replican las replicaciones. Asimismo, el autor resalta cómo esta confianza también se aplica en la filosofía, donde se asume que los filósofos publicados en revistas reconocidas presentan intuiciones correctas. Sin embargo, señala que la confianza es inherentemente frágil, ya que confiar implica aceptar la posibilidad de ser traicionado, lo cual requiere vigilancia epistémica para mitigar los riesgos de fraude. Para abordar esto, Levy propone precauciones explícitas, como limitar el grado de confianza entre investigadores a través de prácticas de ciencia abierta, como el registro

previo y la disponibilidad de datos. Sin embargo, advierte que un marco basado en la desconfianza podría generar círculos viciosos, ya que no somos fiables detectando engaños, lo que se aplica tanto a contextos interpersonales como laborales. Por último, Levy concluye que la confianza, aunque frágil, es un elemento indispensable en las instituciones científicas; pero su recalibración, si no se maneja con cuidado, podría disminuir el peso de los argumentos o activar mecanismos corrosivos de desconfianza.

En la cuarta sección, “Publication Requires Commitment”, Levy destaca que la forma en que se evalúa un texto está fuertemente influenciada por la cantidad de confianza invertida en el texto y su autor; es decir, esta confianza modula la caridad intelectual, y una mayor caridad implica tomar las afirmaciones del texto más en serio. Por esa razón, propone que en la revisión de textos filosóficos se debería dar la creencia de que resulta razonable tomarse en serio un artículo en cuanto posible aporte a alguna discusión filosófica. Sin embargo, esta consideración de la confianza y la creencia asociada nos conduce a las pretensiones defendidas (*advocacy role claims* o ARC). Las ARC expresan puntos de vista por los cuales los trabajos abogan, ya que, cuando se ofrece un artículo para su publicación, se actúa de modo tal que aparenta valer la pena el tiempo de los lectores, y esta garantía se da implicando cierto compromiso epistémico con las pretensiones formuladas. Considerando este aspecto de la creencia, Levy considera el debate de si los filósofos deberían creer en las afirmaciones filosóficas que realizan.

En este contexto aborda los tres casos donde Plakias considera que los filósofos pueden publicar sin creencia: el caso del engaño malicioso, el del arrepentido no realista (defender una postura de sus objeciones), así como el criticar una posición sin seguridad de su falsedad. Así, para Plakias, no existe una norma de publicación filosófica ni tampoco una actitud que se deba tomar respecto a las afirmaciones que se hacen en un documento. Sin embargo, —señala Levy— Fleisher sostiene que las normas de publicación en los casos de Plakias son poco exigentes, y que la actitud del autor marca la diferencia: no es que el artículo sea malo, sino que fue concebido como una broma en algunos casos. Por ejemplo, si alguien confiesa que no le convencen sus propios argumentos, los lectores dedicarán justificadamente menos esfuerzo en procesarlo en igualdad de condiciones. Así, la expresión de las actitudes marca una diferencia para la caridad intelectual: el hecho de que el autor sea persuadido por un argumento señala su percepción de la capacidad persuasiva y, por lo tanto, de que vale la pena invertir tiempo en él. Por ello, mientras mayor sea nuestro

compromiso con nuestras ARC, mayor será el grado de caridad intelectual que pediremos. Al explicitar esa actitud, se proporciona evidencia genuina de orden superior para nuestros lectores. El relato del autor se diferencia de los de Plakias, Fleisher y Barnett en que estos últimos tienen consideraciones consecuencialistas, con normas de sinceridad que buscan avanzar la investigación filosófica. Específicamente, Levy sostiene que la actitud del autor es evidencia y las normas son epistémicas, argumentando que se tergiversa la evidencia cuando se pretende un grado de confianza mucho mayor que nuestra actitud real.

En la sección final “In Lieu of a Conclusion”, Levy expresa que el tema central del libro es la diferencia que la caridad intelectual marca en nuestra evaluación de los textos, de tal modo que puede llevar a ver como un sinsentido alguna afirmación que es tolerablemente clara. Aunque las diferencias pueden ser mínimas, estas pequeñas diferencias pueden resultar decisivas en la revisión por pares; sobre todo, al considerar que existe cierta evidencia de un sesgo conservador en la revisión por pares. Es decir, una tesis contraintuitiva puede reducir la caridad intelectual; pero, al considerar que la actualización de creencias es apropiadamente sensible a nuestros antecedentes, la disminución de la caridad es una respuesta justificable en esos casos. Levy recuerda, además, que no se debe olvidar que el gran nombre de los autores puede influenciar la revisión, incluso si la revisión es anónima; hasta por el estilo o la forma, se puede asumir que el texto es de un autor en específico y, así, afectar la caridad intelectual con la que se acerca al texto. Además, los editores son más propensos a conocer la identidad del autor, ya que en pocas revistas de filosofía se practica la triple revisión anónima.

Durante la lectura del libro de Levy se pueden encontrar apreciaciones sobre la relevancia de los aspectos relacionales cuando se trata de evaluar un texto, de modo que la aceptación o no de un artículo no dependerá únicamente de aquellos aspectos intratextuales. Esto, sin duda, nos lleva a repensar las cuestiones asociadas a la manera en que se evalúa la calidad de un argumento. Y es que muchas veces hemos evaluado los argumentos desde una mirada meramente logicista: exigiendo que se cumplan con ciertos criterios obtenidos de manuales de lógica y se permita establecer las conexiones lógicas entre las diferentes premisas presentadas que aportan a una conclusión, ya sea de forma deductiva, inductiva o abductiva. Sin embargo, algunos filósofos han notado que esta forma de abordar la argumentación y evaluar el poder de un argumento resulta insuficiente, ya que se pierde el componente interpersonal. Graham Oppy (2009) ha

señalado que en la argumentación filosófica —específicamente en su área de interés, que es la filosofía de la religión— no se debe apuntar solo a tomar una posición respecto a alguna proposición, generar una serie de enunciados que apuntan a una conclusión, y defender las premisas de esa conclusión, para que se llegue a formular un “buen argumento”. Más bien, en el debate filosófico, un buen argumento sería aquel que, considerando a un público objetivo, es capaz de provocar una revisión razonable de las creencias del objetivo. Esto hace referencia al enfoque estructural y pragmático del argumento: el enfoque pragmático señala que la naturaleza de un argumento no puede ser capturada meramente en términos de su estructura. Así, las definiciones pragmáticas hacen hincapié en la función del argumento en cuanto herramienta de persuasión racional, como ha planteado McKeon (2024). Considerando esto, resulta importante señalar que Levy logra resaltar que hay un aspecto relacional importante cuando se trata de revisar, enviar, aceptar o rechazar, artículos académicos. Y es que hay una serie de factores que influyen en la manera en que se evalúa el argumento/artículo: aunque el artículo pueda resultar atractivo y relevante para otro público, puede que no logre hacer que los revisores reflexionen sobre sus propias creencias, o bien que consideren que no podrá provocar la revisión de las creencias del destinatario. Así, el trabajo de Levy adquiere valía al dirigir la conversación a la revisión por pares y, de ese modo, a la realidad concreta.

Ahora bien, es importante considerar que, en el texto, el uso del concepto *bullshit* remite tanto al ámbito popular como al académico. Según señala Levy, existe una amplia cantidad de literatura filosófica y empírica que ha estudiado las afirmaciones consideradas como *bullshit*, así como las diferencias individuales entre las personas que creen en este tipo de ideas (Pennycook *et al.*, 2015; Sterling *et al.*, 2016). La aplicación del concepto ha abarcado diversos campos, como la inteligencia artificial, donde las afirmaciones falsas generadas por ChatGPT han sido categorizadas como *bullshit* en lugar de mentiras (Hicks *et al.*, 2024). Asimismo, en investigaciones sobre sostenibilidad, ciertos materiales enviados para publicación han sido etiquetados como *bullshit* debido a su contenido poco original, limitado a replicar investigaciones previas o realizar revisiones de literatura sin ofrecer aportes novedosos (Kirchherr, 2023). Este uso tan diverso del concepto es relevante porque evidencia la ausencia de una definición consensuada. Las definiciones propuestas por Cohen o Pennycook no logran abarcar el empleo del término en otros contextos (como, por ejemplo, las publicaciones sobre sostenibilidad ya mencionadas).

Por ello, las críticas de Levy al uso del concepto de *bullshit* para calificar ciertos artículos o textos, probablemente, no responden a las preocupaciones de otros autores; hay quienes, al referirse a la categorización de ciertos artículos como *bullshit*, se centran en criticar contribuciones actuales a ciertas áreas de conocimiento, considerando que estas publicaciones son tan “inútiles e innecesarias” que ni siquiera el propio autor puede justificar su valor o relevancia para el avance del conocimiento (Graeber, 2018).

Una de las preocupaciones que genera el libro de Levy se relaciona con cuestiones epistemológicas, ya que un lector podría interpretar su texto como una invitación a defender una mayor apertura en el proceso de revisión de artículos, incluso aceptando trabajos que contengan elementos considerados *bullshit* según las definiciones de Frankfurt, Pennycook, Cohen u otros. Sin embargo, no parece que este sea el propósito de Levy. El autor —conocido por su trabajo en ética aplicada, formación de creencias y responsabilidad— destaca la importancia de la caridad intelectual al evaluar testimonios, incluidos los textos académicos. Así, dentro de la misma línea de pensamiento, Levy ha afirmado que la injusticia testimonial ocurre cuando los receptores rechazan testimonios basándose en prejuicios hacia la fuente (como la identidad social de quienes los emiten); pero, para contrarrestar esta injusticia, propone recuperar el valor de los testimonios mediante una escucha más atenta y una evaluación detallada de las fuentes (Brancazio y Levy, 2024). No obstante, esto no implica aumentar de manera despreocupada la confianza en los testimonios y escritos propuestos para publicación. Más bien, Levy llama a una autoevaluación de nuestras disposiciones al leer, advirtiendo que la tendencia a considerar algo como *bullshit* o sin sentido puede incrementarse por prejuicios hacia la fuente, la tradición, el enfoque o el área de conocimiento en cuestión. En este sentido, Levy no argumenta que la revisión por pares sea el mejor método para evaluar textos académicos, sino que busca un objetivo más modesto: mostrar que las críticas dirigidas al proceso, especialmente en casos donde se han publicado artículos categorizados como *bullshit*, no logran deslegitimarlo completamente.

A pesar de sus limitaciones, el autor sostiene que la revisión por pares puede seguir siendo considerada razonablemente aceptable. Además, no parece ser que Levy haya estado intentado negar la existencia de charlatanería en los artículos que se presentan para ser revisados; en su lugar, busca mostrar que, por factores extratextuales, puede verse afectada

la forma de leer y valorar un texto (sea o no un revisor), y que puede haber una sobreestimación de la cantidad de *bullshit* presentada para revisión. En este sentido, afirmar que haya una sobreestimación de la cantidad de charlatanería no significa que no haya artículos que estén plagados de *bullshit*. Por eso, la presencia de charlatanería en los discursos y escritos académicos puede seguir catalogándose como un problema en la epistemología social, es decir, un problema asociado con la adquisición de conocimiento a través de fuentes sociales (Wakeham, 2017).

Como se puede apreciar, el libro de Levy constituye un valioso aporte para una serie de discusiones epistemológicas de gran calado y no solo aporta una ocasión para reflexionar sobre la extensión de la charlatanería en la cultura contemporánea o para cuestionarnos críticamente sobre la calidad de la publicación académica revisada por pares. Por supuesto, también la valoración de las pretensiones defendidas en este interesante texto se vinculará con nuestra caridad intelectual y nuestra confianza epistémica. Nos quedamos, pues, con esta prudente invitación a una lectura considerada y generosa, pero cuidadosa y reflexiva.

Referencias

- Brancazio, N., & Levy, N. (2024). Do We Still Need Experts? En A. Lavazza & M. Farina (Eds.), *Overcoming the Myth of Neutrality: Expertise for a New World* (pp. 53-72). Routledge.
- Frankfurt, H. G. (2009). *On Bullshit*. Princeton University Press.
- Graeber, D. (2018). *Bullshit jobs: A theory*. Simon&Schuster.
- Hicks, M. T., Humphries, J., & Slater, J. (2024). ChatGPT is bullshit. *Ethics and Information Technology*, 26(2), 38. <https://doi.org/10.1007/s10676-024-09775-5>
- Kirchherr, J. (2023). Bullshit in the Sustainability and Transitions Literature: A Provocation. *Circular Economy and Sustainability*, 3(1), 167-172. <https://doi.org/10.1007/s43615-022-00175-9>
- Levy, N. (2023). Too Humble for Words. *Philosophical Studies*, 180(10), 3141-3160. <https://doi.org/10.1007/s11098-023-02031-4>
- McKeon, M. (2024). Argument. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/argument/>
- Oppy, G. R. (2009). *Arguing about gods*. Cambridge university press.

- Pennycook, G., Cheyne, J. A., Barr, N., Koehler, D. J., & Fugelsang, J. A. (2015). On the reception and detection of pseudo-profound bullshit. *Judgment and Decision Making*, 10(6), 549-563. <https://doi.org/10.1017/S1930297500006999>
- Santos Herzog, J. (2012). Tiranía del *paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo. *Revista Chilena de Literatura*, 82, 197-217. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952012000200011>
- Sterling, J., Jost, J. T., & Pennycook, G. (2016). Are neoliberals more susceptible to bullshit? *Judgment and Decision Making*, 11(4), 352-360. <https://doi.org/10.1017/S1930297500003788>
- Wakeham, J. (2017). Bullshit as a Problem of Social Epistemology. *Sociological Theory*, 35(1), 15-38. <https://doi.org/10.1177/0735275117692835>

Presentación de *Revista stultifera* y normas de publicación

Revista stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Revista stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Revista stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más

en términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado sencillo, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la

revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor recicla contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, las propuestas se analizarán mediante el software de detección de plagio *iThenticate*, antes del envío de los textos a arbitraje. El marco de referencia de *Revista stultifera* para velar por la ética de la publicación son los “Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas” del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad Austral de Chile, *Revista stultifera* suscribe las políticas institucionales para

las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

Declaración de la contribución de cada autor del manuscrito

Revista stultifera asume el modelo CRediT (*Contributor Roles Taxonomy*) a la hora de reconocer y jerarquizar las contribuciones individuales de los autores. El autor de correspondencia ha de garantizar que las descripciones de los roles se especifiquen con precisión y sean acordadas por los autores. Los roles de todos los autores deben enumerarse, utilizando las categorías pertinentes: conceptualización, metodología, investigación, software, gestión de datos, escritura y edición. En caso de que los autores hayan contribuido en múltiples roles, se indicará oportunamente. La especificación de las responsabilidades y contribuciones de cada autor debe suministrarse con cada envío.

Declaración de acceso abierto y derechos de autor

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revstul@uach.cl. También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2025

ISSN 0719-983X

Editorial: *Libertas venditur*

Juan Antonio González de Requena Farré

Reflexiones sobre el populismo historiográfico en España. Un ejercicio de historiografía del presente

Edgar Straehle Porras

Llegó rápido, vivió intensamente y murió joven. La primera ola punk en España (1975-1979): recepción social y cultural

David Mota Zurdo y Sergio Cañas Díez

Contramemoria y resistencia subcultural en la exposición *Ander: Resistencia cultural en El Trolley y Matucana 19*

José Cabrera Sánchez y Daniel Jofré Astudillo

El empoderamiento a través de la sexualización. Una perspectiva crítica

Érika Soto Moreno

Una reflexión epistemológica sobre la generalización interna de la etnografía antropológica

Óscar Adrián López Flores

Poesía de Chiloé del siglo XXI: producción editorial y escritura poética

Jannette González Pulgar y Simón Villalobos

Reseña de Levy, N. (2023). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*

Yerko Fernando Gómez Vargas