

Kamchatka

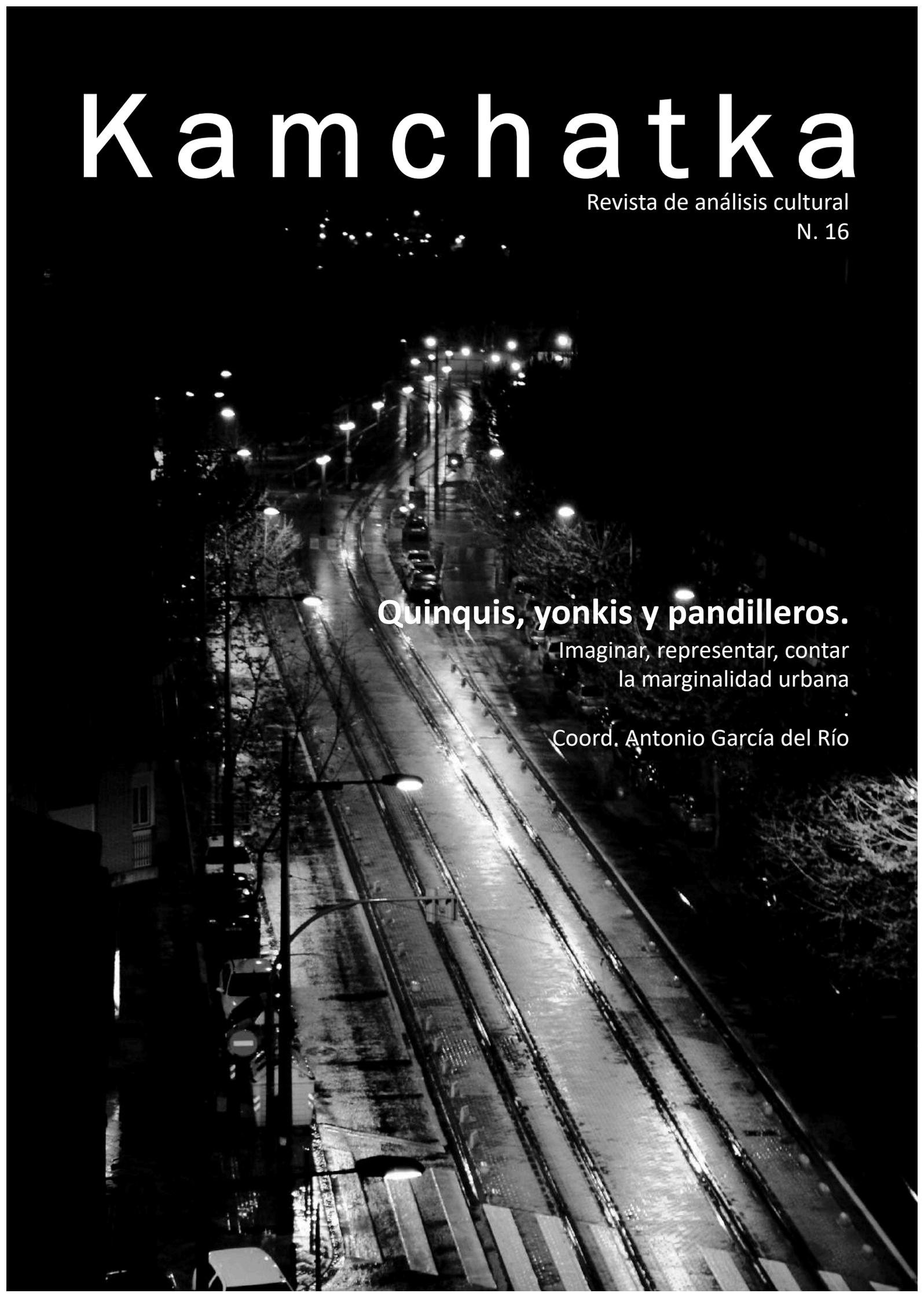
Revista de análisis cultural

N. 16

Quinquis, yonkis y pandilleros.

Imaginar, representar, contar
la marginalidad urbana

Coord. Antonio García del Río



QUINQUIS, YONKIS Y PANDILLEROS. IMAGINAR, REPRESENTAR, CONTAR LA MARGINALIDAD URBANA

KAMCHATKA. REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL 16 (2020)

Monográfico coordinado por ANTONIO GARCÍA DEL RÍO

ANTONIO GARCÍA DEL RÍO. Quinquis, yonkis y pandilleros. Imaginar, representar, contar la marginalidad urbana.

I. MUNDOS, MITOS E HISTORIAS QUINQUIS

GERMÁN LABRADOR MÉNDEZ. El mito quinqui. Memoria y represión de las culturas juveniles en la transición postfranquista.

PAULA PÉREZ-RODRÍGUEZ. Historia conceptual del quinqui. Pluriempleo, policía, prensa y mito.

SOFÍA NICOLÁS DÍAZ. Sobre rap, trap y calle: imágenes y fenómenos.

ANTONIO GARCÍA DEL RÍO. De vagos y maleantes, bandidos y censores: la contraimagen del quinqui durante el franquismo en obras de Rodríguez Méndez.

II. CONTEXTOS PARA UNA NUEVA HISTORIA CULTURAL

ANTONIO ORIHUELA. ¡Más chutes no! La heroína, entre arma de la democracia y vehículo heroico.

CARMEN MEDINA PUERTA. “Construir la poesía como una enfermedad de la piel”: la representación del VIH/SIDA en la España democrática.

ALEJANDRO CIVANTOS URRUTIA. ¡Quita esa gorra de obrero! Desproletarización editorial en la Transición española.

III. OTRAS MARGINALIDADES EN CONTEXTOS LATINOAMERICANOS

MARIEL BUFARINI. Percibir y resistir los estigmas. Un estudio sobre la cotidianeidad de personas en situación de calle.

JUAN FERNANDO PAVEZ PÉREZ, MARÍA JOSÉ REYES ANDREANI, FRANCISCO JEANNERET, MARÍA ANGÉLICA CRUZ, CÉSAR CASTILLO, JUAN JEANNERET, MANUELA BADILLA, CENTRO DE INTERPRETACIÓN FISURA FISURA. Murales y políticas de memoria en un "barrio crítico" de Santiago de Chile.

ANEXO AL MONOGRÁFICO. TEXTOS DE HOMENAJE.

RESISTIR A LES PALPENTES / RESISTIR A TIENTAS. Poemas de Antonio García del Río.

SEMBLANZA DE TONY Y CUADERNO DE VOCES.

Imagen de portada:
fotografía de Antonio García del Río.



HISTORIA CONCEPTUAL DEL QUINQUI. PLURIEMPLEO, POLICÍA, PRENSA Y MITO

Conceptual History of “The Quinqui”. Multiple Jobs, Police, Press and Myth

PAULA PÉREZ-RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD DE PRINCETON (ESTADOS UNIDOS)

paulap@princeton.edu <http://orcid.org/0000-0002-0805-3428>

RECIBIDO: 31 DE ENERO DE 2020

ACEPTADO: 19 DE JUNIO DE 2020

RESUMEN: ¿Cómo se pasa del *quinquillero* al *quinqui*? ¿Qué tránsito cultural se marca en el acortamiento de esta palabra? ¿Son los *quinquis* hijos de aquellos que trabajaron la *quincalla*? ¿Qué nos dicen los *quinqui*(llero)s sobre el paso de una economía rural y agraria desde su aparición en la prensa a mediados del siglo XIX hasta el desarrollismo tecnócrata, el desempleo y las UVAs? El *quinqui* reaparece una y otra vez en los discursos de orden social en España para señalar a las formas subjetivas y laborales que disienten de la colectividad *mainstream*. Este trabajo investiga la historia conceptual del *quinqui* de antes de los años [19]80, proponiendo como hipótesis que son los diferentes *quinquis* históricos los que sientan las condiciones discursivas y materiales del conocido *quinqui* ochentero, joven y suburbano. A partir de archivos de prensa del siglo XIX y principios del XX y siguiendo también el periodismo sensacionalista y de investigación de los años sesenta y setenta, este artículo busca presentar la arqueología de la operación biopolítica de exclusión y disciplina que se configura en torno al significante “*quinqui*” y sus variantes, atendiendo a sus dimensiones campestre, étnica y laboral en el ámbito del discurso público.

PALABRAS CLAVE: *Quinquis*, Historia de los conceptos, Prensa, Discurso público, Estudios culturales.

ABSTRACT: How do you go from the *quinquillero* to the *quinqui*? What cultural transit is marked in the shortening of this word? Are *quinquis* the children of those who worked with *quincalla*? What do *quinqui*(llero)s tell us about the turning of a rural and agrarian economy to the Spanish technocratic developmentalism, its consequent unemployment and the UVAs? The *quinqui* reappears again and again in social discourses in Spain to signal the subjective and labor forms that dissent from mainstream collectivity. This paper investigates the conceptual history of the *quinqui* before the 1980s, proposing as its main hypothesis that it is in these historical *quinquis* that we find the discursive and material roots of the young and suburban *quinqui*. Following press files of the 19th and early 20th centuries, and also sensationalist articles of the sixties and seventies, as well as some investigative textual works, this article seeks to present the archeology of the disciplinary biopolitical operation of exclusion that is configured around the significant “*quinqui*” and its variants, taking into account its rural, ethnic and labor dimensions within public discourse.

KEYWORDS: *Quinquis*, History of the concepts, Press, Public Discourse, Cultural Studies.

Pérez-Rodríguez, Paula.

“Historia conceptual del *quinqui*. Pluriempleo, policía, prensa y mito”.

Kamchatka. Revista de análisis cultural 16 (Diciembre 2020): 55-91.

DOI: <https://doi.org/10.7203/KAM.16.16606> ISSN: 2340-1869

BREVE RESEÑA DEL *HYPE* POR EL QUINQUI DE LOS OCHENTA, CON SUS AUSENCIAS¹

El famoso quinquí de los ochenta, representado mediáticamente por personajes cinematográficos como El Jaro (José Luis Manzano) o El Torete (El Trompetilla), no sólo ha tomado relevancia y hueco en publicaciones especializadas y en revistas culturales desde por lo menos 2009, tras tener lugar la exposición en el CCCB *Quinquís dels 80* (con itinerancia a La Casa Encendida, en Madrid, en 2010), sino que ha sido motivo central o transversal de un número considerable de obras en la pasada década. Los homenajes al Pirri, a los Perros Callejeros, a los picos y al Torete se cuentan por decenas. Los dispositivos culturales post-crisis de la última década, tanto en su vertiente popular como museística, han representado “lo quinquí”: de *Criando ratas* (2016) a la discografía de El Coleta —ambos fenómenos reseñados en la monografía *Fuera de la ley* por Javier Entrambasaguas y Germán Labrador Méndez respectivamente—, pasando por letristas como Prok, Kaydy Cain, Jarfaíter, Pimp Flaco, así como por ciclos de cine con películas quinquís en importantes instituciones culturales, como La Casa Encendida (2010) o CA2M (comisariado por Los Hijos, 2013), entre otros muchos dispositivos (marcas de ropa —como Dr. Fli—; estrategias formales de falsas falsificaciones de alta costura —como la llevada a cabo por Pirris con Swing—; o páginas de culto en Facebook e Instagram), los años 10 de este siglo han trabajado por la reconstrucción de una estética quinquí. Aunque nadie esté de acuerdo en qué es ‘quinquí’ exactamente.



Fig. 1. “Quedada Swing Pirris Cloths” (2014).

¹ Todas las imágenes que ilustran este artículo anteriores a 1959 han sido tomadas de la Hemeroteca Digital de la Biblioteca Nacional de España. El resto de imágenes han sido tomadas de las hemerotecas digitales del propio medio de comunicación citado en cada caso, exceptuando la fig. 1, tomada de Twitter (@Takers).

Este texto pretende complementar los estudios culturales existentes hasta hoy en torno a lo quinqu ochentero y sus recuperaciones “retromaniacas” (Reynolds), haciendo un recorrido por estadios anteriores del término y sus mundos. Abandonando el estereotipo históricamente situado en los 80 y sus correlatos o réplicas contemporáneas, trazo el recorrido material y social anterior del concepto desde mediados del XIX hasta el que denomino “quinqui del desarrollismo”, padre real o figurado de los quinquis ochenteros. La hipótesis del texto es que es posible trazar un hilo histórico-conceptual entre los diferentes perfiles *quinca/qui-lleros* a través del discurso público aparecido en la prensa. El tránsito del concepto quedaría resumido en estos movimientos: si primero encontramos a los “quincalleros” asiduamente, como veremos, en (i) la sección de avisos de la prensa como encargados de la transacción informativa de menudeos en portales del centro urbano; a finales de ese mismo siglo, (ii) el término aparecerá asociado a la estafa en torno a metales preciosos. Para comienzos del XX, (iii) la creación policial de la figura del bandolero “quinquillero” forma parte de un momento de mayor vigilancia gubernamental, en el que se producirá el señalamiento de una coexistencia quinqu-gitana. Al llegar el desarrollismo, tras una ausencia de los términos ‘quincallero’, ‘quinquillero’ y/o ‘quinqui’ en la prensa que tiene lugar desde el comienzo de la guerra civil hasta finales los años cincuenta, nos encontramos con (iv) la figura espectacular de El Lute, a partir del cual se consolida el uso del término acortado “quinqui” y cuya demonización en los años sesenta se verá continuada por diferentes discursos en los setenta que, propongo, buscarían (v) la asimilación de la diferencia que el quinqu del desarrollismo representa antes de que este, de mano de la crisis de desempleo que afecta duramente a los jóvenes de 1974 a 1985 en el Estado español, (vi) pase el testigo del término ‘quinqui’ a sus hijos, los quinquis jóvenes y suburbanos inspiradores del mito cinematográfico de los años ochenta.

Lo que iguala a cualquier quinqu histórico es su exterioridad con respecto a un *statu quo* dado. A través de un recorrido por todos estos estereotipos y usos situados del concepto quinqu, tal y como es explotado por la prensa de los diferentes períodos históricos desde mediados del siglo XIX hasta finales de los años 70, se muestra la simultánea continuidad y variabilidad de unos quinquis históricos en los subsiguientes. El objetivo último del artículo es poder mostrar que lo ‘quinqui’, en calidad de elemento léxico generado y controlado desde las estructuras productoras de discurso público desde su origen, es antes ‘*lo* quinqu’ que ‘*el* quinqu’, esto es: históricamente, ha sido utilizado para reducir a ciertos grupos de personas a un tipo social que pudiera servir a la operación biopolítica de exclusión y disciplina de cada época. La posterior reapropiación del insulto por parte de las culturas suburbanas de las últimas décadas constituiría, claro está, un capítulo aparte del que no me puedo encargar.

El reconocimiento y toma de forma estéticas del quinqu adolescente como tipo social de la España de la Transición se lo debemos, antes que nada, al cine. Según señala Mery Cuesta en la publicación que acompañó a la exposición *Quinquis dels 80*, las películas que conforman el cine quinqu (antes de consolidarse como género) “son síntomas de la inflamación de la cola del paro, del crecimiento de los delitos callejeros y del asfixiante clima de inseguridad ciudadana que reflejaban puntualmente las páginas de sucesos” (2009: 69). Ante la crítica situación sociopolítica, directores como José Antonio de la Loma o Eloy de la Iglesia habrían decidido, aupados por una brecha subversiva general en las estéticas filmicas españolas (con cineastas que, como Víctor

Erice, Iván Zulueta, o el mismo Carlos Saura durante los años setenta, plasmarían relaciones socioafectivas y sus elipses espaciotemporales de modos novedosos, además de todo el conocido como “cine del destape”), que el fenómeno de delincuencia y marginalidad juvenil producto de dicha situación era lo suficientemente preocupante, y urgente, como para pronunciarse ideológicamente y confeccionar unas narrativas que visibilizaran en forma de ficción lo que el discurso público de la era del consenso no elaboraba.

El conjunto del cine quinquí, con la inestimable colaboración del archivo de prensa sensacionalista propio de *El Caso* y algunas de las páginas de *Interviú*, habría fijado así en España, para quien quiso tomarla, la imagen de un quinquí ochentero con una vida prototipada tal que así: naces, robas, haces puentes, camelas, tienes sexo, escuchas rumba, vas a la trena, vacilas, te drogas, das palos, escapas, mueres (el orden de los factores —casi— no altera el resultado). Aunque no todo el llamado cine quinquí proporciona estas imágenes —y cuando las quinquís son mujeres no sólo se altera el orden de los factores y los propios factores, sino que sobre todo se altera el resultado (véase a *Maravillas* (1980), quinquí por elección y magnífica gestora; o al personaje femenino de *Colegas* (1982) interpretado por Rosario Flores; o a las *Perras callejeras* (1985) que elegantemente abandonan España en barco con su botín; o incluso a Ángela, única superviviente de *Deprisa, deprisa* (1980))—, dentro de los discursos de análisis cultural impera la idea de que el quinquí es, precisamente por sus haceres históricamente situados, una suerte de acotación temporal: “no hay quinquís del siglo XXI: es un estereotipo de los ochenta”, se dice en el periódico en el año 2010 (“Los quinquís ocupan La Casa Encendida”).

Giorgio Agamben comentó, dialogando en su escritura con Michel Foucault, que ciertamente “las vidas infames comparecen solamente en la cita que hace de ellas el discurso del poder” (2005: 86). Una vez muerta la viveza juvenil y antisistema del quinquí de finales de los setenta, restan dos opciones de incorporación cultural-monumental, en pro del establecimiento de juegos de corte simbólico: demonizar al quinquí y echarlo definitivamente a la tumba, o mitificarlo y estetizarlo. La confección del quinquí mítico, más *millennial* que CT, siguiendo a Mery Cuesta se basaría en la convicción de que “[e]l quinquí devino mito estando en activo gracias al aúpo de la prensa de los ochenta y su reflejo en el cine, pero ha sido una generación posterior (el hermano pequeño del quinquí) quien lo ha convertido en icono”, una generación que habría articulado, en complicidad con los discursos críticos hacia la Transición democrática del Estado español, que el quinquí “surge como una náusea espontánea ante una situación netamente local, española, literaria y popularmente moldeada por la tradición picaresca” (Cuesta, 2009: 68).

De una manera indirecta, la desactivación semántica del significante ‘quinquí’ realizada al declarar su condición de rol o estereotipo historizable que designaría a un chaval de UVA (Unidad Vecinal de Absorción) o infravivienda *castizo* y avisgado de los ochenta puede contribuir a engordar el estereotipo, en tanto se declara fosilización donde podría haber usos libres, expropiantes, populares y presentes de la palabra y los universos que esta invoca (posibilidad señalada, por ejemplo, a partir del caso de El Coleta en Labrador Méndez, 2015). Por otro lado, en el volumen compilado por Jorge González del Pozo (2020), diferentes investigadores han hecho notar los problemas de la simultánea “robinhoozación” pop del joven del cine quinquí (Pascual Pérez en González del Pozo, 2020: 45-58) y abandono de los protagonistas de *Deprisa,*

deprisa a su suerte “real” tras la colaboración con Carlos Saura² (Gutiérrez en González del Pozo, 2020: 59-76). El análisis del corpus que recojo en este trabajo añadiría a la problemática expuesta que la insistencia en la revisitación cultural del quinquí de los ochenta finge una eternización literaria *cool* “quinquí” que replica el *boom* capitalista de lo joven explotado y planificado al menos desde los años ochenta del pasado siglo (Cuenca, 2013), dejando de lado todo un archivo peninsular que opera sobre “lo quinquí” con anterioridad. Este archivo no sólo es necesario para comprender al estereotipo de los quinquís de los ochenta, sino que proporciona la posibilidad de trazar una continuidad discursiva en torno a la exclusión socioeconómica y sus articulaciones léxicas.

Las genealogías que en el volumen paradigmático de “estudios quinquís” *Fuera de la ley* se encargan de elaborar las condiciones de posibilidad del quinquí transicional no yerran en señalar la migración a las ciudades, las enormes carencias que se vivían en muchos barrios de ciudades como Madrid o Barcelona (así como el movimiento vecinal que nace de ello), el desempleo, las “nuevas formas de ocio”, el trapicheo (Cuesta, 2009), las revueltas en prisión (Cuesta, 2009, Labrador Méndez, 2015), la sociedad de consumo o la persecución policial (Labrador Méndez, 2015) como contexto de causalidad de las vidas de los años 70 que anteceden y/o acompañan al mito ochentero. La afirmación, en esta línea, de que el “fenómeno sociológico quinquí aparece a finales de los 70 en un contexto de depresión económica: la crisis del petróleo que se inicia en 1973 y se prolonga hasta mediados los 80” (Robles Valencia y Matos-Marín; en Llopis, 2016), si bien resulta útil para comprender la especificidad histórica de crisis que caracteriza a una nueva juventud que se forma en las periferias urbanas del Estado español, ha de completarse y matizarse desde un punto de vista histórico-conceptual. En este mismo volumen, Robles Valencia hace una interesante reflexión en torno a la deglución que el director de cine Vicente Aranda realizaba por los años ochenta del gran mito quinquí de los años sesenta que *El Lute* fue. Al hilo de la importancia de *El Lute*, importa recordar que en tanto la palabra ‘quinquí’ no es un neologismo de los años setenta u ochenta, trae con ella una historia a la que hemos de atender más allá de los tejemanejes de la CT. La labor de este modo no es sólo deconstruir o analizar el estereotipo: examinar el problema del cambio semántico repara la obliteración de los otros arquetipos quinquís que hubo, conflictúa la demarcación mítica del quinquí ochentero y puede ayudarnos a contemplar la deriva quinquí desde su articulación lingüístico-conceptual, así como a comprender comparativamente el particular papel que “los quinquís” de cada época han jugado dentro de los discursos nacionales.

Aquello que los textos nombran como ‘quinquí’ en el discurrir del tiempo no es idéntico, ni tan siquiera similar. En su libro *Palabras clave*, Raymond Williams afirma que, tras volver de la Segunda Guerra Mundial a Cambridge, se da cuenta de que las mismas palabras, en el nuevo mundo constituido tras 1945, contienen “diferentes formaciones y distribuciones de la energía y el interés” (2003: 16) en diferentes hablantes según sus experiencias históricas presentes y pasadas, añadiendo reflexivamente, antes de iniciar su glosario, que algunas cuestiones “ni siquiera pueden abordarse a menos que seamos conscientes de las palabras como elementos de los problemas” (2003: 20). La cuestión quinquí parece ser uno de estos casos dentro del contexto

² José Antonio Valdelomar González, tras el éxito de su protagonización de *Deprisa, deprisa* (1980), acabaría detenido en 1981 por atracar un banco, muriendo en 1992 en la cárcel de Carabanchel tras una sobredosis de heroína.

peninsular. En particular, lo quinquí desplaza en su fragmento a la incertidumbre de la intercambiabilidad de uso de las palabras *quinqui(lero)* y *quincallero*. ¿De qué modo las tres grafías son variantes de un mismo término? ¿De qué modo remiten a y vinculan actividades y propiedades tan disímiles como oficio, etnia, delincuencia, vivienda, hábitos toxicológicos y juventud? La historia del término ‘quinqui’ es todo un entramado de confusiones.

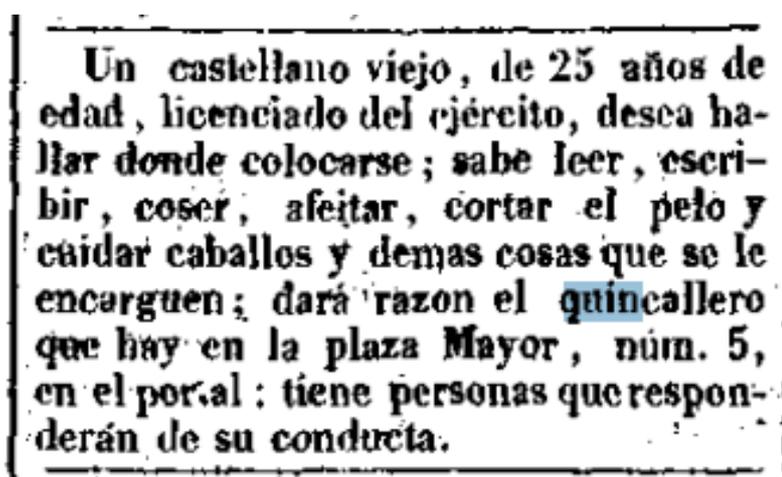
Entender un lexema en su calidad de núcleo articulador de discursos, a lo largo del tiempo, metodológicamente supone tomar a las operaciones de exclusión por las cuales se expulsa polisemia y heteroglosia de una unidad léxica, a favor de su fetichización, como ficciones culturales del mundo letrado occidental. El cierre de ‘los quinquis’ a su figura cinematográfica no es una verdad positiva, sino una solidificación identitaria. Cabe citar a este respecto alguna idea de *De la gramatología* (1971), que por estar hoy quizás a la sombra de la larga figura de Jacques Derrida podría, erróneamente, esquivarse: circunscribir un término con más de un siglo de trayectoria a una identidad-tipo, referida a una presencia siempre en devenir, y pretender simultáneamente que esta identidad-tipo nos acompañe hacia el futuro histórico, además de —en términos del Nietzsche intempestivo (2006)— historiar monumentalmente, no es otra cosa que depositar en ‘el quinquí’ un “significado trascendental” (Derrida, 1971: 28), una integridad que antecedería a los repertorios sociolingüísticos de los que viene y necesita. Que lo quinquí incluya su trayectoria y permita su devenir implica, al amparo *gramatológico*, oponer la multiplicidad del fenómeno a la fijación de la presencia fetichizada y su espejismo sincrónico, desplazar, en fin, los signos cerrados de la metafísica occidental a favor de la archi-huella, el suplemento, la diferencia. Aunque el recorrido de este artículo no es de tipo teórico sino archivístico, recordar la gramatología nos sirve para dar un paso atrás ante las fijaciones ideales de sentidos en torno al término ‘quinqui’. Atender al lenguaje o a las palabras clave desde una perspectiva histórica pero no positiva nos desengaña de los falsos estatismos generados a partir de un uso retórico de las unidades léxicas. Todos ‘los quinquis’ a los que nos enfrentamos corren el riesgo de monopolizar “lo quinquí”, y de hecho, todos ellos, en algún momento o zona discursiva, lo monopolizaron. Sin éxito de continuidad, como tratan de mostrar las siguientes páginas.

QUINCALLEROS DEL SIGLO XIX

Ya en el siglo XIX el Estado español tenía *sus* quinquis. A nivel léxico y profesional. Para entonces, la palabra utilizada solía ser ‘quincallero’. Es a ella que remiten las sempiternas y conocidísimas explicaciones identitario-etimológicas del quinquí. Ser quincallero es, en principio, ‘ser un oficio’, tener una de las peores profesiones dentro del mercado laboral. El quincallero, según Eleuterio Sánchez (nombre post-quinqui de El Lute, el más famoso de los quinquis pre-ochenteros) le comenta a Pablo Iglesias en 2016, “es el que vende quincalla, que va de feria en feria” (Sánchez, 2016: 06:47). Aunque el oficio de quincallero tiende a asociarse al del actual chatarrero, la diferencia principal entre ambos radica en que, mientras que el contexto del primero es una economía agraria, en la que el acceso a los objetos era limitado para la gran mayoría de la población española, el contexto del segundo es una economía de sobreproducción industrial e importación capitalista de mercancías en el cual se hace posible un oficio basado en el reciclaje selectivo: se trata de una unidad léxica que opera dentro de la estructura económico-

laboral. Pero, ¿tuvo alguna vez el término ‘quinca/qui-llero’ que ver absolutamente con la venta de quincalla? El archivo dice ‘no’.

Resulta poco claro, sin embargo, por qué se introdujo el término en la península. Con todo, al poco de su aparición escrita, ya podemos comprobar la existencia de quincalleros y quincalleras que, en lugar de dedicarse a la venta de quincalla, se dedican a recoger avisos y recados para los vecinos del centro de ciudades como Madrid. Así, por ejemplo, en el *Diario Oficial de Avisos de Madrid* se da amplia cuenta de la existencia de dichos quincalleros. Recogemos un par de casos:



Un castellano viejo, de 25 años de edad, licenciado del ejército, desea hallar donde colocarse; sabe leer, escribir, coser, afeitar, cortar el pelo y cuidar caballos y demás cosas que se le encarguen; dará razón el quincallero que hay en la plaza Mayor, núm. 5, en el portal; tiene personas que responderán de su conducta.



Quien quisiere vender un solar ó casas ruinosas en Carabanchel de abajo, que tengan de estension de siete á nueve mil pies, podrá pasar el aviso á la calle de la Montera, núm. 21, á la quincallera que está en el portal de dicha casa, dejándole las señas por escrito.

Figs. 2 y 3. Avisos a quincalleros.

Quien quisiere vender un solar o casas ruinosas en Carabanchel de abajo, que tengan de extensión de siete á nueve mil pies, podrá pasar el aviso á la calle de la Montera, núm. 21, á la quincallera que está en el portal de dicha casa, dejándole las señas por escrito. (“[Quien quisiere vender](#)”, 29/04/1836)

Un castellano viejo, de 23 años de edad, licenciado del ejército, desea hallar donde colocarse; sabe leer, escribir, coser, afeitar, cortar el hielo y cuidar caballos y demás cosas que se le encarguen; dará razón el quincallero que hay en la plaza Mayor, núm. 5, en el portal; tiene personas que responderán de su conducta. (“[Un castellano viejo](#)”, 06/11/1847)

Las quincalleras y los quincalleros de mediados del siglo XIX parecen, así, ser trabajadores que recogían no metales, sino mensajes, en una época en la que la escritura aún no ha alcanzado la preeminencia en el menudeo urbano de información. Dado que ‘quincalla’ es una palabra que se introduce en la Península como préstamo del francés *quincaille*, ¿fue ‘quincallero’, antes de ser semántico, un préstamo léxico?

Pocos años después de estos anuncios, en los 50, la prensa comienza a recoger referencias irónicas y desconfiadas a los quincalleros y su relación con metales baratos y caros. Los quincalleros que trabajan con metales inauguran así una representación que recoge la general desconfianza que la minoría letrada, lectoescritores de prensa, profesaba hacia aquellos. En particular, se desconfía de los desvaríos que los quincalleros provocan sobre el valor de los metales preciosos frente a la profusión de sus copias *baratas*. El 18 de septiembre de 1856, un anónimo envía a la sección literaria de *La Iberia* un breve poema que da buena cuenta de ello, en el que se compara la mala poesía estetizante y melodiosa a la quincalla:

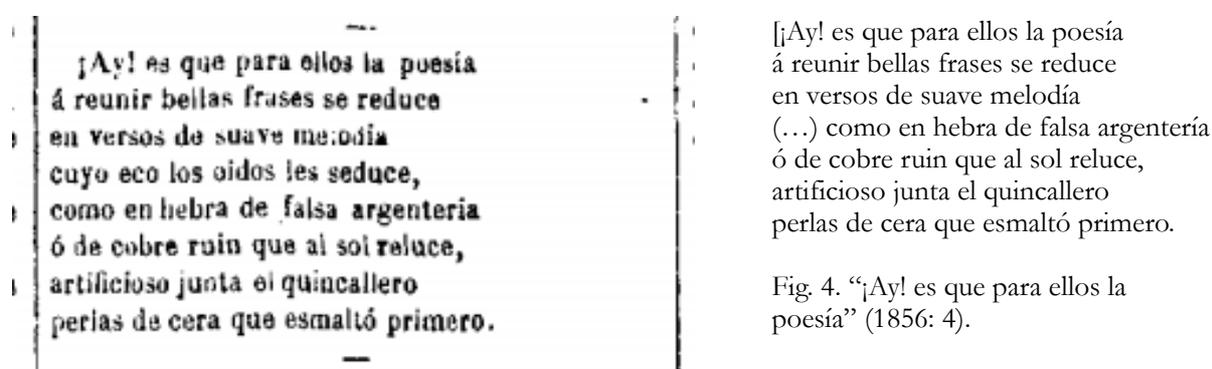


Fig. 4. “¡Ay! es que para ellos la poesía” (1856: 4).

Este testimonio muestra que la idea pública acerca de los haceres y labores quincalleros se enmarca, si no exclusivamente, sí *también* en la ilegalidad y la estafa. El poema, además de suponer una denuncia contra la factura poética de versos *espectacular e industrialmente* bellos, retrata al quincallero como un profesional no de la venta ambulante de cacerolas y sartenes, sino de la falsificación de joyas que solo las minorías burguesas y aristocráticas pueden pagar. La distancia de la ciudadanía lectora con respecto a sus *otros* no letrados de acuerdo a su norma parece total: tanto el que, sabiendo hacer uso de la escritura de versos, viola la normativa poética decimonónica, como aquel que, conociendo el oro, lo sustituye por algo dorado, son condenados. La *falsa* poesía y el oro falso podrían cumplir, peligrosamente, la función social que quedaba reservada para oro y poesía *verdaderos*, lo cual causaría una desestructuración de la sociedad burguesa y su sistema de valores.

Según se consolida una esfera pública basada en los valores de la burguesía, los quinquis, sumándose a los gitanos, van constituyendo un índice paradigmático de la exterioridad social total con respecto a “lo español”—que según la obra central de José Álvarez Junco *Mater dolorosa* se habría constituido en el siglo XIX (2001)— que, no obstante, aún por esta época toma forma bajo muchas otras denominaciones (hordas, bandoleros, maleantes, forajidos, etc.). Sin embargo, ‘el quincallero’ ya se presenta en la prensa simbólicamente en peligrosa yuxtaposición con su mundo antitético, aristocracia y burguesía. El *suplemento* (Derrida) ilegal de la legalidad vuelve a través de la quincalla incluso hasta la cúspide de la pirámide. He aquí sugerido el peligro de

desestabilización de la representación del poder a través de lo quinqu. El oro quinquillero amenaza hasta a la cualidad áurica de la realeza:

En el último baile dado en las Tullerías, la reina de España se presentó cubierta de joyas, bien que las mas de ellas falsas, pues se compraron espresamente para lucir en aquella función en casa de un quincallero de la calle de Grenetat. (“*Crónica extranjera*”, 18/03/1842)

El tono jocoso de esta noticia, quizás falsa (se dice que es transcripción de la noticia de un corresponsal en París del “Times”), no quita relevancia cultural al umbral de sentido imposible que posibilita en forma de sátira política, en torno a un hipotético contacto de la niña Isabel II, que aún no ejercía de monarca por esas fechas, con una exterioridad a la españolidad como son los quincalleros, que parecerían, desde el extremo de lo intolerable, apoyar la hipótesis política de que la españolidad monárquica le correspondería no a ella sino a su tío Carlos María Isidro de Borbón.

Aquellos que, acatándolo, se sienten en desigualdad dentro del sistema, en ocasiones no gustan de los que se escapan a sus reglas, puesto que toda idea de justicia, en los Estados modernos, se basa en cierto grado de universalidad. En una carta de 1849 a la ya ejerciente Reina Isabel II, el colectivo de comerciantes de oro y plata protesta por los impuestos aplicados a sus materiales, acusando los abusos que comete ‘el quincallero’ con respecto a los metales preciosos al evadir dichos impuestos:

Consideración de gran peso es también, señora, lo gravado que este arte se halla en la contribución industrial; y que permitiéndose como se permite vender artefactos de oro y plata á los quincalleros, y á todo el que quiere dedicarse á este comercio sin estar empadronado como platero, y sin pagar por consiguiente contribución como tal, resulta que ha ido en decadencia el arte, y con los actúale aranceles concluirá por extinguirse. (“*Los plateros de esta capital han dirigido a la reina la siguiente esposición*”, 05/15/1849)

La protección que la constitución gremial había de ofrecer a los comerciantes de oro y plata resulta perjudicial en términos de ganancia en el marco de un mercado con un creciente número de compradores y en proceso de liberalización informal. Esta referencia de nuevo amplifica la polisemia laboral del quincallero del siglo XIX, que además de dar avisos y falsificar joyas, vende *auténticos* metales preciosos, según el gremio de plateros.

La incorporación del quincallero al universo social peninsular comienza, pues, desde el pluriempleo y la impureza. Desde muy pronto se identifican los problemas que su actividad supone con respecto de una ciudadanía en formación, antes de la Restauración, en torno a una rígida idea de nación que tendía a la exclusión de la diversidad y del pueblo (llano)³. En lo que resta del siglo XIX, pese al cambio de régimen, ‘el quincallero’ irá lentamente ampliando su ratio de aparición en las secciones de noticias breves, y abandonando las secciones de avisos, a favor de la entrada en el imaginario letrado de quincalleros pistoleros (“*Día aciago*”, 25/05/1885), y diversos tipos de quincalleros delincuentes (“*Ha sido detenido en Andújar*”, por ejemplo,

³ A este respecto, la oficialización del español en el siglo XIX resulta paradigmática de este proceso de creación excluyente de ciudadanía, y se produce precisamente en el reinado de Isabel II, quien otorgó exclusividad a la Real Academia Española en materia de educación, ortografía, gramática y diccionarios (Villa, 2015).

06/05/1892); pero no sólo, ya que junto a ello encontramos la imagen del quincallero Bonaret como tendero, que en el cuento realista “Las tapias del Campo Santo” de Emilia Pardo Bazán ¿paradójicamente? se nos dibuja como *ya* de otra época (1892) —desfase temporal que la figura del quinqu seguirá arrastrando a lo largo del siglo XX—, así como la continuidad —de la línea semántica de los años cuarenta del XIX— del quinqu vendedor de joyas y bisutería (unido el escándalo de la evasión al de la estafa: por ejemplo en “[En la Calle Mayor vive](#)” se habla de un quincallero que vende “medallas para preservarse del cólera”, 25/09/1884).

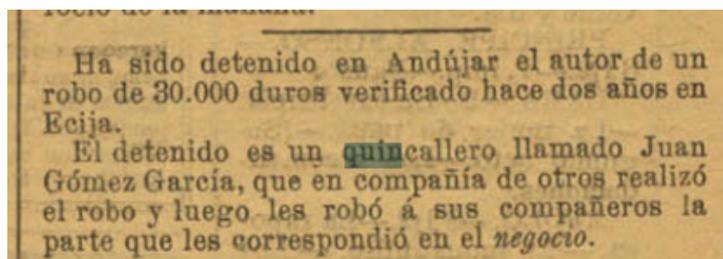


Fig. 5. “Ha sido detenido en Andújar” (06/05/1892).

Los bajos mundos del oficio de la quincallería se empiezan a leer en clave de identidad y de clase en este momento, no casualmente una época en la que circulaban discursos de legitimación de las existencias populares y marginales como los del socialismo utópico. Dentro de la retórica del desengaño amoroso, a fines del XIX, *Barcelona cómica* informa con gesto paródico de que la expresión “quincallero barato” funciona como insulto a ser usado por parte de mujeres de bien contra sus amantes de igual clase en contextos de infidelidad (Quito, 1895). *La última moda*, revista ilustrada sobre indumentaria y estilo de entresiglos, alude en 1890 irónicamente al origen quincallero de un ficticio burgués retratista cuya finura es tan implacable que “pinta con leche”, y

si no pide un mechón de cabello á cada una de sus modelos, como Reynolds, exige á cada gran señora, antes de coger la paleta, que justifique, de una manera auténtica, sus títulos de nobleza. ¡Oh! Lo que es en ese punto no transige Lacoste. Burgués de pura raza, como tú y como yo; hijo de un honrado quincallero, de un lonjista, un tendero de comestibles, de Etampes, o yo no sé de dónde, en su vida rebajará su pincel. (Claretir, 1890: 4)

Una vez más la figura del quincallero aparece para cuestionar la relación entre valor y apariencia de valor, en este caso para ridiculizar la presunta distinción de un “burgués de pura raza”. En definitiva, trabajando con mensajes o metales, ‘el quincallero’ entra en la letra simultáneamente como correlato del discurso de cohesión social burgués y como contraparte de la creciente plusvalía capitalista, apareciendo con frecuencia sublimado bajo la burla. Las variantes ‘quinquillero’ y ‘quincallero’ ya por entonces comienzan a ser intercambiables como signos desprestigiadores de la burguesía, pese a que, como hemos visto, aluden a una diversidad de actividades, actitudes y contextos. Sin embargo, llama la atención dentro del corpus de prensa del siglo XIX que, cuando se alude a la actividad ambulante, esto es, cuando el concepto aparece asociado al nomadismo, la variante con ‘i’ resulta mucho más prevalente, con usos como los que aquí se ilustran:

Cerca de Galdácano fué hallado hace pocos días el cadáver de un quinquillero ambulante llamado José Pujol, el cual tenía en la cabeza varias heridas mortales, causadas, al parecer, por una mano criminal. (“[Cerca de Galdácano](#)”, 29/06/1888)

El día 3 de los corrientes fué muerto de una terrible puñalada en el pecho, en la villa de Ayerba un quinquillero ambulante por un vecino de Murillo de Gallego. (“Sección de Noticias”, 05/05/1886)

La especialización de un préstamo de otra lengua a dos variantes semánticas con diferente pronunciación no es atípica, y en este caso no se mantiene de manera consistente según se entra al siglo XX, que preferirá la ‘i’. No obstante, cabe preguntarse si la final preferencia en el español peninsular estándar por ‘quinquillero’ frente a ‘quincallero’ guarda relación con la intencionalidad de borrar la semántica profesional de la quincalla, esto es, con el hecho de que estas *personas infames* hayan sido nombradas desde el poder para ocupar un umbral de exterioridad con respecto a un régimen de disciplina social sedentario. ¿Encontraron los discursos nacionales de entresiglos en el designio y uso de un término especializado en el señalamiento de una identidad con usos espaciales disidentes un señuelo para diseminar entre la ciudadanía focos de control y mantenimiento del orden social burgués?

EL ORIGEN DEL PANOPTISMO

Para finales del siglo XIX, si bien la idea del quincallero delictivo convivía con otras, la tela de fondo de infracción y violencia sobre la que aterrizarían los quinquis del franquismo apuntaba como significado destacado dentro del discurso de la prensa. Es a principios del siglo XX, no obstante, cuando este significado toma fuerza conceptual, y lo hará de mano de publicaciones especializadas. Al lado de las menciones comunes a quinquilleros, similares a las que hemos reseñado para el siglo XIX, surge un “malhechor quincallero” que, como concepto mediático, perfecciona la unión entre ambulante y criminalidad. Tal y como Michel Foucault explicó en *Vigilar y castigar*, la vigilancia que arranca en el siglo XIX pasa por la exposición visible y por la organización espacial de los cuerpos en lugares que permitan un régimen de clausura que replicaría el “modelo de convento” (2002: 146). A medida que la disciplina se impone como principio rector de las sociedades occidentales, el sedentarismo se convertiría en la precondition material que permitiría descomponer la sociedad en individuos que se desplazan por las casillas que el sistema ha regulado para las diferentes fases de una vida. La errancia desafía esta organización. De este modo, es claro que toda forma-de-vida nómada resultaba una amenaza para el proyecto de modernización del Estado español que se trata de llevar a cabo a comienzos del siglo XX. La resemantización del concepto quinqu a principios del siglo XX, la pérdida de su acotación laboral y el comienzo de su vinculación inequívoca a episodios violentos tienen que ver con la búsqueda, por parte del Estado, de generar una vigilancia colectiva hacia las prácticas de las formas-de-vida no sedentarias que, en último término, permita la intervención sobre las mismas en aras de su reeducación cívica.

La siguiente noticia sobre “malhechores quincalleros”, aparecida en *Museo criminal. Revista Ilustrada*, publicación madrileña (1904-1909) preconizadora de la prensa sensacionalista de los años setenta cuyo título dice todo, da cuenta de la progresiva naturalización de la figura del quincallero como ladrón. Se genera un tipo literario dotado de imagen pública, ropas y gestos faciales, de modo que sea identificable la persona desde el tipo, al tiempo que se otorga a la policía y a la guardia civil la potestad de intervención sobre sus vidas.



Fig 6. “Quincalleros” en *Museo criminal* (1906: 4).

Los ejemplos de la aparición en prensa de quincalleros que delinquen, durante los años 10 y los años 20, resultan cada vez más abundantes. Por citar algunos: en 1911, un quincallero, “Paco el de la Inglesita”, ayuda a un sujeto a matar a su hermano (“Criminal detenido”); en 1925, *El Imparcial* reporta la detención del “quincallero ambulante Dámaso San José Expósito”, “autor del robo de varios jamones, dos cajas de quincalla y una caballería”; en 1926, *La voz* relata en “El suceso del día” cómo “Francisco Sánchez Barrio, que pasó una noche jamón”, al pasar por el puesto de un quinquillero en una feria percibió la desaparición de “el [su] reloj y la [su] cadena”. Delinquentes diferentes aparecerán en la prensa con el alias de “El Quinquillero” (“Detención de un criminal”; 1908; “El asesinato de la señora Trujillo”, en 1923). El quinquillero de principios del siglo XX se entiende principalmente como una persona caracterizada por realizar delitos en general menores. Esporádicamente, se reportan casos de estafa que tienen que ver con la falsificación (“El detenido es quincallero ambulante, y se cree pertenezca a la banda de expendedores de moneda falsa”, por ejemplo, en *El Heraldo* de Madrid, 12/09/1927).

Sin embargo, la violencia que se asigna a los quincalleros ambulantes tiende a caracterizarse en convivencia con la propia de los otros ambulantes de España, los gitanos. De este modo, un relato como “Los Pichones” (Pérez Fernández), publicado en el semanario *Nuevo Mundo* en 1905, muestra cómo “el quincallero Manué” comparte cotidianidad con el gitano Jeromo: tras haberse

ambos fijado en la misma mujer, cuyo padre es gitano y cuya madre parece ser ‘paya’ flamenca, se cruzan en un bar, donde utilizan la misma jerga y llegan a las mismas conclusiones en torno a cómo resolver su conflicto de intereses. La cotidianidad de Manué y Jeromo implica e incluye el uso banal de la violencia, según es considerada la “violencia banal” por Michel Maffesoli (2013) —como gesto *afirmativo* de la potencia del presente, como revuelta interior a la vida cotidiana propia, en este caso actuando en conjunto con la “violencia fundadora” colectivizante⁴—: Manué y Jeromo convienen en que sólo uno puede sobrevivir, para así librarse de un reparto ambiguo de la humillación y la gloria.

En tanto el acercamiento entre quinca/quilleros y gitanos que encontramos en la prensa se produce por la contraposición y simultánea asimilación de los quinquis a los gitanos, el giro asociativo parece transferir, en el discurso público, cualidades del “pueblo gitano” a los quinquilleros —y recordemos, en esta instancia, que ya Alice Becker-Ho y Agamben señalaron que los gitanos fueron *convertidos* en *pueblo* por los imaginarios políticos modernos, cuando realmente supondrían para Occidente “nuestro Medievo conservado: una clase peligrosa de otra época” (Agamben, 2010: 58)—, comenzando su constitución discursiva como término contenedor de pueblo y/o colectivo sociocultural en este siglo XX, alejándolos de las denotaciones profesionales que antiguamente dictaban el contenido semántico consensuado. La importancia de este gesto es notable porque distinguir a una *otredad* como ‘un *pueblo* otro’ en el seno de una organización política basada en el modelo nacional exime, especialmente en el contexto de reconfiguración territorial española de comienzos del siglo XX, a un Estado de la responsabilidad de integración de lo que ha designado como diferencia. Los gitanos y los quincalleros se presentan como antisociedades, aunque equivalentes, enfrentadas y agresivas cuya existencia sobre territorio español es extraña y peligrosa a la idea de ciudadanía. En una noticia del 15 de septiembre de 1908, el periódico *ABC* documenta una “batalla campal” entre “varios quincalleros y numerosos gitanos” en el pueblo de Matamoros, originada, según el medio, por un “motivo insignificante”:

Según se ha logrado averiguar, dos niños de la cuadrilla de gitanos pegaron a un perro de un quincallero, y éste a su vez pegó a los chiquillos. // El padre de éstos, indignado, dió una bofetada al quincallero, el cual disparó contra su agresor un tiro de revólver, dejándole muerto en el acto, pues la bala le atravesó el corazón. // Atraídos por los disparos llegaron al lugar del suceso nuevos contendientes de uno y otro bando, y se trabó entre ellos una lucha tremenda con armas blancas y de fuego, de resultas de la cual quedaron gravemente heridos otro gitano y un quincallero. [...]

Nótese que el objetivo de esta noticia no es tanto informar a sus lectores de algo relevante para sus vidas, ni denunciar al Estado la autogestión de la violencia que determinadas comunidades podían practicar, sino informar de unas vidas sociales *otras*, caracterizables y rechazables, a la ciudadanía lectora, de un modo tal que quedaran asociadas a unas identidades

⁴ Maffesoli repara en la agresividad social que se sustenta en la noción de “hermano enemigo” (2013: 10), necesaria para dotar a una comunidad de una identidad diferencial dentro de una red de sistemas éticos que puedan ser comparables. A diferencia del “higienismo” que esteriliza la vida social de las sociedades modernas a partir del siglo XIX (donde los hermanos enemigos son burgueses y aristócratas), gitanos y quinquilleros comparten ciertos códigos de gestión del “mal irreprimible” (15) o “parte oscura” del hombre (14) que no consisten en su represión y control, sino en la integración de la posibilidad de muerte violenta.

(unidades léxicas) que, sin discurso público, permanecerían desconocidas. Con todo, el eje delictivo y el eje violento aparecían por entonces separados en la prensa. Es en 1914 cuando, debido a un órgano de prensa interno policial, ‘el quinquillero’ se convierte en un concepto de exclusión complejo, inaugurando una estigmatización ideológico-disciplinaria de estas formas-de-vida marginales que hará que la autogestión de la violencia dentro de estas comunidades sea percibida como la confirmación del peligro público, e incluso ético, que suponen para las otras. El 5 de septiembre de 1914, la revista *La policía científica* (subtitulada “Revista de identificación de interés para la policía, guardia civil y prisiones”), publicación periódica de carácter ideologizante y formativo para los cuerpos de seguridad del Estado español que ofrece herramientas de identificación de aquellos a los que no siempre pretende corregir, publica un texto firmado por el magistrado Lucio Checa. Específicamente, el artículo de Checa se dedica a caracterizar a aquellos seres humanos que, siendo parte de la demografía española, “parecen tribus errantes desahuciadas de la humanidad”: gitanos y quinquilleros.

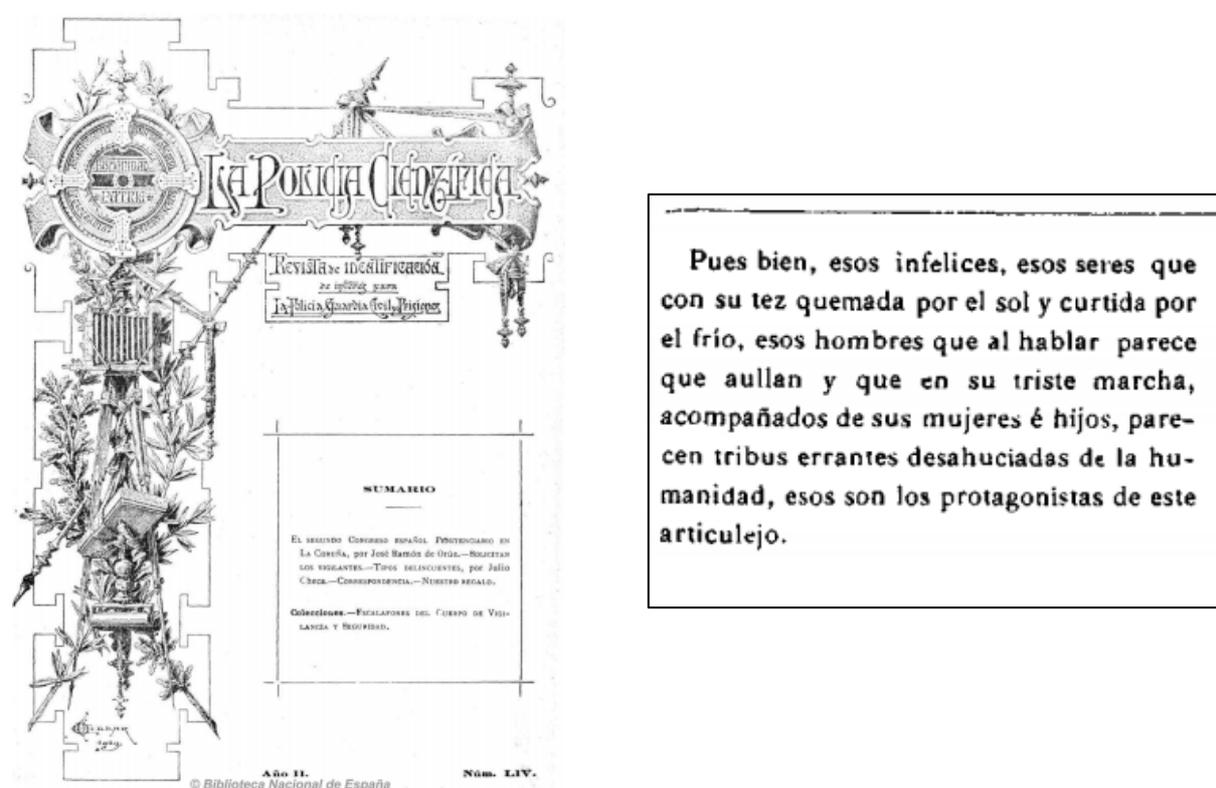


Fig. 7. *La Policía Científica*, portada y detalle de “Tipos delincuentes” (05/09/1914).

La intención del juez en este texto es, principalmente, la de ofrecer las diferencias que caracterizarían a ‘los quinquilleros’ como un grupo social diferente de los gitanos. “Su vestir es casi idéntico, sus costumbres son análogas, su caló o lenguaje es muy semejante, y sin embargo... tienen diferencias tan notabilísimas como curiosas” (7). En el texto, los gitanos se describen como sujetos delictivos *pero con maneras nobles*, mientras que el quinquillero sería un sujeto criminal que *allana* las dificultades “con la pistola o el puñal” y “brutal cuando roba” —donde el gitano utiliza “su astucia”—. Los quinquilleros forman “tribus maestras de la delincuencia” y, a diferencia de los gitanos, su crueldad y condición mísera no se limita a dañar a sus enemigos, los payos (los españoles de orden), sino que se extiende a su propia familia, siendo el quinquillero un parásito

de su esposa y un malísimo padre de sus hijos. Concluye el juez con estas impactantes declaraciones:

Y considerando ya ésto bastante pesado, terminaré diciendo, que yo, como Juez, cuando meto en la cárcel á un quinquillero parece que mi corazón y mi conciencia, henchidos de gozo por el cumplimiento del deber, laten al unísono. (8)

¿Qué es peor, un gitano, o un payo *agitanao*? El discurso policial, en 1914, lo tiene claro: la indistinción racial del payo agitanado libera la imaginación de la ciudadanía de un modo mucho más peligroso y confunde los límites de conducta que deberían guiar a la ciudadanía que se reconoce como ‘igual’. Potencialmente, cualquier payo puede devenir quinquí. Y esto es así precisamente porque la historia de lo quinquí se genera a partir de un congregado de actividades que, si bien garantizan cierto contacto entre aquellos que habitan las afueras de la sociedad, resulta difícil de identitarizar. Como ocurre comúnmente en el contexto de hipernominación categorizante del siglo XX, los quinquis, “no fueron ellos quienes se bautizaron” (León-Ignacio, 1974: 127). De hecho, una constante en aquellos señalados como tales será la de utilizar multitud de nombres y apodos que difieren de aquellos que, de haberlos —en multitud de ocasiones, se constata la existencia de ‘quinquis’ que no aparecen en los registros—, constan en las identificaciones oficiales. El concepto de lo quinquí-llero se forma, precisamente, contando con la posibilidad de que aquellos que pudieran responder al término no hablarán en el código *mayor* (al hilo de Deleuze y Guattari, 1978); en este caso manifestando una no-existencia en cierto grado triunfal, una disidencia orgullosa con respecto de mecanismos de identificación como el nombre, la fecha de nacimiento o el DNI. Con mayor claridad, a la luz de dicha actitud, podemos determinar la imposibilidad de una existencia positiva quinquí, la facticidad de la pura existencia arquetípica: es el discurso público, si acaso, y en ocasiones el científico o sociológico, el que podría definir a ‘el quinquí’. Definición, y no cuerpo. En tanto hay una constante elaboración conceptual y desde arriba que dota de valores sociodisidentes a lo quinquí/quínca-llero, desplazándolo de la denotación laboral, su devenir por el siglo XX ha de entenderse como un viaje discursivo y biopolítico, y por ello, un viaje determinado por las necesidades de dominación social del Estado, que no obstante contiene grietas por las que se abren sus excesos.

El quínca/quí-llero se convierte en quinquí por el principio del panoptismo, que Foucault dejó explicado como “un dispositivo funcional [generador de disciplina] que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de las coerciones sutiles para una sociedad futura” (2002: 213). Desde la zona de mira de la historia conceptual y en su calidad de *peligroso suplemento*, ‘el quinquí’ es un tropo que, a lo largo del XX, cuida del cumplimiento celoso de una norma moral que criminaliza la diferencia política en aras de generar normalidad. El panoptismo equipara, a los ojos del discurso público, nomadismo, oficio, delincuencia, jerga y violencia banal. En realidad, homogeneiza todo aquello que desee homogeneizar. En este momento y de modo progresivo la coalición prensa-Estado, a través de la letra (pro)policial y jurídica, va identificando una identidad cultural cuyo sentido último quedaría vinculado a una suerte de atentado cívico contra la sociedad española. Se van unificando todos los significados hasta entonces vigentes en lo quínca/quí-llero de modo que pasen a ser indistinguibles. Todo se vigila y se controla entonces de las prácticas nómadas, languis o con quincalla, así como de otras profesiones y prácticas marginales al sistema, con la delincuencia

como idea-fuerza en el ámbito de los discursos públicos. El estereotipo quinquí es más peligroso que el estereotipo del gitano porque no se reconocería con la vista, al tiempo que, como praxis, lo quinquí abre la posibilidad a cualquiera de ser tentado a ser exterior al sistema, de modo que antes de que la posibilidad de *hacer* abra opciones políticas, lo quinquí ha de ser descartado por medio del discurso.

La segunda mitad del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX dejan determinada la parrilla semántico-panóptica de lo quinquí hasta los años sesenta: el eje grupal, el eje delincuencia, el eje oficio, el eje ilegalidad y el eje violencia quedan planteados y en unión. El quincallero, el quinquillero y el quinquí refieren sobre todo al proceso por el cual el Estado español señala, caracteriza y legitima la expulsión de ciertas formas-de-vida de su proyecto de ciudadanía. En 1933 la II República aprobaría la primera Ley de Vagos y Maleantes, en la cual si bien no se menciona ni a quinquis ni a gitanos, se pena el carecer de domicilio fijo o documento de identidad, así como el contar con patrimonios no declarados o el socializar en grupos considerados de “maleantes”. Prevalece, por medio de esta ley, por sobre todas las prácticas externas al Estado moderno, la semiosis de delincuencia.

La irrupción de la Guerra Civil interrumpe el trabajo del quinquí-panóptico en los archivos de la prensa estatal por varias décadas⁵. ¿Esta desmemoria quinquí, que se prolonga hasta los años 60, pudo beneficiar al proceso estigmatizante de indistinción que estaba en marcha muchas décadas antes? No parece posible entender la irrupción del término ‘quinquí’ en los años 60 sin el trabajo discursivo de la prensa que hemos ido describiendo hasta aquí. Para la implosión del desarrollismo, ‘el quinquillero’ vuelve con fuerza como ‘quinquí’, un anverso desatendido del proyecto tecnócrata, y lo hará sobre las tendencias discursivas marcadas durante las décadas previas a la Guerra Civil, pero en un contexto en el que las tasas de alfabetización de la población se han duplicado. Tras la aniquilación de ‘el rojo’, el franquismo designa nuevas expulsiones en torno a ‘los quinquis’, produciendo un concepto sobre una antigua palabra modificada, concepto que responderá a las nuevas circunstancias políticas y económicas del país.

¿QUIÉNES SON LOS QUINQUIS?

Pese a que las variaciones ‘quinquillero’ y ‘quincallero’ son fácilmente explicables apelando a la articulación oral, nadie sabe con exactitud por qué ni cómo el término se abrevió a las dos sílabas en uso desde hace seis décadas, ‘quinquí’. Los quinquis del franquismo aparecen como identidad-concepto por primera vez el 21 de mayo de 1965 en el periódico *ABC*. Si bien antes de esto encontramos, en este mismo periódico, dos menciones a ‘quinquis’ en un par de noticias de robos, no queda claro qué es lo que quiere decir que dichos hombres sean ‘quinquis’ tras décadas de ausencia de los quince/quilleros en la prensa. Lo cierto es que la definición, en un marco de un fuerte régimen de vigilancia social, debió de resultar tentadora para los redactores, puesto que la re-introducción de los quinquí(lero)s en el circuito de lectores de prensa, que había sufrido muchas nuevas incorporaciones de los años treinta a los sesenta, se hace precisamente con un

⁵ Es importante el matiz de que la interrupción tiene que ver con los archivos de la prensa y sus discursos públicos. La organización de lo político durante la Guerra Civil, así como el lugar de los bajos fondos, las economías informales o los agrupamientos de personas contra los status-quo de burguesía o aristocracia tienen una especificidad que exige un estudio fuera de las limitaciones léxico-conceptuales a las que aquí me amparo.

título de urgencia enciclopédica: “¿Quiénes son los quinquis?”. El cuerpo del texto respondería a esta pregunta con gravedad informativa, ofreciendo claves de identificación a los lectores. Desde la jerga hasta el nomadismo, pasando por una sección específicamente dedicada al rol de las mujeres en las actividades delictivas de sus maridos, el texto, que es novedoso en el uso de una delicada retórica sociológica si lo comparamos con los textos de décadas anteriores, anuncia a ‘los quinquis’ como un nuevo peligro para el proyecto de ciudadanía del país: “[c]on el quinquí hace su aparición un nuevo tipo de malhechor”.

Este malhechor es retratado por la prensa como el individuo prototípico de una especie de pueblo marcado no racial sino performativamente: según explican, *ellos* se conocen por sus formas; sin compartir territorio, son una colectividad que comparte carácter. Aunque en ningún momento se hace alusión a ello, sólo quince días antes de este reportaje el mismo diario había reportado el atraco cometido el 5 de mayo de 1965 por El Lute, Agudo y Medrano en una joyería de la calle Bravo Murillo en Madrid. Dicho atraco, que alcanzó gran resonancia debido al homicidio del guarda que custodiaba la joyería, apareció en *ABC* sin uso alguno de la palabra ‘quinquí’. El 12 de mayo de 1965, cuando la policía localizó a los delincuentes, se produjo un suceso que dotó de toda su fama al núcleo fundador del “quinquí franquista”: en una persecución de película, una niña moría cuando uno de los ‘malhechores’, El Lute, la utilizó como escudo. El 13 de mayo de 1965 se recoge esta noticia, de nuevos sin alusiones a ningún quinquí(lero). Significativamente, una noticia de ese mismo día referida a Álvaro Abangelio, sin embargo, sí señala el carácter ‘quinquí’ del detenido en el diario *ABC*. Álvaro Abangelio no es otro que “el quinquí Medrano”, conocido indistintamente como Francisco Álvaro/Álvarez Abangelio o Raimundo Medrano González, compañero y líder de El Lute en el atraco de Bravo Murillo. El carnet interceptado a Medrano en su huida por Peñaranda de Bracamonte decía, según De las Heras y Villarín, “Francisco Álvarez Abangelio” (1974: 54).

Es el 14 de mayo de 1965 cuando encontramos la palabra ‘quinquí’ haciendo referencia a un Lute aún sin nombre propio ni alias, señalado como “el fugitivo «quinquí»”. Una semana más tarde, el medio se veía urgido a conceptualizar lo que, en adelante y hasta finales de los setenta, supondrá el sentido hegemónico de “quinquí”. La estrategia de definir discursivamente al quinquí es necesaria para encumbrar mediáticamente a El Lute, un quinquí que se construye a caballo entre dos regímenes de consumo informativo: primero, el de la vigilancia exigida por el franquismo sociológico, y segundo, el de la cultura de masas sensacionalista que precedería a los *reality shows*.

‘El quinquí’ mencionado en la prensa durante los años 1965 y 1966 remitirá principalmente a un tipo específico de ladrón. En realidad, este tipo de ladrón tendió a encarnarse en los mismos quinquis con los que se inaugura el uso del término: con muchísima frecuencia, el seguimiento de los periódicos se articuló en torno a ellos. Parece que a raíz de la muerte de Raquelín, según reportan De las Heras y Villarín, la “opinión pública quizás viera quinquis por todas partes” (1974: 50), pero no cabe duda de que lo hacían movidos por los modos en los que “los reporteros gráficos disparaban los *flashes*” (1974: 65) siguiendo cada paso de Agudo, Medrano, El Lute o los hermanos García Romero. La captura de Eleuterio en el año 1966 fue un *prime-time* de la fotonovela:

En los quince minutos que aguantó junto a la pared, posando y viendo cómo los *flashes* se estrellaban contra su cara, no se movió. Tan sólo en una ocasión, su mano izquierda la llevó a sus cabellos, revueltos y negros. (1974: 87)

La etiqueta ‘quinqui’ comienza a repetirse con furor tras la irrupción en prensa de la figura de El Lute, dando cuerpo al fantasma quinquí entre la ciudadanía consumidora de noticias, sin que quede muy claro, salvo en ciertos reportajes parciales y aislados, en qué consistiría la especificidad que requeriría un nuevo uso léxico. Uno de estos reportajes continúa la línea conceptual-descriptiva iniciada por el periódico *ABC*, y aparecerá, esta vez, en el diario del sindicato vertical de la dictadura, *Pueblo*. “Estos son los quinquis” (Gómez Alfaro, 1966) toma el urgente testigo que dotaría de más especificidad al concepto quinquí, de modo que la ciudadanía española tuviera más herramientas para vigilar a las diferentes profesiones que rodean a “los quinquis” (“[d]ronistas, mariquiteros, languis, toperos, gumarreros, quinadores, trileros...”). Dichas profesiones serían sólo, se comenta, “parabán legal de sus verdaderas actividades” de tipo delictivo. Vemos, pues, que al convertirse ‘el quinquillero’ en ‘quinqui’, la estafa metálica pasa a ser anecdótica, en tanto se constituye como disfraz de algo más grave: una identidad sencillamente criminal. La caracterización desarrollista abandona la figura del quinquí como un tipo social vinculado a la violencia banal para ser asociado a un estigma de corte esencial e identitario.

El artículo de *ABC* aún hablaba del quinquí como habitante nómada de los campos, pero este artículo ya reseña el problema de visibilidad urbana que el quinquí implica. Si bien se remarca que “el ‘quinqui’ es un producto del medio rural”, al mismo tiempo se admite que esa característica, en realidad, está en declive: “recientemente ha ‘olido’ la ‘carnaza’ de las ciudades”. ¿Qué quiere decir que, justamente en el momento de su surgimiento como concepto renovado, y en un contexto en el que la prensa está enfocada en definir a ‘el quinquí’, se aluda, primero, a un quinquí que opera en torno a los asentamientos rurales para luego señalar que ‘el quinquí’, posiblemente, no es ya de campo más? Sin duda, hay en el concepto ‘quinqui’ una mutación que tiene que ver con la dicotomía campo-ciudad, y que, dado el marco histórico en el que se sitúa, podemos relacionar con el fenómeno económico e histórico del desarrollismo.

Tras el Plan de Estabilización de 1959, y en el plazo de apenas quince años, el Estado de España ingresaba a su manera en un tiempo récord en el capitalismo globalizado. Si bien para mediados de los setenta España no había llegado a igualar su economía a la de sus vecinos europeos, el viaje exprés generó un modelo laboral que “territorialmente se traducía en la configuración de grandes aglomeraciones urbano-industriales y [en] la despoblación de las zonas rurales” (Murray Mas, 2015: 30). Simultáneamente, seguía creciendo el éxodo rural que dará lugar al incontrollable fenómeno del chabolismo, precisa consecuencia de la llegada masiva de los que vacían los pueblos a las principales ciudades del Estado. La llegada de la modernidad, se ha dicho, condenó al *quinqui del metal* a la delincuencia: entre “el alambre” —el teléfono— (Gómez Alfaro, 1966), “el plástico” (Méndez Ferrín, 1971), los automóviles y la sociedad de consumo, las prácticas profesionales del quinquillero desaparecerían. Los planes económicos de la tecnocracia financiera, asimismo, hicieron imposible la supervivencia de aquellos campesinos que no convirtieron en intensivo ni industrial su trabajo en el campo. El quinquillero ambulante dependía de estos pequeños agricultores y ganaderos para trabajar,

y, si éstos fallaban, se quedaba sin clientela. Es cierto que, pese al volumen de la emigración, las zonas rurales no han quedado por completo deshabitadas, pero, incluso en estas, iba resultando desfasado su papel. (León-Ignacio, 1974: 117)

Según los planes económicos del país van arrinconando las prácticas laborales a las que se asociaba la vida nómada de la quincalla, el concepto quinquí se perfecciona como excedente antisocial a eliminar en una sociedad moderna. En realidad, como hemos visto, el quinquí(lero) llevaba muchos años habitando la exterioridad y el desfase. Sólo que ahora “[l]a palabra quinquí acapara siempre el titular de la información, la cabecera de la página y aún la primera página de los periódicos, a poco que un suceso tenga un poco de enjundia” (De las Heras y Villarín, 1974: 159). Sus inmersiones en la esfera urbana ponían en evidencia que se daban, al lado de la ciudadanía española, unas vidas que no pedían permiso ni profesaban respeto al proyecto nacional, y la prensa insistiría en ello. En el contexto del franquismo y en particular en su fase desarrollista, la resistencia de esta forma-de-vida se convertirá en un problema mayor de Estado. El drástico cambio económico llevado a cabo en los años sesenta señaló como responsables del retraso económico del país a aquellos que no supieron, o no quisieron, adaptarse. La adaptación no implicaba una sencilla modernización tecnológica con efectos en la economía, sino un recambio del conjunto de prácticas y valores sociales.

Junto al endurecimiento producido pocos años antes con la reforma de la Ley de Vagos y Maleantes (1954), de cara a posibilitar un mayor control de un mayor número de disidencias, el discurso público del franquismo convirtió el devenir-criminal del concepto quinquí en hegemónico, generando discursos que convencieran a la sociedad de la necesidad de dejar atrás cierta idea de España, algo que sólo podría darse excluyendo también ciertas prácticas de vida. Esto es un componente central de la reeducación desarrollista. Al devenir-criminal del quinquí quedaron asociados aquellos valores de los que España se quería librar: nomadismo, ruralidad y pobreza. A todas estas diferencias combinadas se las llamará ‘quinquí’, y se dirá de ellas que *condenan a delinquir*. En ocasiones, ya en los setenta, se confundió al quinquí con el gitano (en la revista *Policía Española*, 1970; tomado de De las Heras y Villarín, 1974: 116), y cabe cuestionarse si no fue intencionalmente. La realidad es que encasquetar delitos al primero pudo resultar más fácil para desatar el pánico social, la alerta panóptica. Para 1973 el *Nuevo Diario* alertaría del peligro de asignar al quinquí “una buena parte de los delitos que se cometen, sin juicios a priori suficientes para asegurarlo” (en De las Heras y Villarín, 1974: 283). Ese mismo año, Eduardo Blanco Rodríguez, director de Seguridad del Estado, aseguraba en *Actualidad Española* que la inadaptación social de “los quinquís” tenía que ver con que, “por su movilidad geográfica”, eran “un problema policial de cierta entidad”, pero que sin duda no eran “un quebradero de cabeza” (en De las Heras y Villarín, 1974: 227). Con todo, el régimen de consumo informativo de la prensa ya tenía un poder autónomo que simultáneamente alimentaba vigilancia y sensacionalismo.

La entrada del capitalismo consumista en el Estado español supone una total reconfiguración de los mercados laborales en los que el cuerpo individual habría de pasar por un proceso de disciplinamiento y de control del yo tanto en el sector secundario como en el terciario. Esta reconfiguración concentraría en el término ‘quinquí’ una extraña y molesta indefinición rural-urbana que resiste a la adaptación. En definitiva, ‘el quinquí(lero)’, que una vez connotó resistencia al sedentarismo que requería el cuidado del campo, se configura en los años sesenta

como connotación genérica de *estorbo para los planes desarrollistas*, acercándose, por la vía de la ruralidad, a sus antiguos antónimos (agricultura, ganadería) en un momento en el que la identidad nacional sueña con el cosmopolitismo. En 1969, *ABC* vuelve a dedicar un reportaje a ‘los quinquís’ (Moreiro, 1969). En él se afirma que ‘el quinquí’ quizás haya, por fin, abandonado el campo, pero no ha abandonado la ruralidad. ‘El quinquí’ aún no aparece subido al carro de la modernidad, pese a que se haya acabado con su forma-de-vida, pero no sólo eso: lo rural aquí deja de remitir a un sedentarismo a pequeña escala para señalar simplemente la ausencia de conciencia y cultura urbanitas. La ciudad del quinquí no es la del trabajo asalariado y la clase media, sino que, al contrario, “los quinquís” que se han trasladado del “carromato” a los “barrios extremos de las grandes poblaciones” son aún “delincuentes habituales, cultivan todos los delitos”, de “mirada torva” y “mala la entraña”. El discurso mesocrático, a finales de los sesenta, no habría penetrado aún en este quinquí: “flor maldita de una sociedad inconformista”, “sólo la ociosidad es la razón de su existencia”.



Fig. 8. “Los quinquís”, en el periódico *ABC* (20/04/1969).

La consolidación de la modernidad en España requería la entrada de pleno en los deseos mesocráticos (Sánchez León, 2014)⁶. La confección discursiva del que aquí llamamos “quinquí del desarrollismo” no es sino una ruta de salida del campo. Quedando fuera de todos los procesos de modernización, ‘el quinquí’ es nombrado para hacer posibles dichos procesos. En este itinerario conceptual, el nomadismo y la *condición rústica* convergen, pues aunque ya habite las zonas suburbanas de la ciudad, el carácter que designa conservaría una referencia al campo. La entrada en la ciudad y la entrada en el discurso mesocrático son simultáneas, y es en este contexto que se puede decir sobre el quinquí del desarrollismo, con Brian Massumi, que “un concepto es un ladrillo” que “se puede usar para construir un templo de la razón o puede ser tirado por la ventana” (Deleuze y Guattari, 2004: xiii). En este caso, se trataría de tirar al quinquí por la ventana. Pese a ello, parte del discurso público parece resistirse a abandonar la imagen de un campesinado español tradicionalista, a la usanza de Menéndez Pidal. El silvestre quinquí, ladrón esporádico de gallinas, aparece aún en los años setenta contrapuesto a un colectivo de habitantes rurales que de facto también era maltratado por el cambio de modelo económico, pero que, con todo, participó parcialmente como una suerte de organismo de voluntariado policial del franquismo en la persecución del Lute y de Medrano, políticamente confundiendo a su verdadero enemigo. La prensa no dudaría en aprovechar dicha confusión para hacer un movimiento paternalista sobre el colectivo campesino para convertirlo en una identidad débil pero cómplice de la dictadura, con afirmaciones como “[l]os campesinos de Aragón y Gerona pueden ya respirar tranquilos después de conseguida la detención de una banda de quinquís que había realizado numerosos atracos en las masías” (De las Heras y Villarín, 1974: 109).

No se trata de descubrir si ‘el quinquí’, con su rusticidad, su nomadismo y su austeridad de pobre obsoletas es o no es un hombre de “instintos primarios” (Gómez Alfaro, 1966). Se trata de comprender que es por medio de conceptualizar un mundo como se pone fin al mismo con éxito. No hay contrasentido, en este contexto, entre la estigmatización y la mitificación del quinquí. Desde que ‘el quinquí’ se convierte en un concepto dirigido por su devenir-criminal, el quinquí, también, deviene mito. Se abandona la demarcación etimológica laboral de su alteridad para señalar su alteridad con respecto de un proceso de constitución ciudadana desde arriba. ‘El quinquí’ sigue compartiendo el denominador común del delito, pero a partir de los sesenta no se podrá entender sin el contexto histórico en el que ciertas prácticas del campo empiezan a ser leídas como propias del pasado. La prensa demoniza y mitifica alternativamente y, con ambos gestos, marca la distancia con respecto de una realidad no deseada. A través del quinquí, el discurso hegemónico del desarrollismo condensa la idea de una España miserable y del subdesarrollo que hay que dejar atrás.

Con todo esto, hemos de re-preguntarnos: ¿condenó la modernidad al quinquí, o más bien lo parió? Desde el comienzo de la Guerra Civil hasta mediados de los años sesenta el quince/quillero desaparece de la prensa española. Cuando vuelve, vuelve como quinquí. Y vuelve precisamente después del atraco de Bravo Murillo. Las esporádicas alusiones en prensa a ‘el quinquí’ como concepto policial hacen pensar que lo que el desarrollismo decide llamar ‘quinquí’ corresponde a un conglomerado de subalternidades que el proyecto biopolítico franquista quiere

⁶ Sánchez León, Pablo. “Desclasamiento y desencanto. La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española”. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 4 (2014): 63-99.

expulsar del país y que no ha podido reducir durante las décadas anteriores por medio del discurso ideológico. Cuando el proyecto político del franquismo pasa a ser primariamente la entrada en la economía capitalista globalizada, comienza a nombrarse lo que está empezando a *dejar de ser* y se pretende que deje de ser del todo: ‘el quinquí’ es el pobre, y además de eso es el rural, y además de eso, y sobre todo, con todo eso, es el delincuente. Delincuencia, pobreza y ruralidad: todo es uno. El quinquí de la prensa de los sesenta nace para que la sociedad española mire hacia él, y al mirarlo, se desidentifique.

LUTERAMA: EL ÚLTIMO HÉROE DE CAMPO

Los quinquís del desarrollismo no pueden ser tan sólo ladrones de gallinas, sino que han de poner un punto final a la época tercermundista del país. Importa que el punto sea, precisamente, literario: junto al imaginario sociológico de condena sobre el que el poder construirá el país, se contornea una figura del quinquí que, si bien desatiende las miserias de las vidas de las personas que han sido señaladas como tal, deposita una fuerza en él. ¿Cuál fue la naturaleza de dicha fuerza? ¿Contenía un germen contrahegemónico, o sería más bien espectacular? Las noticias e historias de quinquís más famosas hasta la detención final de El Lute en 1973 atestiguan que para dicha fecha la fama de El Lute no tenía parangón, sin que ello supusiera la articulación de ningún tipo de movimiento colectivo en torno al significante ‘quinquí’ o a la condición de campo que los habitantes de la periferia urbana dejaban atrás según sus generaciones se renovaban. Es precisamente poco después de esta detención cuando El Lute empieza a ser olvidado a favor de delincuentes sin pasado en los caminos de tierra, urbanos, contraculturales y jóvenes. Esto hace sospechar que tuvo lugar una vehiculación espectacular de los medios de comunicación en torno a El Lute, como héroe de masas, desechado una vez el proceso de proletarización de las masas rurales había sido consumado.

Esbozemos un pequeño resumen de todo el universo Lute y sus alrededores, que tuvo ocupada a la prensa desde el comienzo de los años sesenta e intensificándose en torno a 1965, a partir de la antología de notas de prensa *quinquis* que realizan en 1974 Jesús de las Heras y Juan Villarín: El Lute operó como un personaje de la prensa rosa al uso, su fama fue incluso comparada con la de Raphael (138) y aparte del reporte de sus hechos delictivos, huidas y demás sospecha de movimientos, la prensa se encargó de relatar el entierro de Raquelín (44-45), de comparar las hazañas de El Lute con las de las teleseries de aventuras (83), de reportar el “secuestro” de sus hijos —que el propio Lute habría llevado a cabo, con amenazas a la suegra incluida (133)—, de entrevistar a la gente que tuvo contacto con él en la cárcel (118, 148), de hacer un estudio grafológico de su personalidad (28-29), de reportar una metafórica enfermedad social, “la lutitis” (280), o de relatar una representación policial de la captura de El Lute como si de la captura a tiempo real se tratase (178). Medrano y Agudo, cuyas bodas y capturas también fueron relatadas con detalle en la prensa, y sobre cuyas personalidades también se especuló (58), completan el cuadro mítico del quinquí desarrollista construido en torno a El Lute.

Apostúa, en el diario *Ya*, diagnostica en 1972 aquello que habíamos considerado nuestra hipótesis biopolítica, esta vez por el lado del mito. Si el discurso público nombra y describe a ‘el quinquí’ con el fin de disuadir a la ciudadanía del conjunto de prácticas que en él se conglomeran, en particular construyéndolas como propias de un sentir rústico y salvaje, la mediática

construcción del mito se habría dado sobre esta misma extrañeza: “Quizá el Lute atraiga tanto la atención porque pertenece a otra época y parece hombre de otra raza” (en De las Heras y Villarín, 1974: 280). El seguimiento es digno del género folletinesco, y junto con esporádicas alusiones a otros quinquis anónimos, la *máquina Bravo Murillo* aparte de temor generó ya a finales de los sesenta el famoso efecto de identificación con los personajes propio de los *héroes humanos* de la literatura. Para 1972 y 1973, la importancia particular de El Lute en la cultura pop española es tal que *Hermano Lobo* genera para sus aventuras una sección periódica específica, de corto recorrido, denominada “Luterama”. En ella, un periodista con seudónimo ironiza acerca de la capacidad amatoria del Lute (Aemilius, 1972), o se inventa la escritura de una tesis doctoral sobre el mismo (Aemilius, 1973) por parte de un estudiante americano. En 1973, en la misma revista, se especula sobre las capacidades de movimiento de su estatua de cera (Pibe, 1973), y al llegar al verano se comenta el sinvivir que será para los madrileños no poder entretenerse elucubrando sobre El Lute (Vicent), pues éste había sido detenido de nuevo. En todos estos años, hasta su detención, El Lute existe no como cuerpo, ni como conjunto de gestos performativos identificables, sino como una suerte de nombre propio vacío sobre el que depositar toda una serie de imaginaciones literarias de alteridad en el contexto del franquismo culturalmente debilitado de los setenta.



Fig. 9. Detalle del texto satírico publicado en *Hermano Lobo* (1972).

Carlos Sentís se lamentó de la mitificación de El Lute ya en 1972, señalando que lo que se había hecho era “ofrecernos masivamente fotorromances y biografías, más o menos noveladas de el Lute” (en De Las Heras y Villarín, 1974: 275). Razón no le faltaba: como última romantización de un héroe del campo y sus caminos, El Lute exotizaba la vinculación con los espacios urbanos, al tiempo que formaba las bases *antiguas* del patrón quinquí de los años posteriores. El universo Luterama es la genealogía de la formación mítica del quinquí ochentero. El adolescente que protagoniza cierto cine de finales de los setenta y de los ochenta encuentra su precedente mítico en el tratamiento que la prensa común de los sesenta y setenta otorga a El Lute, Medrano, Agudo o Ríos Romero. No se puede destrenzar el mito del quinquí del desarrollismo, que se encargará de insistir en la ajenidad de lo rural y lo nómada con respecto de la identidad española, del mito del quinquí de la transición y los últimos años del franquismo, cuyo problema sistémico se dirime en la fricción de una espacialidad dirigida y unas formas-de-vida sin pasado y sin futuro; y aún cabe dudar de que si uno (el joven y suburbano) se ha convertido en ícono de exposiciones y cine de culto, y el otro (carente de juventud y campestre) se ha olvidado, ello sea consecuencia de la particular fuerza generacional del “hermano pequeño del quinquí [de los ochenta]” (Cuesta, 2009: 68), y no, en su lugar, consecuencia de la generalización de sensibilidades pop en España producto de los procesos de homogeneización cultural del capitalismo globalizado.

Si el quinquí que observamos en *El Lute: camina o revienta* se biografiza como “un relato épico colectivo de la larga marcha de la pobreza e injusticia franquista a la felicidad y normalidad democráticas” (Labrador Méndez, comunicación personal, 10/2018), quizás no sea sólo porque el relato del consenso operativo a finales de los ochenta lo quería así, sino porque ya la propia prensa de época, a lo largo del primer lustro de los años 70, así lo presentó: el destino de El Lute, del mismo modo que el de otros quinquís de campo a los que él invoca, era transformarse o morir. El mito del quinquí del desarrollismo, de este modo, aunque ahora pudiera contener cierta fuerza contrahegemónica, por el modo tan claro en el que nos expone la planificada desmantelación y devaluación simbólica de las formas-de-vida no sedentarias y no urbanas, muy probablemente fue construido en pacto y connivencia con los pilares mesocráticos básicos del desarrollismo. Dispuesto a dejar atrás las culturas tradicionales para entrar de lleno en la modernidad, el tropo literario construido a partir de El Lute permitió mirar con ternura novelesca al pasado de más de la mitad de la población urbana, con su poquito de erotismo, su tanto de admiración por Robin-Hood, pero sobre todo su mucho de cultura pop. Tengamos en cuenta, además, que el ambiente represivo del franquismo también fue condición de disgregación de las posibilidades contrahegemónicas que de otro modo pudieran haberse articulado. El último héroe de campo, en fin, sienta las condiciones receptivas del consenso transicional, al condensar sobre sí todo lo que habíamos de dejar de ser.

ETNIFICACIÓN DEL QUINQUI

Antes de desvanecer su heroicidad y estigma, el quinquí del desarrollismo dio para un último coletazo semántico-textual: se trata de los discursos que trataron de ‘comprenderlo’ y, a su manera, de defenderlo. En este apartado desviamos la atención de las noticias de prensa a los trabajos de investigación que existieron sobre el quinquí del franquismo, tanto en su fase desarrollista como en su primera fase de apertura al modelo de quinquí suburbano y joven que

precede a los personajes de cine y que cierra los últimos años de la dictadura. Junto a las monografías de 1974 de De las Heras y Villarín, y de León-Ignacio, de 1974, destaca el artículo que la revista *Triunfo* dedica a “Los mercheros, mal llamados quinquis” (Méndez Ferrín) en 1971. Estos escritores trataron de hacerse cargo de describir el concepto-identidad desde una posición socialmente comprometida que reconociera la condición humana del quinquí en un contexto en el que el discurso público dominante se vertebraba en torno a su condición esencialmente antisocial. Para ello, resituaron al quinquí fuera del eje delincuencia y en dirección al eje pueblo (los quinquis son una “comunidad dotada de cultura diferencial”; “se nace quinquí como se nace ucraniano” (Méndez Ferrín)). Ya fuera para condenar esta humanidad como errónea y proponer su asimilación (León-Ignacio), ya fuera para validar su diferencia (Méndez Ferrín) o para, en un gesto de seriedad académica al tiempo que de pura piedad cristiana, documentar todos los detalles de la última *antisociedad* española (De Las Heras y Villarín), estos estudios vindicarán a ‘los quinquis’ como pueblo o nación.



Fig. 10. Detalle de “Los mercheros mal llamados quinquis”, en la revista *Triunfo* (1971).

Aclaro, antes de profundizar en la operación que desplaza el concepto quinquí hacia el eje pueblo-nación desde los ámbitos del poder, que ni juzgo ni trato de negar la identidad o la posibilidad de identificación subjetiva de y en un grupo cultural minoritario con jerga, costumbres y redes económico-laborales propias. Esta minoría, en la actualidad, responde habitualmente al nombre de “mercheros” —palabra que etimológicamente podría estar conectada con ‘mercante’ y que hoy en día resulta respetable en los cuadros de los discursos *multiculti*— y tiende a rechazar la denominación ‘quinquí’, por su asociación a la delincuencia. Lo cierto es que todas las denominaciones que se han utilizado para designar étnicamente al grupo de los mercheros refieren a ocupaciones laborales (eso sí, ocupaciones laborales irregulares), y en este sentido la identidad merchera pondría en jaque las asunciones occidentales más comunes en

torno a qué *hace* grupo, y por tanto qué hace diferencia social: en este caso, el apego a la vida en estructuras tribales (nótese que la connotación negativa que Occidente adhiere a la palabra “tribu” no es adherida aquí) dentro de Europa y la resistencia al dispositivo panóptico y sus requerimientos de individuación. Sin embargo, nombrar como pueblo a una forma-de-trabajo, confundir delincuencia, nomadismo o marginalidad con pueblo, antes que a un error *stricto sensu*, como quería Méndez Ferrín (1971), refiere en el caso del discurso público de la dictadura a una operación estatal que busca la indistinción de aquello que quiere borrar.

En relación con los discursos de prensa y Estado, el término ‘quinqui’ fue un concepto policial y no se abrió la oportunidad de construir en torno a él la posibilidad discursiva de defender la tribu. Es importante tener presente que estamos hablando de un contexto dictatorial en el que ni las minorías étnicas, ni las minorías sexuales, ni ningún otro tipo de minorías podían autorrepresentarse. Así, en lo que nos concierne, si el término ‘quinqui’ de los años sesenta a los setenta incorporó cuestiones étnicas, lo hizo bien para estigmatizar bien para justificar lo que consensualmente se entendía como intolerable. El desvío de lo quinquí hacia el eje pueblo de este pequeño número de trabajos fracasó, podríamos decir, en su intento de desasociar el concepto quinquí de la delincuencia. El uso de la palabra ‘quinqui’ que se convirtió en hegemónico durante los años 80, y que hoy en día, con algunas mutaciones, mantenemos, demuestra las menores valencias de fuerza con las que contaban los ejes de pensamiento más tolerantes (representados por los ya citados De Las Heras y Villarín, parcialmente León-Ignacio, y más fuertemente Méndez Ferrín y Alfonso Sastre, como veremos) frente a la conceptualización dominante biopolítica de lo quinquí durante el franquismo, y ha condicionado la elección de la palabra ‘merchero’ en las más recientes luchas sociales.

Pese a ello, es necesario tratar de comprender por qué la defensa de ‘los quinquis’ se articula precisamente desde la categoría de identidad nacional. La estrategia que se escoge para hacer frente a una operación de exclusión biopolítica será una operación de diferenciación biopolítica que, en lugar de expulsar, genere un principio de equivalencia. ‘El quinquí’ como concepto designador de identidad cultural colectiva y diferencial tiende a describirse, en el ciclo 65-75, como una persona (hombre) individualista, independiente, valiente y dura. Tanto León-Ignacio como De las Heras y Villarín coinciden en la mayoría de las descripciones. La espiritualidad de este quinquí no tendría forma, sino que sería un primitivo deísmo. El matrimonio quinquí, por su parte, no es reconocido como tal y prefiere llamarse “ajuntamiento”. ‘El quinquí’ es callado e introvertido, a la vez que astuto, observador y paciente. Si bien se reconoce el vínculo de ‘el quinquí’ con los robos menores, se insiste en que su código moral condena el asesinato. Antes que desde la desconsideración de la ciudadanía y el deseo de posesión, ‘el quinquí’ roba porque desdeña la moral del sistema:

Para el quinquí, cuando delinque contra la sociedad paya, la idea de haber obrado mal apenas existe, pues, para él, somos una sociedad enemiga, predispuesta en su contra, una sociedad que tolera en su seno a otros grupos propios, de su misma estructura, que le hacen más presión y más daño y contra los que no protesta. Ahora bien, el quinquí siente la ley moral que condena el robo. (De las Heras y Villarín, 1974: 230)

En lugar de practicar la indagación y abrir preguntas en torno a las razones por las cuales las sociedades que se constituyen en torno a Estados pueden ser enemigos válidos, en esta cita

comprobamos que el quinqui aparece como un otro social infantilizado, con unas capacidades limitadas para llegar a los umbrales racionales y sensibles del “nosotros” de la oración, y al que sin embargo le pesaría la exclusión a la que se le somete.

En aras de formar una alteridad que justifique su existencia externa a la cultura consensual tardofranquista, León-Ignacio y De Las Heras y Villarín quisieron y no quisieron usar la categoría de raza aplicada a ‘el quinqui’, cayendo en numerosas contradicciones. El reportaje de Méndez Ferrín y las monografías de León-Ignacio y De Las Heras y Villarín contienen, asimismo, numerosas disquisiciones en torno al origen étnico de ‘los quinquis’: las teorías van desde los relatos de moriscos retornados hasta un supuesto origen egipcio, pasando por Centroeuropa. Dichas teorías siguen inquietando y siendo objeto de preguntas para quienes hoy en día se identifican como de origen merchero (García Grande, 2010). Lo interesante de esto no es encontrar una verdad, sino atender a cómo se trata de reconstruir un relato fundacional que haga válidos a quinquis o mercheros frente a los relatos nacionales de España —casualmente, algo no muy distinto de lo que la intelligentsia nacionalista española que puentea la República y la dictadura tratan de hacer con España frente a Europa (López Sánchez, 2006)—. Buscar una construcción nacional es una estrategia defensiva.

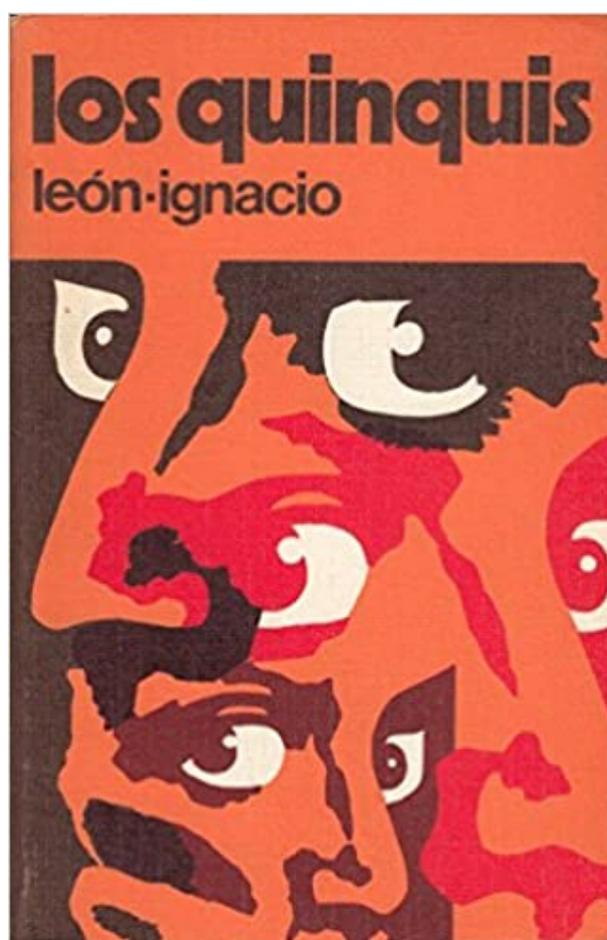


Fig. 11. Portada de *Los quinquis*, de León-Ignacio (1974).

“El quinquí”, según León-Ignacio, parece que porta “un secreto oculto”, “el de la independencia y libertad con respecto a nuestro mundo”. A este secreto se referirá desde un punto de vista performativo: ‘los quinquís’ se reconocen entre sí cuando nadie más sabe describirlos, y además, el resto de la ciudadanía habría de desconfiar de ellos, puesto que “[s]iempre hay algo en ellos que separa, algo impalpable y difícil de definir” (1974: 176). En defensa de su supervivencia, el autor recomienda a los lectores considerar a los quinquís “como una colonia extranjera en nuestro país” (1974: 33). ¿A qué tipo de idea de pueblo correspondería un grupo cultural que se reconociera por una especie de *quinqui-radar*?

Todas estas afirmaciones misteriosas acerca de ‘los quinquís’ levantan, sin duda, un aura alrededor de ellos. Es el aura del concepto que antecede a la persona, y más que aura, por ello, prejuicio o miedo al otro. Si bien ciertamente esto guarda relación con el recelo fáctico que las agrupaciones de persona que fueron llamadas ‘quinquis’ desde la lente etnificante mantuvieron con respecto a la posibilidad de compartir su cultura, entendiendo correctamente que proporcionaría facilidades a su vigilancia, esto no deja de hacer necesario el señalamiento de que el misterio quinquí se constituye, parcialmente, por el intento de hacer encajar el significante ‘quinquí’ en categorías sociológicas que sirvieran al proyecto civilizatorio de asimilación. La vindicación de ‘pueblo’, desde la prensa, se hizo habitualmente por la vía de la exotización: se niega la posibilidad de existir con marcos propios al tiempo que se caracteriza a ‘el quinquí’ como imposibilitado, por historia, esencia y costumbre, para seguir la forma de ser de *los españoles*. Esto es, el concepto-pueblo de lo quinquí, pese a todo, queda subsumido a la tendencia general de su devenir-criminal en el discurso público. En un contexto en el que la educación primaria y secundaria estaban basadas en una noción tan insostenible como *la raza española*, no resulta descabellado intentar descubrir una *raza quinquí*, pese a que ya en los setenta, incluso en España, se reconoce la dificultad de sostener la categoría de raza sin problematizar su consistencia (De las Heras y Villarín, 1974: 183). Los discursos etnificantes, al estar basados en un concepto de pueblo que, además de inapropiado a las agrupaciones humanas que intentaría delimitar, se haría insostenible tras la sedentarización de estos grupos nómadas, pasan al olvido en muy pocos años.

A la hora de considerar la consistencia étnica de la aparición de ‘los quinquís’ en comisarías y prensa, por último, conviene recordar que la propia policía no dudó en intercambiar el término ‘quinquí’ con el término ‘gitano’ (Heras y Villarín, 1974: 117); que una persona que se declarase en rebeldía contra el servicio militar ya podía generar, sin una trayectoria de izquierdas en su historial, la sospecha de ser ‘quinquí’ (Heras y Villarín, 1974: 20); y que, normalmente, para ser considerado ‘quinquí’, en este momento, el sujeto considerado en cuestión había de tener familiares con profesiones sin las que el eje étnico se desvanece (calderero, vendedor de encajes o telas, lañador, hojalatero, chatarrero, hojalatero, estañador, reparador, quincallero como tal, etc.). Un “testimonio quinquí” reconocerá que, en la medida en que una persona perteneciente a estas redes laborales de economía irregular opte por tener una “vida tranquila, se le considera *julai* (payo)” (Heras y Villarín, 1974: 215). Lo quinquí, visto entonces desde dentro y a nivel grupal, en este sentido, parece remitir a la existencia de una forma-de-vida en común basada en el desplazamiento continuo, en la que las profesiones son un accidente que se adapta a esa forma-de-vida, y no al revés.

El traslado al barraquismo planificado de las UVAs o a los barrios chabolistas no borraría a ‘el quinquí’ del vocabulario público, como ya hemos visto, pero sí imposibilitaría la transmisión de su forma-de-vida espacialmente desorganizada. Después de El Lute y su generación, no hay más quinquís de campo. La rama que identificaba lo quinquí con las andanzas por caminos y bosques abandona rápido a nuestro término, aunque persista en ciertos manuales especializados obsoletos. Abandonado el campo y su específico estilo de pobreza, el quinquí que sobrevive al franquismo produce un nuevo giro en el arquetipo de ‘el quinquí’. La operación de acuñación léxico-conceptual de la abreviación ‘quinquí’ tuvo tanto éxito tras la dictadura que aunque el término desaparezca de la mayoría de los periódicos (el Jaro, el Vaquilla, etc., no serán denominados por el discurso público como tales), el eje semántico y material de la delincuencia que sigue abierto en España y que sufre tremendas transformaciones con la entrada a la democracia se continuará identificando con ‘los quinquís’ de los años sesenta. Los chicos de suburbio, que ya no saben sobrevivir en los caminos del campo, se convierten en ‘quinquis’ que “ya no aceptan como hecho fatal que deban ser los eternos desheredados, y, con frecuencia, por un instinto elemental y desorientado de rebeldía, se lanzan al crimen” (Heras y Villarín, 1974: 220). ¿Son estos *els quinquís dels 80*? Probablemente. ¿Son un fenómeno espontáneo desconectado del desarrollismo y el éxodo rural de los años anteriores? Parece difícil sostener una afirmación así.

QUINQUIS VIEJOS EN LA PUERTA DE LA TRANSICIÓN

¿Qué pasa con el quinquí del desarrollismo mientras los Jaros, los Toretes y los Vaquillas se crían? ¿Cuánto de observar su ocaso nos alumbra acerca del quinquí de los ochenta y lo conecta con la genealogía que vengo describiendo? El Lute, y ‘el quinquí’ al que él remite, tiene relevancia sociológica porque marca, configura y posibilita un fin de época, sin poder de resistencia, para España. El imaginario sociológico que temporalmente se construye alrededor de ‘los quinquís’ funciona para excluir determinadas formas-de-vida del proyecto de ciudadanía que el Estado y la prensa se marcaron como horizonte. Con el fin del quinquí del desarrollismo no se entierra la posibilidad de vivir *fuera de la ley*, pero sí uno de sus imaginarios. Muere la posibilidad de una tribu con uso de la tierra, pero sin tierras en propiedad. Muere la posibilidad del campo en uso, sin sector primario.

Varios quinquilleros famosos fallecerían en la cárcel (entre ellos, destaca Jesús García Romero), otros simplemente envejecerían en ella, pero aquel que sobrevive al fin del estilo específico de pobreza y de asentamiento que hemos referido ya no será llamado ‘quinquí’ a finales de los setenta. Asentado a la fuerza de un siglo de trabajo sobre su caracterización criminal entre barriadas y UVAs, bien muere prematuramente, bien adapta la delincuencia menor o los trabajos ambulantes a los formatos urbanos, bien acepta su condición miserable en los suburbios hasta que muere, albergado ya el deseo mesocrático que “aventura la felicidad y la libertad en el mismo lugar que sellaba la servidumbre” (Agamben, 1998: 19) sobre los corazones. Los hijos de los quinquís del desarrollismo, como el conjunto de la ciudadanía en el marco de la sociedad de consumo, habrían de olvidar que la libertad puede ser descansar sobre la hierba, o, dicho en clave decrecentista, que la inactividad contiene un umbral del deseo que no llena el flujo constante de actividad e información de las sociedades tardocapitalistas.

El subtexto sociológico del discurso mesocrático habría condicionado la existencia de la ciudadanía de los barrios pobres al mandato cultural de la clase media, y no es sólo que los hijos de los quinquis del desarrollismo no fueran a aceptar la miseria determinista que por estrato les correspondía, sino que ya sus mismos padres no querrán eso para ellos, ni tampoco esperarán de sus hijos la continuación de un mundo cuyo fin conocen. Las profesiones que habían sido condición comunitaria e ilegal de aquello que podamos llamar ‘quinqui’ se habían vuelto obsoletas y no generaban recursos para sobrevivir. Para los años setenta, aquellos que fueron jóvenes en los sesenta habían perdido las condiciones de posibilidad de aquellos deseos que no encajaban en el sueño mesocrático. Demos un salto simbólico al futuro. En 1983, Eleuterio Sánchez hace un acto catártico que capturarían las instantáneas de un fotógrafo de *Diez Minutos*: quema la figura que, años atrás, se había exhibido de él en el Museo de Cera de Madrid.



Fig. 12. Quema de El Lute por Eleuterio Sánchez para *Diez Minutos* (1983).

Eleuterio, como el Vaquilla poco después, no quiere ser ya más ‘el quinqui’ que le dio fama. Otros que configuran los mitos y quedaron en el camino no tuvieron opción de elegir. Curiosamente, no obstante, es la fama la que le brinda las posibilidades de dar el salto ciego hacia adelante que produciría el reconocimiento bilateral entre El Lute y la ciudadanía de nuevo consenso nacional en los años ochenta, sumándose con retraso al clima general de amnistía abierto en 1977. Sin embargo, ¿qué ocurrió con aquellos ‘quinquis’ cuyo salto por el mito no se produce? Un artículo de Alfonso Sastre de enero de 1971 en la revista *Triunfo* resulta bastante útil para dar respuesta a esta pregunta. Para Sastre, a diferencia del resto de discursos de prensa de su época, el término ‘quinquillero’ “no implica diferencia étnica”, sino “oficio nómada” (significativamente, Sastre se resistirá a denominar ‘quinquis’ a sus quinquilleros). En

términos de vivienda, se dice, “el quinquillero” ha pasado de cuevas, lonas y chabolas a las UVA. Es harto conocido que la infravivienda de las grandes ciudades surge como solución precaria a “las necesidades creadas en el consumo colectivo por la nueva dinámica económica” (Castells, 1977: 51). A su vez, las UVA surgieron como solución temporal al chabolismo, erradicándolo sólo parcialmente. Si la precariedad de las chabolas se evidencia en sus propios procedimientos constructivos (“[a]parecen de la noche a la mañana calles alineadas de chabolas”, construidas “con la colaboración desinteresada de los vecinos” (1966: 40), relatan Vázquez y López Rivas en su estudio de Palomeras Bajas), la de las UVA aparece constatada por diversos investigadores:

Las UVA fueron implantaciones de pésima calidad constructiva, normalmente sobre suelos rústicos y al margen de la normativa urbanística, que Rafael Moneo consideró “barrios más cercanos a un campo de concentración que a cualquier otra cosa” y Horacio Capel muestras de “un barraquismo planificado en el que para que la expresión resulte a veces más apropiada existe a veces precariedad en el título de posesión”. (Betrán Abadía, 2002: 35)

El Teles, el Felipe y el Paco son tres ‘quinquilleros’ que ya no trabajan la quincalla. Esquivan en su particularidad el eje semántico de la delincuencia, aunque por convergir con otras de las capas semánticas de ‘los quinquis’ serán considerados socialmente en la igualdad de la idea-fuerza. La conversación que Sastre mantiene con ellos en su reportaje no deja lugar a dudas del absoluto calado que el discurso mesocrático ha tenido entre los ya viejos quinquis barriales, que prefieren unánimemente cualquier cosa a sus antiguos oficios y que, además, son conscientes del ocaso de los mismos: “nuestro oficio... ya no tiene nada que hacer, y menos ahora con los plásticos; y además que arreglar un paraguas cuesta casi más que comprar uno nuevo, y claro cualquiera, a no ser el paraguas un recuerdo, se retrae de dárselo a arreglar, y *se comprende*” (1971: 18, la cursiva es mía). Este quinquí empieza a dejar de ser ‘el quinquí’ mientras el nuevo quinquí está comenzando a ser: como se sabe, tanto las UVA como los barrios de chabolas habrían sido caldo de cultivo para los quinquis de los 80. Teles cuenta a Alfonso Sastre cómo había dejado recientemente de salir por la calle con su caja de arreglar sillas porque le daba vergüenza:

A mí me da ya hasta vergüenza salir por la calle con la caja y eso, voceando. La da a uno no sé qué, ya le digo, tal como está el cambio de los tiempos; así que yo, en vez de salir, sale la mujer todas las mañanas un rato por ahí [...] y me trae una, dos, tres sillas.

En el barrio, Teles ha sido educado por contigüidad en las normas urbanas, en las que modular la voz para ofrecer un servicio no resulta digno. Como explicaría Foucault: “una sujeción real nace mecánicamente *de* una relación ficticia”, obligando a ciertas conductas “sin recurrir a medios de fuerza” (2002: 207). ¿No estaríamos, aquí, ante la entrada del discurso mesocrático en el antiguo quinquí(lero)? ¿Cuánto del sexismo abusivo del quinquí ochentero, como hijo del quinquí del desarrollismo, no tendrá que ver con la consolidación de este discurso, en el que vemos que la mujer es colocada como salvoconducto que sostenga la aporía cultural en la que habita el viejo quinquí? Mientras el discurso mesocrático, se ve, resulta exitoso en disuadir a los marginales de su antigua preferencia por la libertad en lugar de la posesión, la realidad económica de los setenta no se encargará de que las aspiraciones que este discurso genera se correspondan con un acceso al capital cultural y material necesario para la integración. Motivo frecuente del cine, las ínfulas de superioridad del mito quinquí de los ochenta, ¿cuánto no tiene que ver con

observar en las generaciones que les anteceden el fin de un mundo? ¿Acaso no se aventura ya en la sensación de inferioridad de sus padres quinquis recogida por Sastre?

A mediados de los setenta, aquellos a los que se llamó quinquis durante la década anterior ya habían, en su mayoría, abandonado los caminos y sus antiguas labores mercantes y/o de expolio, y de estar libres, habrían aceptado, como Teles, el fin de sus formas-de-vida: bien sabiéndose los últimos practicantes de unas prácticas en disolución, al no existir ya más su hilo nómada; bien para reforzar su hilo laboral-ilegal, especializándose desde entonces de manera más explícita en actividades consideradas ilícitas pero ya plenamente ‘modernas’ (la droga, como sabemos, es el producto de consumo perfecto del capitalismo moderno (Preciado, 2008)). El Teles, el Paco y el Felipe, quinqu(ler)os con los que conversa Alfonso Sastre, vivían, como José Luis Manzano, en una Unidad Vecinal de Absorción.

El concepto quinqu sobrevive a dichas formas-de-vida porque sigue siendo operativo para la exclusión de las nuevas formas-de-vida marginales que surgirán en las poblaciones periurbanas, cumpliendo durante los años ochenta un papel dentro del discurso público que criminalizaría las prácticas de las juventudes transicionales. La cultura política de la Transición optaría por invisibilizar la pobreza de los viejos y desheredados quinquis, o bien la inscribiría en un discurso marxista que olvidó, en su mayoría, la importancia de las formas-de-vida (pese a ello, la labor cultural de las asociaciones de vecinos merece mención aparte).

Los individuos de barriada que inspiran el mito no saben de quincalla ni de arreglar sillas, ni quieren saber: “[a]nte la pregunta por el pasado, no se reconocen” y “[a]nte la pregunta por el futuro, corren *deprisa deprisa*, a lo largo de una trama de sueños de bienestar” (Salgado, 2017). Estos jóvenes han adquirido el imaginario sociológico del desarrollismo. Tendrán, no obstante, todas las características necesarias para constituirse como *anti* dentro del nuevo proyecto político, y si bien en esta ocasión la estrategia del consenso evitó la articulación del concepto en la prensa estándar transicional, ‘los quinquis’ ya estaban volando libre como zona léxico-conceptual que vendría a incorporar un montón de matices: especialmente, alrededor de las categorías ‘identidad urbana’ y ‘subcultura juvenil’, siempre con el eje de delincuencia al frente. Secundarios estos matices para el régimen, fue sin embargo la prensa sensacionalista, en su vertiente heroico-folletinesca, así como el cine de corte social (cristiano o subversivo), los que se encargaron de recogerlos y de articular el mito quinqu ochentero que tanto ha gustado en los dosmiles.

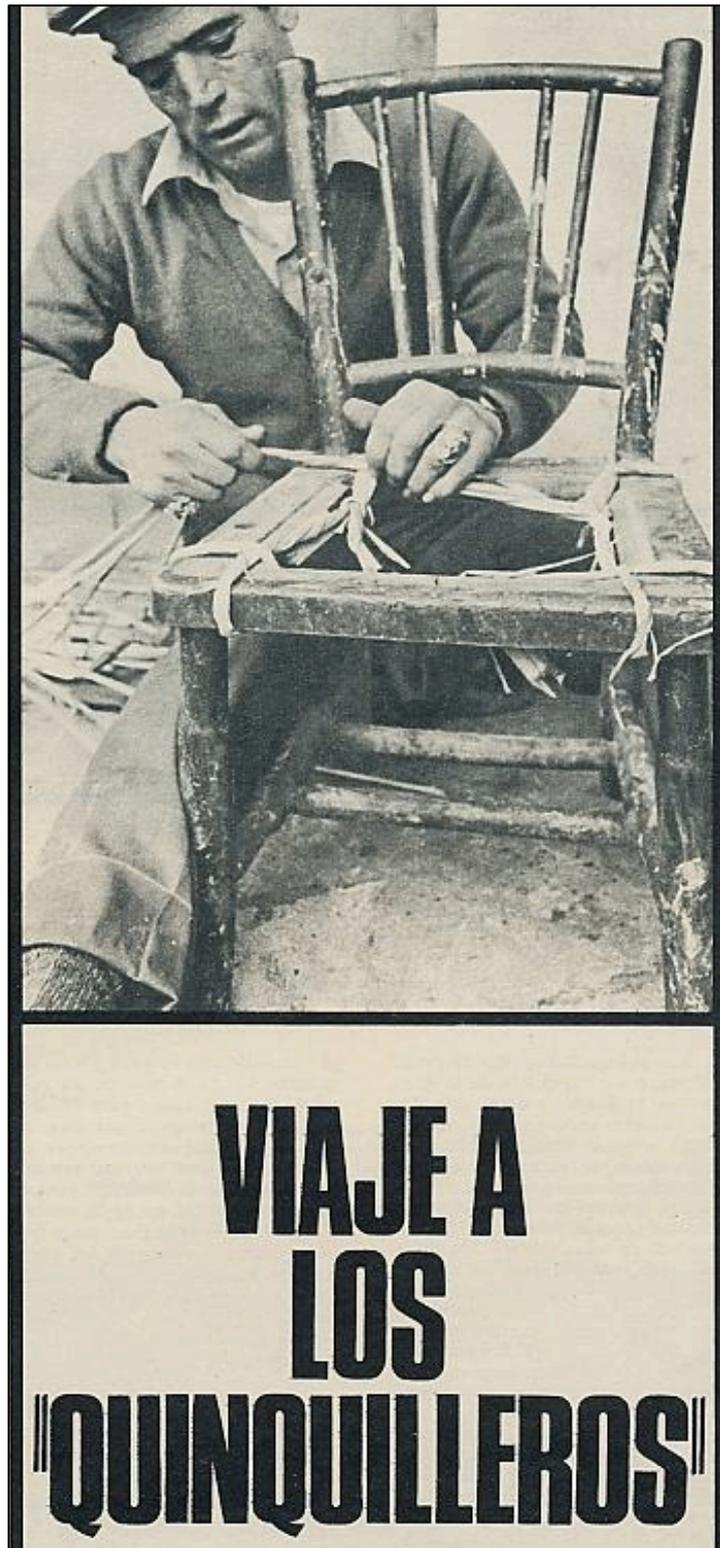


Fig. 13. Un quinquillero de ciudad arreglando sillas, para la revista *Triunfo* (1971).

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- AEMILIUS. “Luterama. ¿Estuvo “El Lute” bajo la cama de Florinda Mesejo?”. *Hermano Lobo* 17 (02/09/1972): 3.
- AEMILIUS. “Luterama. ¿Una tesis doctoral sobre El Lute?”. *Hermano Lobo* 18 (09/09/1972): 3.
- AEMILIUS. “¿Era “El Lute” presidente del Consejo de Administración de Pomares, S.A.?”. *Hermano Lobo* 20 (23/09/1972): 6.
- ARANDA, Vicente (1987). *El Lute: Camina o revienta*. Madrid: Multivideo/ RTVE.
- “¡Ay! Es que para ellos la poesía”. *La Iberia* ([18/09/1856](#)): 4.
- “Batalla campal”. *ABC* ([15/09/1908](#)): 5.
- “Cerca de Galdácano”. *La Iberia* (29/06/1888): 2.
- CHECA, Lucio. “Tipos delincuentes”. *La Policía científica. Revista de identificación de interés para policía, guardia civil y prisiones* (05/09/1914): 8-10.
- CLARETIR, Julio. “Los millones”. *La última moda* 112 ([23/02/1890](#)): 4.
- “Criminal detenido”. *ABC* ([31/10/1911](#)): 14.
- “Crónica extranjera”. *El Constitucional* (18/03/1842): 1.
- DE LA IGLESIA, Eloy (1982). *Colegas*. Valladolid: Divisa.
- DE LA LOMA, José Antonio (1977). *Perros callejeros*. Madrid: Tripictures.
- DE LA LOMA, José Antonio. *Perros callejeros II* (1979). Madrid: Tripictures.
- DE LA LOMA, José Antonio. *Perras callejeras* (1985). Valladolid: Divisa.
- DE LAS HERAS, Jesús y VILLARÍN, Juan (1974). *La España de los quinquis*. Barcelona: Planeta.
- “Detención de un criminal”. *ABC* ([19/09/1908](#)): 10.
- “Día aciago”. *La Época* (25/05/1885): 2.
- “El asesinato de la señora Trujillo”. *El sol* ([15/03/1923](#)): 3.
- “En la Calle Mayor vive”. *El motín* (25/09/1884): 2-3.
- ESTIVALL, Albert y ROCA, María Llúisa [colectivo Video-Nou] (1982). “Los jóvenes del barrio”. Barcelona: Ayuntamiento de Barcelona / IRES.
- GARCÍA GRANDE, Remedios (2010). *Ni una palabra más*. Bilbao: Biografías Personales.
- GÓMEZ ALFARO, Antonio. “Estos son los quinquis”. *Pueblo: diario del trabajo nacional* 8347 (02/06/1966): 34.
- GUTIÉRREZ ARAGÓN, Manuel (1980). *Maravillas*. Madrid: Búho.

- “Ha sido detenido en Andújar”. *El Correo español* (06/05/1892): 3.
- LEÓN-IGNACIO (1974). *Los quinquis*. Madrid / Barcelona: Ediciones 29.
- LOCAMPOS, Jesús (1982). “Eleuterio Sánchez mató a «El Lute»”. *Diez Minutos* (número desconocido).
- “Los falsificadores”. *El Heraldo de Madrid* (12/09/1927): 4.
- “Los plateros de esta capital han dirigido a la reina la siguiente esposición”. *El Eco del Comercio* 48 (15/05/1849): 2.
- MÉNDEZ FERRÍN, Xosé Luís. “Los mercheros, mal llamados quinquis”. *Triunfo* 475 (06/11/1971): 19.
- MOREIRO, José María (1969). “Los “quinquis””. *ABC* (20/04/1969): 114.
- PARDO BAZÁN, Emilia (1892). “Las tapias del campo santo”. *Cuentos de Marineda*. Madrid: V. Prieto y compañía.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Pedro. “Los Pichones. Cuentecillo andaluz”. *Nuevo Mundo* ([30/03/1905](#)): 4.
- PIBE. ““El Lute” en el museo de cera”. *Hermano Lobo* 53 (12/05/1973): 7.
- “Quien quisiere vender”. *Diario de Avisos de Madrid* (29/04/1836): 3.
- “¿Quiénes son los quinquis?”. *ABC* (21/05/1965): 74.
- QUITO, Blas. “Barcelona y sus contornos”. *Barcelona cómica* ([28/09/1895](#)): 9-10.
- SALADO, Carlos (2016). *Criando ratas*. Alicante: Ramón Ferrández.
- SÁNCHEZ, Eleuterio. “Pablo Iglesias con Eleuterio Sánchez”. Entrevista con Pablo Iglesias. *Otra vuelta de tuerka* (25/05/2016).
- SASTRE, Alfonso. “Viaje a los quinquilleros”. *Triunfo* 452 (30/01/1971): 17.
- SAURA, Carlos (2009 [1980]). *Deprisa, deprisa*. Barcelona: Manga Films.
- “Sección de noticias”. *La crónica* (05/05/1886): 2.
- “Un castellano viejo”. *Diario de Avisos de Madrid* (06/11/1847): 7.
- VICENT. “Verano sin Lute”. *Hermano Lobo* 58 (16/06/1973): 5.

Bibliografía secundaria

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, Giorgio (2006). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AGAMBEN, Giorgio (2010). “Las lenguas y los pueblos”. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos: 57-62.
- ÁLVAREZ JUNCO, José (2001). *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.

- BETRÁN ABADÍA, Ramón. “De aquellos barro, estos lodos. La política de vivienda en la España franquista y posfranquista”. *Acciones e investigaciones sociales* 16 (2002): 25-67.
- CASTELLS, Manuel (1977). *Ciudad, democracia y socialismo. La experiencia de las asociaciones de vecinos en Madrid*. Madrid: Siglo XXI.
- CUENCA, Jaime (2013). *Peter Pan Disecado: Mutaciones políticas de la edad*. Bilbao: Consonni.
- CUESTA, Amanda (2009). “Los quinquis del barrio”. VV.AA. *Quinquis dels 80. Cinema, Prensa i Carrer*. Barcelona: CCCB / Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona: 184-195.
- CUESTA, Mery (2009). “Trenzar el mito: volteretas estéticas, cine de urgencia y prensa sensacionalista”. VV.AA. *Quinquis dels 80. Cinema, Prensa i Carrer*. Barcelona: CCCB / Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona: 64-103.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2004). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad.: Brian Massumi. Londres/Nueva York: Continuum.
- DERRIDA, Jacques (1971). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- ENTRAMBASAGUAS MONSELL, Javier (2015). “Del cine quinquí al cine neoquinquí: desacuerdo, resistencia, revuelta. *Colegas* (1982) de Eloy de la Iglesia y *Criando ratas* (2014) de Carlos Salado”. Florido Berrocal, Joaquín; Martín-Cabrera, Luis; Matos-Martín, Eduardo y Robles Valencia, Roberto (eds.). *Fuera de ley: asedios al fenómeno quinquí en la Transición española*. Comares: Granada: 231-252.
- FERNÁNDEZ PORTA, Eloy (2009). “La picaresca negra de la Transición: La cultura quinquí y la escuela de masculinidad”. VV.AA. *Quinquis dels 80. Cinema, Prensa i Carrer*. Barcelona: CCCB / Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona: 196-200.
- FOUCAULT, Michel (2002 [1976]). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARCÍA-EGOCHEAGA VERGARA, Javier (s/f). “Capítulo III. Quincalleros, caldereros y mercheros: los quinquis”. *Minorías malditas: la historia desconocida de otros pueblos de España*.
- GONZÁLEZ DEL POZO, Jorge (2020). *Quinquí Film in Spain: Peripheries of Society an Myths on the Margins*. London: Anthem Press.
- KOSELLECK, Reinhart. “Historia de los conceptos y conceptos de historia”. *Ayer* 53 (2004): 27-45.
- LABRADOR MÉNDEZ, Germán (2015). “La Habitación del Quinquí. Subalternidad, biopolítica y memorias contrahegemónicas, a propósito de las culturas juveniles de la transición española”. Florido Berrocal, Joaquín; Martín-Cabrera, Luis; Matos-Martín, Eduardo y Robles Valencia, Roberto (eds.). *Fuera de ley: asedios al fenómeno quinquí en la Transición española*. Comares: Granada: 27-64.

- LLOPIS, Enric. (2016) “La cultura quinquí, “borrón” de la Transición [Entrevista a Roberto Robles Valencia y Eduardo Matos-Martín]”. *El viejo topo* (337).
- LÓPEZ SÁNCHEZ, José María (2006). *Heterodoxos españoles: El Centro de Estudios Históricos*. Madrid: Marcial Pons.
- “Los quinquís ocupan La Casa Encendida”. *El Mundo* (08/07/2010).
- MAFFESOLI, Michel (2013). *Ensayos sobre la violencia banal y fundadora*. Buenos Aires: Dedalus Editores.
- MONTERO, Mercedes. “Desarrollismo, consumo y publicidad. Un enfoque histórico (España 1960-1975)”. *Pensar la Publicidad* 5.1 (2011): 249-273.
- MURRAY MAS, Iván (2015). *Capitalismo y turismo en España: del “milagro económico español” a la “gran crisis”*. Barcelona: Alba Sud Editorial.
- PRECIADO, Paul B. [Beatriz] (2008). *Testo yonquí*. Madrid: Espasa Calpe.
- REYNOLDS, Simon (2012). *Retromanía. La adicción del pop a su propio pasado*. Buenos Aires: Caja Negra.
- SALGADO, María. “Del habla a la escritura, de la escritura al habla. Una poética de la oralidad tras cinco años de investigación del Seminario Euraca”. *Re-visiones* 7 (2017).
- VÁZQUEZ, Jesús María y LÓPEZ RIVAS, Pablo (1966). *Palomeras: una parroquia suburbana. Estudio sociológico*. Madrid: CSIC.
- VILLA, Laura (2015). “La oficialización del español en el siglo XIX. La autoridad de la Academia”. Del Valle, José (ed.). *Historia política del español. La creación de una lengua*. Madrid: Aluvión: 107-121.
- VV.AA. (2009). *Quinquís dels 80. Cinema, Premsa i Carrer*. Barcelona: CCCB / Direcció de Comunicació de la Diputació de Barcelona.
- WILLIAMS, Raymond (2003). *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.