

El franquisme i les manifestacions festives

L'ESTAT ACTUAL DE LES INVESTIGACIONS

Treball de fi de Grau
Alumna: Clàudia Murall López
Tutor: Antoni Vives Riera
Universitat de Barcelona. Dept. d'Història Contemporània
Curs 2013-2014

ÍNDEX

- 1- Introducció i metodologia [p.2]
- 2- La festa com a objecte d'estudi històric? [p.4]
- 3- Genocidi cultural? [p.8]
- 4- Repressió de la festa [p.12]
- 5- Domesticació de la festa [p.17]
- 6- Modernització i desenvolupament [p.24]
- 7- El cas de les Terres de l'Ebre [p.30]
- 8- Conclusions [p.34]
- 9- Bibliografia [p.36]

1 - INTRODUCCIÓ I METODOLOGIA

La dictadura franquista fou un període polític de la història d'Espanya, fruit del resultat de la Guerra Civil (1936-1939) en que les tropes sublevades s'imposaren al govern de la Segona República. El general Franco inicià un govern totalitari, repressiu i centralista envers els vençuts, que durà fins la seva mort, el 1975.

El plantejament del treball es basa en l'estudi de les principals interpretacions de com aquesta dictadura va determinar, partint de la base ideològica, les manifestacions festives i de cultura popular en el conjunt del territori espanyol però fent un èmfasi especial en els territoris de parla catalana. Per a tal propòsit, s'estableix una visió generalista del territori en funció de les anàlisis dels autors considerats més rellevants i es fa referència a diversos elements relacionats amb la cultura popular: des de la festa de les falles a València, la repressió d'elements lingüístics més focalitzats a la zona de Catalunya, fins al Carnaval, entre d'altres. Cal dir, emperò, que l'objectiu inicial del treball pretenia basar-se en l'afectació del franquisme a les festes de la població rural de la zona de les Terres de l'Ebre, tot i que no ha estat possible per escassetat d'estudis i investigacions sobre el tema.

Amb tot, l'objectiu és analitzar l'impacte de la política dictatorial a fi d'adaptar aquestes manifestacions de la cultura popular per tal de construir una identitat d'acord els principis bàsics del règim, en detriment de la pròpia identitat tradicional. El punt de partida cronològic serà el 1939, en la immediata postguerra, quan s'inicien els efectes repressius dictatorials; i finalitza en els últims anys de la dictadura, quan l'afectació i el control franquista deixen de ser tant evidents.

L'estudi està dividit en sis blocs: en primer lloc, en l'apartat *La festa com a objecte d'estudi històric*, s'analitza el tractament intel·lectual que ha rebut la festa al llarg del temps. Inicialment, la festa no ha estat vista com a objecte possible de ser analitzat històricament, tot i que a partir del sorgiment de la història cultural i social, s'ha pogut incloure dintre la historiografia¹. En aquest sentit, s'ha elaborat el títol a mode de pregunta, ja que és possible plantejar-se la festa susceptible de ser estudiada per tal de comprendre la història tal i com l'entendem avui en dia. S'han inclòs estudis i treballs d'autors que la conceben com a objecte d'estudi historiogràfic, considerant que queda

¹ Veure HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996 i 2002 o VIVES, 2009, entre d'altres.

fora de lloc incloure les moltes altres branques de la historiografia que no la tenen en compte.

El següent apartat forma part del primer punt sobre la divisió entre els tres períodes més significatius en quant al tractament de la festa, en funció dels canvis polítics, econòmics i socials de la dictadura. En primer lloc, *Genocidi cultural* fa referència a un debat representatiu de la zona catalana. *Repressió de la festa*, mostra a aquells autors que tracten la total prohibició de diversos elements culturals, establint com a eixos principals el calendari i la festivitat del Carnaval. Seguidament, a *Domesticació de la festa*, es referencien aquells autors que han tractat el procés d'adaptació del calendari relacionat amb la festa, així com algunes de les manifestacions on els canvis han estat més significatius. A continuació, *Modernització i desenvolupament*, és l'apartat on es tracta l'últim període de la dictadura, caracteritzat per l'anomenat *desarrollismo*, moment en que la festa va començar a canviar progressivament i adaptar-se als anys de prosperitat econòmica. Finalment, s'ha inclòs un petit apartat: *El cas de les Terres de l'Ebre*, on es fan algunes referències a la situació actual de la investigació en aquesta zona.

Per tal de realitzar aquest estat de la qüestió, s'han utilitzat algunes de les obres que tenen més influència i que s'han considerat més rellevants en relació al subjecte d'estudi. S'aprofundeix més en aquelles publicacions recents i les que s'ajusten més al tema en qüestió, tot i que degut a certa carència historiogràfica que hi ha en aquest sentit, s'inclouen d'altres publicacions i també es fa referència a altres estudis procedents de l'antropologia cultural i la sociologia. Tot i això, es vol fer més èmfasi en la historiografia cultural i social, en el sentit de reivindicar una història cultural totalment vàlida. S'han utilitzat majoritàriament alguns dels treballs d'autors com: Rodríguez Becerra, Julio Caro Baroja, Antonio Ariño, Carles Santacana, Martí Marín, Josep Benet, Claire Guiu, Antoni Vives, Gil-Manuel Hernández o Javier Escalera.

2 - LA FESTA COM A OBJECTE D'ESTUDI HISTÒRIC?

El concepte de *la festa*, tal com afirmava l'antropòleg Rodríguez Becerra, ha estat objecte d'estudi per part dels folkloristes al llarg del temps². En la seva publicació reivindica abordar el concepte des d'altres perspectives que considera més acadèmiques, tals com l'antropologia cultural, la qual permetés afirmar i consolidar hipòtesis sobre economia, estructura social o creences, entre d'altres. És cert que fins els anys vuitanta del segle XX, molts estudis s'havien centrat en investigar els orígens o la pròpia desaparició dels elements formals festius, tal i com podem veure en obres d'autors com Joan Amades o Joan Moreira³.

Tal com diu l'antropòleg i historiador Julio Caro Baroja i també l'historiador Antoni Vives⁴, aquests treballs més antics han estat inspirats d'alguna manera per la "*Teoria de les Supervivències*" formulada a finals del segle XIX per l'antropòleg cultural James Frazer⁵. La teoria explica que alguns ritus, creences i costums que existeixen en l'actualitat van lligats a d'altres de primitius, a supervivències d'antigues religions precristianes, pròpies d'un passat basat en hipòtesis. En aquest sentit, no tenen en compte que els rituals són actes de significació social, el significat dels quals canvia amb el pas del temps. Per a l'antropòleg i sociòleg francès Émile Durkheim, la festa constituïa el ritual com un mecanisme per enfortir els lligams que unien els individus amb la societat⁶. Cal dir, però, que aquestes metodologies utilitzades pels folkloristes, etnòlegs o historiadors de les religions, han estat superades, i autors com l'antropòleg argentí García Canclini, l'historiador Peter Burke o l'esmentat abans Caro Baroja, les han criticat a causa de la descontextualització històrica que pateixen⁷.

La teoria de Durkheim també ha estat durament criticada en estudis més recents, ja que se l'acusa de totalitzar la comunitat que analitzen com si no tingués influències de l'exterior, ignorant sovint el conflicte intern en el marc de cada societat i com hem dit

² RODRÍGUEZ BECERRA, 1982, p. 29-42

³ AMADES, Joan. *El costumari català*. 5 vol. Salvat. Barcelona, 2001 citat en VIVES, 2009; MOREIRA, 1934

⁴ VIVES, 2009, p. 17

⁵ Concretament l'any 1898

⁶ DURKHEIM, Emile. *Les formes elementals de vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*. Edicions 62. Barcelona, 1987 citat en VIVES, 2009, p. 17-18

⁷ GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México, 1990; BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa Moderna*. Alianza. Madrid, 1991; CARO BAROJA, Julio. *El carnaval. Análisis histórico-cultural*. Taurus. Madrid, 1986 citats en VIVES, 2009, p. 17-18

abans, tampoc han tingut gaire en compte les dinàmiques de canvi històric que afecten a les societats que analitzen. En paraules d'Antoni Vives, *eternitzen el seu anàlisi com quelcom atemporal*⁸.

Caro Baroja indica que s'ha de fer una aportació referent a la història i que cal allunyar-la del folklorisme clàssic i d'aquesta Teoria de les Supervivències⁹. Afirmar que per estudiar els elements festius s'hauria de parlar de fenòmens de sincretisme, de fusió, transformació o de canvis, i no buscar l'arrel del tot en un culte prehistòric i en el que ell anomena, "una cultura antiga". En aquest sentit, sorgí un corrent d'estudi a nivell antropològic sobre la festa, més lligat als canvis en funció de la dinàmica històrica i tractat per autors com Honorio Velasco, Salvador Rodríguez Becerra o R. Sanmartín, entre d'altres, i que defensen que la festa és una manifestació cultural molt complexa que té molt a veure amb la resta de característiques socioeconòmiques dels grups humans¹⁰. D'aquesta manera, molts antropòlegs van relacionar els conceptes de rituals, símbols i mites amb els problemes històrics i el teixit social, per tal d'entendre les característiques socioeconòmiques que es desprenen del procés festiu.

L'historiador i antropòleg Gil-Manuel Hernández fa referència a autors com Carlo Ginzburg o Umberto Eco, que afirmaven que l'expressió d'aquests mites i símbols mitjançant la utilització política, conformarien una remodelació de la tradició que finalment afectaria el caràcter de la festa¹¹. D'aquest plantejament es derivaria la necessitat de col·laboració entre l'antropologia cultural i la història social, especialment a l'hora d'abordar el tema de la cultura popular inserida en la lluita política i ideològica entre els grups socials, com mostra Gil-Manuel Hernández¹². Segons l'historiador i sociòleg Antonio Ariño, la descripció i l'anàlisi de la festa esdevenen una mena d'indicadors de la dialèctica cultural, la festa apareix com un observatori privilegiat per a copsar la dinàmica de les relacions socials¹³.

Segons diu Garcia Canclini, anys més tard i seguint els plantejaments anteriors, la influència de l'antropologia en la historiografia ha posat en evidència la dimensió local i

⁸ VIVES, 2009, p. 19

⁹ CARO BAROJA, 1984, p. 21

¹⁰ VELASCO, H (ed.), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Tres-Catorce-Dieciséiete. Madrid, 1982; SHULTZ, V. *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad a nuestros días*. Alianza Editorial. Madrid, 1993 citats en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 17

¹¹ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 25

¹² HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 18

¹³ ARIÑO, A. *Fiestas, rituales i creences*. IVEI. València, 1988 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 16

cultural del canvi històric¹⁴. Així doncs, per antropòlegs, sociòlegs i historiadors, les festes no s'haurien de considerar com un fenomen aïllat, ja que és precisament el calendari i la seva situació en un sistema social allò que fa concebre-la com a unitat d'estudi.

En relació a les festes populars de caràcter local, seguint la publicació d'Antoni Vives, poden ser vistes de diferent maneres pel que fa a la seva naturalesa¹⁵. Autors com Eric Hobsbawm o Zygmunt Bauman, afirmen que la seva revifalla és una invenció de tradicions buida de continguts a partir de la qual es construeixen identitats excloents de caràcter local, regional o nacional¹⁶. Gil-Manuel Hernández, també afirma que les festes estan plenes d'invencions de tradicions, fins al punt que les tradicions inventades o reinventades, construïdes amb diferents materials històrics, en molts casos passen a convertir-se en peces vertebradores de les diverses seqüències rituals i festives¹⁷. Aquest autor explica que hi ha un cert corrent interpretatiu de la festa que l'entén com un fenomen oposat a la consolidació de la societat moderna, com un complex ritual d'excés i transgressió que sol associar-se amb la desnaturalització i degeneració si la festa no compleix una suposada funció simbòlicament regeneradora. Investigacions més recents mostren el contrari, la vigència i importància de la transformació davant la degeneració moderna de la festa, de manera que no té sentit la teoria de la desnaturalització o degeneració de la festa.

L'autor generalitza el concepte aplicant aquesta teoria de la desnaturalització de la festa al que ell anomena *unes ciències socials filles d'una concepció antifestiva de la modernitat*¹⁸. Així doncs, afirma que les festes que avui es presenten com a tradicionals, no és que hagin sobreviscut a la modernitat, sinó que en són les filles. Tal com defensava l'historiador i sociòleg Antonio Ariño, *no hi ha degeneració des d'un origen pur, sinó evolució i transformació històriques i socials al ritme que marca la modernitat*¹⁹. Gil-Manuel Hernández, seguint aquesta interpretació, entén la festa com un producte del seu temps, modelat per les relacions de poder presents en cada context històric, per la qual cosa té molt en compte la concepció dinàmica i dialèctica

¹⁴ GARCÍA CANCLINI, N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo. México, 1990 citat en VIVES, 2009, p. 20

¹⁵ VIVES, 2009, p. 14

¹⁶ HOBBSAWM, Eric. "Introducció" a E. J. Hobsbawm i T. Ranger. *L'invent de la tradició*. Eumo. Vic, 1988; BAUMAN, Zygmunt. "Identity in the globalising world" a *Social Anthropology*. Núm. 9, 2001 i *Comunidad: en busca de la seguridad en un mundo incierto*. Siglo XXI. Madrid, 2006 citats en VIVES, 2009

¹⁷ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 27 i 2002, p. 18

¹⁸ HERNÁNDEZ I MARTÍ, *Íbid.*, p. 23

¹⁹ ARIÑO, A. "La utopía de Dionisios. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada", *Antropología*, núm. 11, 1996, p. 5-19 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 16

de la festa, de manera que reflecteix una societat en evolució contínua, en detriment de la concepció de la festa com un tot immòbil²⁰. Així doncs, considera la festa com un espai d'intervenció, dintre la quotidianitat i la rutina, caracteritzat per la interiorització i la vivència, eficaç per poder preservar un ordre autoritari i repressor. Seria doncs, una manifestació sociocultural que reflectiria les característiques dels grups humans que la celebren, desenvolupant determinades funcions, com la de revelar tensions de la societat, o la de reforçar la comunitat i la identitat a partir d'elements simbòlics d'identificació²¹. Però aquest plantejament no és exclusiu dels autors anteriorment esmentats, sinó que molts d'altres també defensen aquesta visió. Així doncs, l'historiador i antropòleg Javier Escalera, afirma que les festes expressen la sociabilitat dels éssers humans, sempre condicionats per les normes, les lleis i les estructures socials²². Vives, en aquest sentit, opina el mateix²³.

Amb tot, seguint les visions anteriors, les festes funcionarien com a mecanismes simbòlics de gran eficiència per a la reproducció de l'ordre social vigent, i com a context en que també es manifesten i desenvolupen els processos de canvi que es produeixen en les col·lectivitats humanes i com elements significatius en l'expressió de les especificitats ètnico-culturals.

Seguint amb l'estudi de la festa, Gil-Manuel Hernández la concep com a objecte d'investigació i afirma que s'ha de combinar el discurs de l'historiador amb una sèrie de mètodes i conceptes provinents d'altres ciències socials, com la sociologia, etnologia, l'antropologia o l'etnografia i que ofereix la particularitat d'investigacions de caire històric però interdisciplinars. Afirma que el producte històric de la festa, que tradicionalment ha estat oblidat per la ciència històrica, ara s'ha revelat com un tema d'estudi important²⁴. En el moment que relaciona la història i la festa, proposa dos tipus de valoracions: per una banda, una consideració *per se* de la història de la festa, amb la presentació de noves fonts i nous enfocaments de la realitat social, i per l'altra, una percepció de la festa com a complement del coneixement històric d'un període determinat²⁵.

²⁰ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 16

²¹ HERNÁNDEZ I MARTÍ, *Íbid.*, p. 15

²² ESCALERA, 2003, p. 253-255

²³ VIVES, 2009, p. 14

²⁴ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 29

²⁵ HERNÁNDEZ I MARTÍ, *Íbid.*, p.23

Tal com expressa Gil-Manuel Hernández, al treball de la història social de les mentalitats al voltant de l'imaginari col·lectiu, cal afegir la tasca dels historiadors britànics sobre la història de la cultura obrera i popular²⁶.

Amb tot, és evident la evolució que ha sofert la interpretació de les manifestacions festives al llarg del temps, passant dels estudis folklòrics pròpiament, a un aprofundiment per part dels antropòlegs, fins a arribar al moment actual en què es duu a terme l'estudi de la festa des de múltiples disciplines, com la sociologia, l'antropologia cultural o la història. A més, avui en dia es tendeix a concebre la festa com una dinàmica lligada als canvis i evolucions de la societat on es desenvolupa, de manera que es presenta com un ens de caràcter variant. Finalment, cal tenir en compte els dos tipus de valoracions que planteja Gil-Manuel Hernández respecte l'estudi de la història i la festa: l'estudi de la història de la festa en ella mateixa, i per altra banda, la festa com factor complementari per a l'estudi de la història d'un període en concret.

3 - GENOCIDI CULTURAL

Tot l'espai polític i cultural aconseguit pel catalanisme durant la Segona República, es va veure afectat un cop finalitzada la guerra civil. Els revoltats tenien com a objectius principals acabar amb l'autonomia catalana, del País Basc i Galícia, de manera que es van atacar els programes catalanistes i la llengua catalana. Durant gairebé quaranta anys la doctrina oficial es va instal·lar en el dia a dia de la societat, tot afirmant l'exclusivitat de la nació i de la llengua castellana, tal com mostra l'historiador Carles Santacana. Això va suposar, com afirma l'autor, una persecució de tot allò que s'oposava a la doctrina instaurada, la d'un ultranacionalisme espanyol unitarista i centralista, que estructurava territorialment l'Estat a partir dels municipis i províncies, tots tallats pel mateix patró com a fragments de la indivisible nació espanyola²⁷.

En aquest sentit, s'ha estès un tema de debat interessant entre una part de l'historiografia catalana, que fa referència al tractament que rebé la cultura i la llengua catalana durant el franquisme, l'intent de genocidi cultural. Ha estat tractat per autors

²⁶ LEROY LADURIE, E. *Le carnaval du romans*. Gallimard. París, 1978; DAVIGNAUD, J. *Fêtes et civilisations*. Scarebée and Compagnie, París, 1973; ARIES, P. *Essais sus l'histoire de la mort a Occiden*. Le Seuil. París, 1975 citats en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 29

²⁷ SANTACANA, 2000, p. 9-10

com l'esmentat Carles Santacana, Martí Marín o Josep Benet²⁸. Com bé apunta Santacana, també n'hi ha d'altres que han incidit en la repressió cultural, com Josep Maria Solé i Joan Villarroya o Francesc Ferrer Gironès²⁹, que tracta en exclusiva les prohibicions sobre la llengua catalana. Aquesta visió d'intent de genocidi cultural es basa en el projecte de liquidació de la llengua catalana i la cultura des de la guerra civil fins la mort de Franco. Josep Benet va recopilar documents publicats pels mateixos franquistes per tal d'analitzar l'aplicació de la doctrina franquista a Catalunya³⁰. El seu estudi està basat principalment en la prohibició i l'ús de la llengua catalana; i afirma que el règim va aconseguir fer-la desaparèixer totalment de la vida pública. Enumera una sèrie de factors que van facilitar aquest genocidi cultural: en primer lloc, el terror repressiu imposat pel règim franquista, especialment durant els primers anys de la postguerra; a més, una part de la burgesia catalana expressava l'adhesió al nou règim franquista abandonant l'ús del català, substituint-lo per l'idioma que imposaven els vencedors. Finalment, l'arribada d'immigrants castellanoparlants a partir dels anys cinquanta va acabar de facilitar aquest intent de genocidi cultural, provocant en conjunt, danys molt greus a Catalunya³¹.

L'historiador Martí Marín, al seu torn, es planteja la significació i la validesa del concepte de genocidi cultural amb el tractament de la llengua catalana, de la mateixa manera que els autors anteriorment citats, però també amb d'altres expressions culturals com la jota, la sardana, els castells o el correbous. Diu que es pot afirmar el genocidi cultural si es considera que l'objecte d'extermini era la cultura nacional catalana, aquella que havia estat seleccionada i codificada com l'instrument d'un projecte polític; i si es considera a més, que la resta de formes culturals "no són catalanes". Ho contraposa dient que no seria vàlid el genocidi cultural si es considera que el que calia exterminar era tota la cultura catalana, en totes les seves formes. Afirma que el règim no es va proposar seriosament tal cosa, i que encara que ho hagués fet, mai no ha tingut una llista clara i consensuada del que "és català" i del que "no ho és". Per tant, deixa el debat obert en funció de les interpretacions del concepte de "ser català" que s'utilitzin. Marín afegeix que en termes de violència física i de política socioeconòmica, Catalunya no va ser damnificada de forma especial respecte altres indrets, sinó que la política específica del franquisme es va centrar en l'aspecte cultural, i que no es va produir de la mateixa manera que a les altres àrees de parla

²⁸ MARÍN, 2006 i BENET, 1995

²⁹ SOLER, J. Maria; VILLARROYA, Joan. *Cronologia de la repressió de la llengua i la cultura catalanes 1936-197*. Curial, Barcelona, 1993; FERRER, Francesc. *La persecució política de la llengua catalana*. Edicions 62. Michigan, 1985 citats en SANTACANA, 2013, p. 45-70

³⁰ BENET, 1995, p. 95

³¹ BENET, *Íbid.*, p. 503-506

catalana, com les Illes Balears o el País Valencià. Així doncs, a ciutats com València, s'havia de protegir i fomentar el "*sano regionalismo valenciano*" a través de la llengua, com una peculiaritat lingüística. Afirmar que al País Valencià hi havia més tolerància i que s'utilitzaven les costums com a element folklòric³².

En canvi, a Catalunya, la llengua havia adquirit el caràcter de llengua nacional, d'un projecte polític consolidat, per la qual cosa era un enemic molt potent. Dos dels objectius principals del franquisme eren fer perillar la llengua catalana com a llengua moderna i de futur, i alhora, buidar-la de contingut catalanista³³. Després d'exemplificar-ho en un anàlisi bastant acurat sobre la llengua i les manifestacions culturals, Marín afirma que no es pot donar per bo que qualsevol cosa feta en català fos resistència antifranquista, i que d'aquesta manera, per a ell resulta difícil acceptar la tesi del genocidi cultural en sentit ampli, encara que no dubta gens del fet que hagués existit repressió cultural envers Catalunya³⁴.

Dins d'aquest debat, Santacana³⁵ opina que la instauració del franquisme a l'espai català va significar una doble derrota, tant en la cultura democràtica com en la cultura catalana, i afirma que probablement no s'hagi valorat prou la significació d'aquest procés d'instauració degut a que els processos de conformació cultural són molt lents i necessiten condicions adequades. L'historiador Josep Benet, per la seva banda, ha criticat durament que alguns personatges franquistes hagin minimitzat o negat la importància d'aquest intent de genocidi, després que aquest fracassés a finals del règim franquista³⁶. Carles Santacana també destaca el fet que aquest intent hagués fracassat, ja que expressa que la major part de la població catalana no va acceptar el discurs espanyolista, el qual reinterpreta i folkloritzava la història catalana i reprimia tot allò que s'escapava d'aquests límits, malgrat tenir tots els mitjans coercitius i propagandístics al seu abast³⁷.

Amb tot, és difícil sentir parlar d'altres aspectes de la repressió cultural del franquisme a part de la llengua, tal com afirma Martí Marín. Cal dir, però, que la depuració va ser present en d'altres àmbits de la vida social, com els mitjans de comunicació, llibres, arts plàstiques, sistema educatiu, etc. També, tal com s'analitza en aquest estat de la qüestió, en l'expressió cultural, tant en les manifestacions lligades al calendari, com les

³² MARÍN, 2006, p. 146- 49

³³ MARÍN, Íbid., p. 148.

³⁴ MARÍN, Íbid., p. 149-153

³⁵ SANTACANA, 2013, p. 10

³⁶ BENET, 1995, p. 511

³⁷ SANTACANA, 2000, p. 9-11

festes i la seva relació amb la religiositat o en paraules de Marín, *la "cristianització" dels continguts culturals*³⁸.

En conclusió, la majoria dels autors tendeixen a afirmar que sí que es va produir un intent de genocidi cultural a Catalunya, però que va fracassar. En canvi, Martí Marín no està d'acord en l'afirmació de genocidi cultural, ja que opina que el règim no es va proposar d'exterminar tota la cultura catalana, tot i que sí que va existir repressió.

És destacable la interpretació d'intent franquista de genocidi cultural, tot i que els autors que tracten el debat fixen la mirada en gran part a Catalunya. Amb tot, caldria ampliar el punt de vista al conjunt dels Països Catalans, ja que tenen en comú un element identitari i vehicle cultural molt fort com és la llengua, i que la repressió es va donar tant a Catalunya, a les Balears o al País Valencià. Tot i això, caldria fer un tractament específic i analitzar les característiques internes de cada territori o regió per tal de poder-ho fer de manera acurada. En aquest sentit es pot seguir el plantejament sobre la construcció de l'imaginari nacional i regional que proposa Ferran Archilés. Archilés analitza la construcció de l'imaginari nacional espanyol i de les identitats regionals, i afirma que les regions i allò regional són una part central en aquesta construcció. Afirma que era a partir de l'àmbit local com la majoria dels ciutadans percebien la realitat social i construïen la identitat individual i col·lectiva per d'aquesta manera, construir la identitat nacional³⁹. Així doncs, segons les interpretacions de l'autor, s'ha d'entendre la identitat regional lligada al procés de construcció de l'Estat i de la identitat nacional, per la qual cosa cal estudiar cada territori per poder extreure les especificitats culturals de cada zona i relacionar-les amb el procés d'adaptació d'aquestes per part del règim.

Per altra banda, tornant al debat del genocidi cultural, s'evidencia l'exhaustiu tractament del conflicte envers la llengua catalana o altres elements propis del que podríem anomenar l'alta cultura, però que en canvi, la festa és un fenomen poc tractat pels historiadors. En relació a aquest fet, s'ha de defensar que es puguin realitzar estudis culturals de caire històric en aquest sentit i no només antropològics o sociològics. La festa aporta elements d'estudi significatius com les relacions entre els individus que conformen l'esdeveniment, o el que vull evidenciar en aquest petit estudi: les relacions de la societat que conforma la festa i les tradicions amb el poder establert, i la influència d'aquest sobre la societat per tal d'adaptar la situació política

³⁸ MARÍN, 2006, p. 73-76

³⁹ ARCHILÉS, 2006, p. 121-145

en cada moment. Així doncs, crec que l'anàlisi en aquesta direcció és totalment factible per tal de complementar els estudis sobre la repressió franquista.

4 - REPRESSIÓ DE LA FESTA

Respecte la repressió de la festa, cal fer referència a les modificacions en el calendari, ja que les festes van lligades al desenvolupament d'aquest, i per tant, es complementen. Diversos autors tracten aquestes modificacions, com Zira Box, Ribó i Durán, Gil-Manuel Hernández o Javier Escalera, entre d'altres. Per altra banda, es fa referència a una de les manifestacions festives més representativa que fou totalment reprimida pel règim franquista, el Carnaval. S'inclouen les investigacions d'autors com Javier Escalera, Antonio Fidalgo o Ricard Belascoain.

Ribó i Durán destaca que, a partir del 30 de gener de 1938 i fins l'1 d'abril de 1939, les disposicions sobre el **calendari** tenien com a objectiu consolidar les modificacions provisionals efectuades durant la guerra, trencant definitivament amb el calendari republicà i recuperant les festivitats tradicionals de signe catòlic, entre d'altres⁴⁰. D'aquesta manera, després de la conquesta total del territori espanyol, es va abolir tant la legislació republicana com el calendari anterior, el qual va ser ratificat amb noves disposicions en relació al que s'havia anat configurant durant la guerra. En aquesta línia, Zira Box indica que l'anàlisi del calendari adquireix importància i interès en el moment del procés actiu de formació i implantació del nou règim, per la qual cosa estarà marcat per les tensions i equilibris en que es fundarà l'Estat franquista. Així doncs, per al seu anàlisi, agafa la idea que el calendari és una manifestació i també un instrument de poder, a través del qual s'implanten valors i es fixen ideologies; i que per tant, adquireix rellevància com a objecte d'estudi i vehicle d'expressió de les tensions internes. Expressa que cal destacar la complexitat del calendari festiu franquista i el caràcter expressiu de bona part de les tensions que van entrar en joc en la formació del règim, fet que permet veure amb claredat la barreja d'elements ideològics i simbòlics que van caracteritzar el franquisme⁴¹. Per la seva banda, Gil-Manuel Hernández també fa referència que en el context de postguerra, el règim va procedir a eliminar gairebé totalment l'entramat associatiu popular i obrer que estava present abans del cop militar del 1936, tot i que l'oci no formés part de la vida quotidiana de

⁴⁰ RIBÓ I DURÁN, *Ordre y mando. Las leyes en la zona nacional*. Burguera. Barcelona, 1977, p.178 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 34

⁴¹ BOX, 2007, p. 265 i 288

gran part de la població degut a les males condicions en què es trobaven⁴². Aquest historiador valencià, és un dels autors que més ha indagat en el tema del calendari i ha analitzat les diferents ordres i decrets dictats pel règim franquista, fet que ens permet comprendre l'evolució de les diferents celebracions festives. Així doncs, en relació al Carnaval, sabem que va ser suprimit en una ordre del 3 de febrer de 1937⁴³, i que trenta anys més tard es ratificava la prohibició, en una ordre del 12 de gener del 1940⁴⁴. A més, l'autor fa referència a l'ordre que fixava el calendari definitiu de festes, que amb lleugeres variacions va estar en vigor durant tot el franquisme⁴⁵. En aquest sentit, Gil-Manuel Hernández ha citat alguns autors destacables que fan referència a aquests canvis ocorreguts durant els anys d'immediata postguerra. Així doncs, Ribó Durán assenyala que *Uno de los terrenos más removidos por esa primera etapa del nuevo Estado es el del calendario, donde se reflejan, además, los cambios y novedades que afectan a las zonas de religión, del trabajo y la política*⁴⁶. En aquest sentit l'autor afirma la importància del calendari en relació als canvis que s'esdevingueren en la dictadura. Stanley Payne, al seu torn, emfatitza la intensitat amb la qual entre els anys 1939 i 1940 el règim va procedir a crear un nou calendari amb festivitats nacionals de nou encuny, adoptant una litúrgia política d'acord amb el moment, seguint el model del nou calendari nazi⁴⁷. Afirma que la reforma del calendari festiu oficial va ser una operació tàctica de caràcter polític, recolzada per motivacions ideològiques i fonamentada en el control i reproducció de la dominació socioeconòmica⁴⁸.

La majoria dels autors, com per exemple Gil-Manuel Hernández, Ariño Villarroya o Zira Box⁴⁹, tendeixen a basar-se en la diferenciació, marcada pel propi règim, en relació als tipus de festes que se celebraven: les del calendari oficial, dictades pel poder i les del calendari viscut, que s'estructuren en cicles provinents del món tradicional. Gil-Manuel Hernández afirma que el calendari festiu oficial respondria d'alguna manera a la festa

⁴²HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002

⁴³ *En atención a las circunstancias excepcionales por que atraviesa el país, momentos que aconsejan un retraimiento en la exteriorización de las alegrías internas, que se compaginan mal con la vida de sacrificios que debemos llevar, atentos solamente a que nada falte a nuestros hermanos que luchan en el frente.* HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 32

⁴⁴ *Suspendidas en años anteriores las llamadas fiestas de Carnaval, y no existiendo razones que aconsejen rectificar dicha decisión, este Ministerio ha resuelto mantenerla y recordar, a todas las Autoridades dependientes de él, la prohibición absoluta de de la celebración de tales fiestas.* HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002

⁴⁵HERNÁNDEZ I MARTÍ, *Íbid.*, p. 35-36

⁴⁶ RIBÓ I DURÁN, 1977, p.127 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 31

⁴⁷ PAYNE, S. *El régimen de Franco*. Alianza Editorial. Madrid, 1987 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 31

⁴⁸ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 38

⁴⁹ HERNÁNDEZ I MARTÍ, *Íbid.*; ARIÑO, 1992; BOX, 2007

del poder, organitzada i planificada des de dalt amb la intenció de reproduir simbòlicament una dominació social. Tot i això, segons l'autor, el poder de la festa es va mantenir en l'anomenat calendari viscut, que s'articulava en cicles que tenien plena vigència en la societat tradicional⁵⁰. Cal dir que la visió més estesa entre els diferents autors és aquesta, que el règim franquista va marcar unes pautes determinades a la dinàmica de la festa, orientades a l'ús i la instrumentalització política.

Tanmateix, també és present el tractament de la influència de la burgesia en relació a la festa, per autors com Ariño Villaroya i Gil-Manuel Hernández⁵¹. Aquest últim afirma que la burgesia oposava el treball a la festa, que era tractada com un mal que s'havia de reduir al mínim i reconvertir en temps de descans i reposició de forces de cara el treball productiu. Aquesta burgesia va veure que, mitjançant la reconstrucció del calendari, el temps s'havia d'orientar exclusivament a la maximització del benefici, a banda de les pròpies raons morals i socials per tal de reduir les festes. A més, per motius religiosos; s'entenia que l'àmbit sagrat s'integrava dins el culte diví, expressat mitjançant una severa celebració litúrgica, apartada totalment de les diversions populars. En aquest sentit, l'autor ho relaciona amb la depuració de festes i processons, amb l'expulsió de tot un complex repertori simbòlic i ritual fortament arrelat. Ariño Villaroya, per la seva banda, afirma que la burgesia va intentar establir nous rituals públics i imposar noves pautes de comportament social i ho relaciona amb l'anàlisi de la festa de les Falles de València. Però amb tot, la seva intervenció va xocar amb diverses formes de resistència i amb les limitacions que imposaven les pròpies condicions d'existència dels grups i classes socials.

Alguns elements tradicionals i culturals es van prohibir directament, amb l'objectiu d'eliminar-los, tot i que algunes manifestacions festives de difícil reconversió es van reinterpretar, com mostren Javier Escalera i també Santacana⁵². Aquesta reinterpretació va suposar canvis destacables en les anomenades festes i manifestacions tradicionals. Tot i que Santacana realitza un enfoc més encarat a la repressió dels intel·lectuals, diu una frase que es pot adaptar a manifestacions de caire més popular: *Per al franquisme, la cultura local havia de ser arcaica i nostàlgica, sense capacitat d'incidència en la realitat social moderna, un estrat cultural que estava reservat a la cultura espanyola*⁵³.

⁵⁰ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2000

⁵¹ ARIÑO, op.cit., p. 16; HERNÁNDEZ I MARTÍ, Íbid., p. 23

⁵² ESCALERA, 2003, p. 253; SANTACANA, 2013, p. 47

⁵³ SANTACANA, Íbid., p. 69

Una de les manifestacions més destacables que permet exemplificar aquesta prohibició i repressió envers la festa és el **Carnaval**. En aquest sentit, és una de les manifestacions festives més tractades pels autors i que permet interpretacions diverses. Javier Escalera interpreta la seva prohibició com a una intenció d'eliminació d'una de les festes on es podien expressar crítiques, tant al règim, a l'ordre social i als grups de poder en què se sustentava i als que servia: l'Església, el clergat, els terratinents, l'alta burgesia, el capital, l'exèrcit o les forces de l'ordre, entre d'altres⁵⁴. Tot i això, l'argument oficial de la prohibició era que s'havia d'evitar l'ús de les màscares per prevenir possibles delictes. L'antropòleg gallec Antonio Fidalgo, ratifica aquesta postura però incidint en la posició de l'Església catòlica, entenent-la com una institució al servei de l'Estat i del règim⁵⁵. Així doncs, afirma que el Carnaval constitueix una herència d'elements de cultura religiosa de la societat clàssica grecollatina, però que a més, és una celebració centrada en la gula i la luxúria, per la qual cosa l'Església catòlica sempre l'ha criticat i condemnat.

Per la seva banda, l'investigador Ricard Belascoain també tracta la festivitat del Carnaval, i afirma que el seu procés evolutiu va lligat al seu sentit profà i a la vinculació al procés de la societat burgesa⁵⁶. Fa referència a la societat urbana i industrial, on expressa que el Carnaval perd gran part del sentit ritual tradicional, tot i que en reforça d'altres, referents a l'alliberament de repressions, la inversió dels rols quotidians o la crítica de les classes populars a les dirigents. Així doncs, és una festivitat que es readapta. Belascoain, també tracta sobre la utilització de l'espai festiu com a marc polític, afirmant que després de la guerra civil, l'estructuració de la societat civil en grups d'identificació desapareix, i la dictadura controla qualsevol intent d'expressió. Aquest fet afectarà al Carnaval, que serà prohibit i deixarà d'utilitzar-se públicament per decret. Es prohibeix oficialment el Carnaval, però una part de les seves celebracions es seguiran practicant en llocs tancats, sales de ball o cases privades, mantenint viva la idea i el sentiment de festa.

Cal afegir que hi ha d'altres elements que són prohibits a l'inici de la dictadura, però que a al cap dels anys es van readaptar. En aquesta línia, alguns autors fan referència a manifestacions prohibides pròpiament catalanes, concretament al cas de la **sardana**. Tal com diu Martí Marín, inicialment foren prohibides perquè s'associaven a sectors del catalanisme, tot i que anys més tard es va promoure una readaptació

⁵⁴ ESCALERA, 2003, p. 253-261

⁵⁵ FIDALGO, 2003, p. 55

⁵⁶ BELASCOAIN, 1989, p. 10

d'aquest ball perquè realment es ballava en tots els àmbits⁵⁷. Per la seva banda, Carles Santacana també fa algunes referències a aquest ball. Afirmar que els primers mesos del 1939 es van celebrar ballades, però que no van ser autoritzades fins més tard. Els vencedors, tenien clar que es tractava d'una dansa que es podia considerar com a dansa nacional de Catalunya o bé com una activitat folklòrica tradicional que podia formar part d'un ampli folklore espanyol. Per això inicialment no es permetien, de la mateixa manera que les associacions sardanistes, ja que podien representar un perill en tant que es tractava d'una activitat autòctona que aplegava gent catalanista. Amb el temps, però, van ser autoritzades sempre formant part d'una *peculiaridad regional*, ja que se sol·licitaven en àmbits eclesiàstics i també per part de les delegacions locals d'*Educación y Descanso*. Tot i això, havien de complir una sèrie de condicions en el moment de ballar-les: proclamar l'espanyolitat de la dansa i emfatitzar el retorn de la tradició que significava la seva exhibició. Finalment, i al mateix ritme que en altres sectors associatius, al llarg dels anys quaranta i sobretot amb la fi de la segona Guerra Mundial, es van anar obrint algunes escletxes: van sorgir publicacions que van promoure els primers concursos⁵⁸.

Aquest procés és el que seguiran la majoria de les manifestacions festives, les quals es domesticaran i seran adaptades a la política del règim i més endavant, s'aniran obrint, modernitzant i "democratitzant".

Actualment no hi ha monografies completes d'investigació sobre l'afectació del franquisme a les manifestacions festives, sinó que gran part de la informació es troba inclosa en capítols d'estudis més generalistes sobre el franquisme o sobre una festa en concret. La informació que existeix avui en dia no permet diferenciar gaires corrents d'investigació tot i que sí que permet determinar quines són les tendències majoritàries sobre el tema en qüestió. Cal afegir que la historiografia sobre aquest procés és bastant recent, ja que els estudis es van iniciar cap als anys vuitanta del segle XX, per la qual cosa el tema de debat encara és obert i subjecte a ampliacions.

Amb tot, són diversos els autors que tracten l'evolució del calendari festiu a nivell general de tota Espanya, per la qual cosa aquest és un tema bastant desenvolupat i del que no es troben a faltar publicacions. Temes com l'evolució de la festivitat del Carnaval també han estat objecte d'estudi considerable, tot i que no s'han trobat monografies sobre la seva prohibició, sinó només algunes referències en algun llibre

⁵⁷ MARÍN, 2006

⁵⁸ SANTACANA, 1997, p. 276-277

com el de Javier Escalera i d'altres en articles més concrets concentrats a zones determinades, com per exemple el de Ricard Belascoain mencionat anteriorment. Cal recordar, però, que en aquest tema sobre la repressió-prohibició de manifestacions festives predomina un caràcter descriptiu sobre els esdeveniments i no s'acaba de configurar una línia clara d'opinió. Per altra banda, excepte per part dels historiadors Martí Marín i Carles Santacana, es dóna poc èmfasi a l'estudi de les prohibicions de manifestacions festives pròpiament catalanes. Amb tot, es pot considerar que el tractament que es fa és interessant per tal de copsar l'evolució de les festivitats en relació als canvis en el propi règim, però es troba a faltar una investigació més exhaustiva.

5 - DOMESTICACIÓ DE LA FESTA

Carles Santacana indica que en els anys de la immediata postguerra, l'ús dels referents culturals va tenir una notable importància per assenyalar els límits que el poder franquista considerava respecte la cultura autòctona⁵⁹. D'aquesta manera va esdevenir moneda comú la tergiversació dels fets, la folklorització de la realitat autòctona i la instrumentalització dels personatges. És sobre aquesta folklorització entorn la qual gira aquest apartat, en altres paraules, en l'apropiament, la domesticació, oficialització o la reinterpretació de les manifestacions culturals i festives. Quant al sentit de la religió, Gil-Manuel Hernández, afirma que durant les dècades de 1940 i 1950 es va restaurar el catolicisme i reevangelitzar Espanya, amb una funció que anomena ressacralització de la societat o també clericalització o recatolització, la qual també va afectar la festa⁶⁰. Respecte la festa en sí, en paraules d'Escalera i Santacana, es va fer una reinterpretació.

Javier Escalera, realitza un estudi en que afirma que la sociabilitat al règim franquista era difícil i limitada, ja que existien rígids controls sobre el dret de reunió, manifestació i associació⁶¹. Les festes com a mecanismes simbòlics, portaven al nou poder a eliminar allò que presentava una problemàtica per al manteniment de l'ordre classista i espanyolista, i aprofitar les possibilitats que les festes ofereixen per aconseguir legitimitat. Els elements festius que van aconseguir seguir vigents, com presenta Escalera, foren limitats i domesticats per tal de potenciar i adaptar els elements de folklore que més convenien al règim i apropiat-se'ls per augmentar la seva legitimitat.

⁵⁹SANTACANA, 2013, p. 70

⁶⁰HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 40

⁶¹ ESCALERA, 2003, p. 253-256

En aquest sentit, serien les confraries, les comissions falleres i d'altres organitzacions les que estarien al servei del poder. Altres entitats vinculades a la festa seran les úniques que oferiran marcs de sociabilitat associativa, més enllà dels seus objectius explícits i les seves funcions manifestes. Així doncs, tal com mostra Escalera, aquestes entitats seran religioses i recreatives culturals, com les germandats, confraries, cercles i penyes, societats musicals, associacions festives, clubs esportius, entre d'altres. Tot i això, afirma que seran sectors mitjans de la societat els qui formin part d'aquestes entitats, i no les classes populars, que es mouran en d'altres cercles, com bars, tavernes, cafès, mercats, ambulatoris, cinemes i festes. Amb tot, diu que el poder polític tendeix sempre a controlar la festa, oficialitzant-la, amb el risc de desvirtuar-la i deixar-la sense sentit. D'aquesta manera, si entenem la festa tal com ho fa Gil-Manuel Hernández⁶², la influència del poder impedirà la festa en tant que un espai per poder preservar l'ordre autoritari i repressor, tot trencant les possibles associacions humanes, associades a la llibertat d'expressió, les crítiques o les connotacions sexuals.

Seguint en l'oficialització de la festa per part del règim, Escalera diu que va experimentar una accentuació notable durant aquest període, de manera que es van imposar moltes normes, reglamentacions, controls i altres instruments de mediatització i protagonisme dels poders político-militars i religiosos. Així doncs, si el poder polític no aconsegueix apropiarse del tot de la festa, té la tendència a crear les seves pròpies festes, anomenades *antifestes* per part de l'autor, com a forma de marcar les diferències entre aquest tipus d'accions simbòliques i les que antropològicament responen a les característiques de les festes. Aquestes serien, doncs, *El Día de la Victoria*, la *Fiesta del Trabajo* o el *Día de la Raza*. No obstant, diu l'investigador, que la incidència de les actuacions i controls del poder polític sobre la festa, no serà tant important com els canvis que experimentarà la mateixa societat espanyola al llarg del període, ja que aquest tipus de festes, no tindran gaire vivència popular en el sentit espontani ni representatiu, degut a que estaven oficialitzades i institucionalitzades. Contràriament, tal com mostra Escalera, les festes tradicionals continuaran lligades a la cultura popular, i les festes al carrer seran una de les manifestacions que durant el franquisme no van perdre la seva vitalitat. Opina, doncs, que les festes duran a terme un paper important, però que actualment no està suficientment valorat⁶³.

⁶² Veure el primer apartat: *La festa com a objecte d'estudi històric?*

⁶³ ESCALERA, 2003, p. 254-257

Gil-Manuel Hernández, també parla del control que es va aplicar a la festa, tot i que no inicia l'estudi en la postguerra, sinó que afirma que la festa ja es va instrumentalitzar per part dels dos bàndols durant la guerra civil, tot i que va acabar triomfant en la manifestació dels vencedors. Expressa que el fenomen de la *totalització festiva*, és aquell que es va dur a terme en el moment que la festa en zona republicana es posaria al servei únic del conjunt ideològic i polític del procés revolucionari, a partir del 18 de juliol del 1936.

Seguint en la línia anterior, apunta que ja entre els anys 1911 i 1936 algunes festes entraran en decadència, d'altres mantindran el seu vigor, i unes poques s'organitzaran de manera totalment contemporània. L'autor s'ha caracteritzat per realitzar estudis sobre les Falles i el franquisme a la ciutat de València, de manera que és un referent important a l'hora d'abordar el tema. Afirma que l'esclat de la guerra civil va introduir nous trets en la festa i el calendari, com el fenomen de la uniformització, dogmatització o totalització de la festa, tant a la zona republicana com a la sublevada. *Es creen els motlles del nou calendari festiu assumit pel franquisme*⁶⁴. D'aquesta manera, afirma que es plantejarà la festa al servei d'un poder i d'una ideologia.

Amb tot, un gran exemple de les festes oficialitzades, són les Falles de València, les quals han estat tractades per autors com Ariño Villaroya, Javier Escalera o el propi Gil-Manuel Hernández⁶⁵. Aquest últim afirma que diversos autors assenyalen que en l'àmbit econòmic els anys transcorreguts entre el 1939 i el 1959 es caracteritzaren per la repressió i per l'establiment i la consolidació d'un nou ordre exclusivista i excloent⁶⁶. En l'àmbit cultural, explica que Franco va intensificar el cultiu d'un nacionalisme espanyol, deixant per als seus representants valencians el foment d'una *sana valenciania*, que revaloraria els elements folklòrics però atorgant-los un paper subordinat i inofensiu, referint-se sobretot a les Falles⁶⁷. A partir de 1936, les Falles estaran totalment encarrilades per la instrumentalització ideològica i política del règim, relacionant en aquest cas poder i festa. En aquest sentit, Gil-Manuel Hernández afirma que s'ha de tenir en compte el tipus de poder que actua i manipula i, sobretot, de quins mitjans es val per a conformar la festa d'acord amb els seus criteris d'actuació sobre la societat. Això fa que es plantegi l'eficàcia de la instrumentalització i les possibles

⁶⁴ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 26

⁶⁵ ARIÑO, 1992; ESCALERA, 2003; HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996

⁶⁶ PICÓ, J. *El franquisme*. Alfons el Magnànim. València, 1982; LLORÉNS, C. *La primera dècada*. Fernando Torres. València, 1983; CARNERO, T I PALAFOX, J. "País Valencià" a FUSI, J.P (dir.) *España. Autonomías*. Espasa Calpe,. Madrid, 1989, p. 687-718 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 45

⁶⁷ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 47

resistències, i també el fet que es pugui generar un canvi en la mentalitat de la societat i la vivència popular a causa de l'aplicació de certes directrius ideològiques sobre la festa.

D'altra banda, la festa genera estructures pròpies en l'evolució interna que la societat ajuda a crear i admetre al seu si, tenint-les en compte i aprofitant-les. Això ho relaciona amb l'oficialització i l'instrumentalització de la festa, així com en la formació d'un nou terreny de lluita cultural. També pretén donar una visió lligada al desenvolupament econòmic i al canvi social, de manera que es pugui configurar un estudi científic de la festa immersa en una societat i viceversa. En quant a l'anàlisi de les Falles del període franquista, Gil Manuel Hernández, diferencia l'etapa de reconstrucció (1939-1944), la qual respon a l'intent del nou ordre per recuperar les Falles per a la utilització política i ideològica, continuant així el procés de totalització festiva. Del 1944 al 1952, apunta que tenen un caràcter propi, ja que van ser els anys de la consolidació de la festa fallera, marcats per la institucionalització plena d'aquestes directrius, directament relacionades amb el procés de totalització festiva i la conformació d'una ortodòxia fallera progressiva. En aquests anys, les Falles es van consolidar com la festa màxima, reprenent el pols expansionista dels anys trenta i afermant així mateix les bases de l'evolució ulterior⁶⁸.

Per la seva banda, Javier Escalera també fa referència a l'anàlisi la festa i els seus canvis immediats després de la postguerra. Afirmar que aquests canvis tindran com a conseqüència la conformació de l'estructura de la festa tal i com la coneixem avui en dia, amb notables diferències respecte les Falles de principis del segle XX⁶⁹.

Amb tot, Gil-Manuel Hernández afirma que en el cas concret de la festa de les Falles, s'ha evolucionat des d'un tractament costumista i descriptiu per a deixar pas al qüestionament dels tòpics que la caracteritzaven i també al plantejament de problemes com ara la instrumentalització política, l'estètica, l'estructura simbòlica i ritual, les bases socioeconòmiques, la geografia, la ideologia o les mentalitats. A més, afirma que s'ha produït un canvi en l'actitud de determinats sectors de la intel·lectualitat progressista, que prèviament menyspreava les Falles per les vinculacions contemporànies amb el règim franquista, però que a partir de la fi dels anys 80 començaren a considerar-les com un camp digne d'investigar per allò que podia aportar a la història social de les mentalitats, a l'estudi de la cultura popular, a la

⁶⁸ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 90

⁶⁹ ESCALERA, 2003, p. 257

sociologia del valencianisme modern i la seva problemàtica. Per això es pot dir que s'ha passat d'un panorama quasi desert d'investigacions sobre les falles a un vertader descobriment d'aquestes, íntimament lligat, per a la disciplina que ens competeix, a allò que Michel Vovelle anomena el descobriment de la història a través de la festa⁷⁰.

Cal afegir que la Setmana Santa també forma part d'aquestes festes oficialitzades pel règim, però els estudis que s'han fet servir al treball no tracten aquest tipus de manifestació religiosa-festiva, a excepció d'Escalera, que fa referència a la depuració de manifestacions caracteritzades de sospitoses, en aquesta celebració.

En referència als elements reprimits de la zona de Catalunya concretament, cal destacar l'estudi de Martí Marín⁷¹, el qual aporta bastants dades sobre les formes culturals de la zona que van ser adaptades al franquisme. Així doncs, fa referència que a Catalunya, com a la resta de territoris espanyols, hi havia zones on es ballava la jota de forma tradicional i no la sardana, i que catalanistes com Francesc Cambó eren grans aficionats a les curses de braus. Afirmar que aquestes formes de cultura catalanes no formen part, avui, de la cultura nacional catalana comunament acceptada, perquè ningú no els ha fet entrar en el catàleg de les formes culturals catalanistes⁷². Aquests són dos exemples del que el franquisme no es va veure impulsat a reprimir, sobretot perquè formaven part de les expressions culturals que volia catalogar com espanyoles. Però eren tant autòctones o tan híbrides com les altres, considera Marín⁷³. Així doncs, afirma que el franquisme, va atacar virulentament i violentament totes les manifestacions que els seus enemics catalanistes consideraven com a "catalanes pures". Considera afirma que la sardana, per exemple, no era una tradició ferma, sinó un producte recentment importat de l'Empordà i que havia estat elevada a la categoria de dansa nacional, per sectors del catalanisme, tot i que no havia arribat a popularitzar-se fins a aquest punt el 1939. Després d'un primer gest prohibicionista, els màximes autoritats franquistes d'ocupació pogueren comprovar que molts conservadors, catòlics i tradicionalistes, que els eren inequívocament fidels, tenien el costum de ballar-les. Es tractava d'una dansa espanyola "peculiar" de la regió catalana, de la mateixa manera que les sevillanes eren de Sevilla. Tot i això, certes peces foren prohibides, com la Santa Espina, al·legant que es volia aprofitar per fer política catalanista⁷⁴. Definitivament, la sardana fou

⁷⁰ VOVELLE, M. *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1984 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 30-32

⁷¹ MARÍN, 2006, p. 148

⁷² La jota ja és una Dansa d'Interès Nacional a Catalunya des del 2010

⁷³ MARÍN, op.cit., p. 148

⁷⁴ MARÍN, 2006, p. 149-150

reciclada i la dècada dels 50 va ser la seva època daurada, pel que fa a la implantació arreu del territori, tal com s'ha mostrat a l'apartat anterior. En aquest sentit, Joan Lluís Marfany parla de la sardana com una tradició inventada pels catalanistes a finals del segle XIX, i que en canvi, a partir del 1906 ja era una dansa nacional símbol de la catalanitat⁷⁵. Aquest símbol perdrà força durant l'inici del franquisme, però en els últims anys tornarà a revivre, mantenint la seva tradició (inventada) com a dansa nacional catalana.

Marín també fa referència a altres manifestacions culturals "típiques" de Catalunya. Els castells es van continuar aixecant a Valls o Vilafranca del Penedès. Eren activitats associatives autòctones, encara que localitzades a certes comarques. Mai foren prohibides per la seva gairebé nul·la dimensió política, a l'època, tot i que l'enxaneta estirava el braç a la romana al moment de carregar el castell i també abans o després de pujar, tal i com es feia en els primers anys de les curses de braus o a l'inici de les competicions esportives. Així doncs, com afirma Marín moltes tradicions festives catalanes, passaven a formar part d'una cultura espanyola en la seva variant regional catalana. A poc a poc, i passats els primers moments de l'eufòria repressiva, també alguns usos de la llengua foren autoritzats⁷⁶.

Autors com Uría o Vives, tracten l'eina de control de la participació popular a la festa, que feia servir el règim en algunes manifestacions festives, com els premis, de manera que podien controlar els continguts i temàtiques, censurant temàtiques com la sexualitat o la crítica social⁷⁷. Vives fa referència als aspectes carnavalescos de les beneïdes de la festa de Sant Antoni de Manacor, que van començar a ser reprimits a través dels concursos a partir dels anys 40, tot i que a les zones rurals, els intents de domesticar les festes de caire carnalesc no es van donar fins als dos primers decennis del règim franquista. Va ser aleshores quan van començar a proliferar reglamentacions municipals, concursos i premis. Segons tracta Escalera, va ser en aquest moment quan els estaments religiós i militar van agafar més protagonisme a les festes populars⁷⁸. Així doncs, Vives cita el terme de "populista" de Néstor García Canclini, una postura que consisteix en fer una selecció i apropiació dels elements de la festa més compatibles amb el desenvolupament cultural del règim. Segons aquest

⁷⁵ MARFANY, 1995, p. 322-325

⁷⁶ MARÍN, 2006

⁷⁷ URÍA, 2003, p. 99-100; VIVES, 2009, p. 117

⁷⁸ ESCALERA, J. "El franquismo y la fiesta. Régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco" a URÍA, JORGE [et.al.] *La Cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2003, p. 253-261 citat en VIVES, 2009

autor, el populisme és un projecte de modernització del folklore que té com a objectiu convertir-lo en el fonament de l'ordre i el consens, *al mateix temps que fa del poble un simple espectador*⁷⁹.

Amb tot, els autors que es tracten tendeixen a coincidir amb l'element de domesticació i apropiació de la festa per part del règim, encara que cadascú utilitza termes diferents per explicar el procés. Així doncs, Santacana afirma que es produí una tergiversació dels fets, una folklorització de la realitat autòctona i una reinterpretació de la festa; per la seva banda, Escalera parla de limitació, domesticació i oficialització. Al seu torn, Gil-Manuel Hernández gira el seu discurs entorn la instrumentalització, l'uniformització, dogmatització o totalització de la festa.

Quant a l'estudi de la manifestació festiva de les Falles, cal dir que es troba en molt bon estat donat a les recents investigacions de Gil-Manuel Hernández. Tot i això, no es troben gaires estudis que tractin detalladament aquestes festes, per la qual cosa no es pot establir una labor comparativa. Amb tot, els estudis tractats, no aborden concretament altres tipus de festes, sinó que la tendència és fer-ho des d'una visió àmplia i bastant general, com en el cas de la menció que fa Javier Escalera a les festes de Setmana Santa.

Respecte la investigació sobre el tema festiu a Catalunya està bastant incomplet. No es troben gaires estudis relacionats amb la domesticació de la festa, tret d'alguna obra com l'anterior esmentada, de Martí Marín.

Finalment, autors com Vives o Escalera, han fet referència a l'eina de control del règim per tal de controlar continguts i temàtiques festives. En aquesta línia, coincideixen a afirmar la utilització de concursos i premis per part de les institucions per a tal propòsit.

⁷⁹ GARCÍA CANCLINI, 1990, p. 245 citat en VIVES, 2009

6 - MODERNITZACIÓ I DESENVOLUPAMENT

L'asfíxia del règim degut al seu aïllament internacional i la pressió dels sectors econòmics i financers, determinaran la posada en marxa de polítiques desenvolupistes que afavoriran l'obtenció de plusvàlues amb l'expulsió de gran part del veïnatge popular i obrer de les zones dels centres urbans que habitaven. A més el règim es posarà al servei dels interessos immobiliaris, i provocaran profundes transformacions en l'economia agrària, així com el creixement de nuclis industrials al nord, amb els moviments migratoris corresponents. Molta mà d'obra haurà d'emigrar a l'exterior, i d'aquesta manera entraran divises, que actuaran com una vàlvula d'escapament, segons Escalera, per tal de alleugerir les explosions socials i com a font de divises per alimentar el sistema financer espanyol i ajudar al desenvolupament dels sectors econòmics privilegiats per la dictadura⁸⁰. Gil-Manuel Hernández associa aquesta acceleració del procés de transformació urbana i la despoblació de molts indrets on vivien obrers i classes populars. Afirmar que això va suposar un tall profund en el context de la sociabilització al veïnatge, de manera que al final del període es va produir l'esgotament de les formes associatives que havien mantingut els únics espais per a la sociabilitat⁸¹.

A més, als anys seixanta, el turisme es convertirà en un instrument fonamental per a la captació de divises, un dels factors determinants per a moltes de les transformacions socioeconòmiques i culturals que s'experimenten. A més, cal mencionar les reformes del Concili Vaticà II que s'introduiran a l'Església catòlica espanyola. Aquest procés va suposar el desenvolupament dels moviments socials en contra del franquisme, liquidant elements contraris al cristianisme considerat autèntic. Tots aquests factors van fer incidència en les manifestacions festives, de manera que *la voluntat de separar de la litúrgia tot aquell element considerat superflu o pervers, afectarà moltes de les celebracions populars, provocant en alguns casos, la desaparició d'aquestes, sobretot si ja estaven debilitades per altres factors*. Afegeix que encara que no s'aconseguís acabar amb la festa, l'onada de reformisme antipopular va tenir una incidència important⁸². Així doncs, Escalera fa referència al conflicte entre l'Església i el règim, i exposa que les festes van desenvolupar un paper important com a provocadores del

⁸⁰ ESCALERA, 2003, p. 257

⁸¹ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002

⁸² ESCALERA, op.cit., p. 258-259

conflicte. El context festiu, doncs, permetrà un espai de forces d'oposició al règim que en altres contextos trobaven moltes altres dificultats. L'autor explica que la demanda de participació més activa a les festes per part de sectors que fins llavors havien tingut grans limitacions, i el funcionament, cada cop més democràtic de moltes associacions i organitzacions, actuaran com un referent en el que s'anirà incorporant la reclamació de drets ciutadans i formes d'organització contraposades a les possibilitats oferides pel règim. Però les festes populars i les religioses, eren considerades com elements residuals del passat i obstacles per la modernització. Afirmarà que s'arribarà a pronosticar la desaparició d'aquestes manifestacions anacròniques, fet que no va succeir en la majoria dels casos, sinó que la recuperació de les llibertats democràtiques les va enriquir i revitalitzar⁸³. Així doncs, es començarà a recuperar festes desaparegudes i a crear-ne de noves, renovant el calendari i el contingut de les manifestacions festives. A més, s'utilitzarà la festa com a reclam turístic, es comercialitzarà com a producte de consum, introduint canvis que afavoreixen la presència d'estrangers. Com afirma Escalera, en alguns casos, aquest procés arribarà a convertir la festa en espectacle, de manera que perdrà el seu caràcter festiu i que l'important no seran les accions simbòliques sinó obtenir beneficis econòmics⁸⁴.

Així doncs, durant l'època del desenvolupament econòmic dels anys seixanta, es desenvolupa una nova dinàmica de creació festiva que implica un canvi decisiu en la visió burgesa de la festa, ja que amb els seus paràmetres es passa de la consideració que la festa tradicional és improductiva, a la festa entesa com a mercaderia, organitzada i venuda per a consum d'autòctons i turistes. Gil-Manuel Hernández ho explica com a un disseny per tal de captar recursos turístics i econòmics, considerant les festes des d'un punt de vista d'utilitarisme, econòmicament, ideològicament i políticament⁸⁵. Aquest autor també fa referència a les transformacions estructurals d'aquests anys, que van erosionar finalment la totalització, promovent noves visions, en un intent de tornar al pluralisme festiu⁸⁶.

Al seu torn, Rodríguez Becerra també tracta aquest canvi, en que les festes capten els canvis de valors, les influències de la cultura dominant, i incorporen aspectes nous. En

⁸³ ESCALERA, 2003, p. 254

⁸⁴ ESCALERA, *Íbid.*, p. 259

⁸⁵ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002, p. 26

⁸⁶ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 36

aquesta línia, diu que l'efecte uniformitzador de l'Església està sent transformat contínuament per l'actuació del medi en que cada festa es desenvolupa⁸⁷.

Per la seva banda, l'historiador Josep Fontana també tracta sobre el canvi operat a Espanya, sobretot centrant-se a partir dels anys setanta, i afirma que va conformar una societat que contrastava amb la realitat de la postguerra, especialment en el terreny de la satisfacció de les necessitats personals, ja fossin materials, lúdiques o intel·lectuals. Afirma que fou lògic que tant les festes i celebracions com el temps d'oci, sofrissin alteracions en consonància al procés de secularització i modernització dels anys del desenvolupament. Amb tot, expressa que en aquest context, eren impossibles els objectius inicials del règim de ressacralització i retorn al tradicionalisme⁸⁸.

Belascoain afirma que s'inicia un període de recopilació de formes existents de la cultura popular per tal d'evitar que desapareguin, principalment les d'origen rural i intentant contrarrestar la labor d'uniformisme del règim franquista perquè no es perdi la identitat cultural pròpia. Moltes d'aquestes tradicions, principalment les referents a formes festives vinculades a reminiscències rurals i agrícoles, es duen a terme en una societat molt més centrada geogràficament en nuclis urbans industrialitzats i heterogenis degut a la immigració produïda en el període de desenvolupament⁸⁹. Per altra banda, Gil-Manuel Hernández fa referència aquest canvi en el sentit de la festa i afirma que es comercialitzarà la festa com a producte de reclam i consum turístic, tot introduint canvis i elements que afavoriran la presència d'estrangers. Amb això, fa esment al procés de conversió de la festa en espectacle, on la funció principal serà obtenir beneficis econòmics⁹⁰.

Ricard Belascoain, al seu torn, parla de la recuperació total o parcial de les manifestacions tradicionals particulars i idiosincràtiques, que durant els anys de la dictadura havien estat prohibides, reprimides o domesticades, en paraules de l'autor: s'havien convertit en part del mostrari dels "balls típics" dels *Coros y Danzas*. Amb tot, l'acció de recuperació va lligada a una gran càrrega de contingut polític, recuperant elements propis, festius i lúdics, i alhora, es dota d'un sentiment polític de rebel·lió, d'oposició i inclús de provocació al poder. Belascoain afirma que aquest objectiu principal s'anirà dissolent a mesura que s'aconsegueixen noves cotes de llibertat i d'acció política, però sense perdre influència degut a l'entrada amb força de les teories

⁸⁷ BECERRA, 1982, p. 32-34

⁸⁸ FONTANA, J. *España bajo el franquismo*. Crítica. Barcelona, 1986 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 38

⁸⁹ BELASCOAIN, 1989, p. 2

⁹⁰ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2002

de la societat o cultura de l'oci⁹¹. Apareixeran nous models festius que havien estat abandonats en quedar desvinculats o no tenir sentit en l'època anterior. Es potenciarà així, la voluntat recuperacionista per part dels governs municipals i autonòmics, en paraules de Belascoain, sota una eufòria recuperacionista, sovint amb voluntat d'enfortir la consciència nacional. L'autor, al seu article, analitza el com i el per què de determinades celebracions originalment tradicionals i populars han mantingut el caràcter i com d'altres l'han perdut per convertir-se en espectacles populistes. Distingeix doncs, el concepte de festa tradicional, de festa popular i de festa populista, que en aquest sentit és la que ens ocupa. Per festes populistes entén una festa oficialitzada i centralitzada, que sol tenir orígens tradicionals i atreu molta gent, tot i que de forma expectant i té un sentit turístic i/o comercial. La seva organització es pròpia d'un grup reduït, en alguns casos professionalitzat o mantingut per organismes municipals i en d'altres pertanyent a algun sector residual, entenent professional o religiós⁹². Es tractaria del model actual més freqüent, sobretot en la societat catalana. Amb tot, Belascoain afirma que no es produeix una recuperació en aquest sentit de la paraula de la festa, sinó la creació d'una de nova que té com a punt de partida moltes de les formes i elements que les havien configurat anteriorment. Però que no existeix el mateix context ni una coincidència en la forma i el fons, per la qual cosa la festa va decaure de manera natural a principis dels anys seixanta. Es recuperaran les configuracions festives, de manera que opina que aquestes noves recuperacions serien mostres contemporànies de les formes festives antigues⁹³.

Alguns autors han estudiat els processos de modernització en relació al seguiment o desaparició de pràctiques rituals específiques. En el cas d'Antoni Vives, l'estudi es basa en la festa de Sant Antoni de Manacor. Tal com mostra l'autor, tradicionalment els processos modernitzadors s'han considerat forces socials d'universalització, estandardització dels comportaments i homogeneïtzació cultural. Pel que fa a les festes populars al món rural europeu, afirma que els processos modernitzadors s'han manifestat en la seva progressiva domesticació, mercantilització i massificació. Tot i això, els processos de domesticació han restat funcionalitat i significació total. En aquest sentit Vives planteja la possibilitat que la modernització de les festes hagi pogut suposar la seva transformació en un espectacle o un negoci, i hagi deixat de ser un mecanisme de cohesió social o en tot cas, s'hagi produït un afebliment estructural. Vives estudia el cas específic de les festes de Sant Antoni a Manacor, però l'evolució

⁹¹ BELASCOAIN, 1989, p. 3

⁹² BELASCOAIN, *Íbid.*, p.4

⁹³ BELASCOAIN, *Íbid.*, p. 9

es pot fer extensiva al conjunt del territori. Així doncs, afirma que durant els anys seixanta del segle XX, la festa de Sant Antoni de Manacor es va reinventar i a més de convertir-se en una pràctica de reafirmació de la identitat ètnica i local, també va conservar i reformular ritus que han ajudat a mantenir relacions socials de solidaritat local⁹⁴. Afirma que el procés de crisi de la festa es va deure a l'excessiva repressió institucional respecte els seus aspectes més carnavalescos i la vergonya que van començar a passar tant els pagesos com la població en general de veure's relacionats amb uns costums considerats caducs i antiquats⁹⁵. Escalera també fa referència a la caiguda de la majoria de festes populars de caire carnavalesc a l'Estat espanyol durant els anys seixanta⁹⁶. En aquest període canviaran les formes i els marcs d'expressió de la sociabilitat, especialment els de caràcter festiu. Vives afirma que aquestes noves maneres de socialització i de fer festa, van ser aquelles lligades a l'oci mercantilitzat com el cinema, l'esport, la televisió i la nova cultura de masses en general. La irrupció d'aquestes noves formes d'oci deixaren a les festes de Sant Antoni com si fossin ridícules, antiquades i desfasades en els millors dels casos⁹⁷.

Segons Belascoain, amb la influència de la burgesia més pròxima al poder, es representarà la possibilitat de recuperació de la festa com a acte simplement festiu i amb un altre nom. Un cop iniciat el procés de recuperació de la festa de Carnaval, es convertirà en el estàndard de la consecució de les llibertats i de la voluntat del poble en front a la del poder opressor. A través de l'estudi de la festa durant aquest període es pot observar la evolució sociopolítica de la comunitat, l'aparició de grups d'oposició, de joves, l'enfrontament entre diferents sectors i les aliances enfront un enemic comú representat pel poder local, entre d'altres, tal com mostra Belascoain. Serà doncs, la utilització de l'espai festiu com a marc polític i durarà fins la legalització dels partits. En aquest moment, els grups que durant aquests anys han arribat a tenir el control de la festa i la seva utilització seran els que es faran amb el poder polític de la comunitat⁹⁸.

Respecte a la festa de les Falles, Gil-Manuel Hernández explica que a partir del 1960 es transformaria estèticament i tècnicament, condicionant el ressò de la festa i la seva dimensió social. Així doncs, es donaria un procés d'expansió important relacionat amb la promoció turística, que va coincidir amb els anys del desenvolupament, de grans

⁹⁴ VIVES, 2009, p. 20

⁹⁵ VIVES, *Íbid.*, p. 123

⁹⁶ ESCALERA, 2003, p. 254 citat en VIVES, 2009

⁹⁷ VIVES, *op.cit.*, p. 124

⁹⁸ BELASCOAIN, 1989, p. 11

transformacions socioeconòmiques a Espanya i el País Valencià. Entre el 1972 i el 1975 es va consolidar la moderna festa fallera, tal com s'entén als nostres dies.

Gil-Manuel Hernández també fa referència a la llengua valenciana, la qual va continuar ancorada als subgèneres literaris, conreada per algunes de les dretes tradicionals valencianes. Apunta que a partir de la meitat dels anys cinquanta, també s'iniciaria un moviment de recuperació i expansió de la llengua i la cultura autòctones, el precedent de l'etapa de preconscienciació ideològica del valencianisme modern⁹⁹. Afirma que a principis dels anys setanta es va evidenciar una forta activitat intel·lectual valencianista, vinculada a la universitat, a l'oposició al règim i al procés d'industrialització i secularització del conjunt de la societat. Es va manifestar una reivindicació de la recuperació de la llengua pròpia, amb moviments com el de la Nova Cançó o els aplecs, fins al punt que, en paraules de l'autor, a la fi de la dècada el nacionalisme valencià ja havia pres consciència en contra de la tradicional ideologia conservadora i espanyolista de la burgesia local¹⁰⁰.

Amb tot, algunes de les conclusions que es poden extreure de les diferents interpretacions i anàlisis van lligades en les teories del per què del canvi en la festa i la modernització als anys seixanta. Alguns autors parlen de mecanització, industrialització i modernització. D'altres esmenten el procés d'alfabetització de la societat, i altres parlen de la mercantilització de l'oci i el turisme, fet que fa convertir la festa en espectacle, no tant lligada a la voluntat del poder, sinó com un mitjà per aconseguir beneficis turístics i al seu torn, econòmics .

Per altra banda, cal destacar la importància que li donen la majoria dels autors a la mercantilització de la festa, utilitzada com un producte turístic i massificat que permetia ser font d'ingressos i beneficis per a l'Estat. En aquest sentit, els estudis marquen una dinàmica evolutiva i canviant de la societat del moment, on l'obertura del règim es fa cada cop més evident i al seu torn, contribueix al canvi de la festa.

⁹⁹ HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 47

¹⁰⁰ HERNÁNDEZ I MARTÍ, Íbid., p. 49

7 - EL CAS DE LES TERRES DE L'EBRE

En primer lloc, cal dir que encetar un apartat sobre l'afectació del franquisme en les festes i tradicions de les Terres de l'Ebre és una mica arriscat. Inicialment, aquest era l'objectiu principal del treball, però degut a la falta de publicacions sobre el tema es fa impossible desenvolupar-lo. Tot i això s'ha inclòs una petita part que aporta algunes de les visions que existeixen avui en dia sobre aquesta zona, la qual ha estat sempre eminentment rural, molt lligada al treball de la terra i consegüentment, al seguiment del calendari tant a nivell feiner com festiu. També és un territori que s'ha trobat aïllat en relació a la resta de Catalunya, degut possiblement al centralisme de la capital i l'àrea metropolitana de Barcelona. És important incloure aquests dos factors en qualsevol anàlisi que es plantegi sobre les Terres de l'Ebre, ja que afecta clarament al desenvolupament intern de la zona i a les seves relacions amb la resta del territori. Culturalment, comparteix més influències amb el nord del País Valencià que amb la resta de Catalunya, tot i que actualment, la majoria dels estudiosos encara marquen l'anàlisi territorial a partir de les fronteres polítiques, fet que es pot considerar com un error.

Claire Guiu, historiadora francesa, ha dut a terme una sèrie d'estudis sobre la cultura i les tradicions a les Terres de l'Ebre; l'apartat està centrat en el seu llibre *Naissance d'une autre Catalogne: territoires et traditions dans les terres de l'Ebre*, i concretament en l'apartat de "L'ordenació del folklore sota el franquisme". També es fa referència al seu article *Pratiques folkloriques dans les Terres de l'Ebre: représentations et mises en scène de la ruralité*.

Segons Guiu, avui en dia, els trets culturals d'aquesta regió continuen sent diferents del model d'identitat catalana i es presten a diferents interpretacions. Alguns d'aquests trets culturals van lligats a les manifestacions festives, com els correbous o el ballar la jota. Afirmar que ha estat una zona estigmatitzada i infravalorada, on les seves significacions s'han transformat per l'interès de les polítiques successives de folklorització. Guiu diu que els moviments de valorització del "folklore" són paral·lels als grans canvis polítics i ideològics de l'Espanya contemporània i per la qual cosa, la política folklòrica del règim franquista després de la guerra civil contribueix a la constitució d'un sistema folklòric local a Tortosa tot promovent la unitat del folklore espanyol. Explica que aquest procés de domesticació gira entorn l'estètica artesanal,

en els valors morals de la dona rural i en la varietat de les tradicions espanyoles. Destaca la importància dels grups folklòrics creats per promocionar un regionalisme dins el marc de la unitat espanyola. Entre aquests grups destaca la *Sección Femenina*, la qual fomenta una activitat de cultiu cultural adreçada a fer ressorgir allò local i allò rural. Així doncs, afirma que el folklore és percebut com un producte d'exportació, com una arma ideològica al servei del règim. Guiu afirma que a la ciutat de Tortosa, els grups dels *Coros y Danzas* es distingeixen d'altres grups folklòrics catalans per l'activació d'un folklore local específic¹⁰¹. El folklore, objecte d'un control rigorós, és jerarquitzat segons una lògica territorial. Així doncs, conclou que les diferents polítiques de folklorització al llarg del segle XX consoliden un sistema folklòric regional del qual les formes i el significat es mostren en dinamisme constant¹⁰². En el seu llibre, afirma que al sud de Catalunya, els símbols *recuperats* i promoguts durant els anys vint es reactiven i es consolida un sistema folklòric tortosí¹⁰³.

Expressa que les tasques que duen a terme els *Coros y Danzas* participen en la construcció de representacions de la imatge d'un passat i d'un territori idealitzats, enfront els plans de reconstrucció i de planificació urbana successius després de les destruccions ocasionades per la guerra civil. La ruralitat es posa en escena i es correspon amb els valors del tradicionalisme i del conservadorisme desenvolupats pel règim i s'oposa al progrés i a la modernitat. També incideix en la qüestió del gènere, ja que fa referència a la percepció de la dona com a agent ideal de recuperació, conservació i transmissió de la cultura tradicional per mitjà dels valors de la família, de la religió i de la pàtria. Així doncs, *la dansa folklòrica es posa en clau de gènere*¹⁰⁴.

Les iniciatives de recuperació esdevenen un projecte de resurrecció, escenificant el patrimoni folklòric mitjançant la constitució de grups. Considera que el folklore esdevé un agent polític institucionalitzat i una eina de control social. L'organització completa del folklore i dels mitjans de control establerts fixen un sistema d'identitats compartimentades i jerarquitzades relacionades amb el sentiment nacional espanyol, i la constitució de grups folklòrics participa a la definició i fixació de les identitats territorials en el marc nacional. Amb tot, afirma que el procés d'unificació nacional iniciat s'ajunta a una voluntat d'unificació social i ideològica, com a producte d'exportació que permet difondre una imatge vehiculada a la ideologia franquista a

¹⁰¹ GUIU, 2004, p. 3-4

¹⁰² GUIU, *Íbid.*, p. 4

¹⁰³ GUIU, 2008, p. 81

¹⁰⁴ GALLEGO MÉNDEZ, Maria Teresa. *Mujer, falanje y franquismo*. Taurus. Madrid, 1983 citat en GUIU, 2008, p. 82

través d'una manifestació cultural. Guiu defineix aquest procés amb el terme re-arrament o *feedback*, el qual participa d'una clara fixació de les pràctiques folklòriques en el territori al qual pertanyen i permet una manipulació controlada de les tradicions locals de les quals se'n modifica el contingut, els temps i els llocs de representació. D'aquesta forma les danses folklòriques es deslliguen de les antigues formes rituals d'activació i prenen el lloc als diferents esdeveniment festius. Tal com mostraven autors com Vives o Escalera, Guiu també fa referència a la pràctica de la competició, on la constitució de concursos a partir del 1942 condiciona les diverses manifestacions. *La constitució de grups folklòrics de caire homogeni en el conjunt del territori espanyol modifica profundament els models de representació folklòrica*¹⁰⁵.

Fa referència als elements valoritzats, com la dansa, però també als que s'eradiquen del sistema simbòlic tortosí, com la formació musical de la rondalla o els bous, que desapareixen als anys 1940 en nom del "progrés i la civilització". Així doncs, les velles pràctiques deslegitimades són reemplaçades per les noves escenificacions oficialitzades del folklore¹⁰⁶.

Respecte el creixement del folklore associat al territori ebrenc, es duu a terme entre els anys 1950 i 1975. Aquestos anys constitueixen les èpoques més fortes per als grups folklòrics i l'interés social per la tradició. L'institucionalització del folklore sota el franquisme provoca doncs, una segregació entre les velles pràctiques rituals i les representacions folklòriques. Per altra part, els anys seixanta corresponen també a un període de canvis socials i econòmics en el món agrícola. Supera una ruptura social més gran en les formes, funcions i significat de les pràctiques folklòriques¹⁰⁷.

Afirma que el període franquista provoca canvis profunds en les representacions anomenades tradicionals, i que en el moment de la institucionalització, les formes d'organització i jerarquització encara són visibles, tot i estar provistes de significats i de noms nous. La posada en ordre del folklore, la multiplicació de grups i la seva exportació provoquen a la vegada una recomposició de les localitzacions de les pràctiques culturals i una representació dels objectes folklòrics. En aquesta regió d'estudi l'organització diferenciada del folklore a la ciutat i als pobles crea noves localitzacions folklòriques. No obstant, afirma que l'exclusivitat de l'ordenació del folklore per una forta institucionalització del règim franquista ha de ser matisada en dos punts. En primer lloc, el model de folklorització anterior no és l'únic actiu en el territori

¹⁰⁵ GUIU, 2008, p. 83-85

¹⁰⁶ GUIU, *Íbid.*, p. 86-91

¹⁰⁷ GUIU, *Íbid.*, p. 94

català. Paral·lelament a les escenificacions de la *Sección Femenina* i dels grups de joves, alguns folkloristes i etnògrafs, continuen les seves recerques. En segon lloc, l'eficàcia de la recuperació ideològica del folklore pel règim és limitada. Per a diversos individus o grups, a la regió tortosina i en d'altres parts de Catalunya on el catalanisme està més consolidat, el folklore, l'excursionisme o les obres folkloristes continuen nodrint el model d'identitat catalana construït al segle XIX i constitueixen la cristallització d'una oposició al règim¹⁰⁸.

Cal dir que l'estat de les investigacions actuals sobre la festa i el franquisme a les Terres de l'Ebre és bastant pobre, ja que no es troben publicacions ni referències específiques del tema en qüestió. Tot i això, Claire Guiu, ha fet un treball exhaustiu de recerca gràcies al qual s'ha pogut establir una visió de l'evolució del folklore ebrenc en relació al franquisme. En aquest sentit, l'autora segueix el mateix esquema que la majoria d'autors citats en aquest treball: tracta la prohibició total d'algunes manifestacions, la domesticació de la festa i també fa referència a la institucionalització del folklore. Amb tot, tendeix a coincidir en la majoria dels autors tractats als diferents apartats.

¹⁰⁸ GUIU, 2008, p. 97

8 - CONCLUSIONS

Avui en dia, l'estudi de les festes es troba enmig d'un procés de consolidació per part de la historiografia. Són diversos els autors que utilitzen les manifestacions festives per tal de comprendre les relacions socials, polítiques i econòmiques del període franquista, tot i que majoritàriament complementen els estudis en d'altres disciplines, tractant la festa com a objecte d'investigació multidisciplinar. A nivell general, es troben a faltar estudis i investigacions d'historiadors que emprin la festa com a un objecte d'estudi històric, per tal de comprendre l'afectació del franquisme a la societat civil més popular.

Per altra banda, s'ha de fer referència al debat de l'intent de genocidi cultural a Catalunya, el qual engloba diverses interpretacions però en gran part enfocades a la llengua i l'alta cultura. En aquest sentit, si es fa servir la llengua com a punt de partida, es troba a faltar l'ampliació del debat al conjunt dels Països Catalans, els quals comparteixen aquest vehicle d'expressió cultural. Amb tot, la tendència majoritària afirma que sí que es va produir un intent de genocidi cultural per part del règim franquista, tot i que hi ha autors com Marín que ho descarten.

Seguidament, els estudis sobre la repressió total del franquisme a les manifestacions festives, no giren entorn un debat historiogràfic sinó que majoritàriament es troben referències descriptives dels esdeveniments. D'aquesta manera, cal dir que es troben a faltar estudis més concrets sobre el tema en qüestió.

Quant a l'anàlisi de la domesticació i apropiació de la festa, existeixen alguns estudis inclosos dintre d'altres publicacions més generals. Tots els autors tractats en aquest apartat afirmen que el règim va domesticar la festa, encara que cada investigador aporta els seus mitjans per expressar-ho: l'afectació a les festes de les Falles, els elements de control imposats, etc.

Seguidament, en quant al procés de modernització i *desarrollismo*, es tendeix a parlar de la festa com un instrument, també propietat del poder però com a mitjà encarat al turisme i per aconseguir beneficis econòmics.

Finalment, cal destacar que els estudis a la zona de les Terres de l'Ebre són molt limitats. L'autora que més tracta aquest territori és d'origen francès, mentre que manquen investigacions d'historiadors de la zona.

A mode de conclusions finals, falten investigacions historiogràfiques sobre el tema en qüestió i concretament, a la zona de Catalunya. Tot i això, gran part dels autors afirmen la influència que va dur a terme el règim en relació a les festes, de manera que és present el control de l'Estat per apropiarse de les manifestacions festives i adaptar-les a la seva ideologia nacionalista. En aquest sentit, es poden relacionar les manifestacions pròpies d'un territori com a una construcció nacional dins del règim, com es pot veure en l'apartat de les Terres de l'Ebre.

Amb tot, la majoria dels autors coincideixen a afirmar que les tradicions es mantindran durant el franquisme, encara que de manera limitada. En aquest sentit, es poden relacionar les festes com un estat vinculat a l'ordre i el poder, ja sigui per a la transgressió o la submissió d'aquest: *El estado de la fiesta no es muchas veces sino la fiesta del Estado, pues, de hecho, la fiesta es poder porque el poder puede ser una fiesta*¹⁰⁹.

¹⁰⁹ GIL CALVO, E. *Estado de fiesta*. Espasa Calpe. Madrid, 1991, p.169 citat en HERNÁNDEZ I MARTÍ, 1996, p. 28

9 - BIBLIOGRAFIA

ARCHILÉS, Ferran: "Hacer región es hacer patria'. La región en el imaginario de la nación española de la Restauración", *Ayer*, núm. 64, 2006, p. 121-145.

ARIÑO VILLAROYA, Antonio. *La ciudad ritual, la fiesta de las fallas*. Anthropos. Barcelona, 1992.

BELASCOAIN, Ricard. "Pervivencia y residualidad de fiestastradicionales en el marco urbano". *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, núm. 53, 1989, pàg. 21-32.

BENET, Josep. *L'intent franquista de genocidi cultural contra Catalunya*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Puigcerdà, 1995.

BOX, Zira. "El calendario festivo franquista: tensiones y equilibrios en la configuración inicial de la identidad nacional del régimen" a MORENO LUZÓN, J. (ed), *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*. CEPC. Madrid, 2007, p. 263-288.

BURKE, Peter. *¿Qué es la historia cultural?* Paidós. Barcelona, 2006.

CARO BAROJA, Julio. *El carnaval. Análisis histórico-cultural*. Taurus, 1984.

ESCALERA, Javier. "El franquismo y la fiesta. Régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco" a URÍA, JORGE [et.al.] *La Cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2003, p. 253-261.

FIDALGO, Antonio. "Las transformaciones del carnaval a través del caso gallego" a URÍA, JORGE [et.al.] *La Cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2003, p. 55-73.

GUIU, Claire. *Naissance d'une autre Catalogne: territoires et traditions dans les terres de l'Ebre*. CTHS. Paris, 2008.

GUIU, Claire. "Pratiques folkloriques dans les Terres de l'Ebre: représentations et mises en scène de la ruralité". *Noroi*, núm. 204, 2004, p. 39-52.

HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil-Manuel. *La Festa reinventada : calendari, política i ideologia en la València franquista*. Universitat de València. València, 2002.

HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil-Manuel. *Falles i franquisme a València*. Afers. Catarroja, 1996.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona, 2002.

MARFANY, Joan-Lluís. *La cultura del catalanisme*. Editorial Empúries. Barcelona, 1995.

MARÍN, Martí. *Història del franquisme a Catalunya*. Biblioteca d'història de Catalunya. Eumo Editorial. Lleida, 2006.

MOREIRA, Joan. *Del folklore tortosí: costums, ballets, pregàries, parèmies, jocs i cançons del camp i de la ciutat de Tortosa*. Impremta Querol. Tortosa, 1934.

SANTACANA, Carles. *El Franquisme i els catalans: els informes del Consejo Nacional del Movimiento: 1962-1971*. Afers. Catarroja, 2000.

SANTACANA, Carles. "El sardanisme: entre dansa nacional i peculiaridad regional" a RIQUER, Borja de. *Història. Política, societat i cultura dels Països catalans. La llarga postguerra 1939-1960*. Vol 10. Enciclopèdia catalana. Barcelona, 1997, p. 276-277.

SANTACANA, Carles. "Una lectura franquista de la cultura catalana als anys quaranta" a SANTACANA, Carles (coord.) *Entre el malson i l'oblit: l'impacte del franquisme en la cultura a Catalunya i les Balears (1939-1960)*. Editorial Afers. Catarroja, 2013, p. 45-70.

VIVES, Antoni. *Festes de Sant Antoni a Manacor: ritual, identitat i mobilització al segle XX*. Institut d'Estudis Baleàrics. Palma de Mallorca, 2009.