

C. Hernández Burgos, C. Rina Simón, eds.

El franquismo se fue de fiesta

Ritos festivos y cultura popular
durante la dictadura



EL FRANQUISMO SE FUE DE FIESTA

RITOS FESTIVOS Y CULTURA POPULAR
DURANTE LA DICTADURA

DIRECCIÓ

Ismael Saz (Universitat de València)

Julián Sanz (Universitat de València)

CONSELL EDITORIAL

Paul Preston (London School of Economics)

Walter Bernecker (Universität Erlangen, Nürnberg)

Alfonso Botti (Università di Modena e Reggio Emilia)

Mercedes Yusta Rodrigo (Université Paris VIII)

Sophie Baby (Université de Bourgogne)

Carme Molinero i Ruiz (Universitat Autònoma de Barcelona)

Conxita Mir Curcó (Universitat de Lleida)

Mónica Moreno Seco (Universidad de Alicante)

Javier Tébar Hurtado (Arxiu Històric de Comissions Obreres de Catalunya, UB)

Teresa M.^a Ortega López (Universidad de Granada)

EL FRANQUISMO SE FUE DE FIESTA

RITOS FESTIVOS Y CULTURA POPULAR
DURANTE LA DICTADURA

Claudio Hernández Burgos
César Rina Simón
(eds.)

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© Los autores y las autoras, 2022

© Imagen de la cubierta: EFE/Miguel Cortés, 1943

© De esta edición: Universitat de València, 2022
Publicacions de la Universitat de València
<https://puv.uv.es>
publicacions@uv.es

Coordinación editorial: Amparo Jesús-Maria

Imagen de la cubierta:

Francisco Franco y su mujer, Carmen Polo, pasean por la feria sevillana en coche enjaezado.
Sevilla, 3-5-1943

Maquetación: Inmaculada Mesa

Corrección: Communico-Letras y Píxeles, S. L.

ISBN: 978-84-1118-003-0 (papel)

ISBN: 978-84-1118-004-7 (ePub)

ISBN: 978-84-1118-005-4 (PDF)

Edición digital

ÍNDICE

INVESTIGAR EL FRANQUISMO DESDE LAS FIESTAS POPULARES <i>Claudio Hernández Burgos, César Rina Simón</i>	9
LAS FALLAS DE VALÈNCIA BAJO EL FRANQUISMO. LA REINVENCIÓN INTEGRAL DE UNA FIESTA <i>Gil Manuel Hernández Martí</i>	25
EL MEDIADOR MEDIATIZADO: APROPIACIONES MÚLTIPLES DE HEMINGWAY EN LOS SANFERMINES DEL FRANQUISMO <i>Francisco Javier Caspistegui</i>	49
NACIONALIZACIÓN, RECATOLIZACIÓN Y LEGITIMIDAD SACROPOPULAR EN LA SEMANA SANTA DE ANDALUCÍA DURANTE LA GUERRA CIVIL Y LA POSGUERRA <i>Claudio Hernández Burgos, César Rina Simón</i>	71
«PÓLVORA, FOLCLORE Y FASCISMO»: LA POLITIZACIÓN DE LAS FIESTAS MAYORES EN LA CATALUÑA FRANQUISTA <i>Jordi Carrillo Caro</i>	95
REBELIÓN, FASCISTIZACIÓN Y TRADICIONALISMO. EL ROCÍO DEL FRANQUISMO <i>José Carlos Mancha Castro</i>	117
MUJER, NACIÓN Y FOLCLORE EN MÁLAGA <i>Lucía Prieto Borrego</i>	143
«SABOR NETAMENTE ASTURIANO»: EL DÍA DE ASTURIAS EN GIJÓN COMO EJEMPLO DE LAS RELACIONES DEL FRANQUISMO CON LAS FIESTAS POPULARES <i>Enrique Antuña Gancedo</i>	169

LA FIESTA LOCAL EN LAS PERIFERIAS RURALES DE POSGUERRA Y LOS LÍMITES DE INSTITUCIONALIZACIÓN DEL FRANQUISMO: EL MUNICIPIO DE ARTÀ EN MALLORCA	
<i>Antoni Vives Riera</i>	191
«HAY QUIEN DICE QUE CÁDIZ NO TIENE FIESTA...»: DE LA PROHIBICIÓN DEL CARNAVAL A LAS FIESTAS TÍPICAS GADITANAS	
<i>Santiago Moreno Tello</i>	211

INVESTIGAR EL FRANQUISMO DESDE LAS FIESTAS POPULARES

CLAUDIO HERNÁNDEZ BURGOS
Universidad de Granada

CÉSAR RINA SIMÓN
Universidad de Extremadura

Domingo de Resurrección.
Almuerzo—. Paella a la valenciana, alcachofas a la romana,
jamón dulce con huevos hilados. Postres variados.
Cena—. Sopa al cuarto, medallones de lomo,
bistec empanado. Postres variados y buen tapeo.

El extracto que precede a estas líneas pertenece al menú que degustaron los antropólogos George M. Foster y Julio Caro Baroja el 9 de abril de 1950, Domingo de Resurrección y último día de su estancia en la localidad cordobesa de Puente Genil. A nadie se le escapa que los platos que lo componían no eran en absoluto habituales en las mesas de la amplia mayoría de los españoles. A inicios de la década de los cincuenta —y en zonas de Andalucía más— la escasez continuaba siendo una realidad. Sin embargo, la Corporación Imperio de esta localidad tuvo a bien obsequiarles con banquetes similares durante toda la semana. No debe resultar extraño que Caro Baroja llegase a la conclusión de que la coyuntura festiva inaugurada por la Semana Santa servía para que los más pudientes hicieran «gala de su situación económica» y que ayudaran a reafirmar «las bases del orden tradicional».

NOTA: Este texto se enmarca dentro de los proyectos: «Cultura, identidad e historia de Andalucía. Siglos XIX y XX», (Ref. P18-RT-1840), financiado por la Junta de Andalucía y «Pensar Andalucía hoy. Sobre la identidad andaluza: un desafío en un mundo global y en una España cuestionada como nación» (Ref. A-HUM-178-UGR20), financiado por el programa operativo FEDER 2020, a los que ambos autores pertenecen.

En su extenso reportaje, el antropólogo madrileño realizaba un análisis muy atinado de la significación de la festividad. Además de su utilización por parte del poder local, señalaba los intentos de las autoridades por domesticar las «desviaciones» que constituían determinadas expresiones populares y las dificultades que encontraban para promover una vivencia ascética de las estaciones de penitencia. La Semana Santa de Puente Genil mostraba, en fin, cómo el espacio festivo quedaba convertido en un escenario de poder y de conflicto, recorrido por agentes diversos y sujeto a los múltiples significados que podían desprenderse de «lo popular».¹

Hasta comienzos del siglo XXI, las fiestas no han sido un tema de investigación excesivamente abordado por los contemporaneístas españoles. En cierta medida, el desinterés por la temática radicaba en la influencia aún latente del positivismo y de las expectativas racionalistas de la Modernidad que, como hiciera Max Weber al plantear un modelo teleológico dirigido hacia la hiperracionalización, vaticinaban que la fiesta y el ritual simbólico perderían sus funciones en el mundo contemporáneo y tenderían a desaparecer. Fruto de estas expectativas de emancipación racionalista, los temas festivos fueron considerados «menores» y su abordaje quedó en manos de eruditos locales, folcloristas y etnólogos. Los escasos trabajos historiográficos que incluían referencias a las fiestas lo hacían desde una interpretación esquemática, explicándolas como un mecanismo del poder para ganar la adhesión pasiva de los gobernados a partir de la organización de entretenimientos, siguiendo el modelo romano de «pan y circo». Sin embargo, como constató Paul Veyne, este esquema hace aguas cuando se estudia cada caso concreto, ya que la relación del poder con las fiestas es mucho más compleja y en ningún caso se puede abordar de manera unidireccional.²

Los análisis historiográficos que han integrado lo festivo en los estudios sociales y de los imaginarios colectivos se han enmarcado en el fértil terreno de la historia cultural y se han centrado principalmente en una cronología que abarca desde la Baja Edad Media hasta finales del siglo XVIII, periodo considerado de máxima expresión de los fenómenos festivos-populares que se vieron profundamente resignificados, purificados y domesticados por la Reforma protestante, la pedagogía ilustrada y los ideales de civilización

¹ Julio Caro Baroja: «Semana Santa de Puente Genil (1950)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 13, 1957, pp. 24-50

² Paul Veyne, en *Le Pain et le Cirque* (París, Seuil, 1976), caracterizaba las fiestas en el mundo antiguo –con alusiones al mundo contemporáneo– como un *potlach* por el cual el poder, además de su utilidad, tiene que estar conectado con las expresiones, ideas y creencias de la comunidad que asume su autoridad. A través de la fiesta, gobernante y gobernados renovaban sus contratos simbólicos en el espacio público.

burguesa. En este sentido, fueron fundamentales los estudios pioneros sobre el Carnaval de Mijail Bajtin y los trabajos de Peter Burke integrados en el horizonte de la historia cultural, que pusieron el foco en la fiesta como fenómeno ritual y simbólico –síntesis de los imaginarios de la comunidad celebrante– y en el potencial subversivo de la cultura popular. De ahí que fueran sometidos a una secular presión moralizante.³

El giro cultural de la historiografía responde al diálogo transdisciplinar con la Antropología, que a lo largo del siglo XX sí prestó una atención destacada a los usos políticos y a los significantes culturales de los ritos festivos.⁴ Las fiestas populares son fundamentales para los imaginarios de cada comunidad, ya que escenifican, en un tiempo y en un espacio concreto, y marcadamente simbólico y expresivo, el orden social, las creencias, los valores y la identidad del grupo.⁵ Estas celebraciones, además de representar el orden ideal del mundo según sus celebrantes, son a su vez el espacio idóneo para su alteración, lo que diversos antropólogos han denominado liminalidad⁶ o rebeldía festiva.⁷ Como ha señalado Victor Turner, el tiempo festivo es propicio para la disolución temporal de jerarquías sociales, algo solo tolerable en el contexto del rito.⁸

El empleo del adjetivo *popular* aplicado a las fiestas, si bien genera controversias terminológicas, resulta una herramienta útil a la hora de diferenciar unas celebraciones que tienen en común una participación abierta, espontánea y horizontal, sin que por ello obviemos que los comportamientos festivos se

³ Mijail Bajtin: *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998 [1941]; Peter Burke: *La Cultura Popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 2014, [1991].

⁴ César Rina Simón: «Cultura y ritos festivos. En torno a la legitimidad sacro-popular de la dictadura franquista», en Zira Box y César Rina Simón (eds.), *El franquismo en caleidoscopio. Perspectivas y estudios transdisciplinares sobre la dictadura*, Granada, Comares, 2020, pp. 53-75.

⁵ La fiesta como exaltación de valores comunitarios compartidos y de identidades específicas en José Ignacio Homobono: «Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 26, 2004, pp. 33-76; Pilar Jimeno Salvatierra: *Rituales de identidad revitalizados*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002; Antonio Ariño Villarroya: «Tiempo, identidad y ritual», en Josex Berriain y Patxi Lanceros (coords.): *Identidades culturales*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, pp. 153-176; Francisco Javier Caspistegui Gorasurreta: «Fiestas locales e identidades: el caso navarro», en Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.), *La nación de los españoles. Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*, Valencia, PUV, 2012, pp. 361-378.

⁶ Arnold Van Gennep: *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza, 2013 [1909].

⁷ Demetrio E. Brisset: *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*, Girona, Luces de Galibo, 2009.

⁸ Victor Turner: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988 [1969].

encuentran también enmarcados en unas narrativas y en unas nociones de «tradición» que responden a estructuras jerárquicas y a las propuestas de los perpetuadores del rito. Las fiestas populares tienen unos significados, funciones y contornos que escapan a la investigación archivística y requieren de un acercamiento «más cultural». Para la antropología funcionalista, que hunde sus raíces interpretativas en la obra de Émile Durkheim, las fiestas tienen una triple funcionalidad: fiesta como emancipación tolerada y finita, fiesta como herramienta de construcción de identidades y lazos sociales —locales, regionales o nacionales, según sus significantes— y fiesta como exaltación del entusiasmo y movilización de las pasiones que involucra a toda la comunidad.⁹ La sobreexcitación general de los sentidos, el entusiasmo y la efervescencia compartida de estas celebraciones llevaron a Durkheim —continuado para el caso paradigmático de las fiestas revolucionarias francesas por Albert Mathiez o por Mona Ozouf— a plantear que estas expresiones podían tener su importancia en los debates políticos contemporáneos.¹⁰ Las fiestas simbolizan e incluso sacralizan elementos sustanciales y compartidos por toda la comunidad y, por eso mismo, el fenómeno festivo tiene múltiples concomitancias con las culturas políticas modernas que, además de tratar de integrarse en los imaginarios festivos, crearon sus propias celebraciones y sacralizaron sus principios.¹¹ La política contemporánea buscó enraizar sus proyectos en prácticas y creencias fuertemente consolidadas en los horizontes de la cultura popular.

⁹ Enrique Gil Calvo: *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa Calpe, 1991; Jean Cazeneuve: *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

¹⁰ Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2014, [1912], libro II, cap. VII, señaló la importancia de la efervescencia colectiva generada en torno a lo simbólico y ritual como un elemento aglutinante de la identidad y como altavoz de ciertos mensajes sociales, políticos y culturales.

¹¹ Este punto nos llevaría a ahondar en los planteamientos sobre religiones civiles y políticas, cuyo epicentro radica en la sacralización de rasgos de la vida comunitaria a partir de liturgias políticas. Destacan las aportaciones para el fascismo italiano de Emilio Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia Fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007; o la perspectiva social de Victoria de Grazia: *The Culture of Consent Mass Organization of Leisure in Fascist Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Para los términos de religión civil y política remitimos a Emilio Gentile: *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarisme*, París, Seuil, 2005; Zira Box: «Las tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual», *Ayer* 62, 2006, pp. 195-230; Fernando Catroga: *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, Almedina, 2010; Salvador Giner: «La religión civil», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 129-171.

Otra vertiente de análisis de las fiestas, y quizás la más influyente en el ámbito de la historia cultural, descansa en la propuesta de análisis semiótico de los rituales planteada por Clifford Geertz, para el que la cultura es un patrón históricamente transmitido de significados y los ritos constituyen momentos de dramatización y representación simbólica susceptibles de ser interpretados como un texto a partir del método de la «descripción densa».¹² Para el antropólogo estadounidense, los ritos conformaban un tipo de narrativas que el grupo confeccionaba para sí mismo con el fin de comprender y articular su experiencia en el tiempo. En la línea semántica de Geertz, Turner incidió en la capacidad performativa de las fiestas para generar estructuras de legitimación y organización social.¹³ Como señalara Catherine Bell, «no es que el ritual modele a la gente», si no que «la gente forja rituales que moldean su mundo».¹⁴

La recuperación de las fiestas como campo de interés historiográfico ha permitido cuestionar la superación de los paradigmas rituales y simbólicos de la contemporaneidad.¹⁵ Si bien los comportamientos y significados de las fiestas han variado en cada contexto –pese a su impronta de «tradición», son celebraciones coyunturales que responden a imaginarios temporales específicos–, siguen siendo medulares en la sociedades actuales y en torno a ellos se producen intensos combates políticos y culturales por conducir todo su potencial expresivo y comunitario hacia determinados postulados ideológicos e identitarios.

Al analizar las prácticas y creencias vinculadas a la cultura popular, es necesario también realizar una aclaración conceptual. Por «popular» no entendemos el conjunto de prácticas no intelectualizadas de las clases subalternas, tal y como ha desarrollado parte de la academia tomando como

¹² Véase Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2005 [1973].

¹³ Victor Turner: «La antropología del performance», en Victor Turner e Ingrid Geist (comps.): *Antropología del Ritual*, México, INAH, 2002, pp. 103-144.

¹⁴ Catherine Bell: *Ritual. Perspectives and dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 73.

¹⁵ Para la pervivencia en la modernidad de prácticas rituales y simbólicas, remitimos a Martine Segalen: *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2011; Pedro García Pilán: «Sociabilidad festera: retradicionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada», *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales* 6, 2006, pp. 77-91; Pedro García Pilán: *Tradición en la modernidad avanzada. La Semana Santa Marinera de Valencia*, Valencia, Diputación de Valencia, 2009, pp. 14 y ss.; Claude Rivierre: *Les Liturgies Politiques*, París, PUF, 1988; Íd.: *Les Rites Profanes*, París, PUF, 1995; Pierre Córdoba y Jean-Pierre Étienne (coords.): *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 1990. Un estudio a escala comparada europea en Jeremy Boissevain (ed.): *Revitalizing European Rituals*, Londres, Routledge, 1992.

punto de partida el rescate de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci. Según esta óptica, las celebraciones populares serían mecanismos sociales de alteración –momentánea– de las jerarquías, resultado de la pulsión del «pueblo» con las élites por enraizar sus creencias y tradiciones en actos espontáneos. Sin embargo, igual de esclerótica nos parece la definición de popular en clave nacionalista, inspirada en modelos esencialistas, por la cual lo «popular» sería la expresión pura de una cultura nacional. Ambas vertientes han dominado los debates académicos sobre la cuestión, reduciendo las fiestas populares a ritos «banales» sin repercusiones políticas y desplazándolas hacia las periferias de los análisis de la historia contemporánea.

En este trabajo nos hemos decantado por un empleo flexible del término popular aplicado a los fenómenos festivos, entendiéndolos como celebraciones cíclicas que la comunidad incorpora a sus imaginarios como referentes tradicionales e identitarios, que abren un tiempo de goce y encuentro, que está organizados o tienen un papel preponderante asociaciones cívicas y que, pese a que pueden estar tamizados por significantes religiosos y políticos, el rito los trasciende, pues el objeto central que celebrar es el colectivo y su perpetuación el tiempo.¹⁶

* * *

Desde hace tiempo, las investigaciones sobre el franquismo han señalado que la dictadura no solo fue un aparato destructivo sustentado sobre el empleo masivo de la violencia, el despliegue sistemático de instrumentos de coacción y la inoculación del miedo al conjunto del cuerpo social.¹⁷ Por el contrario, al igual que en otros regímenes de carácter dictatorial, se ha insistido de manera creciente en el carácter construido de la dictadura franquista y se ha puesto de manifiesto que esta construcción se produjo en varios planos de manera simultánea: en el político, en el económico y en el social, por supuesto, pero también en el ámbito cultural, simbólico o emocional. En relación con esto último –aunque de manera relativamente reciente–,¹⁸ han sido cada vez más los/las investigadores/as que se han inte-

¹⁶ Véase una propuesta de definición poliédrica en Salvador Rodríguez Becerra: *Fiesta y Religión. Antropología de las Creencias y Rituales en Andalucía*, Sevilla, Signatura Demos, 2000, pp. 32 y ss.

¹⁷ En esta línea, podríamos destacar los trabajos reunidos en el volumen colectivo de Miguel Ángel del Arco Blanco et al. (eds.): *No sólo miedo. Actitudes políticas y opinión popular bajo la dictadura franquista (1936-1977)*, Granada, Comares, 2013.

¹⁸ Un estudio pionero en este sentido fue el de Giuliana di Febo: *La Santa de la Raza: Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista, 1937-1962*, Barcelona, Icaria,

rrogado por la importancia de los rituales, ceremonias, desfiles, homenajes y actos de diversa índole a la hora de crear un tejido simbólico que, al igual que otros elementos más «tangibles», también fue fundamental para el nacimiento y la consolidación de la dictadura franquista.¹⁹ Del mismo modo, en los últimos años, diversas investigaciones han prestado atención a las múltiples vías a través de las cuales el régimen franquista trató de redefinir el pasado nacional, mostrando especial empeño por reconfigurar las tradiciones, costumbres y espacios en los que se desarrolló la cultura local.²⁰ En esta línea, los ritos festivos han sido uno de los campos que mayor interés ha despertado como vía preferente para examinar la manera en la que el proyecto político franquista se articuló en la esfera pública, analizar la capacidad del régimen para alterar los tiempos, espacios y ritmos de los españoles y evaluar su papel como mecanismo para generar consenso social y propiciar la nacionalización de la población bajo unos nuevos parámetros ideológicos.²¹

Sin embargo, el análisis de las festividades y los ritos y ceremonias asociados a estas se ha ocupado de manera preferente de aquellas de naturaleza netamente política.²² Aunque no de manera exclusiva, el foco se ha puesto especialmente sobre cuestiones tales como la recomposición del calendario festivo por parte de la dictadura, el establecimiento de nuevas fechas conmemorativas y su instrumentalización para redefinir el pasado y, en particular,

1988; si bien ha tenido más impacto su trabajo posterior: *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

¹⁹ Una obra destacada en este campo fue Michael Richards y Chris Ealham (ed.): *The Splintering of Spain Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005.

²⁰ Por ejemplo, Francisco J. Moreno Martín (ed.): *El franquismo y la apropiación del pasado. El uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2017; Gustavo Alares López: *Políticas del pasado en la España franquista (1939-1964). Historia, nacionalismo y dictadura*, Madrid, Marcial Pons, 2017; y Miguel Marín Gelabert: *Los historiadores españoles en el franquismo, 1948-1975*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005.

²¹ En este sentido, los numerosos trabajos que han abordado estas cuestiones han seguido la estela de investigaciones sobre la Alemania nazi o la Italia fascista, tales como George L. Mosse: *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005; Simonetta Falasca-Zamponi: *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1997; Gentile: *El culto del Littorio...*

²² Las fronteras entre lo «popular» y lo «político» no siempre son nítidas. Véase Marie-Aline Barrachina: «12 de octubre: Fiesta de la Raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, fiesta nacional», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 30-31, 1999-2000, pp. 119-134; Ángela Cenarro: «La Reina de la Hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza. 1939-1945», *Jerónimo Zurita* 72, 2003, pp. 91-101

difundir los nuevos pilares simbólicos sobre los que debía asentarse el proyecto nacional franquista.²³ Las celebraciones políticas e historicistas crearon un espacio simbólico para la adhesión y el apoyo popular y perfilaron un tiempo en el que recordar acontecimientos: «el Día del Alzamiento», «el Día del Caudillo», «la Fiesta de la Raza» o «la Fiesta de la Victoria». Este interés ha generado una amplia bibliografía y ha contribuido a repensar los procesos de legitimación cultural del franquismo. La dictadura, desde sus primeros compases, trató de redirigir el potencial festivo en aras de la legitimación de la guerra, la «cruzada» y la «victoria», en un proyecto totalitario dotado de una gran capacidad sincrética para enraizarse en diversos modelos festivos. Después de la Segunda Guerra Mundial, lo festivo fue reorientado hacia un discurso folclorista de la variedad regional de España, la tradición y la fiesta despolitizada, imaginarios que se perpetuaron en el tiempo y que permitieron que, al tiempo que decaían a partir de los años sesenta las fiestas políticas del régimen —y las religiosas impulsadas por la Iglesia católica iban perdiendo el ascetismo de la posguerra y se nutrieron de prácticas más folclóricas—, aumentara el peso de las festividades populares. Unas fiestas cuyos perfiles regionalistas y locales, si bien pudieron contribuir a reforzar el proyecto nacional franquista que se presentaba bajo el paraguas del denominado como «regionalismo bien entendido», también pudo dar forma, al mismo tiempo, a espacios y momentos de contestación social y definición de desviaciones de la concepción oficial de la nación española. En este sentido, las fiestas contribuyeron a la articulación de un regionalismo franquista de corte folclorista,²⁴ cuestión que está latente y desarrollada de manera implícita en cada uno de los capítulos que componen esta monografía.

²³ Al respecto, podemos destacar, entre otros muchos, Ángela Cenarro Lagunas: «Los días de la “Nueva España” entre la “revolución nacional” y el peso de la tradición», *Ayer* 51, 2003, pp. 115-134; Javier Moreno Luzón: *Construir España nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, CEPC, 2007; Zira Box: *España, Año Cero. La Construcción Simbólica del Franquismo*, Madrid, Alianza, 2010; Xosé Manoel Núñez Seixas y Stéphane Michonneau (eds.): *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014.

²⁴ Véase Jaume Claret y Joan Fuster-Sobreper (eds.): *El regionalismo bien entendido. Ambigüedades y límites del regionalismo franquista*, Granada, Comares, 2021; Xosé M. Núñez Seixas: «La región y lo local en el primer franquismo», en Stéphane Michonneau (ed.): *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 127-154; Xosé M. Núñez Seixas: «Fascism and regionalism», en Stéphane Michonneau y Eric Storm (eds.): *Regionalism and Modern Europe. Identity Construction and Movements from 1890 to the Present Day*, Bloomsbury Publishing, 2018, pp. 119-134. Para el caso italiano remitimos a Stefano Cavazza: *Piccole patrie: feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bolonia, Il Mulino, 2003; y «Tradizione regionale e riesumazioni demologiche durante il fascismo», *Studi Storici* 2-3, 1993, pp. 625-655.

Precisamente, estas últimas son el objetivo fundamental de los capítulos que conforman este volumen. Partimos de la consideración de que los ritos, las ceremonias y los símbolos que las caracterizaron permiten comprender, desde horizontes transversales, variables muy diversas: su configuración ideológica, las narrativas sobre la tradición, el control social del ocio y el tiempo libre, las tentativas purificadoras de la Iglesia, los modelos culturales hegemónicos, la construcción de una memoria específica o la articulación de mecanismos simbólicos para legitimar el Estado, entre otros fenómenos. Todos estos factores se encuentran representados en mayor o menor medida en los ciclos festivos y su investigación permite –tomando como modelo metodológico la historia cultural y el diálogo con otras disciplinas como la Antropología y la Sociología– ahondar en las líneas historiográficas que han situado los modelos de consolidación del apoyo social y cultural de la dictadura más allá de los mecanismos coercitivos.

Resulta innegable que la celebración de las fiestas populares durante el franquismo estuvo repleta de símbolos y significados políticos imbuidos por el régimen y que, por tanto, los ritos políticos y los populares aparecieron muchas veces entremezclados. Sin embargo, de cara a su estudio debemos marcar una distinción en relación con sus objetivos. A la hora de diferenciar conceptualmente las fiestas populares de las políticas como herramienta metodológica, podemos señalar varios criterios de clasificación, aunque estos no siempre sean fáciles de discernir. Al respecto podría establecerse una distinción atendiendo a su historia –si son o no anteriores al establecimiento de la dictadura–, su organización –si nacen del impulso institucional o de una red de asociaciones paralela–, sus significados –si su objetivo central es celebrar la comunidad o al Estado–, sus formas –si participan las «masas» como protagonistas o bien como espectadoras pasivas–, sus transformaciones –si se mantuvieron fosilizadas a lo largo de las décadas o si experimentaron alteraciones como resultado de un contexto determinado, de la evolución de la dictadura o de los cambios experimentados por la sociedad–, etc. En el caso del franquismo, las festividades políticas tenían como propósito fundamental la propia exaltación de la dictadura, mientras que aquellas de naturaleza popular perseguían por lo general celebrar a la comunidad en su conjunto, independientemente de que el régimen tratara de instrumentalizarlas. Asimismo, en unas y otras diferían los organizadores. Las fiestas políticas estaban planificadas de manera vertical desde el poder –aunque no estuvieran exentas de impulsos procedentes «desde abajo»–, mientras que las populares, con mayor o menor intervención de las autoridades, estaban organizadas por asociaciones civiles entre las que existían diferentes grados de ideologización y compromiso con el poder

político. Pese a todo, en cualquier caso, debemos partir de la incapacidad epistemológica para marcar fronteras estables entre ambos términos, y más cuando los aplicamos al estudio de un régimen dictatorial con pretensiones totalitarias y con una voluntad de colonizar el espacio público similar a la de otras dictaduras coetáneas.²⁵

Aunque, como se ha mencionado, las fiestas populares han recibido menor que las festividades políticas o religiosas, sería incierto afirmar que se trata de un terreno inexplorado. Ya en la década de los cincuenta, Julio Caro Baroja extrajo las fiestas del horizonte de la tradición y las analizó en clave diacrónica ofreciendo una panorámica avanzada a su tiempo.²⁶ La investigación sobre las Fallas valencianas durante el franquismo impulsada por Hernández i Martí fue, sin duda, pionera en este campo.²⁷ Del mismo modo, los trabajos sobre el asociacionismo en Andalucía elaborados por Moreno Navarro y Escalera Reyes también transitaban hace tiempo este camino desde la antropología.²⁸ Y en los últimos años han sido cada vez más las miradas que, desde perspectivas cercanas a la historia cultural, se han preguntado por el fenómeno festivo.²⁹

Estos trabajos han destacado la importancia de las fiestas populares en la legitimidad cultural del régimen de Franco, los múltiples significados que

²⁵ Sobre esta voluntad de «colonizar» el espacio, véase Paul Corner: «Habermas, Fascism, and the Public Sphere», en Michael Kim, Michael Schoenhals y Yong-Woo Kim (eds.): *Mass Dictatorship and Modernity*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013 pp. 101-116.

²⁶ Enrique Santos Unamuno: «Waving Identities in the Spanish Context. Nation and Character in Julio Caro Baroja's Historical Anthropology», en Maria Manuel Baptista (ed.): *Identity. Concepts, Theories, History and Present Realities (a European overview)*, vol. I, Coimbra, Gracia Ed., 2015, pp. 31-50; Eliseo Serrano Martín: «Julio Caro Baroja y sus estudios sobre las fiestas», *Historia Social* 55, 2006, pp. 135-152.

²⁷ Gil-Manuel Hernández i Martí: *Falles i franquisme a València*, Valencia, Afers, 1996; id.: *La festa reinventada: Calendari, política i ideologia en la València franquista*, Valencia, Universitat de València, 2002.

²⁸ Isidoro Moreno Navarro: *La Semana Santa de Sevilla: Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1982; Javier Escalera Reyes: «El Franquismo y la fiesta: régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco», en Jorge Uría (ed.): *La cultura popular en la España contemporánea. Doce estudios*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 253-261.

²⁹ Por ejemplo, Michael Richards: «Presenting arms to the Blessed Sacrament': civil war and Semana Santa in the city of Málaga, 1936-1939», en Michael Richards y Chris Ealham (eds.): *The Splintering...*, pp. 196-222; Claudio Hernández Burgos: *Granada Azul. La construcción de la «Cultura de la Victoria» en el primer franquismo*, Granada, Comares, 2011, capítulo 7; César Rina Simón: *Los imaginarios franquistas y la religiosidad popular*, Badajoz, Diputación de Badajoz, 2015, y *El mito de la tierra de María Santísima. Religiosidad popular, espectáculo e identidad*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2020; Mary Vincent: «La Semana Santa en el nacionalcatolicismo: espacio urbano, arte e historia. El caso de Valladolid (1939-1949)», *Historia y Política* 38, 2017, pp. 91-127.

recorrieron las ceremonias y ritos que las jalonaron o la capacidad de agencia individual y colectiva de los ciudadanos en estos contextos festivos. Los trabajos aquí reunidos aspiran a continuar esta línea de investigación explorando estas y otras dimensiones con el objetivo fundamental de mejorar nuestro conocimiento del propio régimen, explorando los mecanismos utilizados para su consolidación y su capacidad para calar entre la población, pero, especialmente, situando la mirada sobre el terreno fluido y dinámico constituido por las interacciones entre régimen y sociedad a lo largo de la etapa franquista.

En este sentido, nos interrogamos, en primer lugar, por la instrumentalización que hizo la dictadura de la cultura popular como base para su legitimación y como un componente más de su proyecto de renacionalización social. Desde los primeros compases, el régimen se representó a sí mismo como el perpetuador de la tradición y el nexo con el pasado nacional que aspiraba a «recuperar». Junto a la redefinición del calendario festivo, la estética y los rituales que rodeaban las nuevas festividades políticas, la dictadura se esforzó por resignificar las fiestas de carácter popular, mucho más vinculadas a los imaginarios locales y con una mayor capacidad para condicionar la relación con el tiempo y el espacio cotidiano.³⁰ Los principios políticos del nuevo Estado se extendieron en los horizontes festivos, resignificando las celebraciones. Se trataba, del mismo modo que en otros ámbitos, de «renacionalizar» las festividades, impregnándolas de aquellos componentes que se adaptaban a la realidad de la «Nueva España». Si bien este tipo de festividades –Carnavales, Semana Santa, fiestas patronales, romerías, Corpus Christi, Cruces de Mayo, Fallas o Moros y Cristianos, entre otras– tenían formas y significantes eminentemente modernos y sus conexiones con el pasado tenían más relación con procesos de tradicionalización, sus usos políticos permitieron consolidar en los imaginarios locales la idea de la dictadura como continuidad del *Volkgeist* nacional.

³⁰ Esta tipología de fiestas populares no cuenta con un amplio desarrollo en la historiografía europea de los fascismos, a excepción de estudios de caso italianos. Si podemos señalar algunas contribuciones relevantes que las han integrado de forma más o menos tangencial: Stefano Cavazza: *Piccole patrie: feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, op. cit.; Stefano Cavazza: «Feste popolari durante il fascismo», en Fiorenza Tarozzi y Angelo Varni (eds.): *Tempo Libero nell'Italia unita*, Bolonia, CLUEB, 1992, pp. 99-119; Richard Grunberger: *The 12-year-Reich: A social history of Nazi Germany, 1933-1945*, Rinehart & Winston, Nueva York, 1971; Hans-Ulrich Thamer: «Fascinación y manipulación. Los congresos del Partido Nacionalsocialista Alemán en Núremberg», Uwe Schultz (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 324-325.

Frente a celebraciones políticas de nuevo cuño que carecían de arraigo social, las festividades populares llevaban años asentadas entre los ciudadanos, de manera que su redefinición podía contribuir a impulsar la nacionalización de la población. El régimen no ignoró este hecho, por lo que no dudó en instrumentalizar los aspectos populares y tradicionales a través de diversas vías, incluyendo las asociaciones religiosas y las organizaciones de encuadramiento falangista como el Frente de Juventudes o, de manera muy destacada, la Sección Femenina, como examina Lucía Prieto en su contribución a esta obra. De este modo, muchas festividades populares se transformaron en una plataforma privilegiada para la difusión de elementos banales del nacionalismo franquista, especialmente a medida que aquellas ceremonias más cercanas a lo que podríamos denominar un «nacionalismo caliente» fueron perdiendo cierto protagonismo.³¹ En particular, los elementos regionalistas presentes en muchas de las festividades analizadas en este volumen –como las asturianas, las andaluzas, las mallorquinas o las catalanas– pudieron ayudar a alimentar el proyecto de nacionalización franquista desde finales de los años cincuenta y, con ello, consolidar una imagen del régimen menos «dura» y «política» que la de décadas anteriores, que resultaba más acorde con las expectativas de la sociedad en aquellos años.³² En este contexto, cabría mencionar la proliferación de fiestas locales de carácter temático y de impulso institucional durante el «desarrollismo»,

³¹ Sobre la utilización de la cultura popular para propiciar la nacionalización son imprescindibles las reflexiones de Tim Edensor: *National identity, popular culture and everyday life*, Nueva York, Routledge, 2002. Para el caso del franquismo, este fenómeno ha sido analizado por Enrique Antuña Gancedo: «La intervención del primer franquismo sobre la fiesta popular: una aproximación a través del caso asturiano (1937-1945)», *Hispania Nova* 14, 2016, pp. 192-212.

³² Dos recorridos que apuntan esta misma idea en Carlos Fuertes Muñoz: «La nación vivida. Balance y propuestas para una historia social de la identidad nacional española bajo el franquismo» en Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.): *La nación de los españoles Discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*, Valencia, PUV, 2012, pp. 279-300; y Claudio Hernández Burgos: «Franquismo suave. El nacionalismo banal en España» en Alejandro Quiroga y Ferrán Archilés (eds.): *Ondear la nación. Nacionalismo banal en España*, Granada, Comares, 2018, pp. 137-157. Sobre la instrumentalización del regionalismo por la dictadura pueden verse las reflexiones de Xosé Manoel Núñez Seixas: «Nuevos y viejos nacionalistas: la cuestión territorial en el tardofranquismo, 1959-1965», *Ayer* 68, 2007, pp. 59-87, esp. 83-87; Ismael Saz: «¿Nación de regiones? Las Españas de los franquistas», en Isidro Sepúlveda Muñoz (ed.): *Nación y nacionalismos en la España de las autonomías*, Madrid, BOE, 2018, pp. 39-73; Andrea Geniola: «El nacionalismo regionalizado y la región franquista: dogma universal, particularismo espiritual, erudición folklórica (1939-1959)», en Saz y Archilés (eds.): *La nación...*, pp. 189-224; y Alejandro Quiroga: «Así también se hace Patria. Fútbol y franquismo en Cataluña y el País Vasco (1939-1977)», *Hispania Nova* 17, 2019, pp. 270-305.

muchas de ellas de nuevo cuño, como expresión de las nuevas formas de sociabilidad características de la etapa tecnocrática: fiestas de la fruta, fiestas nacionales del algodón, fiesta del arroz, etc. Este nuevo calendario festivo era expresión de los cambios sociales y demográficos y de los procesos migratorios hacia las zonas industriales, como ejemplifica la conversión del 15 de agosto, día de la Asunción, o de otras fiestas análogas celebradas el periodo estival, en ritos de reencuentro para los emigrados que al mismo tiempo evidencian las tensiones sociales y los límites del franquismo a la hora de controlar los horizontes festivos. Asimismo las celebraciones de mayor arraigo y más mediáticas adquirieron en los años sesenta una dimensión más espectacular y turística por la promoción del Ministerio de Información y Turismo con la creación, a partir de 1964, del título de Fiestas de Interés Turístico, una mención honorífica que trataba de consolidar una red nacional de celebraciones con el objetivo de fomentar y atraer turistas.

Ante la incapacidad de abordar la multiplicidad de fiestas y de zonas geográficas –no hay capítulos relativos al País Vasco, Madrid, ambas Castillas, Galicia, Cantabria, Murcia, Canarias, Extremadura, La Rioja o Aragón–, en este libro proponemos un marco teórico y una metodología global que pueda ser completada en posteriores investigaciones y estudios de casos específicos. El objetivo no ha sido realizar un mapa exhaustivo de los significantes festivos de cada localidad sino trazar, a partir de una serie de ejemplos sustantivos, una propuesta de comprensión general de las celebraciones populares durante el franquismo.

En esta línea, una de las conclusiones fundamentales que se desprenden de los capítulos que dan forma a este volumen es que el modelo festivo franquista no fue monolítico. Por el contrario, el régimen adaptó sus discursos y sus políticas a diferentes ámbitos, tratando en cada caso de depurar sus significantes y acercarlos a las narrativas nacionalcatólicas apoyándose en su capacidad sincrética para asumir en el mismo corpus cultural horizontes festivos diversos. Esta flexibilidad quedó también puesta de manifiesto por su capacidad para adaptarse a diversos contextos temporales. Las fiestas populares, como las políticas, no permanecieron inalterables con el paso de los años. Sus significados, sus participantes, sus ritos y sus símbolos se fueron transformando en consonancia con la propia evolución política del régimen y con la de la propia sociedad española. Festividades de gran raigambre popular como las fiestas patronales de Cataluña –abordadas por Jordi Carrillo–, el Rocío –objeto de estudio del capítulo de José Carlos Mancha– o la Semana Santa –analizada por Claudio Hernández y César Rina– vivieron procesos de fascistización y militarización durante los años cuarenta. Con el paso de los años, muchas celebraciones fueron de algún

modo «despolitizándose», lo que obligó al régimen a adaptarse –no siempre de manera exitosa– a nuevas realidades. Así ocurrió con las fiestas características de algunas regiones, como el Día de Asturias, en el que se centra el capítulo de Enrique Antuña, o los populares Sanfermines de Pamplona, examinados por Francisco Javier Caspistegui a partir del análisis del potencial identitario de la fiesta y la resignificación llevada a cabo por Hemingway.

No obstante, como cualquier proceso de redefinición política y social, la instrumentalización de las fiestas populares no estuvo libre de obstáculos y resistencias. Los esfuerzos del régimen por acomodar las festividades a los postulados del nuevo Estado implicaron un aumento del control sobre los símbolos, las ceremonias o los espacios festivos para evitar desviaciones o interpretaciones heterodoxas. Así ocurrió –como demuestra Santiago Moreno Castillo en su capítulo– con fiestas como el Carnaval, de origen pagano e incompatible con el modelo social nacionalcatólico; pero también con las festividades rurales como las analizadas por Antoni Vives para el caso de Artá (Mallorca), donde la dictadura no solo encontró dificultades para su instrumentalización como mecanismo de legitimación social, sino que hubo de enfrentar actitudes de resistencia y de resignificación por parte de la población. Y es que, en no pocas ocasiones, la participación social en los ritos y ceremonias populares no significó la identificación con los propósitos que las autoridades perseguían mediante su organización y control, sino la confrontación de enclaves tramados por discursos y significados heterogéneos que frecuentemente contravenían los oficiales.³³

Por ello, los trabajos aquí reunidos tienen en común también una mirada que no atiende exclusivamente a la configuración de las festividades «desde arriba», sino que se preguntan por su recepción popular y por la articulación de los ritos, ceremonias y significados «desde abajo». En lugar de entender que la cultura popular es algo estático dispuesto para su instrumentalización por el poder, esta es concebida de manera dinámica, flexible, voluble y, por consiguiente, sujeta a interpretación y a negociación constante. De ahí que los diversos capítulos aborden diferentes ámbitos geográficos. Por supuesto, no todas las regiones españolas están representadas en este volumen y cabría ahondar más en festividades que, como San Isidro o la Virgen del Pilar, cuyo carácter popular fue fuertemente instrumentalizado por la dictadura franquista. Asimismo, queda mucho que decir sobre la capacidad del régimen para «apropiarse» de fiestas locales, sobre todo en los

³³ Véase también Antoni Vives Riera: «Identitats locals entre la invenció de la tradició i la tradició de protesta: les festes de Sant Antoni a Mallorca en temps de globalització», *Journal of Catalan Studies* 14, 2010, pp. 176-199,

años del «desarrollismo», que contribuyeron a asentar una imagen más folclórica y «simpática» de la nación que diseminaban instituciones locales, asociaciones y otras organizaciones políticas.³⁴ No obstante, creemos que la muestra es lo suficientemente representativa y que pone de relieve los puntales fundamentales sobre los que se asentó la relación entre lo festivo y lo popular en el seno de la dictadura. Además, junto a la atención a diferentes espacios, los trabajos apuestan en su conjunto por una diversidad temporal, por un recorrido largo que permita ver los cambios y permanencias en los ritos, significados y participantes de los espacios festivos a lo largo del tiempo. Ello permite, en primer lugar, visibilizar la importancia de las fiestas populares como escenarios de socialización prioritaria para los regímenes políticos de la contemporaneidad y, en concreto, para aquellos que, como el franquista, aspiraban a transformar los elementos que daban forma al espacio cotidiano. En segundo lugar, introducir la cultura popular como elemento clave para pensar la «legitimidad» y la «hegemonía» de la dictadura mediante una visión que no solo procede del poder, sino que atiende al papel de los individuos, considerando su capacidad para aceptar, resignificar o rechazar las narrativas franquistas. En tercer lugar, tratar de complejizar las barreras semánticas que separan los ritos populares de los políticos, explorando los solapamientos y las coincidencias, pero delineando también sus diferencias. En cuarto lugar, calibrar los usos de la dictadura de estos horizontes festivos, así como la capacidad sincrética para integrarlos en una polifónica idea de tradición y pueblo. Y, por último, poner el foco de los debates políticos en aspectos como los ritos, la cultura popular o lo simbólico desde el ámbito metodológico de la historia cultural.

En definitiva, esta obra pretende servir de acicate para repensar el franquismo en el espacio complejo y siempre en disputa de la cultura popular. Para ello, hemos reunido a algunos/as de los/las investigadores/as que han puesto el foco en la última década en estos aspectos y que han resaltado en el análisis de cada fenómeno festivo las múltiples dimensiones cronoespaciales de las celebraciones y su relación nunca unidireccional con el poder político en las sociedades contemporáneas. En este sentido, creemos que el análisis cultural del tiempo festivo constituye un nuevo horizonte de comprensión no solo del funcionamiento de los mecanismos de legitimación empleados por la dictadura franquista, sino de las interacciones entre la sociedad y el poder, que constituyen un pilar esencial para nuestro avance del conocimiento del régimen en su conjunto.

³⁴ Por ejemplo, Jorge Uría: *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el IDEA*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1984



Sevilla, 03/05/1943.- Francisco Franco y su mujer, Carmen Polo, pasean por la feria sevillana en coche enjaezado.- EFE/Miguel Cortés

La dictadura franquista, además de consolidarse bajo un régimen de terror, lo hizo apoyándose de múltiples ritos festivos creados *ex novo* o imaginados como tradicionales por parte de unas comunidades que renovaban con ellos sus vínculos y memorias sociales. Las fiestas populares fueron referentes políticos, sociales y culturales fundamentales para comprender el siglo xx.

Este libro aborda, desde una amplia perspectiva cronológica y geográfica y con un enfoque histórico y cultural, la poliédrica relación de la dictadura franquista con las fiestas populares. De esta forma, se abarca un abanico de formas y expresiones que van desde los usos del régimen para convertir los entornos festivos en espacios de afirmación nacionalcatólica o fascistización a otros comportamientos heterodoxos o contestatarios tolerados en el marco del ritual. Se analizan en profundidad fenómenos festivos como Las Fallas de Valencia, los Sanfermines, la Semana Santa en Andalucía, las fiestas mayores de Cataluña, la romería de El Rocío, el folclore de la Sección Femenina, el Día de Asturias, las fiestas rurales en Mallorca o los Carnavales de Cádiz. El análisis de estas festividades y de su evolución, mediante enfoques que priorizan una mirada «desde abajo», permitirá replantear cuestiones esenciales en torno a la legitimidad, el espacio público y las expresiones culturales de la dictadura franquista.

63



VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA

PUBLICACIONS

PUV