

# ALGUNAS NOTAS SOBRE LA OPINIÓN POPULAR DURANTE EL FRANQUISMO EN GALICIA<sup>1</sup>

Ana Cabana Iglesia  
*Universidad de Santiago de Compostela*

**Resumen:** El franquismo manipuló los medios de comunicación para justificar su dominación y negó la existencia de un amplio sector de la población que, sin tener antecedentes izquierdistas y sin haber actuado en contra del golpe de estado, mostró su descontento y/o protestó. Esta actitud de rechazo era, sin embargo, claramente percibida por las autoridades franquistas y así se evidencia con la consulta de su correspondencia e informes internos. Optamos en este artículo por atender a la *opinión popular*, condicionada pero independiente de la *opinión pública*, en la que se expresaba disenso con respeto a políticas y modos de proceder de los franquistas. Nos centraremos en poner de manifiesto aquellas fórmulas de disidencia propias de la resistencia simbólica a las que la cultura popular dio sostén (coplas, romances, dichos, insultos, creación de mitos o leyendas) y que entendemos que actuaron como formas de ruptura del dominio de los medios de producción simbólica que tenía el Estado franquista.

**Palabras clave:** Franquismo. Galicia. Cultura popular. Resistencia simbólica. Memoria.

**Summary:** The Francoist regime manipulated the mass-media to justify its dominance, while negating the existence of a broad sector of the population that although lacking a leftist background or an active opposition to the coup of 1936, did not hide its unrest and/or protested. This attitude of rejection was however clearly perceived by the Francoist authorities, as unmistakably proved by correspondence and inner reports. In this article we explore the *popular opinion* conditioned by, but independent of, the *public opinion*. Dissent was expressed within that popular opinion against Franco's policies and behaviour. We will emphasize those ways of dissent classifiable as symbolic resistance and supported by the popular culture (folksongs, ballads, proverbs, insults, myths and legends), understood here as challenges to the hegemony of the symbol-producing tools in hands of the Francoist State.

**Key words:** Francoism. Galicia. Popular culture. Symbolic resistance. Memory.

## La resistencia simbólica: un ámbito para la disidencia

El régimen franquista nació y fue sostenido para imponer su ideología y para reprimir cualquier forma de conflicto, por tanto, para conseguir la *paz social*. Hasta ahora se ha mantenido que en el campo gallego se consiguió plenamente tal objetivo, cuando menos durante las primeras décadas de su existencia, pues la resignación social parecía total, ya hubiera sido por la intensidad de la represión o por el control social, ya por la afinidad de la población rural para con los principios del régimen o el acuerdo con sus disposiciones<sup>2</sup>.

A primera vista parece que hay un desfase entre la situación socioeconómica empobrecida de la mayor parte de la población en Galicia y una posición no correspondientemente activa y contestataria; por lo contrario, resignada y fatalista. El aparato propagandístico del franquismo siempre da cuenta de la existencia de un amplísimo soporte popular al régimen en los primeros años de su vida. Los actos públicos de exaltación del régimen (paradas militares, desfiles, etcétera) con asistencia masiva son la evidencia que de este apoyo popular recogen periódicos y radio con cotidianeidad. Esa visión de una Galicia sumisa y afín al régimen sin paliativos es la que se refleja, pues, en la prensa y también, sobremanera, en los discursos de cualquier autoridad militar o civil, en los que no se dejan de exaltar las múltiples contribuciones a la *causa* realizadas por la población.

No se debe olvidar, sin embargo, la importancia dada por el régimen a las centrales propagandísticas y al control de medios de comunicación con el fin de hacerse presente en el día a día de la población y, por lo tanto, lo alejada que puede estar esa imagen de la sociedad de la real. El aparato policial era el único que igualaba en entidad al propagandístico, encargado de censurar y lanzar consignas que, por repetidas y publicitadas, se convirtieron en aceptadas<sup>3</sup>. Que la mayoría de la población hubiera optado por una vida discreta que no llamara la atención no implica que no hubiera habido quienes demostraran su disconformidad con el régimen de manera puntual, incluso aislada, o quien se hubiera negado a obedecer sus llamamientos.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación del Plan Nacional del Ministerio de Educación *La representación de intereses agrarios en las economías periféricas europeas. Un modelo multifuncional a partir del caso del noroeste peninsular (1890-1975)*. Investigador Principal: Ramón Villares Paz.

<sup>2</sup> Sobre la naturaleza y entidad de la represión en Galicia, vid. JUANA, J.de; PRADA, J.: *Lo que han hecho en Galicia. Violencia política, represión y exilio (1936-1939)*. Barcelona, Crítica, 2006; MÍGUEZ MACHO, A.: *Xenocidio e represión franquista en Galicia: a violencia na retagarda en Galicia na Guerra Civil (1936-1939)*. Santiago de Compostela, Lóstrego, 2009, o la base de datos sobre represaliados durante los años que duró la contienda civil en España elaborado por el Grupo de Investigación Interuniversitario *As vítimas, os nomes, as voces e os lugares*, Investigador Principal: Lourenzo Fernández Prieto: [www.nomesevoces.net](http://www.nomesevoces.net)

El franquismo manipuló los medios de comunicación para justificar su dominación, y negó la existencia de un amplio sector de la población que, sin tener antecedentes izquierdistas y sin haber actuado en contra del golpe de estado, mostró su descontento y/o protestó. Esta actitud de rechazo era, sin embargo, claramente percibida por las autoridades franquistas, aunque públicamente afirmaran lo contrario, y así se evidencia mediante la consulta de su correspondencia e informes internos. Como bien señaló Ian Kershaw al analizar la realidad de la Alemania nazi, una cosa es la *opinión pública*, construida por la propaganda del régimen, y otra es la *opinión popular*, condicionada pero independiente de la anterior, en la que se expresaba la disensión con respeto a las medidas estatales<sup>4</sup>.

A lo largo de estas páginas nos centraremos en poner de manifiesto algunas de estas fórmulas de disidencia, aquellas que componen lo que entendemos como resistencia simbólica. Se trata, en nuestra opinión, de una de las categorías más genéricas, ricas y menos estudiadas de cuantas componen el repertorio de la resistencia civil rastreado para los primeros veinte años de vigencia del régimen impuesto por el general Franco<sup>5</sup>. Esta falta de interés por su análisis puede ponerse en relación con la interpretación que de sus manifestaciones se hace. Efectivamente puede verse como la menos intensa dentro del grado de descontento que presupone una acción de protesta, pero era una de las más molestas para las autoridades locales del régimen franquista pues, pese a percibir las, no les permitían un margen para tomar represalias, como sí lo hacían otro tipo de protestas (ayudar a la guerrilla, motines, participar en el mercado negro, etcétera). Su eficacia residía en el alivio que sus protagonistas pudieran sentir al realizarlas y en conocer el nivel de malestar generado en aquel o en aquellos que eran objetivo de dicha actuación. Proponemos

---

<sup>3</sup> Más detalles sobre la política informativa y de comunicación del primer franquismo en SEVILLANO CALERO, F.: *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo (1936-1951)*. Alicante, Universidad de Alicante, 2003; GUBERN, R.: *La censura: función política y ordenamiento jurídico bajo el franquismo (1936-1975)*, Barcelona, Península. 1985; CHULIÁ, E.: *El poder y la palabra. Prensa y poder político en las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

<sup>4</sup> KERSHAW, I.: *Popular opinion and political dissent in the Third Reich, Bavaria 1933-1945*. Oxford, Clarendon Press, 1983.

<sup>5</sup> Una categorización de esas muestras de conflictividad rastreadas en el rural galego que conforman genéricamente la resistencia civil; esto es, aquella oposición que no tenía como finalidad el derrocamiento del régimen ni tenía aspiraciones políticas especificadas, vid. CABANA IGLESIA, A.: "Minar la paz social. Retrato de la conflictividad rural en Galicia durante el primer franquismo", *Ayer*. nº61, 2006, pp. 267-288. También sobre prácticas de resistencia en este periodo, vid. RODRÍGUEZ BARREIRA, O.J.: *Migas con miedo. Prácticas de resistencia al primer franquismo*. Almería, 1939-1953. Almería, Universidad de Almería, 2008.

abordar algunas de las manifestaciones más singulares de este modo de resistencia, si bien alguna de ellas, como los rumores, quedan fuera del análisis debido a merecer, por sí solas, un estudio pormenorizado<sup>6</sup>.

La historiadora Helen Graham fue de las primeras en preguntarse sobre cómo la institucionalización de la guerra civil que conllevó la construcción del Estado franquista modeló o dañó las conciencias e identidades populares. Reflexionó sobre qué estrategia psicológica de supervivencia fue empleada por la población para sobrellevar una etapa tan oscura -definida por la violencia y el hambre- y sobre cuál es la relación entre la deslocalización, atomización y desorientación social que caracterizó las primeras décadas del régimen y las formas culturales que generó<sup>7</sup>. La respuesta la encontró al acercarse a las mentalidades populares y estudiar los mitos, rituales, canciones populares y los convencionalismos. La cultura letrada (igual que la creación de nuevos valores) era terreno de los ganadores de la guerra por lo que perdedores y disidentes no tuvieron espacio público para su expresión<sup>8</sup>. En estas condiciones, la cultura popular fue el espacio que permitió una suerte de disidencia, pues consentía un *escapismo* de la miseria de la realidad cotidiana. Helen Graham define así un modo *elíptico de expresar conciencia y desacuerdo* (Graham, 1995: 260) que radica, además de en las formas de cultura popular, en el uso del doble significado de las palabras, en el énfasis y entonación o en los comentarios irónicos. La resistencia simbólica, que se verifica en un período en el que estaban apagados -o cuando menos neutralizados- los movimientos de contestación social, se habría convertido en una forma de combate en el plano alegórico.

A la misma conclusión llega la historiadora Luisa Passerini partiendo de su análisis sobre la Italia fascista: las formas simbólicas de resistencia al poder más frecuentes en situaciones de fuerte control social son las que adoptan expresiones que pasan por el cuento y el

<sup>6</sup> Una visión completa en CABANA IGLESIA, A.: *La derrota de lo épico. La resistencia civil de la sociedad rural gallega durante el franquismo (1936-60)*, Valencia, PUV, en prensa.

<sup>7</sup> GRAHAM, H.: "Popular Culture in the "Years of Hunger", en GRAHAM, H.; LABANYI, J.: (ed.), *Spanish cultural studies. An introduction*. Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 237-244, en pág. 239. Sobre las condiciones de vida miserables de la posguerra, vid., entre otros, RICHARDS, M.: *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*. Barcelona, Crítica, 1999; BARRANQUERO TEXEIRA, E.; PRIETO BORREGO, L.: *Así sobrevivimos al hambre: estrategias de supervivencia de las mujeres en la postguerra española*. Málaga, CEDMA, 2003; MIR CURCÓ, C., et al.: *Pobreza, marginación, delincuencia y políticas sociales bajo el franquismo*. Lleida, Universitat de Lleida, 2005; ARCO BLANCO, M. A. del: *Hambre de siglos. Mundo rural y apoyos sociales del franquismo en Andalucía Oriental*. Granada, Editorial Comares, 2007.

<sup>8</sup> Aunque con excepciones: GRACIA, J.: *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, Anagrama, 2004.

juego, acciones convertidas en compañeras ocasionales del silencio impuesto por la oficialidad<sup>9</sup>. Es lo que el antropólogo James C. Scott denomina *discurso oculto*; esto es, la expresión de resistencia y descontento a través de canciones y chistes, rumores, comentarios o líos que, en su mayoría, se muestran impenetrables y crípticos para los que eran ajenos al colectivo de donde surgían<sup>10</sup>. La antropóloga lusa Paula Godinho no duda en señalar que la resistencia, en el ámbito cultura, desencadena una gran creatividad, ya sea en formas llenas de disimulo, ya en fórmulas más contundentes, y así lo analiza para el período del Estado Novo portugués<sup>11</sup>.

Las actuaciones que caracterizan la resistencia simbólica envían un mensaje difícil de medir y descifrar, pues no son encuadrables ni como muestra de *hostilidad irreconciliable* ni como *sumisión* de cara al régimen. Son lances aparentemente inocuos porque no se trata más que de palabras o símbolos, pero no son despreciables porque demuestran desencuentro con el poder. La acción simbólica es una representación, una metáfora, que sirve al mismo tiempo como medio de expresión, como espacio de reconocimiento y de reagrupamiento, y tiene la gran virtud de ser muy difícil de destruir por la represión. Como apuntan James Scott y Sheila Fitzpatrick, las acciones inscritas en la resistencia simbólica constituyen a menudo formas de autoayuda y de mejora de la condición personal, y, por otro lado, en ellas radica la defensa de las tradiciones, de las creencias y de los modos de vida<sup>12</sup>.

### **El arsenal verbal de la resistencia simbólica: de los insultos a las coplillas.**

La manifestación más tendente a desafiar los cánones respetados por el régimen aparece en la violencia verbal. Esta resultó la forma más común de señalar la disposición popular a disentir. Los arrebatos insultantes más o menos estereotipados parecen tomar formas y aplicar recursos estilísticos que los asocian a maldiciones, juramentos y blasfemias. Las explosiones de agresión verbal funcionaban como inventivas genuinas, dado que eran

---

<sup>9</sup> PASSERINI, L.: *Torino operaria e fascismo, una storia orale*. Roma, Laterza, 1988, pp. 93-95.

<sup>10</sup> SCOTT, J.C.: *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla, Txalaparta, 2003, pp. 197-235 [original: (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press].

<sup>11</sup> GODINHO, P.: *Memórias da resistência rural no sul. Couço (1958-1962)*. Oeiras, Celta Editora, 2001, p.ág 38.

<sup>12</sup> SCOTT, J. C.: *Weapons of the weak everyday forms of peasant resistance*. New Haven, Yale University Press, 1985, pág. xvi; FITZPATRICK, S.: *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village After Collectivization*. Oxford, Oxford University, 1994, pp. 5, 44.

producto de una frustración largo tiempo reprimida y constituían medios de autoafirmación simbólica de una población reducida al silencio. Como señala Tamás Rittersporn para el caso de Rusia, los bolcheviques desarrollaron esfuerzos sin tregua para proscribir una multitud de asuntos y de símbolos que a menudo estaban inscritos en la experiencia diaria y nada indica mejor hasta qué punto se sintió ofendido el partido-Estado por esas frases que su rapidez a la hora de criminalizar judicialmente dichas manifestaciones como delito<sup>13</sup>.

El caso español entendemos que es parejo. Muy pocas cosas resultaban más molestas para el estilo franquista que el comentario irónico o de burla. De ahí que las autoridades trataran en todo momento de cortar de cuajo estas expresiones de desafección mediante la imposición de sanciones<sup>14</sup>. Aquellos, como el insulto, también traducen disconformidad con las estructuras dominantes y con las normas establecidas por el franquismo. Con bastante frecuencia comentarios y críticas se convierten en coplillas y versos satirizantes, muchas veces versiones de canciones tradicionales en las que se da cabida a la metáfora y vocabularios críticos. En un contexto caracterizado por una fuerte jerarquía y por el silencio como máximo garante de supervivencia, la cultura popular, que desvela una fuerte creatividad, se convirtió en un arma de expresión de quejas. El empleo de formas que implicaban desacuerdo a nivel discursivo estaba muy presente en las comunidades rurales gallegas para establecer un clima de desazón y turbación que atormentaba a las autoridades locales, sobre todo si eran los elementos categorizados como *izquierdistas* o *desafectos* quienes los empleaban.

Lo que se hablaba en términos críticos y negativos tenía una apreciable significación para las autoridades franquistas, que lo asumían como afrontas que debían pensarse, y así son recogidas usualmente en los informes de falangistas y autoridades varias. Un parte enviado por la Jefatura Provincial de A Coruña correspondiente al mes de agosto de 1940 evidenciaba este extremo, al tratar de la situación del orden público de la provincia dando cuenta de que era *difícilísimo, por no decir prácticamente imposible que los Agentes del Partido puedan evitarlo*<sup>15</sup>. Se trata de rupturas flagrantes del orden que se exigía, de la obediencia que se pedía y del nivel de miedo que se pretendía inocular. Y la población lo sabía. El silencio era un conocido y apreciado espacio de seguridad mientras que ver-

<sup>13</sup> TAMÁS RITTERSPORN, G.: “Resistencias cotidianas: el folklore soviético no oficial en los años treinta”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*. n<sup>o</sup>22, 2000, pp. 275-302.

<sup>14</sup> Así ha sido percibido también por los análisis realizados para el rural andaluz, vid. por ejemplo LAZO, A.: *Retrato de fascismo rural en Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, pág. 64.

<sup>15</sup> Presidencia. *Informes sobre orden público en la provincia de A Coruña*. Parte del mes de agosto de 1940. Archivo General de la Administración (en adelante, AGA). Caja 51/20529.

balizar algún desacuerdo o consideración no grata para las nuevas autoridades tenía costes, ya en sanciones económicas, ya con la represión física<sup>16</sup>. La crítica no suponía nada tangible, no conllevaba hechos de ningún tipo, pero subvertía la autoridad con su discurso y ello la hacía merecedora de una represión tan dura como si de un acto se tratara. Lo que resulta implícitamente amenazador en una protesta no es sólo la manifestación de descontento, que incomodaba y asustaba a los observadores respetuosos con las normas, sino las visiones que evocaban en los adversarios acerca de hasta dónde podría llegar una conducta tan innegablemente airada. Podría radicalizarse o extenderse a sectores más amplios de la población, causar rumores, comentarios, etcétera, lo que conseguía que la autoridad se sintiera desafiada.

Esta característica hace que el anonimato sea una de las características de este tipo de resistencia. El protagonismo en actos de resistencia simbólica volvía vulnerables a sus ejecutores frente a la represión, igual que lo hacían otros tipos de resistencia. Así, estos preferían adoptar formas de insubordinación más sutiles y secretas, perpetradas por un grupo reducido o único individuo sin reivindicarlas. El anonimato era parte de la propia protesta. Igual que lo era en ocasiones su condición de *discurso oculto*, tanto porque la crítica y la muestra de desaire se escondía detrás de la máscara de un vocabulario educado y complaciente, como porque era impenetrable para los colectivos ajenos. También podría considerarse así porque aparecía bajo una serie de disfraces, aunque la actitud se mostrara de forma abierta ante la autoridad interpelada. Es el caso de fórmulas como los insultos verbales que desafiaban expeditivamente a aquel o aquellos que ejercían la dominación. Estos se cubrían en numerosas ocasiones en las borracheras, en otras en la vejez, en otras en la intimidad y en otras, muchas, en la condición femenina de las protagonistas. Son disfraces que se sabía que minimizaban la represión y, a la vez, cohesionaban el colectivo subalterno del que formaba parte el/la que desafiaba<sup>17</sup>.

Michel Foucault y otros teóricos norteamericanos hicieron notar que el acto de caracterizar a individuos como *criminales*, *locos*, etcétera modifica la conducta de otros individuos res-

---

<sup>16</sup> Tenemos muestras de ambas formas de represión, Presidencia. Informe sobre la situación de orden pública en la provincia de Lugo. *Parte del ayuntamiento de Cervantes de febrero de 1941*. AGA Caja 51/20533. Entrevista a C. A. P., parroquia de Saldanxe, ayuntamiento de A Pastoriza (Lugo).

<sup>17</sup> La embriaguez de por sí estaba tipificada como una *falta* en el Código Penal (*Disposiciones penales sobre la inmoralidad pública*, Art. 565, 1943) que acarreaba una sanción económica de entre 5 y 100 pesetas y la represión del escándalo al que pudiera dar lugar. Pese, pues, a que en este caso la *máscara* supusiera facilitar el castigo a las autoridades, en comunidades pequeñas donde la convivencia era muy intensa, se veía como menos peligroso pagar la multa por embriaguez que hacer frente en el día a día a la autoridad que había sido insultada sin tener un atenuante de este tipo que permitiera minimizar el gesto de irreverencia y desprecio.

peto de ellos y hasta puede suscitar la creación de nuevos grupos a partir de la reidentificación social<sup>18</sup>. Esto influyó, por ejemplo, en la percepción que la población del rural tenía de los guerrilleros que, gracias a la tarea publicística estatal, acabaron siendo identificados por muchos como meros bandidos o malhechores<sup>19</sup>. Pero la caracterización no sólo funcionaba de arriba abajo, sino en sentido contrario. Tenía dos vías, a la ya comentada impulsada por el poder político para con los guerrilleros, los republicanos, los represaliados y colectivos no gratos, se unía otra, que era la puesta en práctica por la población hacia las propias autoridades. Una ilustración espectacular de la fuerza activa del lenguaje es en este caso el insulto, una forma de agresión en la que los adjetivos y sustantivos se usan para atacar a la persona. Expresiones llenas de insultos resultaron el mejor medio de la población rural de aniquilar la reputación de sus víctimas, de destruirlas socialmente<sup>20</sup>. Las canciones, los comentarios ingeniosos y las burlas también formaban parte de la tradición popular de resistencia. Sus letras y músicas, basadas muchas veces en chascarrillos clásicos que se renuevan, se conocían y se memorizaban de forma rápida y conseguían estar presentes en territorios considerablemente extensos. Esto, si se compara por ejemplo con la dispersión que conseguían las noticias emitidas por radios clandestinas, no parece muy significativo, pero lo es si el paralelismo se hace, por ejemplo, con la difusión de la información de las publicaciones y pasquines de los grupos de oposición antifranquista.

Hemos encontrado que en Galicia muchas de estas fórmulas guardan relación con la ambigüedad y las tensiones que van a caracterizar la institucionalización del nuevo Estado y el proceso de socialización de la población en los valores del régimen, ratificando así lo señalado por Francisco Sevillano<sup>21</sup>. En esta línea estaría una cantiga referida al Decreto de Unificación. En ella se cuestiona o pone en solfa el Decreto de Unificación firmado por Franco el 19 de abril de 1937, en virtud del cual se funden en un solo partido los falangistas y los requetés para constituir Falange Española Tradicionalista y de las JONS. En esta cantiga caben dos interpretaciones, una de ellas referida a que lo que se está haciendo es satirizar lo pintoresco del uniforme del nuevo partido creado, el traje azul de Falange con la boina roja (*tomate*) en la cabeza; y en la otra se entiende que se está criticando la conversión ideológica que la unificación supuso.

<sup>18</sup> FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1994.

<sup>19</sup> SEVILLANO CALERO, F.: *Rojos: la representación del enemigo en la guerra civil*. Madrid, Alianza, 2007.

<sup>20</sup> Sobre el poder del lenguaje como *arma*, vid. BURKE, P.: *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, 2003.

<sup>21</sup> SEVILLANO CALERO, F.: "Cultura, propaganda y opinión en el primer franquismo", *Ayer*. n.º33, 1999, pp. 147-166.



Otro de los aspectos que va a caracterizar las muestras de este tipo de resistencia en el rural gallego, además de la crítica a las autoridades de Falange, será el reproche al papel desempeñado por la Iglesia. Son frecuentes las alusiones críticas al poder que el clero tenía en parcelas ajenas a la espiritualidad y también a la necesidad de participar en actos religiosos para no ser culpado de desafecho o directamente de *rojo*. En la mayor parte de ellas se jugaba con el doble significado, poniendo énfasis en ciertas palabras. Al mismo tiempo, hay alocuciones o dichos que pueden ser leídos como comentarios irónicos sobre la enorme distancia que separaba la vida real de la *estructura moral* patriótica impuesta por el franquismo.

Las canciones populares y coplillas, por su parte, jugaban un rol contestatario donde se ridiculizan los valores oficiales y las formas de proceder de las autoridades. Un ejemplo lo tenemos en un romance que se conoce en el ayuntamiento lucense de Foz. En él se denuncia la corrupción existente a la hora de repartir un monte comunal de la localidad, pues las autoridades y las élites hicieron valer sus influencias y la represión para quedarse con partes de un monte que no les pertenecía. El autor anónimo de esta cantiga emplea nombres que fuera de la comunidad pierden su sentido pero que en su contexto suponían una pública denuncia. Los nombres no son referencias literales a aves, sino a los nombres familiares o apodos de autoridades y familias ricas del ayuntamiento focense culpados de cometer un flagrante abuso en el reparto del comunal.

Las coplillas, igual que los dichos, dejan también muestra de la profunda huella que la dura existencia material imponía, expresada muchas veces en la mitología de determinados productos (como el pan blanco). En este sentido, los comentarios con ironía que se le añadían a las arengas franquistas son significativos. Que se chillara *¡Arriba España!* dejaba de ser significativo como acto simbólico de adhesión al nuevo Estado, o por lo menos perdía convicción, cuando se seguía de expresiones del tipo *¡y que cueza el horno!*, que hacía sentir que lo relevante era asegurar el trabajo y la comida. A veces el desacuerdo con el franquismo es mucho más directo y abierto y no se esconde. Un ejemplo lo tenemos en dos conocidas coplas que se cantaban una en la provincia de Ourense y otra en las zonas próximas a la ciudad de Vigo. Ambas servían para protestar contra otro deber impuesto por autoridades locales y Hermandades Sindicales de Labradores: la prestación de trabajo forzoso. En el caso de la segunda crítica que las autoridades, en plena guerra civil, reclutaran a los hombres para trabajar en las obras del aeropuerto de Peinador. Los que recibían el llamamiento debían trabajar gratuitamente durante todo el día y el período de tiempo que se requiriera, teniendo incluso que pagarse su propia comida. La única excepción era la contemplada para con aquellos que habían podido compensar su ausencia con el pago de 5 pesetas al día.

Otro aspecto destacado a tener en cuenta en estas cantigas es el ensalzamiento que se re-

aliza de las actitudes disidentes para con el establecido por el poder. Se trataba no solo de denunciar los abusos y corruptelas de las autoridades sino de subrayar aquellos comportamientos desafiantes para con éstas. Esto supone dar publicidad a estos actos y a sus protagonistas como referentes para la comunidad.

### **Construcciones de la memoria sobre la represión: un espacio para la resistencia**

Dentro de las formas de cultura popular en las que la resistencia simbólica encuentra escondite, debemos subrayar un romance recogido en el ayuntamiento de A Fonsagrada y que es conocido en toda la mitad sureste de la provincia de Lugo, el *Romance del Comandante Moreno*<sup>22</sup>. Estamos ante lo que podía ser definido como una muestra de la construcción de memoria alrededor de episodios represivos. Se trate de un relato que facilita la comprensión de un episodio traumático que puede ser entendido como síntoma de resistencia simbólica en tanto que supone mantener en la memoria y no dejar para el olvido un acto vil que los ganadores de la contienda civil querían silenciar.

En este caso, la letra trae a la memoria la historia del Comandante Moreno y del grupo que, con él, había ido a luchar al frente de Asturias. Se trata de dieciséis anarquistas del Batallón de Milicianos de Galicia<sup>23</sup> que, comandados por José Moreno Torres, una vez caído el frente asturiano, trataban de volver a Galicia, bien a sus hogares, bien hacia A Coruña, donde esperarían usar los restos de la infraestructura de la organización sindical a que pertenecían, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), para exiliarse y así evitar la represión franquista. Las investigaciones realizadas hasta el momento señalan

---

<sup>22</sup> SCHUBARTH, D.; SANTAMARINA, A., (recop.): *Cancioneiro Popular Galego*. Volume IV. Tomo II, A Coruña, 1988, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, pp. 82-83.

<sup>23</sup> Se trataría de Manuel Bugallo Lois (Forcarei, Pontevedra), Luís Rafael Villar Sánchez (Vigo, Pontevedra), Maximino Martínez Fernández (Outes, A Coruña), Odilo Masid Masid (Piñor, Ourense), Jaime Machicado Llorente (Ribadesella, Asturias), Emilio Novás Naya (Culleredo, A Coruña), Enrique García Lago (Mugardos, A Coruña), José Fernández Patiño (Noia, A Coruña), José Barros Germade (Betanzos, A Coruña), Albino Domínguez Márquez (A Cañiza, Pontevedra), Enrique Viadero Haya (Armero, Cantabria), Manuel Rivas Rey (Forcarei, Pontevedra), Manuel Ramos Escariz (Santiago de Compostela), José Balado Gil (Forcarei, Pontevedra), Serafin Varela Platero (Guntín, Lugo). Para un mayor conocimiento de los hechos y del movimiento libertario gallego, vid. PEREIRA, D.: *A CNT na Galicia: 1922-1936*. Santiago de Compostela, Edicións Laiuvent, 1994; PEREIRA, D. y FERNÁNDEZ, E.: *O Movemento libertario en Galiza (1936-1976)*. Vigo, A Nosa Terra, 2006; CUERVO, L. M.: “Historia del Batallón Galicia número 219 en la guerra civil española”, en *A II República e a Guerra Civil: actas do II Congreso da Memoria*. Ferrol: Asociación Cultural “Memoria Histórica Democrática”, 2006.

la noche del 29 al 30 de octubre de 1937 como el momento en el que el comandante coruñés y sus compañeros cayeron en manos de los falangistas de la zona. Todo indica que el grupo hacía noche en el puerto del Acebo, que marca el límite entre A Fonsagrada y Grandas de Salime; es decir, entre Galicia y Asturias cuando, después de ser delatados, un grupo de falangistas locales acabó con la vida de los milicianos anarquistas y los enterró en una fosa común<sup>24</sup>. En el romance se denuncia la forma en que se llevó a cabo este asesinato, así como la conducta posterior de los miembros de la Falange por mancillar los objetos personales del Comandante Moreno. Estamos, por lo tanto, ante una fórmula de reprobación moral de los represores por su condición de asesinos y de profanadores de muertos, ante una narrativa ideada y transmitida como fórmula de justicia y de duelo<sup>25</sup>. Por adoptar el mensaje la forma de un romance debe concluirse que está pensado para perdurar en la memoria, a manera de escarnio de los perpetradores del asesinato.

En muchos aspectos no estamos ante un caso singular. Antoni Vives ha analizado cómo el descontento ante diferentes disposiciones franquistas y ante el proyecto nacionalizador del Estado se hace especialmente visible en poesías populares tradicionales (*argumets*) que se recitaban durante las primeras décadas del franquismo<sup>26</sup>. Para Asturias Irene Díaz ha recogido una leyenda sobre la represión acontecida en el Pozu Funeres cuyas características son ciertamente asimilables al caso del romance gallego citado<sup>27</sup>. Allí, en 1948, fueron asesinados y tirados, en algún caso aún con vida, civiles desarmados sospechosos de simpatizar con la guerrilla, lo que debe enmarcarse en la ofensiva franquista por socavar los apoyos con los que contaba ésta en Asturias. La *leyenda del pozu*, mezcla de historia y memoria, mantenida por medio de la oralidad, al igual que el romance del Comandante Moreno, buscaban dignificar a las víctimas y subrayar la crueldad de las ac-

---

<sup>24</sup> La apertura de la fosa en el Acebo y la labor de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH) tuvo una gran repercusión mediática (amplia cobertura por parte del diario provincial de Lugo *El Progreso* y en la edición digital del diario estatal *El País*, entre otros) y también social, incluyendo diversos homenajes tanto a la memoria de los fallecidos (cuyos restos recibieron sepultura en el cementerio de A Fonsagrada) y a los familiares de los asesinados (por ejemplo, *Acebo 1937-2007: Sempre na memoria Moreno e compañeiros. 70 anos na memoria* que contó con apoyo institucional).

<sup>25</sup> DOVE, P.: “Narrativas de justicia y duelo. Testimonio y literatura del terrorismo de estado en el cono sur”, en JELIN, E.; LONGONI, A., (comp.), *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*. Madrid, Siglo XXI, 2005, pp. 131-163.

<sup>26</sup> VIVES RIERA, A.: “La resistencia de la Mallorca rural al proceso de modernización durante la II República y el primer franquismo”, *Historia Social*. nº52, 2005, pp.73-87.

<sup>27</sup> DÍAZ MARTÍNEZ, I.: “Lugares de memoria, espacios de leyenda. Funeres: mito, realidad, significado”, *VI Encuentro de Investigadores sobre el Franquismo*. Zaragoza, Fundación Sindicalismo y Cultura, CCOO Aragón, 2006, pp. 376-387.

tuaciones de los represores. Como el *pozu* para Funeres, el Acebo en el caso gallego se convirtió en un *lugar de memoria*, en un espacio que condensaba simbólicamente el horror de la represión llevada a cabo por el franquismo, ya como bando en combate, ya como régimen institucionalizado<sup>28</sup>.

El régimen franquista negó las condiciones que habían posibilitado la memoria colectiva a través de la represión y promoviendo una historia oficial, una narración que acallaba otras por continua y única, que suplía la memoria colectiva de situaciones a todas luces ilegales que el esfuerzo propagandístico estatal se encargaba de insertar en la legitimidad por medio del discurso del Estado como guardián y garante de la integridad, unidad y honorabilidad de la nación. En este marco es evidente la centralidad de cualquier método que permitiera lo que L. Frazier llama la *subversión de la memoria* (Frazier, 1999:106). Las palabras sueltas, refranes, frases hechas, romances, coplas, etcétera que hemos comentado suponen de por sí una movilización voluntaria de la memoria. Una manera de conservar una memoria subversiva como método de resistencia ante la carestía de ámbitos para actualizar la memoria colectiva<sup>29</sup>.

La Sociología ha reconocido el papel de las representaciones sociales como estructuras simbólicas encargadas de atribuir sentido a la realidad y definir y orientar los comportamientos. Según Durkheim, el conjunto de representaciones colectivas conforman el sistema cultural, la estructura simbólica, la cohesión social de un colectivo y son elementos que circulan y dan sentido a un grupo instituido de significados. Alrededor de la estructura simbólica, la sociedad organiza su producción de sentido, su identidad, su *yo* y su *nosotros*. Así, toda sociedad define unos límites simbólicos y dispone de respuestas reales o imaginarias a las grandes cuestiones que se le proponen (la muerte, el bien, el mal, etcétera). Los conceptos y representaciones colectivas son impersonales, estables y corresponden a entidades como los mitos, que conforman universos simbólicos alrededor de los que gira la conciencia colectiva<sup>30</sup>. Como señala Fernández Valdeorras,

---

<sup>28</sup> NORA, P. (dir.): *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1993. Sobre el caso español en concreto, y más allá de “lugares de memoria físicos”, vid. WINTER, U. (ed.): *Lugares de memoria de la Guerra Civil y el franquismo: representaciones literarias y visuales*. Madrid, Iberoamericana, 2006.

<sup>29</sup> Para ilustrar las posibilidades que el vocabulario y la memoria tienen como limitantes de la labor estatal de legitimación, vid. FRAZIER, L.J.: “Subverted memories”: Counter Mourning as Political Action in Chile”, en BAL, M. et al., (eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the present*. Londres, University Press of New England, 1999, pp. 105-119.

<sup>30</sup> Un análisis más profundo sobre las teorías durkheimianas y, en concreto, de las representaciones colectivas y la relevancia que en ellas consigue el elemento simbólico, en BERIAIN, J.: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1990.

*los constructos identitarios son la mayoría de las veces, mucho más que realidades materiales intersubjetivas: son realidades cognitivas transcendentales. Complejos simbólicos que existen y persisten en tanto en cuanto... un grupo más o menos compacto de ser humanos los asume, los repiensa y los activa como propios en su sentir y vivir* (Fernández Valdehorras, 2004: 429).

El estudio histórico de estas representaciones, en tanto que apartado de la Historia sociocultural, hizo hincapié en el papel de la generación de imaginarios e imágenes codificadas compartidas por grupos de individuos que incorporan a una base cognitiva unos valores normativos y afectivos que superan la dimensión psicosocial para llegar a la sociopolítica. Porque los imaginarios ayudan a los individuos a categorizar e interpretar el mundo que los rodea contribuyendo a justificar conductas y actitudes desde el punto de vista social y, de la misma manera, a sancionar otras como ajenas, por lo que operan también como linde entre unos grupos o comunidades y otras (en el caso que nos interesa entre represores y represaliados)<sup>31</sup>. La producción de mitos para renovar los universos simbólicos propios de las comunidades rurales fue uno de los mecanismos mediante los que la población convirtió la memoria en un espacio de resistencia<sup>32</sup>. En ella, a partir del recuerdo, se construyeron una serie de estrategias que posibilitaban mantener una valiosa distancia con respeto a las representaciones que el Estado intentaba imponer en su labor de represión social y psicológica y en su ansia por conseguir el control social de la vida cotidiana de los ciudadanos corrientes.

Las construcciones míticas no son medibles en razón de su veracidad como relato. Bien al contrario, pueden partir de mentiras o invenciones, pero no por eso dejan de tener validez como método de resistencia simbólica, pues operan contra dos muestras de posible consentimiento: el olvido y la aceptación del discurso oficial (y de la posterior memoria

---

<sup>31</sup> CHARTIER, R.: *Cultural History. Between practices and representations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988; ABRAMS, D.; HOGG, M.: *Social identifications. Social Psychology of intergroup relations*. Londres, Routledge, 1988.

<sup>32</sup> Como bien dice François Bédarida, *el mito es una construcción o, si se prefiere, una puesta en forma-dinámica, ligada a un cierto sistema de valores... de este modo moviliza las memorias y las memorias la propagan* BÉDARIDA, F.: "El tiempo presente, la memoria y el mito", en TRUJILANO SÁNCHEZ, J.M., (ed.), en *Jornadas "Historia y fuentes orales". Memoria y sociedad en la España Contemporánea*. Ávila, UNED, 1999, pp. 17-25, pág. 21. Según Xulio Prada y Raúl Soutelo las narraciones míticas son el resultado de la interrelación de tres elementos: la fragilidad de la propia memoria, las emociones y vivencias personales y las interpretaciones del colectivo social en el que los individuos se insertan. PRADA RODRÍGUEZ, X. y SOUTELO VÁZQUEZ, R.: "Antropoloxía da memoria: representación simbólica e función social das construcións míticas relativas á represión franquista", en *Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía Aplicada*. Tomo I. Santiago de Compostela, CSIC, 1997, pp. 631-651.

que esa retórica construye). Estaríamos ante reelaboraciones de hechos, de acontecimientos, de memorias prestadas que conllevan una clara intencionalidad en lo relativo a hacer comprensible la realidad que le ha tocado vivir a los sujetos que conforman la comunidad reforzando su identidad como colectivo. Al tener este objetivo las narraciones, a pesar de no ser veraces en muchos aspectos, no son improcedentes, sino que deben resultar racionales y convincentes al grupo para que este las asuma como plausibles y dignas de crédito y, así, sean aceptadas como parte del universo simbólico de la comunidad.

La población que vivió la dureza de la represión franquista acudió con cierta asiduidad a estas construcciones míticas especialmente en busca de dos objetivos, según reflejan los testimonios orales. El primero de ellos fue proteger la unidad de la comunidad cuando ésta estaba en riesgo dado que una parte de sus componentes eran los que infringían la represión mientras que otros eran las víctimas. En estas elaboraciones míticas se buscaba alejar a los represores de los marcos del sistema de valores establecido por la cultura popular para poder justificar y legitimar su exclusión de la comunidad. Esta exclusión simbólica partía de la consciencia colectiva de la inmoralidad del comportamiento de los represores. El segundo de los objetivos buscados con la reinención de mitos fue el de construir ídolos, sujetos claramente idealizados que habrían servido como referentes en la justificación de comportamientos disidentes. Se trataría de una muestra más de espacio para el discurso oculto en el que se dice lo que realmente se siente y piensa, de lo que existe bajo la aceptación aparentemente sin fisuras del sistema de valores impuesto, siempre envuelta en una retórica de necesidad y racionalidad.

Romances, coplas y dichos, actuaron como formas de ruptura del dominio de los medios de producción simbólica que tenía el Estado franquista. Fueron islas donde dejar a flote mensajes con una clara intencionalidad subversiva: la de ser difundidos y reiterados para quebrar el control estatal establecido desde los púlpitos, las escuelas, los discursos, las emisiones de radio, etcétera. Un control que, recordemos, que pretendía sumir a los sujetos en un cotidiano proceso de autorrepresión y en el que el franquismo tenía una de sus características definitorias y una de sus más subrayables armas para conseguir su ansiada perdurabilidad en el tiempo. Por lo tanto, estas muestras de resistencia simbólica funcionan como elementos que distanciaban ese discurso dejando espacio para la *opinión popular* frente a la *opinión pública*. Se trata, las más de las veces, de la expresión de irreverencia, de transmisión de esperanzas y simpatías que estaba prohibido comunicar en voz alta o de la inversión de la verdad oficial. En el nivel de lo simbólico, las construcciones míticas (leyendas, cuentos, etcétera) sancionaban el proceder inmoral de los represores y mitificaban con todo un conjunto de valores positivos a los que entendían víctimas inocentes.

Evidentemente, la resistencia simbólica no transforma el descontento en acción. Más

bien lo contrario, es una fórmula que reafirma la pasividad como manera de comportamiento colectivo. Muy habitualmente está conectada con la abulia, con la indecisión y la falta de voluntad para actuar debido al miedo. No hay acción, indiscutiblemente, pero sí movilización de la memoria. La resistencia simbólica, que descansa en muchas ocasiones sobre una noción de *memoria punitiva*, desactiva el marco de injusticia que lleva a la acción coetánea en aras del que entendemos que es, por encima de todo, el gran objetivo de esta forma de resistencia, el mantenimiento de la unidad e identificación comunitaria. ♦

## Bibliografía

- ALONSO MONTERO, X., (2004): “Cancións políticas que eu aprendín no Ribeiro en 1938”, *Revista A. C. Fraicellus*. nº8, pp. 4-5.
- ARCO BLANCO, M.A.del, (2007): *Hambre de siglos. Mundo rural y apoyos sociales del franquismo en Andalucía Oriental*. Granada, Editorial Comares.
- BARRANQUERO TEXEIRA, E.; PRIETO BORREGO, L., (2003): *Así sobrevivimos al hambre: estrategias de supervivencia de las mujeres en la postguerra española*. Málaga, CEDMA.
- BEDÁRIDA, F., (1992): “El tiempo presente, la memoria y el mito”, en TRUJILLANO SÁNCHEZ, J.M., (ed.): *Jornadas “Historia y fuentes orales”. Memoria y sociedad en la España Contemporánea*. Ávila, UNED, pp. 17-25.
- BERIAIN, J., (1990): *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona. Anthropos.
- BURKE, P., (2003): *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza.
- CABANA IGLESIA, A., (2006): “Minar la paz social. Retrato de la conflictividad rural en Galicia durante el primer franquismo”, *Ayer*. nº61, pp. 267-288.
- CABANA IGLESIA, A.: *La derrota de lo épico. La resistencia civil de la sociedad rural gallega durante el franquismo (1936-60)*. Valencia, PUV, en prensa.
- CHARTIER, R., (1988): *Cultural History. Between practices and representations*, Cambridge, Cambridge University Press; ABRAMS, D. y HOGG, M., (1988): *Social identifications. Social Psychology of intergroup relations*. Londres, Routledge.
- CHULLÁ, E., (2001): *El poder y la palabra. Prensa y poder político en las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- COSTA CLAVELL, (1977): *Las dos caras de la Galicia bajo el franquismo*. Madrid, Ed. Cambio 16.
- CUERVO, L. M., (2006): “Historia del Batallón Galicia número 219 en la guerra civil española”, en *II República e a Guerra Civil: actas do II Congreso da Memoria*. Ferrol, Asociación Cultural “Memoria Histórica Democrática”.
- DÍAZ MARTÍNEZ, I., (2006): “Lugares de memoria, espacios de leyenda. Funeres: mito, realidad,

- significado”, *VI Encuentro de Investigadores sobre el Franquismo*. Zaragoza, Fundación Sindicalismo y Cultura, CCOO Aragón, pp. 376-387.
- DOVE, P., (2005): “Narrativas de justicia y duelo. Testimonio y literatura del terrorismo de estado en el cono sur”, en JELIN, E. y LONGONI, A., (comps.), *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*. Madrid, Siglo XXI, pp. 131-163.
- FERNÁNDEZ VALDEHORRAS. C., (2004): “Epílogo: da magna tradición aldeá á Galiza “cidade xardín” de Europa”, en RODRÍGUEZ TRONCOSO, M.: *Historia dunha aldea galega. Coas mans en col do lume*. Vigo, Ir Indo, pp. 415-440.
- FITZPATRICK, S., (1994): *Stalin’s Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village After Collectivization*. Oxford, Oxford University.
- FOUCAULT, M., (1994): *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI.
- FRAZIER, L.J., (1999): “Subverted memories”: Counter mourning as Political Action in Chile”, en BAL, M. et al., (eds.): *Acts of Memory. Cultural Recall in the present*. Londres, University Press of New England, pp. 105-119.
- GODINHO, P., (2001): *Memórias da resistência rural no sul. Couço (1958-1962)*. Oeiras, Celta Editora.
- GRACIA, J. (2004): *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona, Anagrama.
- GRAHAM, H., (1995). “Popular Culture in the “Years of Hunger””, en GRAHAM, H.; LABANYI, J., (ed.): *Spanish cultural studies. An introduction*. Oxford, Oxford University Press, pp. 237-244, pp. 239.
- GUBERN, R., (1985): *La censura: función política y ordenamiento jurídico bajo el franquismo (1936-1975)*. Barcelona, Península.
- JUANA, J. y PRADA, X., (ed.), (2006): *Lo que han hecho en Galicia. Violencia política, represión y exilio (1936-1939)*. Barcelona, Crítica.
- KERSHAW, I, (1983): *Popular opinion and political dissent in the Third Reich, Bavaria 1933-1945*. Oxford, Clarendon Press.
- LAZO, A., (1998): *Retrato de fascismo rural en Sevilla*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- MÍGUEZ MACHO, A., (2009). *Xenocidio e represión franquista en Galicia: a violencia na retagarda en Galicia na Guerra Civil (1936-1939)*. Santiago de Compostela, Lóstrego.
- MIR CURCÓ, C., et al., (2005): *Pobreza, marginación, delincuencia y políticas sociales bajo el franquismo*. Lleida, Ed. Universitat de Lleida.
- NORA, P. (dir.) (1984-1993): *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.
- PASSERINI, L., (1988): *Torino operaria e fascismo, una storia orale*. Roma, Laterza.
- PEREIRA, D., (1994): *A CNT na Galicia: 1922-1936*. Santiago de Compostela, Edicións Laidvento.
- PEREIRA, D.; FERNÁNDEZ, E., (2006): *O Movemento libertario en Galiza (1936-1976)*. Vigo, A Nosa Terra.
- PRADA RODRÍGUEZ, X. y SOUTELO VÁZQUEZ, R., (1997): “Antropoloxía da memoria: representación simbólica e función social das construcións míticas relativas á represión franquista”, *Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía Aplicada*. Tomo I. Santiago de Compostela, CSIC, pp. 631-651.



- RICHARDS, M., (1999): *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*. Barcelona, Crítica.
- RODRÍGUEZ BARREIRA, O.J., (2008): *Migas con miedo. Prácticas de resistencia al primer franquismo. Almería, 1939-1953*. Almería, Ed. Universidad de Almería.
- RODRÍGUEZ FER, C., (1994): *A literatura galega durante a guerra civil*. Vigo, Xerais.
- SCHUBARTH, D. y SANTAMARINA, A., (recop.): *Cancioneiro Popular Galego*. Volume IV. Tomo II, A Coruña, 1988, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de FENOSA.
- SCOTT, J. C., (1985): *Weapons of the weak everyday forms of peasant resistance*. New Haven, Yale University Press.
- SCOTT, J.C., (2003): *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla, Txalaparta (original: (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press.
- SEVILLANO CALERO, F., (1999): “Cultura, propaganda y opinión en el primer franquismo”, *Ayer*. nº33, pp. 147-166.
- SEVILLANO CALERO, F., (2003): *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo (1936-1951)*. Alicante, Universidad de Alicante.
- SEVILLANO CALERO, F., (2007): *Rojos: la representación del enemigo en la guerra civil*. Madrid, Alianza.
- TAMÁS RITTERSPORN, G., (2000): “Resistencias Cotidianas: el folklore soviético no oficial en los años treinta”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*. nº22, pp. 275-302.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, (1980): *Crónica sentimental de España*. Barcelona, Bruguera.
- VIVES RIERA, A.,(2005): “La resistencia de la Mallorca rural al proceso de modernización durante la II República y el primer franquismo”, *Historia Social*. nº52, pp.73-87.
- VVAA., (1991): *Escolma poética*. Foz, Concello de Foz.
- WINTER, U., (ed.), (2006): *Lugares de memoria de la Guerra Civil y el franquismo: representaciones literarias y visuales*. Madrid, Iberoamericana.

# seglexx

Revista catalana d'història



2

---

2009