

Folklore e identidad durante el franquismo en Canarias



Trabajo de Fin de Grado
Grado en Historia

Convocatoria de mayo 2023-24

Trabajo realizado por **Zoe Llorente Aucejo**.
Dirigido por **Inmaculada Blasco Herranz**.
Codirección de **Said Karboune Rodríguez**.

ÍNDICE:

Agradecimientos.....	3
Resumen:.....	3
1. Introducción.....	4
1.1 Objetivos.....	7
1.2 Metodología y marco teórico.....	9
2. El concepto “folklore”.....	12
3. Identidades territoriales.....	17
4. Identidad, región y nación en el franquismo.....	20
5. Folklore y franquismo: La construcción del pueblo español.....	24
5. Agentes de transmisión de la “Nación”	27
5. 1 Los Coros y Danzas de la Sección Femenina.....	27
5.2 NO-DO.....	33
6. Folklore, identidad y género.....	35
7. La identidad canaria a través del prisma del folklore y lo aborigen.....	38
7. 1 La recuperación del aborigen.....	40
7.2 Ejemplos previos al franquismo.....	43
7. 3 La lucha por la identidad de Canarias durante el franquismo.....	45
8. Conclusiones y reflexiones finales.....	54
9. Anexos.....	58
10. Bibliografía.....	60

Agradecimientos

Gracias a mi familia, a mis padres por apoyarme siempre.

A mis tutores de TFG, Inmaculada Blasco Herranz y Said Karboune Rodríguez, por su dedicación y guía.

A Alejandro P. Cabrera, por revisar y problematizar mis escritos.

A las personas que han marcado mi paso por la carrera.

Gracias a todos los que han hecho posible este Trabajo de Fin de Grado.

Resumen:

A partir de los Estudios Culturales, se analiza la conformación de discursos y representaciones, como herramienta para estudiar las construcciones identitarias. Desde su conceptualización en el siglo XIX, el folklore se ha vinculado con la idea de “pueblo” o “nación”. Por eso, se intenta analizar la influencia que tuvo el folklore en las construcciones identitarias durante la dictadura franquista. Se presta atención a este período debido al papel que tuvo el folklore regional dentro de la construcción nacional española. La experiencia y la identidades se construyen a partir de narrativas, y en el caso del franquismo se recurrió al folklore para la configuración de las identidades territoriales, que alimentasen una identidad nacional superior. Además, se analiza la reelaboración y transmisión folklórica a través de agentes como los Coros y Danzas de la Sección Femenina, o el medio de comunicación de masas por excelencia desde el Estado franquista, el NO-DO. Dentro del estado de la cuestión se presta atención al caso particular de Canarias, analizando la influencia de los discursos y creaciones folklóricas de tendencia indigenista en la identidad canaria, un ámbito aún poco explorado. En general, se trata de reflexionar y problematizar las manifestaciones sociales del folklore, con el objetivo de entender mejor las construcciones identitarias y cómo estas alimentan a su vez a regionalismos y nacionalismos.

Palabras clave: Folklore, identidad, franquismo, región, nación, Sección Femenina, NO-DO, Canarias, indigenismo.

Abstract: Based on Cultural Studies, the conformation of discourses and representations is analyzed as a tool to study the construction of identity. Since its conceptualisation in

the 19th century, folklore has been linked to the idea of ‘community’ or ‘nation’. For this reason, an attempt is made to analyze the influence that folklore had on the construction of identity during Franco's dictatorship, paying attention to this period, due to the role that regional folklore played in the construction of national identity. Experience and identities are constructed on the basis of narratives, and in the case of Francoism, folklore was resorted to in order to shape territorial identities, which fed a superior national identity. Furthermore, the re-elaboration and transmission of folklore through agents such as the Chorus and Dances of the Sección Femenina, or the mass media par excellence during Franco's regime, the NO-DO, is also analyzed. Within the state of the question, attention is paid to the particular case of the Canary Islands, analyzing the influence of folkloric discourses and creations with an indigenist tendency in the Canarian identity, an area which has not yet been explored. In general, the aim is to reflect on and problematise the social manifestations of folklore, with the aim of better understanding identity constructions and how these in turn feed regionalism and nationalism.

Keywords: Folklore, identity, Francoism, region, nation, Sección Femenina, NO-DO, Canary Islands, indigenism.

1. Introducción

El presente trabajo consiste en un estado de la cuestión sobre las construcciones identitarias regionales y/o nacionales a través de las políticas culturales desarrolladas durante el franquismo, prestando especial atención a las manifestaciones folklóricas y a sus organismos de recolección, elaboración y difusión. Para ello se ha intentado abordar la evolución y el significado del concepto “folklore” desde una problemática histórica, prestando atención a cómo fue entendido tanto por las élites franquistas como por “el pueblo”. Para entender mejor el papel que tuvo el folklore dentro de la retórica del régimen, se analizan las continuidades y cambios desde el surgimiento de su estudio en el siglo XIX hasta el franquismo.

A partir de la aportación de la historia cultural, se hace una reconsideración de la importancia de la cultura (un concepto complejo y de amplios significados y variables), así como de los lenguajes y narrativas en torno a los que se articula, en tanto que piezas centrales para la construcción cultural de las identidades (Archilés, 2013: 99). Este uso de las narrativas y discursos que articulan las identidades a través de las experiencias culturales, me ha llevado a centrar la mirada en la influencia del folklore precisamente debido al protagonismo que tiene en nuestra sociedad actual y su impacto en las construcciones identitarias regionales. En relación con la disciplina histórica, considero de utilidad entender la instrumentalización de la cultura como una variable de análisis de la relación entre la historia cultural y la historia política y, dentro de este campo, concretamente el uso del folklore regional dentro de la cultura popular, como elementos de propaganda, legitimación y construcción identitaria. Además, se parte de la idea de entender estas construcciones de las identidades nacionales, locales y regionales, como procesos convergentes y no como unidades separadas. Por eso, en este trabajo se intenta reflexionar sobre el origen y evolución del folklore desde su conceptualización en el siglo XIX, entendido como un producto cultural generado en las poblaciones rurales. Sin embargo, el interés de las sociedades modernas urbanas por estos productos culturales acaba derivando en una confrontación entre el mundo tradicional del que surge el folklore y el mundo urbano y moderno que lo interpreta y reproduce en un contexto y motivación que resultan ajenos. Esto se denominaría “folklorismo”, la recreación del folklore surgido en los grupos rurales, por parte de los grupos intelectuales urbanos.

En concreto, se ha escogido el contexto de la dictadura franquista, para analizar las interpretaciones y representaciones que se hicieron del folklore, así como sus formas de transmisión y el papel que jugó en las construcciones identitarias. Se presta especial atención a este período debido a sus características como régimen dictatorial y nacionalista español que buscaba integrar correctamente las diversidades regionales dentro de una narrativa nacional. Para alcanzar este objetivo, la utilización del folklore regional resultó fundamental dentro de la construcción simbólica de España, a través de un encaje escenificado y folklorizado de las regiones (Núñez Seixas, 2014). En síntesis, se intenta analizar los proyectos de construcción regional durante el franquismo pero también sus precedentes y continuidades en democracia, centrando la mirada principalmente en su dimensión simbólica y folklórica y su influencia en las construcciones identitarias locales. Además, se intenta aplicar este estado de la cuestión y

sus planteamientos al caso concreto de Canarias, analizando la trayectoria de algunas de las características que conforman la identidad canaria problematizando su dimensión folklorística. Para ello se intenta rastrear su evolución de discursos y creaciones en función del contexto, la intencionalidad y la significación, especialmente aquellos que se orientan hacia el “indigenismo” (es decir, una revaloración del pasado aborígen) su influencia en las construcciones identitarias, así como las connotaciones políticas e ideológicas que pueden implicar. Por su puesto, el análisis se centra principalmente en aquellos discursos y productos institucionalizados, pero también en aquellos que surgen precisamente como formas de resistencia al poder establecido. Además se reflexiona sobre la falta de estudios que aborden esta cuestión con relación a Canarias, aunque sí se hayan desarrollado para gran parte de España, es decir la influencia del folklore generado por los agentes de la dictadura en las construcciones identitarias. Esto lleva a plantear si la ausencia de estos estudios en el caso canario se debe a una dificultad a la hora de aplicar las teorías y planteamientos expuestos para otras regiones de España, o incluso a la hora de intentar estudiar una identidad canaria unificada, debido a la condición fragmentada del territorio insular.

La estructura del trabajo es la siguiente: En primer lugar se plantean los objetivos, que son estudiar la influencia del folklore creado durante el franquismo y su efecto en las identidades regionales, analizando el caso concreto de Canarias. A continuación, se desarrolla el marco teórico y metodológico empleado, que se nutre de las aportaciones de los Estudios Culturales, analizando cuestiones como el concepto folklore, las construcciones identitarias regionales y nacionales, las construcciones nacionales, incorporando conceptos de análisis como “nacionalismo banal”. El siguiente apartado consiste en un análisis conceptual de la palabra folklore, desde su surgimiento en el siglo XIX hasta la actualidad, prestando atención a cómo fue entendido y estudiado durante el franquismo. Después, a partir de algunas aportaciones teóricas de los Estudios Culturales, se analizan las construcciones identitarias, prestando atención a la relación entre identidades nacionales y regionales en los procesos de construcción nacional. En base a esto, el siguiente apartado aplica estas teorías identitarias al caso concreto de la dictadura franquista. El siguiente punto analiza el papel que jugó el folklore durante la dictadura, como un elemento de construcción identitaria que permitía nacionalizar a la población dentro de una ideología nacional-católica. Otro apartado analiza los agentes implicados en la elaboración y difusión folklórica durante el franquismo, como fue la SF y en

especial sus Coros y Danzas, que participaron en la recogida, definición y transmisión del folklore regional. El NO-DO actuó como vía privilegiada en la difusión de las actuaciones folklóricas organizadas por la SF, que llegaban constantemente a toda la población como una forma de nacionalismo banal, y cuyos mensajes se adaptaban a los cambios del régimen. También se analizan algunos aspectos que reflejan directamente esta influencia que tuvo el folklore del franquismo y sus agentes en las construcciones identitarias territoriales y de género. Por último se analizan algunas cuestiones sobre la identidad canaria y su relación con el pasado aborigen, problematizando su dimensión folklorística en función de la intencionalidad y la significación. En concreto, se analiza como afrontó la dictadura el encaje regional de Canarias, a través de la resignificación del pasado aborigen y la Conquista y por supuesto a través del folklore.

1.1 Objetivos

El análisis de la construcción y representaciones de las identidades regionales es una de las líneas de investigación más relevantes que se han desarrollado en los últimos años dentro de los estudios historiográficos de la nación y los nacionalismos (Archilés, 2006: 125). Los estudios más recientes sobre la identidad y los nacionalismos se han visto enriquecidos con nuevos enfoques, especialmente desde la antropología y sociología, pero también desde la ciencia política, la historia y la psicología. En este trabajo, se intenta abordar el estudio de las construcciones identitarias, nacionales y regionales durante el franquismo, planteando un análisis que relacione la historia política y la historia cultural y dentro de esta, el papel que tuvo el uso del folklore y la cultura popular como variable de identificación o adhesión. La dimensión cultural, así como los lenguajes y narrativas en torno a los que se articula, resulta clave dentro la configuración de las identidades (Archilés, 2013: 99). Por lo tanto, este es un trabajo que se enmarca dentro de los Estudios Culturales, que surgen a mediados del siglo XX como una forma de ruptura frente a las formas tradicionales de acercarse al estudio de las culturas de las sociedades presentes y pasadas. Algunos ejemplos de este cambio metodológico, los encontramos con Raymond Williams en su obra *Culture and Society*, o la figura de E. P. Thompson, que aunque se enmarcaba dentro de otras tendencias historiográficas, como la historia económica y del trabajo marcadas por el marxismo inglés, supuso una ruptura con el determinismo económico al incluir problemáticas como la capacidad de agencia, la

conciencia o la experiencia. Estas obras abrieron el camino a entender la flexibilidad cultural y su estrecha vinculación con diversos factores, transformaciones en la industria, la democracia o la conciencia de clase (Hall, 234, 235). En síntesis, los Estudios Culturales ofrecen una visión innovadora a la hora de estudiar la enorme dimensión que supone la cultura y sus distintas formas de construcción en base a unos determinados esquemas mentales (que a su vez se estructuran en base a la sociedad, el individuo, el lenguaje, las relaciones de género, etc).

A la hora de acercarnos al estudio de las construcciones identitarias, en este estado de la cuestión se ha tomado como referencia teórica principalmente la aportación del sociólogo Stuart Hall, quién también se encuentra dentro de la línea de los Estudios Culturales. Este autor plantea que las identidades se construyen en unos ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas a través de unas determinadas estrategias enunciativas. A la hora de estudiar la dimensión cultural dentro de los procesos de construcción identitaria, se consideran de gran utilidad en su aplicación los conceptos y teorías del psicólogo social Michael Billig sobre el “nacionalismo banal”. Este concepto hace referencia a la posibilidad de expresar sentimientos patrióticos y nacionalistas en espacios voluntarios y sin imposición, reproduciendo la nación en ámbitos no oficiales, especialmente cuando se llega a tal punto de normalización en el que esa exhibición de símbolos nacionales pasa desapercibida, lo que la hace incluso más efectiva. En síntesis es la capacidad de nacionalizar inconscientemente debido a un carácter rutinario y cotidiano. Esta circunstancia es una de las razones por la que se ha escogido analizar el período de la dictadura franquista, debido al interés que presenta a la hora de aplicar estas teorías, pues el franquismo presentó una determinada narrativa nacional de España, que precisaba de un correcto encaje de las regiones. Fruto de ello, se recurrió al adoctrinamiento en las escuelas, de mano del clero y Falange, el ejército, conmemoraciones y festividades que intentaban enlazar lo popular con una esencia puramente española, a través de postulados nacionalistas y teológicos (Ramos Benítez, 2019: 70). Pero el ámbito cultural del ocio también resultó fundamental en este proyecto a través de la transmisión de un nacionalismo banal franquista, destacando el papel de la Sección Femenina y sus Coros y Danzas como organizaciones que definían el mensaje, y el NO-DO (Noticiero Cinematográfico Español) como vía de transmisión de esos mensajes. Dentro del ocio, un elemento que tuvo gran protagonismo durante la dictadura fueron los bailes folklóricos

regionales. Esto se debe a que es precisamente la carga conceptual en torno al folklore, vinculado a la idea de pueblo y comunidad, lo que lo convierte en un elemento capaz de potenciar las construcciones identitarias, así como diferentes formas de nacionalismos y regionalismos. A su vez, esto explica el protagonismo que han tenido y tienen las expresiones folklóricas en el seno de las comunidades, y de ahí la importancia de estudiar estas manifestaciones sociales. Por eso, el franquismo se presenta como “un contexto de gran interés para el estudio de la dialéctica de identidades y sus respectivas construcciones” a través de un proceso de invención de la tradición (Hobsbawm, 2002), mediante la selección de elementos de un patrimonio compartido y tradicional, que donde mejor podía representarse era en el folklore (Geniola, 2018).

En conclusión, se plantea un estado de la cuestión sobre hasta qué punto el folklore, como parte de la dimensión cultural, actuó como un elemento relevante en las construcciones identitarias regionales. Centrado en el caso de Canarias, se ha intentado analizar la influencia que han tenido las producciones folklóricas de tendencia indigenista, en las construcciones identitarias del Archipiélago, examinando la resignificación que hizo la dictadura del pasado aborigen y del folklore, y sugiriendo algunos planteamientos y líneas de continuación para el estudio de la identidad canaria.

1.2 Metodología y marco teórico

La metodología usada consiste en una revisión bibliográfica crítica de diferentes corpus bibliográficos para elaborar un estado de la cuestión sobre los procesos de construcciones identitarias regionales durante el franquismo, analizando algunos precedentes y continuidades. Algunos de los corpus bibliográficos revisan el trato de la región durante el franquismo, las construcciones regionales y nacionales y sus mecanismos, el uso y difusión del folklore o los agentes principales encargados de esta tarea, como fueron los Coros y Danzas de la Sección Femenina de Falange o el Noticiero Cinematográfico Español, mejor conocido por su acrónimo NO-DO. Se incluye también la variable de género en el análisis, debido a su influencia en la estructuración de las relaciones sociales y que se refleja en algunas políticas del franquismo, en diferentes ámbitos. Por último, se profundiza en el análisis de la identidad canaria y su situación durante el franquismo,

además de analizar también los procesos de resistencia que también recurrieron al folklore como arma política, como hizo el MPAIAC. Asimismo, se presenta un breve análisis crítico de algunas fuentes primarias (programas del NO-DO), fotografías y creaciones folklóricas.

Para analizar el papel que cobró la cultura regional y popular como formas de nacionalismo banal durante la dictadura franquista, se han consultado obras como *Ondear la nación* coordinada por Alejandro Quiroga (2018). En este estudio se analiza la forma en la que las actividades culturales como el folklore popular pretendían ocultar el trasfondo político (Quiroga, 2018) y construir una determinada comunidad imaginada (Anderson, 2006). Además, como parte fundamental de este trabajo, también se hace un análisis profundo del concepto folklore, sus características, como ha sido entendido por distintos actores y sus dimensiones de estudio, partiendo de autores como Josep Martí y su trabajo sobre el folklore y el folklorismo (1996), además de la aportación de antropólogos como Salvador Rodríguez Becerra (2021). Teniendo en cuenta que el folklore desde su conceptualización ha sido vinculado a la idea de “pueblo” y que el uso de las narrativas y discursos articulan las identidades a través de las experiencias culturales, en este trabajo se ha considerado relevante analizar la influencia del folklore en las identidades territoriales.

Para entender mejor el proceso de construcción de las identidades territoriales, se parte de trabajos que centran su análisis en las identidades regionales, entendidas como una parte fundamental a la hora de estudiar los procesos de “nation-building” (construcciones nacionales). Estos planteamientos conectan con el llamado “giro espacial” de las ciencias sociales, el cual reconsidera la importancia de la región y lo local a la hora de configurar las identidades. Esta línea además entronca con la aportación de obras como *La invención de lo cotidiano* de Michel de Certeau (2010), que analiza de forma crítica cómo las prácticas y tradiciones pueden ser manipuladas con diferentes intencionalidades, pero también la capacidad de los individuos para adaptar esos mensajes a su propia realidad cotidiana. Aunque estas ideas se conectan con algunos temas de los Estudios Culturales, como la construcción de identidades o la influencia del poder en la cultura, se acerca más bien a la historia cultural y la teoría crítica.

Partiendo de estos postulados, autoras como Celia Applegate (1999) ha estudiado la importancia de las identidades y el territorio local y regional en la construcción moderna de diferentes naciones de Europa o Anne-Marie Thiesse (1997) que parte de presupuestos similares al plantear la exaltación de las regiones como mecanismo de construcción nacional en Francia a través de elementos como la literatura regional. Para el caso español, Ferrán Archilés (2006) muestra una tendencia parecida a las del resto de Europa, en el que la utilización de los sentimientos regionales como una forma de construcción nacional, se consolida a partir de la Restauración. Concretamente, para nuestro período de estudio de la dictadura franquista, destaca la aportación de *Imaginarios y representaciones en la España franquista* en la que varios autores analizan el proyecto nacionalizador del régimen a través de la utilización de la cultura, la historia, las identidades locales y regionales y de género para construir una identidad nacional española. Para el período de la dictadura, también se cuenta con *El regionalismo bien entendido* una coautoría coordinada por Jaume Claret y Joan Fuster (2021), que analiza cómo las particularidades regionales del país fueron encajadas como fuerzas necesarias dentro del proyecto nacional franquista, analizando discursos, motivaciones y símbolos que fueron construyendo las identidades regionales, su encaje dentro del franquismo y sus adaptaciones posteriores. El nexo de unión de todos estos estudios es el rescate y uso que se hace del folklore regional, la historia y las tradiciones locales, que muestran como con las construcciones nacionales, las identidades regionales no se debilitan sino que incluso se refuerzan y sirven de sustrato a una identidad nacional.

En cuanto a la relación entre folklore e identidad durante el franquismo, se han consultado trabajos como el de Carmen Ortiz, el de Amparo Añón y Violeta Montoliú en Valencia, Carles Santacana en Cataluña, Andrea Geniola en el País Vasco, Beatriz Busto Miramontes en Galicia, Gustavo Alares López en Aragón o María Pilar Amador Carreteros en los países latinoamericanos e incluso estudios sobre las construcciones identitarias a partir del contacto con el folklore en las cárceles españolas durante el franquismo (Calero Carramolino, 2018). En el caso de Canarias, se ha intentado analizar las dimensiones de una tendencia indigenista en la construcción de la identidad canaria, para lo cual las obras de Fernando Estévez han resultado una aportación fundamental.

El marco teórico aplicado a Canarias para entender sus construcciones identitarias parte de los trabajos de Fernando Estévez (1987 & 2019), uno de los principales referentes en

el estudio de la identidad canaria. Gran parte de sus aportaciones han girado en torno al impacto que han tenido las ideas indigenistas en Canarias a lo largo de la historia. En el Archipiélago, el indigenismo ha sido abordado desde diferentes presupuestos teóricos y epistemológicos, pero un elemento común ha sido el rescate del pasado material e inmaterial indígena, así como la crítica a la Conquista (Estévez, 1987: 17). De acuerdo con esta circunstancia que ha condicionado la noción de “ser canario”, en este trabajo se intenta analizar la influencia del indigenismo en los productos folklóricos, centrando el análisis en el período del franquismo. A partir del marco teórico trabajado sobre la construcción nacional y regional durante el franquismo, se intenta analizar la lectura y apropiación que hizo la misma de la “identidad canaria” y como esta fue articulada dentro del relato nacional. La información relativa a estas cuestiones durante la dictadura ha sido consultada en trabajos como los de Roberto Gil Hernández (2016 & 2021), Carmen Ortiz (2006) cuya investigación también ha resultado útil para analizar de forma general las dinámicas del folklore durante el franquismo. La aportación de Sandra Rodríguez Medina (2019) ha servido para observar cómo se representó a Canarias a través del NO-DO, y la de A. J. Farrujia de la Rosa para observar cómo la arqueología también fue una herramienta usada por la dictadura para la construcción identitaria de Canarias.

2. El concepto “folklore”

El término folklore es usado por primera vez en 1846 en una carta titulada “Folklore” y escrita por el anticuario William John Thoms y publicada en la revista *Athenaeum*. El término fue usado como un sustitutivo que pretendía englobar lo que en Inglaterra se conocía como “antigüedades populares” o “literatura popular”. Este concepto derivaría de las palabras *folk* como nación y *lore*, ciencia o disciplina. Por lo tanto, constituye un invento de los intelectuales que estudiaban la producción cultural de los pueblos, para hacer referencia a una sección de la llamada cultura popular (Roper, 2007). La idea de “popular” lleva implícita la dicotomía culto/popular que de por sí resulta problemática (está sujeta a subjetividad, interacción constante de información, evoluciones y cambios, etc). Esta dicotomía resultó un aspecto fundamental en la conceptualización del folklore y en un principio resultó más fácil de aplicar, al ser el folklore una disciplina centrada en el “producto”. Pero cuando se presentan acciones como la creación, difusión o reproducción, las dinámicas culturales y las dicotomías son más complejas. Esta

diferenciación también generó controversias entre los investigadores, dividiéndolos entre los partidarios de “la teoría de la recepción” que consideraban que la cultura popular tenía un origen culto pero en una forma simple y degradada, y aquellos que creían que la cultura popular surgía de forma genuina de los grupos populares sin influencia culta. Ambas siguen reduciéndose a una división entre ambos mundos, sin tener en cuenta el constante trasvase de información, los préstamos y adaptaciones por parte de los diversos grupos. Otro de los problemas de los estudios del folklore fue la identificación de la idea de “pueblo” con la población rural, por considerarla conservadora de rasgos originales, inmóviles y no evolucionados (Martí, 1996: 40-43). En definitiva, el paradigma científico del folklore en el siglo XIX entendía el saber popular como algo que era necesario recuperar para reconstruir las etapas evolutivas, ya que se consideraba que en el folklore se encontraban las “supervivencias”, es decir, un conjunto de creencias primigenias que habían permanecido invariables en aquellos que aún no se habían incorporado al progreso, los grupos rurales. El folklore buscaba reconstruir la historia y la cultura a través de la población rural, por considerar a estos como el núcleo de las tradiciones y costumbres del pasado. Por lo tanto, la producción folklórica no estaba destinada a los grupos populares, sino a la sociedad moderna urbana (Rodríguez Becerra, 2019: 211 & Velasco Maillú, 1990: 128-129). Esto obliga a establecer una diferenciación entre el concepto “folklore” y el de “folklorismo”. El folklore, podría conceptualizarse como un producto cultural generado en las poblaciones rurales. En cambio, el folklorismo podría entenderse como el interés de las sociedades modernas urbanas por la llamada “cultura popular”, o como la práctica social del folklore cuando se ha tomado conciencia de su existencia y se le han otorgado unos determinados valores, generalmente asociados al deseo de revitalizar ciertas tradiciones que ya no pertenecen a las sociedades actuales. Por lo tanto, una de las características del folklorismo es su adscripción a dos realidades y tiempos diferentes, generando una confrontación entre el mundo tradicional, del que surge el folklore y el mundo actual que lo interpreta. Esto implica que el uso, motivación y significación del folklore no son las mismas que rigen el folklorismo (Martí, 1996: 11, 22, 24, 151).

El folklorismo puede manifestarse de manera pasiva, es decir la actitud del espectador, y activa, que implica una intencionalidad en cuanto al uso que se le otorga a la tradición, que podría entenderse como una “manipulación” sin que este concepto tenga que tener connotaciones negativas. Además, puede manifestarse también a distintos niveles, uno

que podríamos denominar como base ideacional (actitudes, valores, etc) otro que corresponde al producto (instrumentos, materiales, producciones de la tradición oral, etc), es decir cualquier realización propia de la denominada “cultura popular tradicional” y otro nivel que se corresponde con la actualización y representación del producto tradicional (ideas, producto acciones). En conclusión, el producto folklórico puede entenderse como un producto intencional principalmente de acuerdo a la visión urbana de una determinada tradición y destinado a ser consumido en un contexto de recuperación o dignificación de esos elementos considerados tradicionales por haber perdido su funcionalidad cotidiana y práctica. Detrás de esto se esconde muchas veces la idea de conservar el patrimonio cultural (y por lo tanto la identidad), que es lo que hace que las representaciones folklóricas cobren gran protagonismo en las fiestas locales (Martí, 1996: 19, 27). Por lo tanto, la razón de ser del folclorismo tiene como punto de partida diferentes idiosincrasias étnicas, con claras implicaciones ideológicas y políticas. Se relaciona con el sentimiento de colectividad de base étnica, por lo que es una herramienta útil tanto para infundir sentimientos identitarios, como para avivar diferentes formas de nacionalismos y regionalismos. Además, como fenómeno sociocultural, la definición del producto folklórico está sujeta a la mentalidad e ideología del contexto, lo que implica la elección de unos elementos y la exclusión de otros (Martí, 1996: 60, 168-169)

En España, tras la guerra civil disminuyeron los estudios de etnografía y folklore, las personas identificadas con esta tarea se exiliaron o fueron reprimidas y las instituciones sustituidas (Rodríguez Becerra, 2021: 213). Como vía de reestructuración de los estudios folklóricos en el marco de una nueva ideología, resultó fundamental el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) el organismo diseñado para la centralización de la investigación científica propuesta por la dictadura, en el que se introdujo el estudio del folklore, bajo la denominación de “Tradiciones Populares», en 1943, cuyas investigaciones se centran en el mundo rural. Además el Patronato “José María Quadrado” del CSIC, sirvió de depuración y sustitución de los distintos institutos provinciales o regionales de investigación que habían funcionado antes de 1936 con posiciones ideológicas y culturales diferentes a las que impuso el régimen franquista, que buscaba eliminar las políticas regionalistas (Ortiz, 1998: 163-164). Los estudios del folklore durante el franquismo se van a ver reducidos a la labor de lingüistas y lexicógrafos que sólo se ocuparán de la literatura oral: romances, cuentos, adivinanzas, etc.; y por otro lado, a la dimensión de la música, cantos, bailes y trajes

populares, a cuya recuperación se dedicó oficialmente la Sección Femenina de Falange Española a través de los Coros y Danzas (Rodríguez Becerra, 2021).

De esta forma, el concepto de folklore fue empobreciéndose gradualmente, quedando reducido a la música, la danza y los trajes regionales y principalmente en manos de la Sección Femenina de Falange Española a través de sus Coros y Danzas. En el paradigma de los estudios folklóricos durante el franquismo se vinculó a la conservación de lo tradicional, entendido como la supervivencia de aquellos productos culturales en riesgo de desaparecer. Pero también hay que entender el valor del folklore como elemento de legitimación, debido a que este surge de su agente principal, el “pueblo”, conceptualizado de una forma romántica, idealizada y estética. Es en el “pueblo” donde reside el núcleo del interés mostrado en el proceso de construcciones nacionales (Ortiz, 1998: 162), por su utilidad práctica a la hora de generar adhesiones identitarias. De hecho, muchos de los elementos que se toman de la cultura tradicional para usos de propaganda o aleccionamiento político durante el franquismo estaban ya antes firmemente asentados entre los conceptos usados por el estudio folklórico desde el siglo XIX, que es cuando se inician este tipo de investigaciones en España, coincidiendo con el afianzamiento de algunos movimientos nacionalistas y regionalistas (Ortiz, 1998: 163). Por eso hay que examinar la influencia del folklore en la política, o mejor dicho, los mecanismos de acción política de apropiación y dirección que se hace de los referentes étnicos o identificativos de cualquier población: la lengua, el traje, la arquitectura, la música, los rituales propios o característicos y que acaban incorporándose a las expresiones folklóricas. De esta forma, el folklore aparece como la forma más directa y emotiva de socialización y aprehensión del “estilo” de una comunidad y por lo tanto, como una herramienta útil y sujeta a la intervención política.

El objetivo del estudio folklórico de la Sección Femenina seguía la filosofía de Ramon Menéndez y Pelayo, quien en el concepto de folklore aconsejaba buscar la autenticidad de cada región con el objetivo de difundirla en conjunto (Añón & Montoliú, 2011: 10). El discurso franquista sobre la utilización del folklore en la constitución de la nacionalidad buscaba escenificar esas diversidades regionales como refuerzos de una identidad nacional superior. Esto supone una discontinuidad en las características del folklore del siglo XIX, que estaba destinado a los grupos cultos, mientras que el objetivo de los Coros

y Danzas de la Sección Femenina consistió en la recopilación y principalmente en la transmisión de esos elementos al conjunto del pueblo español.

En síntesis se observa cómo, desde su introducción en España por mano de las élites intelectuales en el último tercio del siglo XIX hasta la actualidad, el concepto folklore ha variado en su significado considerablemente, generando a veces cierta ambigüedad en cuanto a su contenido o temática. La Real Academia de la Lengua define el “Folclore” como: *Conjunto de creencias, costumbres, artesanías, etc., tradicionales de un pueblo, y también como ciencia que estudia estas materias*. Pero en la actualidad, el folklore como objeto de reflexión de la antropología, se considera una forma de cultura parcial, que dramatiza y recrea la llamada cultura popular mediante expresiones artísticas. También puede entenderse como una respuesta a la identidad amenazada por los cambios y la separación de sus fuentes originales, un factor de solidaridad con el pasado y de idealización de la tradición, que recupera algo de lo perdido, despojado de sus valores originales y de la continuidad (Rodríguez Becerra, 2021: 208).

Por consiguiente, la concepción del mundo popular como una realidad ontológica diferenciada del mundo culto, su antigüedad, su pertenencia a lo rural fueron las ideas que construyeron los estudios tradicionales del folklore y sobre las que se construye el actual folklorismo. Estas características son también las que permiten ofrecer la idea de “etnicidad” sobre un determinado pueblo, que es lo que justifica su uso con fines nacionalistas. Esta funcionalidad ideológica e identitaria es de hecho una de las finalidades del fenómeno folklorístico moderno (Martí, 1996: 49, 51-52). Por lo tanto podría afirmarse que los productos folklóricos son abstracciones de una determinada tradición que inevitablemente ha sufrido cambios y adaptaciones, para ser ofrecidas a una población en su mayoría urbana y que está sujeta a diferentes objetivos, lo que hace necesario entender el funcionamiento del folklorismo dentro de su contexto y actores involucrados (Martí, 1996: 14). A su vez, sirve para explicar que el fenómeno folklórico se haya convertido más bien en algo vinculado con el arte y el espectáculo y como sustrato de unas raíces “populares”, que lo convierte en una poderosa herramienta de expresión de identidad local, comarcal y nacional, actuando como elemento de identificación y cohesión, y valorado como un bien patrimonial por considerarse herencia real o supuesta de los antepasados (Rodríguez Becerra, 2021: 214, 217).

3. Identidades territoriales

El teórico cultural y sociólogo Stuart Hall contribuyó al desarrollo de las teorías y estudios en torno a las construcciones identitarias, particularmente en el contexto de los estudios culturales. Para este autor, el concepto de identidad no es algo predeterminado ni estático, sino que está sujeto a interacciones y modificaciones constantes, que dependen de varios factores (el contexto, la mentalidad, el individuo). Esto hace que pueda entenderse la identidad como un proceso de identificación, más que como una entidad fija. Por lo tanto, las construcciones identitarias pasan por un proceso identificación, que se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, que por lo tanto actúa siempre a través de mecanismos de exclusión o diferencia con un “otro” que no cumple esos ideales. Esta identificación está sujeta a condicionantes (como la diferencia) y es contingente. Un moldeado en base a un referente, por lo que muchas veces está sujeta a idealizaciones y proyecciones, y que en la modernidad se encuentra constantemente sujeta a cambios debidos a la globalización, migración, etc que producen distintos campos de identificación que a veces pueden resultar incluso contradictorios (Grossberg & Hall, 2003: 18, 155).

Michel de Certeau (2010) planteó que había que desviar la atención de los productos culturales ofrecidos en el mercado de bienes y centrarse en las operaciones que hacían de ellos los individuos. Es decir, hay que ocuparse de las diferentes maneras de marcar socialmente las prácticas, las “maneras de hacer” cotidianas. De esta forma a diferencia de Michel Foucault, que le otorgó más relevancia a los mecanismos y discursos del poder, de Certeau asume la capacidad de agencia de los individuos, que no son sujetos pasivos y que son capaces de crear microexistencias, difuminando las fronteras del poder. o mejor dicho, la forma en la que los individuos responden a los discursos que los interpelan (2010: 18).

Por lo tanto, en la construcción identitaria o mejor dicho, el proceso de sujeción a las prácticas discursivas y la política de exclusión que conllevan, la cuestión de la identificación se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas, construyéndose una narrativización del yo dentro del discurso. De esta forma las identidades se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición

misma. Utiliza la identidad como un punto de encuentro entre los discursos y prácticas que intentan interpelarnos y los procesos a los que nos enfrentamos que producen subjetividades, “enlace del sujeto con estructuras de sentido” (Hall, 2003: 15-18). Además, las identidades están sujetas a la fragmentación: identidades individuales, de categorías sociales (de diferencia) y demás, dentro de las cuales están situados los individuos, con combinaciones de unas y otras, generando contradicciones (Grossberg, 2003: 155).

Tanto *Comunidades imaginadas* (Anderson) como *La invención de la Tradición* (Hobsbawm, 2002) analizan el proceso de construcción moderna del concepto de nación y a las tradiciones nacionales como fruto de intentos de legitimación. De esta forma tanto la nación como sus tradiciones responderían a una construcción discursiva (3) al igual que las identidades. Con estas obras, los estudios sobre los procesos de “nation-building” se desplazaban de lo político hacia la dimensión cultural, destacando la aportación de Michael Billig (2014) con su concepto de “banal nationalism” (nacionalismo banal), entendido como el proceso mediante el cual, la exposición constante a unas prácticas cotidianas y banales, contribuye inconscientemente a la nacionalización.

Para profundizar en los estudios sobre el proceso de *nation-building* (construcción nacional), en este trabajo se aborda el estudio de la región, como un elemento fundamental tanto en las construcciones identitarias territoriales (locales, regionales y nacionales). Respecto a esta idea, destaca la aportación del geógrafo Edward Soja, que conceptualizó el llamado “giro espacial”. Este concepto implica que el espacio se construye socialmente, por lo que puede ser entendido y utilizado de formas diferentes en función del contexto y las personas. Además, el espacio crea, reproduce y transforma la vida cotidiana, por lo que se debería observar la forma en la que las personas construyen su identidad partiendo de su núcleo territorial más cercano, la región. Partiendo de estos postulados, habría que estudiar la interacción entre las identidades nacionales, locales y regionales, en vez de entenderla como unidades separadas. Autoras como Celia Applegate, sostienen que los sentimientos regionales no disminuyeron con la unificación alemana, sino que se definió con más claridad, y Anne-Marie Thiesse que plantea como en Francia a finales del XIX hay un resurgir regional que se observa en el campo literario, así como en el interés por el folklore regional, la historia y las tradiciones locales. En síntesis, estos estudios plantean que con las construcciones nacionales, las identidades

regionales no se debilitan sino que incluso se refuerzan y sirven de sustrato a una identidad nacional (Storm, 2021: 22, 27).

Centrándonos en el caso español, Fernan Archilés plantea que aunque hubo precedentes, en España a partir de la Restauración, las regiones y sus identidades se convierten en una pieza fundamental en la construcción de la identidad y el imaginario nacional español. A lo largo del siglo XIX (y buena parte del XX), el marco simbólico privilegiado de la mayoría de los habitantes venía definido por su pertenencia al espacio local. Fue en el contexto de la búsqueda de esencias, de “almas auténticas” y casticismos, cuando se llevó a cabo la imaginación y representación de la región. Esto no implica ninguna contradicción con la construcción de la nación, ya que es a partir del ámbito local como la mayoría de las personas perciben la realidad social en base a la que construyen su identidad individual y colectiva (Archilés, 2006: 122).

Esto muestra la complejidad de las dialécticas que configuran las identidades, que se presentan dinámicas e influidas por múltiples factores. Además, refleja cómo la existencia de identidades regionales no es un síntoma de ausencia de identidad nacional, sino que estas identidades locales y regionales pueden funcionar como bagaje cultural de la identidad nacional. Por lo tanto, estos estudios permiten ofrecer una explicación alternativa a la tesis de la débil nacionalización para el caso de España, debido a la importancia de la dimensión regional dentro de las construcciones nacionales (Claret & Fuster, 2021: 5,6).

A partir de estas ideas, a continuación se analiza la aplicación de estas teorías al caso de la dictadura franquista. Se intenta observar cómo funcionaron las regiones dentro del proyecto nacional del franquismo, prestando especial atención a la influencia de los elementos simbólicos y folklóricos en la construcción de esas identidades regionales.

4. Identidad, región y nación en el franquismo

Durante el franquismo, se puede observar cómo las prácticas discursivas y la política de exclusión jugaron un papel fundamental en la articulación de la relación entre sujetos y discursos dentro de las construcciones identitarias. Las identidades fueron moldeadas tanto por la invención de la tradición (Hobsbawm & Ranger, 2002) como por la tradición misma, siendo utilizadas como puntos de encuentro entre discursos y prácticas que intentaban interpelar a la población. Tras la guerra civil, el régimen franquista llevó a cabo un proceso de “reconstrucción” de la Patria, de creación de una “Nueva España”, que se definía por la oposición a las características de la II República (Ortiz, 1998: 165). De hecho, uno de los pilares básicos de la sublevación del bando nacional fue el concepto de Unidad de España, que consideraban que se había visto roto por el proceso autonómico republicano, que era presentado como uno de los causantes del caos y que por lo tanto justificaba la guerra (Jiménez Blanco, 2023: 183). Como ya se ha sugerido, en el proceso de construcción nacional del franquismo, se intentó llevar a cabo una correcta integración de lo regional dentro de lo nacional, generando lo que algunos investigadores han conceptualizado como “regionalismo bien entendido” (Claret & Fuster, 2021). A través del uso de la diversidad regional se intentó construir la nación sin alentar la existencia de un nacionalismo periférico, pues se buscaba la unidad nacional contra el separatismo. Por supuesto, este regionalismo bien entendido era más fácil de aplicar allí donde las regiones no habían tomado anteriormente dimensión política, aunque se aplicó en todas partes incluso fomentando los localismos, que contrarrestaban a sus respectivos regionalismos. Así, desde la óptica franquista la región representaba la base cultural de la nación (Santacana, 2021: 111-112), de forma que las patrias pequeñas no resultaban incompatibles con esta, mientras que no sobrepasasen la frontera de una representatividad localizada sin oficialidad (Geniola, 2018). En consecuencia, frente a la historiografía tradicional y la tesis de la débil nacionalización en España, que se reflejaba en la intensidad de sus nacionalismos periféricos, los estudios más recientes plantean una íntima relación entre la nación española y sus regionalismos (Clarey & Fuster, 2021,

Núñez Seixas, 2014). Durante el franquismo, los regionalismos, aunque fueron reprimidos en su vertiente política, también fueron reconocidos. La dictadura supo usar las identidades regionales como diversidades que actuaban como refuerzos nacionales, ya que era precisamente la región el núcleo a partir del cual nacionalizar a la población. Para ello resultó fundamental la colaboración de las elites locales, los medios de comunicación de masas y el folklore entre otros elementos (Claret & Fuster, 2021). Por supuesto, además de “medidas positivas” de reorientación y resignificación ideológica sobre el patrimonio cultural de las regiones (Geniola, 2018: 165), también se llevaron a cabo políticas agresivas uniformadoras en cuanto a la lengua y otros elementos en regiones como Cataluña o el País Vasco (Canales Serrano, 2014 :102).

Estas circunstancias hacen del franquismo un período muy adecuado para la aplicación del concepto de “nacionalismo banal” acuñado por Michael Billig (2014) a la hora de explicar el éxito de las dictaduras del XX. Este concepto hace referencia a la posibilidad de expresar sentimientos patrióticos y nacionalistas en espacios voluntarios y sin imposición, reproduciendo la nación en ámbitos no oficiales o encontrar elementos nacionalizadores allí donde estos se esconden o no se declaran explícitamente, especialmente cuando se llega a tal punto de normalización en el que esa exhibición de símbolos nacionales pasa desapercibida. En síntesis es la capacidad de nacionalizar inconscientemente debido a un carácter rutinario y cotidiano que impregna la mentalidad. En realidad está sujeto a modificaciones, pero se presenta como una forma diferente de acercarse al funcionamiento, construcción y reproducción de las identidades nacionales y también regionales (Quiroga, 2018). Por eso este encaje de la región a veces se ha conceptualizado como regionalismo banal, es decir banalizar la dimensión regional para integrarla dentro de la nación (Santacana, 2021: 116), en lo que también se ha llamado “regionalismo franquista” o incluso “nacionalismo regionalizado” (Geniola, 2018 & 2021). Los imaginarios se construyen a partir de múltiples indicadores: lugares o hechos históricos, personajes, vestimentas, tradiciones, etc, entre otros elementos referenciales que pueden ser utilizados para justificar una identidad local, una de ámbito regional u otra de rango nacional, con distintos grados de interrelación (Santacana, 2021: 111). En el caso de Canarias, durante el franquismo se va a producir una recuperación y resignificación de hechos simbólicos como la Conquista del Archipiélago y el pasado aborigen, sobre los que se profundizará más adelante.

Estas ideas permiten explicar por qué durante el franquismo, a la hora de defender la unidad de la nación, los temas regionales tuvieron un gran protagonismo en los programas de la televisión, en las producciones cinematográficas, en pinturas, carteles y postales y por supuesto en la educación, como parte de un material regional banal. Este material formó parte de un proyecto de construcción identitaria que incidió en la definición contemporánea de algunas identidades (Geniola, 2018: 174). De esta forma, los elementos folklóricos, como productos culturales, son susceptibles de convertirse en símbolos regionales, en un proceso de manipulación y distorsión de las formas tradicionales para la consecución de una imagen específica y estereotipada (Valadés Sierra, 1994: 117). En otras palabras, el uso nacional del folklore regional y símbolos locales, se convierte en un elemento de utilidad para entender las construcciones de las identidades nacionales y regionales a través de una dialéctica (Geniola, 2018: 162).

Durante el primer franquismo (1939-1959) un ejemplo claro de la influencia del folklore en la cuestión regional se refleja en la importancia y difusión que tuvieron los bailes regionales en el NO-DO. Este actuó como la vía privilegiada de transmisión como un medio de comunicación de masas en las salas de cine, siendo emitido desde 1943 hasta 1981 (Santacana, 2021: 115). La imagen que ofrecían los bailes estaba fuertemente vinculada al concepto de España como una nación unificada y homogénea. Se presentaban como expresiones culturales de las distintas regiones de España, pero siempre dentro del marco de una única identidad nacional española (Anta Félez, 2023), a través de relatos regionales que alimentaban a la patria grande creando identidad. En la década de 1950 se produjo una mayor apertura a la cultura extranjera y a nuevas tendencias artísticas, lo que se reflejó en una mayor diversidad en la representación de los bailes folklóricos en el NO-DO. Además, se comenzó a dar más importancia a la riqueza y diversidad cultural de las distintas regiones de España, lo que se reflejó en la presentación de bailes folklóricos de diferentes partes del país (Anta Felez, 2023).

Durante el segundo franquismo en la década de 1960 se produjo un crecimiento económico que contribuyó a la formación de una sociedad de consumo y al aumento de la urbanización. De ahí que algunos historiadores hayan señalado la existencia de un proceso de dialéctica entre la España del progreso y modernización, sin desprenderse de elementos tradicionales (Hernández Burgos, 2018: 150), lo que coincide con un declive de la exaltación nacionalista de los discursos, sustituido por uno europeísta, sin implicar un cambio cultural o alteración identitaria (Geniola, 2018: 172). Se produjo un aumento de difusión de contenidos banales, ofreciendo una imagen amable, divertida y atractiva de

España, es decir, banalizada. Con vistas al turismo, se intentó presentar una nación moderna pero que a diferencia de sus vecinos occidentales (*Spain is different*) conservaba las costumbres y el catolicismo de la esencia tradicional española (Hernández Burgos, 2018: 151). La instrumentalización de la cultura popular resultó una herramienta fundamental al servicio de las élites del régimen (Criado, 2017: 184), como por ejemplo la explotación del flamenco (de las Heras Monastero & Granada, 2022). El aumento de la audiencia televisiva facilitó la difusión de ese nacionalismo banal, por lo que se debería valorar el potencial de los aspectos triviales para crear identidades en aquellos sectores intermedios de la población. Podría plantearse un análisis desde abajo, rastreando la reproducción que hizo la sociedad española de estos elementos, teniendo en cuenta que la nación permanece abierta a reconstrucciones constantes (Hernández Burgos, 2018: 138, 140) y que las identidades regionales, si disponen de los medios, también pueden difundir sus propios elementos de nacionalismo (o regionalismo) banal (Geniola, 2018: 157, 179). La relación con el espacio cotidiano quedaba reforzada a través de la exhibición de elementos locales que se banalizaban y desde los que se construía la nación. La radio, el cine, las revistas y la televisión también participaron en la difusión de las identidades locales, principalmente a través del componente folklórico de un regionalismo “inofensivo”. Esto convierte al folklore del franquismo en un claro exponente de la transmisión de un nacionalismo banal, fundamentalmente a través de los Coros y Danzas de la Sección Femenina y difundido por el NO-DO, que se consolidó como un impulsor clave de ese regionalismo simpático y colorido (Hernández Burgos, 2018: 155, 156) que mostraba a las regiones alegres y supeditadas a la Patria.

En definitiva, el franquismo se caracterizó por la defensa de la unidad nacional en contraposición a los regionalismos “mal entendidos” (que pudieran contener elementos de soberanía política o un exceso de diferenciación con respecto a la identidad española) y por lo tanto desplegó un discurso que controlaba la diversidad cultural de las regiones como parte de la identidad nacional. Para ello el régimen usó una retórica imperialista, la movilización de valores auténticamente españoles y la relación entre la tradición, la religiosidad y la esencia católica en la construcción de la identidad nacional (Nuñez Seixas, 2013). En este proyecto, el uso del folklore, la historia y los símbolos regionales, resultaron fundamentales a la hora de articular las construcciones identitarias. Por lo tanto, la resignificación regional es de interés para entender los procesos de *nation-building* a través de la influencia que tienen las relaciones y luchas de poder, las

narrativas y la cultura sobre la identidad. Además, estos estudios ofrecen la posibilidad de reflexionar si fue el Estado el que actuó sobre individuos pasivos o si estos crearon un diálogo más complejo en sus construcciones identitarias, como parecen indicar la continuidad, más allá de la dictadura, de elementos culturales consolidados durante el franquismo.

5. Folklore y franquismo: La construcción del pueblo español

La existencia de relaciones entre el folklore y las dictaduras de tendencia fascista es un tema de amplio debate entre los folkloristas e historiadores de las ciencias antropológicas (Ortiz, 1998: 161). El folklore es un ámbito cuyos elementos la dictadura franquista, sobre todo en sus primeros periodos falangista y nacionalcatólico, escoge, adapta y tergiversa elementos, frecuentemente con objetivos legitimadores, pero también estéticos e identitarios (Ortiz, 1998: 165). Esta identificación entre folklore y tradición, patria y costumbres (Medina Rodríguez, 2019: 140), es lo que le permite al sistema político mostrar una continuidad fundamental y atemporal a través del sujeto de “el pueblo” (en este caso el “pueblo español”), como el máximo referente y heredero de todo el sistema político como portador de unas características fundamentales que conformaban la “raza” (como base de la ideología fascista). Es la idea estética y romántica de un pueblo idealizado en el que residen los caracteres esenciales de una nación, y que no se divide en clases económicas, lo que resulta de utilidad en las construcciones nacionales (Ortiz, 2012). De esta forma, la cultura popular como producto de ese pueblo, y en concreto ciertos elementos de tipo emotivo o estético (la música y la poesía, por ejemplo) fueron tomados como referente de la tradición y la esencia española (Ortiz, 2012), generando elementos de fácil identificación, que podían ser usados para establecer lazos de pertenencia a ciertos grupos, reales o artificiales, y también en la socialización e inculcación de creencias, sistemas de valores o normas de comportamiento (Hobsbawm, 2002).

La utilización de los registros de la cultura popular por esta dictadura nacionalista se basó en un mecanismo común a numerosas instituciones políticas y movimientos ideológicos, de recurrir a lo que Hobsbawm ha conceptualizado como “tradiciones inventadas”, que

pretendían legitimar el régimen a través del imaginario de un pueblo español (Ortiz, 2012) De manera que lo que llega a constituir el fondo de conocimiento o la ideología de una nación, estado o corriente, no es la historia ni la cultura popular conservada en la memoria colectiva, sino “la que fue seleccionada, escrita, pintada, popularizada e institucionalizada por los que tienen esto como función” (Hobsbawm, 2002), generando una identificación entre folclore y tradición, patria y costumbres (Medina Rodríguez, 2019).

Algunas características del estudio folklórico tal y como se desarrolló desde el siglo XIX, continuaron durante el franquismo, como el carácter de recolección y edición de materiales “populares” y la limitación al mínimo de las preocupaciones teóricas, que convertía su desarrollo más en cuantitativo que cualitativo-, junto a otros factores como que las investigaciones se circunscribieran a un contexto cultural, el mundo rural, y a unas temáticas poco conflictivas, explican en parte que fuera una de las actividades que más pronto fueron toleradas e incluso incentivadas por el régimen (Ortiz, 1998: 163-164). Se intentó representar a España como heredera de los valores tradicionales, construyéndose en base a un repertorio cultural y patrimonial en el que la dimensión histórica y cultural como arma política de legitimación, resultó fundamental. Esta selección de historias y leyendas, mitos, cultos, etc, donde mejor podían representarse era en el folclore, a través de un proceso de estudio e intervención para garantizar su correcto uso doméstico o festivo (Geniola, 2021: 16).

Desde comienzos de la dictadura, se va a prohibir la música foránea y a recurrir constantemente a un pretendido pasado histórico que conforma una identidad nacional hispana rescatada de la cultura popular que era principalmente campesina. Esta cultura popular respondía a un espíritu nacional y católico que tenía su origen en el mundo agrario y que fue definida y difundida principalmente a través de los Coros y Danzas de la Sección Femenina (Ortiz, 2012). Además, como ya se ha planteado, el regionalismo folclorista funcionó como una herramienta para suprimir la posibilidad de un conflicto cultural entre las distintas nacionalidades históricas existentes en España (Ortiz, 2012), además de funcionar como un núcleo de nacionalización a partir de la experiencia y las identidades locales.

Pero como ya se ha mostrado anteriormente, la explotación de los referentes regionales (folklore, tradiciones, historias, etc) como una forma de construir identidades regionales que refuercen una identidad nacional, ha sido un recurso usado por muchos países, y que en España se consolida desde la Restauración a finales del XIX (Archilés, 2006). Entonces, ¿qué diferencia al franquismo de los períodos anteriores en cuanto a la instrumentalización de la cultura o folklore regional? Entre otros, destaca la característica de las vías de difusión y el alcance de masas que tuvieron los mensajes de la dictadura.

Este regionalismo franquista se gestó principalmente desde los Coros y Danzas de la Sección Femenina y se difundió a través del NO-DO, generando una diversidad territorial en torno a una única ideología patria (Anta Félez, 2023). Se realizó una representación escénica del régimen a través de elementos regionales culturales basados en una idealización del campo y sus habitantes. Esto pone de manifiesto de una forma más cruda aún si cabe, la irónica contradicción de una realidad que estuvo marcada por la crisis y la miseria, especialmente para los campesinos tras la guerra civil, circunstancia que causará a partir de la década de 1950, el éxodo masivo de gran parte de los habitantes del mundo rural hacia las ciudades y los países industriales (Ortiz, 2012).

A pesar de todo, la aparición pública de una imagen idealizada campesina, como símbolo de la unidad que se pretendía construir sobre la variedad casticista y folclórica, es frecuente en las celebraciones instauradas o revalorizadas por el franquismo. Una de las primeras concentraciones fue el homenaje al “Caudillo y al Ejército de la Victoria” que Pilar Primo de Rivera, al frente de la Sección Femenina de Falange, organizó en el castillo de la Mota, en Medina del Campo, el 30 de mayo de 1939. En esta temprana celebración aparece ya el que será el modelo de representación oficial de la Sección Femenina de Falange que constaba de tres partes: los discursos falangistas, una exhibición folclórica y gimnástica, y la ofrenda al Caudillo de los frutos de la tierra, de manos de veinticinco campesinas jóvenes, pertenecientes a la Hermandad de la Ciudad y el Campo, procedentes de las distintas provincias y ataviadas con sus respectivos trajes regionales, además de la organización de un coro en el que se interpretaron distintas canciones regionales de España acompañadas de sus correspondientes bailes “típicos” (Ortiz, 2012).

5. Agentes de transmisión de la “Nación”

Para lograr sus objetivos, la dictadura se apoyó en diferentes canales de transmisión a la hora de llevar a cabo su proyecto nacionalizador y transmitir correctamente los principios de la ideología nacionalcatólica. Esto se va a realizar a través de una extensa red de agentes transmisores pensados para esta misión o por agentes que podríamos calificar como accidentales, ya que aunque originalmente tienen un cometido distinto, luego van a funcionar como vías de propagación ideológica (Amador Carreteros, 2003: 102), tanto los visibles y directos como aquellos que pasaron desapercibidos (banales) pero contribuyeron a la labor nacionalizadora (siendo capaz de generar sus propias construcciones identitarias).

Como se ha mencionado anteriormente, en el ámbito del ocio, el folklore, la cultura popular y en definitiva, los mensajes sobre un determinado ideal de España y de los españoles, el papel de Coros y Danzas de la Sección Femenina resultó fundamental. Esta organización fue clave a la hora de definir y transmitir unos valores morales católicos, normas de género y en definitiva, la transmisión de un determinado mensaje sobre España, tanto de forma explícita como implícita. Pero si el papel de la Sección Femenina resultó fundamental en la labor de recolección y reconstrucción de las tradiciones de un supuesto pueblo “español”, fue el NO-DO el principal encargado de la divulgación de los ideales marcados por la Sección Femenina. A pesar de la aparente diversidad regional, el espectador veía en el NODO los mismos significados una y otra vez en todas partes, ofreciendo un mensaje de trascendencia nacional y unidad a las “tradiciones” de cada uno de los territorios del estado (Busto Miramontes, 2012: 26).

5.1 Los Coros y Danzas de la Sección Femenina

Aunque ya existieran instituciones y centros de estudio del folklore y la cultura popular, el franquismo no se apoyará en estos grupos preexistentes para recopilar las tradiciones y costumbres, sino que recurrirá a la Sección Femenina de Falange para localizar y manifestar esta cultura popular. Este grupo femenino surgió dentro del partido de tendencia fascista de Falange Española, fundado por José Antonio Primo de Rivera en

1933. En 1934 apareció la Sección Femenina, dirigida por la hermana de José Antonio, Pilar Primo de Rivera. Esta organización se presentó como eminentemente política, declarando en su *Primer manifiesto* su labor como auxiliares de los hombres en las tareas políticas, además de participar en las labores educativas como vía de transmisión de los valores y principios, socializando a la población femenina en unos ideales de feminidad acordes con la ideología nacionalcatólica del franquismo, en su papel de madres y esposas (Criado, 2017: 184). Las mujeres de la Sección Femenina se convierten así en portadoras del “espíritu nacional”, en fundadoras, reformadoras y soporte del nuevo régimen, configurando una “minoría selecta” que defiende el caudillaje a la vez que contrae el compromiso de revelar a las mujeres su destino (Amador Carretero, 2003: 103), dentro de una doctrina católica y tradicional (Casero, 2000: 18). En Canarias, la Sección Femenina se consolida de forma más tardía, estableciendo su primera sede en Tacoronte, Tenerife, a raíz del levantamiento del bando “nacional”. Esta surgirá como una pieza fundamental en la ayuda al bando sublevado, participando en la recaudación de fondos que enviaban a los milicianos de la Península, además de prestar asistencia directa como enfermeras, costureras, etc. Debido a la fuerte jerarquización de su estructura interna, la Sección Femenina Provincial de Santa Cruz de Tenerife en Canarias, no presentaba diferencias profundas con la organización nacional y de hecho muchos cargos de las Islas se formaban en la Península. Por supuesto también desplegarán el Auxilio Social de Falange, participando en la creación de comedores, guarderías y otros tipos de ayuda para los sectores en situación de precariedad, sobre todo en los momentos de más cruda represión de la sociedad canaria, que incidió en la desestructuración familiar (Hermida Martín, 2012: 175, 178). Estas circunstancias, convirtieron a la SF en una importante institución de control social, vigilancia y propaganda, interviniendo en todo aquello que estuviera relacionado con la maternidad, incluida la salud física o deportiva de las mujeres para asegurar su función reproductora y la higiene familiar (Ortiz, 2012). De esta forma sus actividades educativas y de intervención en distintas esferas de la vida cotidiana, convirtieron a la Sección Femenina en un elemento privilegiado de adoctrinamiento durante el franquismo (Casero, 2000: 18). Aunque este compromiso, hacía que su categoría de mujeres políticas y su modo de vida resultasen incompatibles con el prototipo de mujer española que ellas mismas impulsaban (Bergés, 2012: 101).

En cuanto a la labor intervencionista de la SF, también se atribuyó la tarea de recuperar y difundir el folklore regional (Amador Carretero, 2003: 103), muchas veces con fines de

propaganda y educación en los valores del régimen. La Sección Femenina se organizaba de forma jerarquizada en Regidurías Nacionales dentro de las cuales, la Regiduría de Cultura creada en 1938, se ocupaba del folklore. En cada población había una Delegación Local de la Sección Femenina, encargada de coordinar todas las actividades femeninas, además de la recuperación de las canciones y danzas así como de la formación de grupos de baile que se englobaron dentro de la Educación Física. Al asociarse el baile con un deporte principalmente femenino, era rara la participación masculina en los bailes, algo que costó rectificar a lo largo del tiempo y durante los primeros años, los grupos estaban formados esencialmente por mujeres (Casero, 2000).

La obra cultural más duradera de la Sección Femenina fue los Coros y Danzas de España, fundados en 1942, como organismo independiente dentro de la Regiduría de Cultura, que estuvo dirigida por Lula de Lara y María Josefa Sampelayo durante 30 años (Añón & Montoliú, 2011: 8, 9). Los Coros y Danzas tuvieron un considerable éxito en su época, tanto dentro como fuera de España, en lo que ellas mismas denominaron una “estupenda labor política”. Así, se organizaron exhibiciones masivas desde 1939 protagonizadas de forma ininterrumpida por la Sección Femenina. El concurso se realizó desde 1942, hasta el último en 1976 (20 ediciones nacionales), un año antes de que se disolviese la Sección Femenina y cuyas creaciones han tenido una gran continuidad en muchos de los grupos de música y danza folclórica que han surgido posteriormente (Criado, 2012).

Los elementos de la cultura popular fueron herramientas de gran utilidad, especialmente entre 1939 y 1960, supeditadas a las funciones políticas, como el resto de las desempeñadas por esta organización. (Ortiz, 2012). Así explicaba la propia Pilar Primo de Rivera la labor de la SF tras la guerra civil “*Sin embargo, había también tiempo para pensar en una España futura, en paz, mejor que antes, más rica, también más culta. Una España que, olvidados ya los horrores sufridos, pudiese estar alegre y volviese a cantar y a bailar sus danzas y canciones de siempre, las que habían prendido en la entraña del pueblo y se resucitaban en los días de fiesta y quizás luego se olvidaban. [...] divulgar las viejas canciones españolas. Esta fue, sin duda, la primera piedra de esta obra estupenda que son los Coros y Danzas*” (Criado, 2017: 185).

La obra folklórica será una mezcla de enseñanza paralela y acción política dedicada a los objetivos de organización de espectáculos, ocio y propaganda del Estado. En esta obra de

investigación, exaltación y folclorización de las manifestaciones de la cultura popular (en la que contará con la colaboración de algunos musicólogos y especialistas, como Rafael Benedito, Manuel García Matos o el propio Ramón Menéndez Pidal), la Sección Femenina se centrará en los aspectos más estéticos y capaces de producir tipismo (como el llamado traje regional) y en los emotivos y sensibles (como la música y la danza) (Ortiz, 2012).

La SF creó un cuerpo de Instructoras de Bailes Regionales y Música, que eran formadas en base a los textos y métodos publicados por la propia organización, en sus Escuelas Nacionales y Provinciales de Mandos. A través de la recogida de información de los territorios rurales y la instrucción musical de los grupos locales, se fueron construyendo los espectáculos folklóricos de los Coros y Danzas (Ortiz, 2012). Pero aunque las representaciones de los bailes regionales se presentaban como rigurosas investigaciones en la cultura popular, que seguían estrictamente el valor de la tradición (Anta Felez, 2023), existieron varias razones para la reconstrucción y mistificación de los estilos folclóricos originales. En primer lugar, la moral católica del régimen, que implicaba la censura de cualquier elemento anticlerical o popular (Ortiz, 2012 & Anta Felez, 2023) que pudiera chocar con el nacionalcatolicismo y autoritarismo del régimen. Estas censuras no sólo abarcaban la letra de las canciones, sino también la decencia moral en la indumentaria. A la hora de confeccionar los trajes regionales, La Sección Femenina se encargó de rescatar la supuesta esencia y tradición de España y de las regiones que la conformaban. Además, el producto final de los trajes regionales correspondían a la “fiesta”, es decir que mostraban joyas y bordados que excedían el carácter tradicional y cotidiano de las prendas campesinas que se pretendían rescatar. Finalmente, el producto debidamente reelaborado, se ofrecía al pueblo como un espectáculo edificante (que además contrarrestaba la posibilidad de introducción de otras músicas y bailes peligrosos, por su supuesta inmoralidad o por considerarse foráneos o ajenos a España). Como elemento ilustrativo de esa apropiación e instrumentalización de la cultura popular, cabe destacar que, irónicamente, los bailarines no podían participar si no iban vestidos con sus trajes regionales. De esta forma, los trajes dividen simbólicamente a los que miran de los que bailan, lo que nos muestra como lo que bailaba Coros y Danzas no respondía a una tradición sino a un “producto cultural” (Busto Miramontes, 2012: 22) o una versión folclorizada.

Otro factor a tener en cuenta es que esta labor fue realizada por personas con escasa preparación y falta de rigor o protocolos (Ortiz, 2012: 8) y que muchas veces aplicaron sus propios criterios estéticos. Este es el caso del estudio de Victoria Eli Rodríguez junto con otros autores en Olivenza, a través del testimonio directo de Encarnación Ramallo, organizadora de los Coros y Danzas de Olivenza durante 60 años. Encarnación señalaba que buscaban estas muestras de baile música popular preguntando a las personas ancianas, aunque la elaboración coreográfica y musical final respondía a una construcción estética elaborada principalmente por Encarnación, para que resultase atractiva para el público (Eli et al, 2005: 211). De esta forma, la acción de protagonistas individuales y grupales dio lugar a modificaciones y versiones folklorizadas que surgieron en el contexto de la dictadura franquista

En Canarias, encontramos el caso de la romería de Tegueste, que surgió a finales de la década de 1960. Esta romería nace a raíz de una asociación cultural impulsada por parte de la comunidad que quería dinamizar el pueblo. En un contexto de auge del turismo, en el pueblo veraneaba una integrante de la SF de Santa Cruz de Tenerife, Ana Bravo, con quien contactaron para plantearle la iniciativa de formar un grupo de Coros y Danzas lo que les ofrecía mayor accesibilidad para acudir a eventos fuera del pueblo y la isla. El grupo se llevó a cabo siguiendo el ideario de la SF en la recuperación del folklore tradicional. Anita se dedicó a recorrer todos los barrios del pueblo para recopilar, bajo su criterio individual y como integrante de la SC, las expresiones folklóricas de la localidad, que dado su carácter rural constituía un lugar especialmente adecuado para el objetivo de la recuperación de los elementos folklóricos considerados tradicionales. Así, irónicamente, uno de los organismos encargados de transmitir el ideario franquista como era la SF, también fue el responsable de liberar al municipio de la rutina tradicional y católica que imperaba en la localidad. A raíz de una invitación del grupo de Tegueste a la romería de Garachico en 1967, nacería la idea de organizar algo similar, dando lugar a una celebración que se presentaba como un elemento de confirmación o identificación identitaria (Carreras, 2015: 26, 30, 35, 37, 42)

Elementos culturales, como los cancioneros, la gastronomía y los trajes regionales se plasmaron en diferentes publicaciones, pensadas como una guía para mantener la “autenticidad” de las tradiciones. La estandarización propuesta en el modelo del traje

regional por la Sección Femenina se divulgó a través de la famosa serie de sellos de correos con los trajes regionales de España, editada a partir de 1967 (Casero, 2000: 54).

Con el tiempo, los Coros y Danzas de la SF, como organismo de propaganda interna y de nacionalización banal a través del folklore y una supuesta cultura popular, acabará por convertirse en la imagen amable del régimen, tanto en el interior como en el exterior. La visita de Eva Perón a España en 1947 y los posteriores viajes y exhibiciones internacionales de los Coros y Danzas de la Sección Femenina, actuarán como elementos de blanqueamiento, ejerciendo como una especie de embajada cultural del franquismo para países de América y posteriormente Europa y los Estados Unidos en los años 60. Esta imagen adulterada de una España amable y reconstruida fue la que se buscó representar y transmitir a través del folklore, por ejemplo de la película *la Ronda española*, que presenta a un grupo de mujeres de la SF encargadas de difundir el folklore español por distintos países de América. Es decir, los Coros y Danzas cumplieron la función de “suavizar” la parte más dura del franquismo, no sólo en el interior sino en el exterior, sobre todo en los años posteriores a la II Guerra Mundial, en los que el fascismo español pasaba por una de sus más graves crisis debido a su aislamiento internacional. (Busto Miramontes: 2012: 19 y Amador Carretero, 2003: 106).

Por lo tanto, a pesar de pretender un rescate de las tradiciones “auténticas” de España, en general, las representaciones musicales y los trajes elaborados por la Sección Femenina respondían a una profunda estereotipación y homogeneización, construida a través de una recopilación selectiva de trajes y elementos locales (Ortiz, 2012: 7, 8), mediante la que escenificar a las regiones (Busto Miramontes: 2012:13). Esta construcción idealizada, a su vez coincidía con su representación del “ideal” femenino y del propio Estado (Ortiz, 2012).

Pero la Sección Femenina no fue la única que introdujo modificaciones en bailes y danzas, ya que como planteamos antes, la adaptación de la tradición es un rasgo característico del folklorismo. El elemento distintivo de los Coros y Danzas de la Sección Femenina fue el alcance de su actividad, recopilaciones y elaboraciones, y en cierta medida la continuidad de gran parte de estos productos hasta la actualidad. Tras la disolución de la organización en 1977, van a surgir otras asociaciones encargadas de reproducir el legado cultural, aprendido y repetido por los actores locales en sus

repertorios y actuaciones hasta el día de hoy (Ortiz, 2012). Estas continuidades nos permiten reflexionar sobre el impacto identitario que pudo suponer la difusión de un folklore regional durante la dictadura franquista, como forma de nacionalización banal. De esta forma, el elemento distintivo que adquiere el folklore durante el franquismo es la cotidianidad y frecuencia que adquirieron en la sociedad española los Coros y Danzas y su retransmisión a través de los medios de comunicación de masas.

5.2 NO-DO

El franquismo consiguió filtrar las noticias que llegaban a los medios desde el exterior, además de supervisar y censurar las producciones en el interior. Las instituciones franquistas, en concreto la Secretaría General del Movimiento, mediante la Vicesecretaría de Educación de FET y de la JONS, controlaba la prensa propagandística (prensa, radio, teatro, televisión y cine), y la Sección de Cinematografía habían expuesto en 1942 la necesidad de crear un noticiario oficial estatal (Medina Rodríguez, 2019: 134). Así surge el NO-DO, acrónimo de Noticiario Documental, una institución cinematográfica que se proyectó por primera vez el lunes 4 de enero de 1943 y que será de emisión obligatoria en todos los cines españoles hasta el año 1976 en pase previo a cualquier película y cuyos mensajes se adoptaron también a los cambios del régimen (Busto Miramontes, 2012:2), lo que demuestra la flexibilidad del régimen para adaptarse y beneficiarse de proyectos de nación distintos (Hernández Burgos, 2012: 141). Algunos de los mensajes transmitidos que potenciaban la legitimación y sentimientos de identidad, eran los retratos costumbristas de ociosos domingos, fútbol, imágenes de playas y por supuesto, los bailes regionales, actuando como una eficaz herramienta de difusión de contenidos banales que, de forma inconsciente y a través de la cotidianidad, contribuyeron a generar una tradición reinventada y vinculada al poder y la política (Busto Miramontes, 2012: 7).

Por supuesto, su carácter propagandístico distorsiona la realidad, pero contiene los elementos y mecanismos desplegados por la ideología franquista (Medina Rodríguez, 2019: 137). En este sentido, el NO-DO como correa transmisora de valores y actitudes, ideologías y disciplinas, estructuró los bailes regionales sobre los que construyó una cierta identidad del casticismo español en torno a la tradición y la conservación del pasado frente a un mundo que se deshacía y transformaba frente a la modernidad. El franquismo construyó un mundo popular lleno de diferencias pero ninguna diversidad,

ya que la esencia siempre era la misma: ser España. Esta esencia se presentaba como heredera de lo popular, la tradición y lo identitario, tres construcciones que generaron un discurso político, normativo y unificador que presenta la idea recreada de un origen común a todos los españoles (Anta Felez, 2023). El mundo rural y el folklore permitían mostrar una sociedad que se divertía de manera aparentemente sana, con un ejercicio tradicional y de recuperación de los valores patrióticos (Núñez Seixas, 2014). De hecho en las primeras imágenes del NO-DO que muestran imágenes de Canarias en 1943, aparecen grupos musicales tradicionales vestidos con el traje de mago, que tocaban y bailaban exhibiendo su “folklore popular” y su catolicidad a través de las romerías, ofreciendo un ambiente festivo, alegre y despreocupado en un ambiente rural (Medina Rodríguez, 2019: 136) ([Anexo 1](#)).

En realidad, se produce un vaciamiento y reconstrucción ideológica de una serie de elementos populares, que fueron mostrados en el NO-DO, siguiendo el guión pautado por la Sección Femenina (Anta Felez, 2023). Pero la retransmisión del folklore a través del NO-DO no sólo cumplía su papel propagandístico en el interior, sino que también fue una forma de promoción cultural y turística de España en el exterior. De hecho las grabaciones del NO-DO actuaron como corresponsales de España en los noticiarios extranjeros (Medina Rodríguez, 2019: 135). En la década de 1960, se produjo un cambio aún más significativo en la representación de los bailes folklóricos en el NO-DO: la política cultural del régimen se orientó hacia una mayor apertura y modernización, lo que se reflejó en una mayor presencia de bailes folklóricos que se iban ajustando a las nuevas tendencias y estilos musicales, aunque sin perder la identidad española (Anta Félez, 2023). Volviendo a Canarias, en el nodo 1089 C emitido el 18 de noviembre de 1963 ([Anexo 2](#)), aparecen imágenes en las que se entrelazan elementos del folklore canario con personas vestidas de magas y magos, junto con tradiciones nacionales como los toros (Medina Rodríguez, 2019: 142). Esto podría entenderse como un ejemplo de la difusión de un nacionalismo banal por parte de la dictadura, que buscaba nacionalizar a partir del núcleo de las identidades regionales.

En definitiva, durante el régimen franquista tanto la Sección Femenina de Falange como el NO-DO desempeñaron un papel fundamental en la promoción y manipulación de la cultura popular. Mientras que la Sección Femenina utilizaba los Coros y Danzas de España para difundir una versión idealizada de las tradiciones regionales, al mismo

tiempo que promovía los valores y deberes femeninos, el NO-DO se encargaba de difundir una imagen de España alegre y escenificada, conservadora de las tradiciones. Aunque ambos medios distorsionaban la realidad y manipulaban las manifestaciones culturales, su cotidianeidad tuvo un fuerte impacto sobre las construcciones identitarias y de género, dimensión que se intenta explorar a continuación.

6. Folklore, identidad y género.

La instrumentalización del folklore y sus agentes no sólo actuaron como herramienta de legitimación del régimen, sino que participaron en las construcciones de las identidades regionales y nacionales, así como en las identidades de género. Pero el proceso de construcciones identitarias no está sólo sujeto a las imposiciones desde arriba, sino que responde a diferentes factores que generan una construcción dialéctica en la que los individuos no son solo agentes pasivos, sino que contribuyen a adaptar los mensajes disponibles a su experiencia y circunstancias. También para los procesos nacionalizadores, la historiografía española ha reconsiderado la importancia de las construcciones nacionales desde abajo, criticando el peso que se le daba a la nacionalización desde arriba por parte de las instituciones políticas. Al observar cómo se configura la memoria social a través de lo cotidiano, la construcción nacional se presenta como un proceso abierto en el que los sujetos y las prácticas cotidianas producen y reproducen identidades nacionales (Hernández Burgos, 2018: 43). Debido a la influencia de la historia cultural y el giro lingüístico, los estudios de los historiadores se han llenado de referencias a la dimensión cultural, los lenguajes y las representaciones, como manera de abordar el estudio de la identidad. La idea de experiencia y el papel que desempeñan en ella los lenguajes como articuladores de la misma, resultan fundamentales dentro de los estudios sobre las construcciones identitarias. Estos supuestos se pueden aplicar también a las identidades nacionales a través de la idea de “experiencia de nación”, estudiar las maneras en las que los diversos grupos sociales viven y experimentan la identidad nacional y no sólo la asimilan de manera pasiva (Archilés, 2013: 94). La experiencia se construye a través de narrativas, mediante las cuales los sujetos tratan de dotar de sentido a lo que sucede y que guían, sobre la base de expectativas y recuerdos, sus acciones en base a los repertorios culturalmente disponibles (Archilés, 2013: 99-100). Si esto es así en todas las identidades colectivas, sin duda lo es muy claramente en el caso

de la identidad nacional. La “comunidad imaginada” (Anderson, 2006) es precisamente una articulación discursiva, a través de la cual los sujetos orientan su identidad colectiva.

Las relaciones entre género y nación son especialmente llamativas cuando se examina el proceso de construcción de las identidades femeninas durante la dictadura franquista. La victoria del bando nacional en 1939 y la institucionalización de la Sección Femenina de la Falange como instrumento del aparato de Estado franquista, se acompañan de una reactivación de un discurso que moldea un arquetipo de mujer española, tanto como madre de la patria, como cuerpo reproductor al servicio de la reconstrucción de la “Nueva España” (Bergés, 2012). Estas circunstancias ilustran la significación política y social de la SF y su evolución interna al servicio del franquismo, así como su influencia en los cambios producidos en la identidad de género de las españolas durante la segunda mitad del siglo XX, construyendo un modelo de “feminidad patriótica” (Rodríguez López, 2005: 38-39). De esta forma Sección Femenina como vara de medir y el NO-DO como elemento de difusión y propaganda por excelencia, no sólo participaron en la construcción de identidades regionales o nacionales, sino también en la consolidación de las identidades de género, especialmente la femenina debido a la constante intervención en la experiencia de las mujeres españolas (Molina Poveda, 2020: 243).

Las actividades vinculadas al folklore también sirvieron para mantener a las mujeres alejadas de los niveles superiores de educación y profesionalismo, relegándolas a actividades consideradas “femeninas”; es decir, inocuas, blandas, estéticas y emotivas. Además, la música y los bailes regionales se incluyeron en los programas escolares femeninos en sustitución de los ejercicios gimnásticos fuertes más propios de la enseñanza masculina (Amador Carretero, 2003: 103). Por supuesto, la elaboración de los trajes típicos regionales también fue realizada por las mujeres como una de las actividades femeninas fundamentales, las labores de costura y bordado, además de otras artesanías como las canastillas, que se impartían en las Cátedras Ambulantes y las delegaciones provinciales (Ortiz, 2012).

Pero un ejemplo claro de las influencias en las identidades de género durante el franquismo, tal y como plantea Busto Miramontes (2012: 3), lo encontramos en el papel desempeñado por los cuerpos que aparecían en el NO-DO. Estos transmitían comportamientos corporales que educaban, definían y reproducían en ellos significados

estructurales de la sociedad. A través de un análisis descriptivo profundo y denso de los gestos, miradas, movimientos o tantas otras cosas que pasan desapercibidas, por cotidianas, pero que significan tanto y son espejo de tantas estructuras sociales. Los elementos musicales difundidos en NO-DO, definían no sólo un tipo muy concreto de mujer sino que establecían una serie de significados simbólicos claros en relación con qué debía ser un cuerpo femenino, y por extensión como era el cuerpo masculino y cómo la mujer se relacionaría con él, así como con el resto de los cuerpos. De hecho, el papel de la interpretación instrumental estaba casi exclusivamente en manos de los hombres, mientras que las mujeres quedaban relegadas al baile, como actividad femenina y no se va a permitir la participación de los hombres en los bailes hasta 1960, aunque fueran bailes mixtos (Ortiz, 2012: 7 y Busto Miramontes, 2012). En el NO-DO no suelen aparecer mujeres intérpretes, con las excepciones de instrumentos acompañantes, lo que muestra el ideal de mujer que se fomentaba desde la SF, el de una mujer-apéndice cuya máxima misión consistía en apoyar la acción de los hombres desde un plano secundario” (Casero, 2000: 17). Se observa un simbolismo de dominación en el que hay unos cuerpos que “bailan” gracias a unos cuerpos que “tocan”. (Busto Miramontes, 2012: 7,8,9). En el caso de Canarias, se aprecia esta diferenciación de género en el episodio 45 B del NO-DO. A partir del minuto 4.08, se observa al grupo de Coros y Danzas de Canarias, que ha obtenido el premio de danzas del Segundo Concurso Nacional de Folklore. Se comprueba cómo el ejercicio del baile y el canto recae en las mujeres, mientras que son los hombres los que se encargan de la actividad instrumental, a excepción de dos mujeres que se encuentran realizando la función acompañante con el uso de panderetas, en una posición secundaria (**Anexo 1**).

En cuanto a los movimientos corporales del baile, estos también dictaminan una jerarquía: el cuerpo femenino tiende hacia abajo y hacia el interior (doméstico) mientras que el masculino se expresa hacia fuera y arriba. El hecho de que una mujer espere sentada, o baile más agachada, con los brazos más bajos, que salte menos que el hombre por lo que sus movimientos se quedan más en lo horizontal que lo vertical, que no mire a su pareja de frente y que ni siquiera la toque manifiesta una práctica de la dominación que se desarrolla a través de los cuerpos. Estas prácticas han llegado a nuestros días y forman parte de los métodos de baile de diversas agrupaciones contemporáneas (Busto Miramontes: 2012: 14). Así, encontramos como durante el franquismo, el cuerpo femenino es considerado un “agente subversivo” que ha de ser controlado para evitar la

distracción masculina de lo que se consideraban los verdaderos deberes de la Patria. Y ese férreo control no ha de llevarse a cabo sólo a través de la acción de los hombres sino, incluso en mayor medida, a través de las propias mujeres, como fue el caso de la SF, (Busto Miramontes, 2012: 10).

En cuanto a la continuidad del folklore franquista y sus efectos en las construcciones identitarias, se debe entender el reciclaje político de algunos de estos grupos y, sobre todo, la experiencia organizativa y el acervo de información y conocimiento que tenían muchas de las personas que trabajaron en la organización falangista, que hizo que fueran la base de los desarrollos folclóricos posteriores en muchas zonas. Aun así, durante la Transición hubo una indudable reacción y crítica contra de la Sección Femenina, así como una devaluación de su trabajo folklórico (Añón & Montoliú, 2011: 28), lo que promovió el apoyo de las instituciones autonómicas y locales a la investigación de elementos histórico-tradicionales-patrimoniales que sirvieran de refuerzo a la identidad y legitiman parte del contenido político-cultural de las diferentes autonomías del Estado español (Anta Felez, 2023 y Rodríguez Becerra, 2021: 215). Lo cierto es que en realidad se mantuvo una continuidad que ha pervivido en las formas modernas del folklore tradicional (música y trajes), que responden aún a las recreaciones idealizadas de la SF (Criado, 2012). De hecho gran parte de las artesanías o trabajos tradicionales (bordados, trajes, orfebrería, etc) y los trajes y bailes regionales, siguen manteniéndose en la actualidad en la mayor parte de las regiones, y son usados como medio de representación de la identidad cultural en todas las Autonomías (Ortiz 2012: p.18-19). Por lo tanto, observamos la pervivencia de gran parte del proyecto folklórico-regional llevado a cabo durante la dictadura franquista, así como su influencia en las construcciones identitarias.

7. La identidad canaria a través del prisma del folklore y lo aborígen

“Para los canarios, los guanches fueron y son, al mismo tiempo, los «otros» y nosotros. Los guanches nos han unido y nos han dividido. En cualquier caso, siempre han estado presentes y forman parte de nuestro sentido común histórico. Vivos o muertos, degradados o enaltecidos, reivindicados o renegados, cristalizan las tensiones históricas de este pueblo” (Estévez, 1987: 15).

Hasta el momento, se ha intentado reflejar la importancia del folklore como un elemento fundamental en la construcción identitaria de los estados-nación occidentales. El folklore, entendido como un conjunto de expresiones culturales transmitidas de generación en generación, que se convierten en la idiosincrasia de un pueblo. Por lo tanto, el vínculo entre folklore e identidad se convierte en un elemento clave a la hora de estudiar las construcciones regionales y nacionales. En el caso del franquismo, cobra un mayor interés debido a la presencia que tuvieron los elementos folklóricos regionales en la cotidianidad de las personas, a través de los Coros y Danzas de la Sección Femenina y su retransmisión a través del NO-DO y la televisión. Pero en Canarias la cuestión regional se ve problematizada al tratarse de un territorio insular y fragmentado, lo que supone la existencia de experiencias del territorio a veces muy dispares, diferencias en el acceso a los recursos, educación e incluso en la exposición a influencias foráneas. Además, la cuestión de una economía diferenciada y dependiente, se ha vinculado estrechamente con la noción de colonialidad, convirtiéndose en un elemento constitutivo de la identidad canaria (Gil Hernández, 2021). Las identidades territoriales tienen éxito cuando sus líderes políticos logran activar factores afectivos, y suelen vincularse (aunque no siempre) a cuestiones socioeconómicas, en contextos de competencia en el acceso a recursos. En cualquier caso se necesita la idea de un origen común del grupo, que se construye a través de representaciones que proporcionan identidad, o por otro lado en base a la cultura (lengua, costumbres, territorio, etc) que generan una identificación (Estévez, 2019: 43, 154, 155). Esta economía dependiente, a su vez da lugar a una pugna hegemónica entre las élites de las dos principales islas por alcanzar el poder político y económico del Archipiélago, el llamado “pleito insular”. Este juego de intereses muchas veces implica manipulaciones ideológicas llevadas a cabo por estas élites de la sociedad canaria, (Estévez, 2019: 39).

Todos estos factores han planteado la dificultad de establecer una identidad canaria homogénea y cohesionada, lo cual se refleja en las fuertes rivalidades que existen entre las distintas islas, así como entre sus núcleos poblacionales interiores. ¿Pero existe un vehículo superior capaz de aglutinar estas diferentes identidades insulares? El planteamiento que se sugiere en este trabajo y partiendo del binomio folklore-identidad, es que en Canarias, se produce una recuperación del pasado aborigen, siendo arrastrado a otro contexto ajeno de aquel en el que surgió. En Canarias, algunos de los elementos

identitarios se vinculan con la reelaboración histórica de las Islas o la revitalización (o instrumentalización) de la cultura popular. En cuanto a la dimensión histórica, la identidad canaria se ha articulado en torno a un hecho simbólico: la conquista de las Islas y la reivindicación del pasado aborígen, basado en la continuidad de rasgos raciales en la sociedad canaria actual como elemento de diferenciación (Estévez, 2019: 48-49). Durante los seis siglos de historia moderna, sucesivas generaciones han tratado de articular un relato que unifique los mitos fundacionales de Canarias (Gil Hernández, 2021), pero que casi siempre ha derivado hacia una experiencia traumática o engrandecedora de la Conquista. Por lo tanto, en la construcción de la identidad canaria, la reinterpretación y apropiación del pasado aborígen y su conquista han resultado fundamentales en distintos momentos históricos y desde diferentes presupuestos políticos e ideológicos. Este imaginario identitario en torno a lo aborígen, se ha visto reflejado en manifestaciones folklóricas del Archipiélago, de forma que el folklore y la historia aborígen se entrelazan íntimamente en la construcción identitaria de Canarias. Teniendo en cuenta esta cuestión, se intenta rastrear la evolución de los discursos y creaciones orientados hacia el indigenismo, en función del contexto, la intencionalidad y la significación, prestando especial atención a la apropiación y resignificación que hizo la dictadura franquista de este pasado aborígen como un elemento identitario e ideológico.

7.1 La recuperación del aborígen

Tras la conquista, la desarticulación cultural de las sociedades aborígenes del Archipiélago va a propiciar una reconstrucción identitaria por parte de los descendientes de los aborígenes, que debe entenderse como una forma de respuesta de la aculturación indígena (Baucells Mesa, 2014: 140). Este proceso identitario relacionado con la etnicidad aborígen se empezó a gestar a partir del siglo XVII, en que se inicia una construcción ideológica de esa identidad basada en el aborígen. Este fenómeno constituye la llamada “etnicidad variable”, es decir una vez producida la asimilación de la sociedad aborígen, se va a recurrir al pasado para dotarlo de un papel reforzado y activo en la identidad canaria. Esto sigue los presupuestos del folklorismo, reconstruyendo la identidad basada en lo que se “era”. Aunque esta reconstrucción no se sustenta en su contenido étnico, sino sólo en una identidad subjetiva observada de la pérdida (Baucells

Mesa, 2014 :141, 156). Tomando como punto de partida al aborigen a la hora de construir la identidad de los isleños, aunque faltan algunos datos y se desconoce el contexto exacto, parece que a mediados del siglo XVIII empezó a representarse la festividad religiosa Virgen de la Candelaria en Tenerife, recreándose en base a los relatos de Fray Alonso de Espinosa. En esta fiesta en la actualidad, colectivos como “Los Guanches” representan y escenifican a esta sociedad aborigen encontrando a la Virgen. Para principios del siglo XX se tienen registros visuales que también muestran a individuos vestidos con pieles de cabra que pretenden representar a la sociedad aborigen. Pero se desconoce si a mediados del siglo XVIII se representaba siguiendo el mismo patrón que en la actualidad. Aun así, no deja de ser ilustrativo, cómo se produce la recuperación de un relato para recordar y revivir una escena, en un contexto completamente ajeno a aquel en el que surgió y que desde luego no tiene la misma motivación ni significación, lo cual nos ofrece un buen ejemplo de la puesta en práctica del folklorismo.

En Canarias, el indigenismo surge como una corriente que se caracteriza por el interés en la cultura y los valores morales de los aborígenes, criticando aspectos como la conquista y dominación de estos grupos por parte de los conquistadores europeos. Esta tendencia ha resultado una constante a lo largo de la historia, aunque desde distintos presupuestos, consolidándose como tal a partir del siglo XIX. Desde la época cercana a la conquista, figuras como Antonio de Viana (1578 - 1650) alabaron a la valentía de los indígenas y una crítica a la brutalidad de los conquistadores, a los que también les reconoce signos de nobleza y que en conjunto generan una actitud positiva hacia el mestizaje de ambos grupos. Esta tendencia indigenista acabó por conceptualizarse como “vianismo”. Pero desde la figura de Graciliano Afonso (1775-1816), en cambio observamos una actitud “antivianista”, caracterizada por atacar la figura del conquistador y los indígenas traidores que colaboraron con ellos. Dentro de esta línea se enmarcan obras de referencia como *Canarias* de Nicolás Estévez, publicada en 1878 (Alonso, 1993: 27, 28).

Con el pensamiento ilustrado por parte de las elites canarias, será cuando la imagen del “buen salvaje” encuentre en el “buen guanche”. El primero en conceptualizar este “buen guanche” será Viera y Clavijo en el siglo XVIII, que mostró una actitud crítica hacia la conquista, lamentando precisamente la desaparición que supuso de la sociedad aborigen (Estévez, 1987 & 2019). Sin embargo, la introducción de los nuevos paradigmas científicos a partir de la segunda mitad del siglo XIX como por ejemplo la variable de

“raza”, producirá un cambio en la interpretación sobre los aborígenes canarios y las población canaria de la época. Frente al pensamiento ilustrado que creía en la unidad de la naturaleza humana, el pensamiento decimonónico creó firmemente que las sociedades humanas se diferenciaban física y mentalmente debido a la actuación de inmutables leyes biológicas, que habrían dado lugar a diferentes “razas”. En este contexto destaca la figura de Sabino Berthelot, que señaló la pervivencia racial aborígen, que se mantenía sin modificaciones sustanciales a pesar del rápido mestizaje con los castellanos y otras poblaciones (Estévez, 1987: 18). Además dado que parte de estas poblaciones prehispánicas se habían refugiado en el interior de las islas, afirmaba la que existía una continuidad racial de los aborígenes, que podía observarse en las poblaciones campesinas (Ortiz, 2006: 380, 381). Esto negaba la tesis de Viera y Clavijo respecto a que los “guanches” ya no existían como cuerpo de nación y para confirmar la continuidad racial de los aborígenes, recurrió al estudio de la población rural canaria, considerando que a partir de su carácter, aspecto, costumbres y creencias podría reconstruir la esencia del guanche (Estévez, 2019: 96, 99, 102). Esta dinámica seguía el paradigma del estudio folklórico del siglo XIX, que consideraba que en las poblaciones rurales podían encontrarse “supervivencias”, es decir un conjunto de creencias primigenias que habían permanecido estáticas debido a que aún no se habían incorporado al progreso (Velasco Maíllo, 1990: 128-129). Estas supervivencias de tradiciones y creencias eran entendidos como elementos genuinos de la esencia de una determinada raza y su nación. Esto implicó que durante este período varias generaciones de antropólogos físicos convirtieran a la ‘población rural’ en prueba viviente de ‘la supervivencia de la raza guanche’ (Gil Hernández, 2021) a través de los estudios folklóricos, intentando distinguir “pervivencias culturales” de los aborígenes (Estévez, 2019: 96). Por lo tanto esta tendencia indigenista se consolida a partir del siglo XIX debido al influjo del Romanticismo, el auge de los nacionalismos, así como la emergencia de las ciencias de la antropología, la raciología y la etnografía con figuras como Berthelot y Verneau. Estas circunstancias contribuyen a que en Canarias la burguesía isleña, aunque su composición incluyera mayoritariamente linajes de origen extranjero, reivindicase una postura indigenista, defendiendo la ascendencia, la cultura y los valores morales indígenas, lo que hace de este contexto el origen de la valoración del legado material indígena por parte de las elites intelectuales. Esto explica el surgimiento de una activa generación de arqueólogos y antropólogos fascinados por el pasado aborígen y el objetivo de estudiarlo con métodos científicos para conferir a las islas una continuidad histórica. Fruto de este contexto y el incremento del

interés por el pasado aborigen, se van a crear entre 1877 y 1881 tres sociedades científicas (El Gabinete Científico en Tenerife, El Museo Canario en Gran Canaria y La Cosmológica en La Palma) con el objetivo de fundar museos donde recoger, investigar y difundir el patrimonio y evitar su expolio. En este proceso, se va a observar la pugna entre las principales capitales económicas, por la apropiación del patrimonio y la identidad canaria, cuyos referentes de partida eran los aborígenes (Navarro Mederos, 2002: 12), así como los sectores populares del contexto rural que consideraban portadores de las supervivencias étnicas de sus antepasados.

Para recapitular, si el folklorismo responde a abstracciones identitarias sobre un determinado producto del mundo tradicional, hay que entender la versión folklorizada como fruto de su contexto y no del mundo tradicional, a pesar de que a veces se represente como tal (Martí, 1996:40,43,187). Así, la modernidad se construye con una particular concepción del pasado y con una forma de utilizarlo socialmente (Estévez, 2019: 288-289). En el caso de Canarias, desde los núcleos urbanos se va a intentar construir una identidad canaria explotando elementos del pasado aborigen y/o de los contextos rurales (considerados herederos de ese mundo aborigen). Por eso en Canarias, la representación gran parte de los productos folklóricos que más impacto han generado en la identidad canaria son aquellos que apelan al pasado aborigen, recuperando elementos o símbolos que ya no cumplen su función tradicional y que se revitalizan en un contexto ajeno, ya sea con intencionalidades políticas o tan sólo como abstracciones identitarias.

7.2 Ejemplos previos al franquismo

Un ejemplo lo encontramos en el regionalismo que se fue forjando entre el último cuarto del siglo XIX y los años treinta del siglo XX, que recogerá elementos que muestran una tensión colonial, como sucede con novelas próximas al indigenismo “antivianista”. Por ejemplo la novela *El Cacique*, publicada en 1901 y que tiene paralelismos con la obra de Nicolás Estévez (como su poema Canarias de 1878). En esta novela se trata el tema del caciquismo vinculado a la figura del conquistador, mientras que el pueblo aparece como descendiente de los antiguos aborígenes (Becerra Bolaños, 2020: 111).

En una dimensión más propiamente folklórica, encontramos el interesante impulso del “tipismo” en Gran Canaria por parte de Néstor Martín-Fernández de la Torre (Montesdeoca, 2016: 75). Néstor fue un artista canario que, a principios de la década de 1930, intentó unir los binomios identidad/turismo en un contexto de crecimiento urbano que se veía como un potencial abandono de las tradiciones. El resultado fue un traje elaborado, que seguía el patrón de los trajes típicos de otras regiones, pero que incluía un elemento llamativo y de gran carga identitaria, como son las pintaderas y grabados de Gran Canaria. En relación con las críticas recibidas por haber realizado un traje que nada tenía que ver con la vestimenta campesina canaria, Néstor apuntaba “Debo hacer mención del traje típico, creado por mí, que ha merecido algunas críticas. La creación responde a fundamentos y motivos tradicionales, aunque condicionada a las necesidades y exigencias del propio turismo, dándole el colorido y alegría que el viajero espera encontrar” . (Montesdeoca, 2016: 80). A pesar de las críticas que recibió el traje por considerarse que no representaba en absoluto la vestimenta tradicional campesina, hay que entender que el proceso de “tipismo” es algo común a casi todas las naciones, y nunca corresponden a la realidad del traje campesino nacional, sino a una mixtificación e idealización, diseñado para su exhibición y espectáculo. Por eso habría que entender el traje de Néstor como una aportación estética y de reclamo, además de como una abstracción artística con elementos a los que les otorgó un determinado valor identitario, que en este caso eran las pintaderas de los aborígenes de Gran Canaria. Esto nos muestra por un lado, la innegable permeabilidad del pasado aborígen en la mentalidad canaria, y por otro, una de las primeras creaciones identitarias que no duda en unir al campesino canario con el pasado aborígen (**Anexo 3**).

Partiendo de algunos casos previos a modo de ejemplo, en los que se observa una influencia del indigenismo, se intentará analizar el reajuste que hará el régimen franquista de los discursos y creaciones que entroncaban con el pasado indígena y que ofrecían un fuerte sustrato identitario que había que regular.

7.3 La lucha por la identidad de Canarias durante el franquismo

Al comenzar la Guerra Civil en 1936, en Canarias se va a incitar a la insumisión a la II República a través de la recuperación de la memoria de los guanches que participaron ayudando a los castellanos como un símbolo de aquellos que pretendían defender y aumentar la grandeza de España. Pero la recuperación del imaginario aborigen y de la conquista del Archipiélago, también va a ser usado por los republicanos. Apenas se produce el golpe de Estado, el bando republicano registra también episodios que obedecen a un trabajo de duelo no resuelto con relación a estos naturales. Merece la pena destacar el caso de los ‘alzados’ de La Palma, denominados así en referencia al papel que jugaron los guanches ‘insumisos’ que después de la Conquista de Canarias se escondieron en los montes para conservar su modo de vida (Gil Hernández, 2021: 230).

Dentro del discurso nacional simbólico que elaboró el régimen franquista sobre España, la cuestión del Archipiélago canario fue abordada desde la resignificación de su pasado a través de hechos como la conquista de Canarias. Con motivo del 460 aniversario de la incorporación de Gran Canaria a la Corona de Castilla, el diario *Falange* en la ciudad de Las Palmas dedica su edición del 30 de abril de 1943 a resaltar el “acendrado amor” de las Islas “hacia la España que le dio su vida y su cultura” y “la significación histórica y civilizadora de la Conquista”. Ese mismo año, el escritor Luis Doreste Silva firma el texto *Los aborígenes* (1943), en el que habla de la “sublimidad de su linaje” rememorando las momias, vasijas, pintaderas, que el museo atesora por amor de “la fusión de la Gran Canaria Guanche con la madre España”, cómo se transfieren los afectos asociados a los mundos políticos que prosperan en esos años a través de la evocación de los antiguos canarios (Gil Hernández, 2021: 222). De esta forma se recupera la conquista de Canarias, no como un hecho traumático sino como una victoria, engrandeciendo el pasado imperial de España a la vez que se elogia haber salvado al pueblo canario a través de la fe cristiana (Becerra Bolaños, 2020: 111). El relato que se construye alrededor del Archipiélago forma parte del discurso nacional del franquismo, que se presenta como un continuador de la monarquía imperial de los Reyes Católicos. De esta forma, el pasado aborigen y la conquista de las Islas, se utilizó como parte de la narrativa histórica oficial para consolidar una identidad nacional superior.

Esta recuperación del imaginario de la conquista de Canarias ha hecho que algunos autores como el historiador de la economía Antonio Macías, hayan definido la etapa franquista en Canarias como una Segunda Conquista, en base a argumentos como el objetivo del régimen de dirigir el Archipiélago y el conjunto del Estado como si se tratara de un cuartel. Este concepto hace referencia a la forma en que las autoridades de la dictadura llevan a cabo a través de la autarquía económica que suprime “de facto el modelo librecambista” de las Islas, la segunda conquista del mercado isleño (Gil Hernández, 2021: 229). Por su parte, los historiadores Ricardo Guerra Palmero y Aarón León Álvarez se refieren a este mismo proceso como “la españolización de Canarias”, la cual implica una mayor presencia del Estado en la política insular a través de mecanismos uniformadores en los planos ideológico y cultural (Guerra y León, 2013: 197).

Dentro del discurso nacional del franquismo y siguiendo los paradigmas “científicos” de los estudios folklóricos que identificaban a la raza en las poblaciones rurales, al igual que en el resto de las regiones, en Canarias se va a explotar una imagen rural folklorizada que era retransmitida a través del NODO. Como plantea Lorenzo Perera (2002), con el comienzo de la dictadura franquista, en el Archipiélago se va a producir la desaparición de una serie de expresiones folklóricas. Esto no se debió solo a las adaptaciones y censuras desde arriba (especialmente aquellas con tintes antirreligiosos o desacralizadas, críticas o de protesta, sexuales, relacionadas con la brujería, etc), sino por el progresivo éxodo rural hacia las ciudades, que fue consolidando una clase media trabajadora en el sector terciario.

Otro elemento en juego durante el franquismo fue la importancia de las romerías como festividades religiosas que hacían inseparables a Iglesia y tradición (Medina Rodríguez, 2019: 138). Un ejemplo representativo de la relevancia de las romerías, lo encontramos a finales de 1960, en el tardofranquismo, con la creación de la romería de Tegueste. En la actualidad la romería se ha consolidado identitariamente como la imagen representativa de la comunidad del municipio, que ha sido caracterizada como agraria, tradicional y vinculada a lo religioso (Carreras, 2015: 18).

En relación con la figura y el traje de campesino canario, “mago”, hace falta retomar la figura de Néstor Martín-Fernández de la Torre. Tras su fallecimiento en 1938, su personalidad fue requerida por el imaginario impuesto por la Sección Femenina y por las

jerarquías, que instrumentalizaron aquel legado para conformar una España que representaba y escenificaba a sus regiones. De esta forma, el traje de Néstor fue la base de inspiración del traje canario definido por la Sección Femenina (Montesdeoca García, 2016: 76, 83, 84) y que tiene una continuidad hasta la actualidad, aunque se eliminaron los elementos de fuerte carga identitaria como lo eran las pintaderas ya que dentro del discurso nacional de las regiones que estableció el franquismo, se buscaba una cierta homogeneización de sus variedades culturales, que se reducían a una esencia española común a todas las regiones (Ortiz, 2012) (**Anexo 4**). Como elementos de una tradición regional, se exhibió la lucha canaria como un deporte tradicional y característico del archipiélago, una tradición heredada y que mostraba una continuidad, remontándola hasta el pasado prehispánico (Medina Rodríguez, 2019: 141). La lucha canaria se conformó como un deporte más dentro del movimiento nacional franquista y que también se modificó como otras tradiciones para ajustarla a los patrones de los deportes modernos como por ejemplo en la introducción de árbitros (Ramos Benitez, 2017:71-72). El salto del pastor también promovido a través del NO-DO, como una actividad característica de Canarias y heredada del pasado aborigen, que se convertía en una herramienta fundamental para desplazarse a altas velocidades por terrenos pedregosos y escarpados como los de las Islas. Esto se observa en el episodio del NO-DO “Tenerife y sus bellezas”, en el que al hablar del drago milenario de Icod, se hace referencia a la “antigua memoria del pueblo aborigen”. Además, se muestra como los trabajos de artesanía tradicionales recaían sobre las mujeres, que aparecen trenzando de hojas de palma para confeccionar los sombreros, los cuales se configuran como una prenda identitaria distintiva de las Islas. Se considera de utilidad reflejar algunas de las palabras de la voz en off de la grabación: *“La frase obligada aquí se hace verdad, la flor más bella de la isla tiene rostro y nombre de mujer y su armonía resplandece en esta tierra labrada por los volcanes donde las canciones son delicadas y los bailes, como la isa admirable, son finos y ceremoniosos”*. Así, la mujer cobra protagonismo entrelazándose con el mensaje que elogia al folklore canario, como una pieza más del repertorio musical (**Anexo 5**). De esta forma se presenta a Canarias como un destino turístico agradable y atractivo, caracterizado por el paisaje, sus cultivos, sus tradiciones y por supuesto su folklore.

Otro de los materiales que mejor expresa la ambigüedad con que se transmite este bagaje fantasmal aborigen durante el franquismo, lo podemos encontrar en la película de *Tirma* (1956), la primera gran producción cinematográfica que relata con la aprobación del

régimen, la Conquista del Archipiélago. Sobre ella, su director Carlos Serrano de Osma aseguraba que “exalta los valores nacionales y responde a un propósito político permanente, como lo es la cotidiana vinculación de Canarias a la península en los órdenes espiritual y material” (Gil Hernández, 2021: 233). A partir de la década de 1950, curiosamente, artistas canarios como el pintor Manuel Millares y el escultor Martín Chirino, también van a dedicar su obra y trayectoria a elementos de la cultura aborigen, con bastante popularidad durante el franquismo a pesar de ser presuntamente contrarios a la dictadura. Esta complicidad con el régimen explica la popularidad que alcanzan sus piezas en tiempos de censura, quizás como recompensa por representar a la España de Franco como un país ‘tolerante’ con la alta cultura. Esa circunstancia de cierta “apertura”, permite explicar que obras que recuperaban la grafía canaria, como Pictografías canarias de Millares o la serie de esculturas El Viento (1958) de Chirino, sean expuestas en las principales ciudades de España y en eventos artísticos celebrados en Europa y Estados Unidos con el beneplácito de la dictadura (Gil Hernández, 2021: 235-236).

Retomando la cuestión de la fiesta de la Virgen de Candelaria en Tenerife, tal y como se había planteado anteriormente, a principios del siglo XX esta festividad religiosa ya se realizaba a través una escenificación folklorizada de la sociedad aborigen, intentando recrear sus indumentarias. Como una fiesta simbólica que entrelazaba la identidad canaria con el catolicismo, esta mantuvo una continuidad durante el franquismo, aunque las imágenes de la década de 1950 muestran una completa ruptura frente al período anterior. Por un lado se observa la ausencia de indumentaria que pretendía recrear a la sociedad aborigen, la cual ya no es la protagonista de la festividad, sino que esta gira en torno a la figura de la Virgen, adaptando esta tradición religiosa al discurso nacional del régimen.



Década de 1920



Década de 1950

Este conjunto de evidencias nos sugiere que durante el franquismo se instrumentalizaron algunas figuras y hechos simbólicos del pasado aborígen, pero intentando reducir al máximo aquellas expresiones identitarias asociadas a lo aborígen. Dado que se recupera la Conquista del Archipiélago como un aspecto positivo de la historia de España y de Canarias, se podría plantear que durante el franquismo se produce una especie de “anti-indigenismo”, dentro del discurso de la “España imperial civilizadora”. Se van a explotar algunos aspectos del folklore o deportes como la lucha canaria, que se entiende como heredera del pasado aborígen y que se va a valorar como una particularidad regional. Aunque dentro del proyecto nacionalizador de la España franquista, aquellas expresiones identitarias que buscaban recrear o incluso demostrar una continuidad cultural con la sociedad aborígen y que se percibían como formas más cercanas a lo “salvaje”, implicarían que el proyecto civilizador en las Islas habría sido fallido. Dentro de la disciplina antropológica, el concepto “salvaje” o “incivilizado” adquiere unas cargas simbólicas durante los procesos de conquista, en los que los colonizadores se consideraron los representantes de la civilización, del progreso, que venían a imponer su orden en todos los campos. Lo local representó lo inferior, lo salvaje, lo incivilizado que debía modificarse. De allí nace el problema de identidad generado por esta ideología colonizadora que rechazó contundentemente lo indígena, lo mulato, etc. Esta visión genera una dicotomía superior-inferior que se interioriza por ambas partes sociales (Andrade, 2009: 14). Partiendo de esta reflexión, resulta interesante analizar la dimensión que cobraron los estudios de la arqueología y la antropología física, junto al folklore, durante el franquismo en Canarias. Las Comisarías Provinciales de Excavaciones Arqueológicas creadas en 1941, se enfocaron hacia estudios como el poblamiento prehistórico de las islas por los aborígenes canarios, que los arqueólogos vincularon con las culturas ibero-mauritana e ibero-sahariana. Esto implicaba el establecimiento de un origen común para los primeros pobladores de Canarias, la Península Ibérica y el Sáhara español, que se utilizó para reforzar la idea de una “unidad nacional” amparada en los orígenes de una raza ibérica (Farrujia, 2003: 310-311). Esto refleja la importancia que cobra la arqueología dentro de los proyectos políticos y su influencia en las construcciones culturales e identitarias. En este caso, la dimensión ideológica y política afectó a las interpretaciones sobre la identidad de los indígenas canarios, y en consecuencia de las poblaciones canarias del momento. Teniendo en cuenta que tal y como plantea Estévez (1987), el estudio de la antropología física se ha basado en el estudio de los “otros” no europeos, llama la atención que el interés por esclarecer el

origen y la raza de los aborígenes canarios tuviera el objetivo de estudiar a los canarios (Estévez, 2019: 95). ¿Acaso el régimen, percibió a la población canaria como una región que se diferenciaba del conjunto nacional? Además, la reflexión sobre el papel jugado por las Islas en la división internacional de la riqueza y el trabajo también es necesaria para entender el alcance de las categorías de colonialidad. La indeterminación económica de las Islas, de hecho todavía se discute activamente sobre asuntos como su ubicación geopolítica o su rol histórico en la modernidad (Gil Hernández, 2021). Analizando estas circunstancias y teniendo en cuenta la teoría de Guerra y León (2013) sobre la españolización de Canarias durante el franquismo, podría llegar a sugerirse que desde el régimen franquista se aplicara una lógica colonial, al percibir un fallo en el proceso de integración regional de Canarias dentro del conjunto nacional. Es cierto que la dictadura revitalizó (y redefinió) ciertos aspectos que entroncaban con el pasado aborígen, como la lucha canaria e incluso elementos del folklore (por ejemplo las chácaras) que se presentaban como una herencia de ese pasado. Pero también intentaron anularse todos aquellos elementos susceptibles de ser categorizados como “incivilizados”, construyendo a través de la arqueología un relato identitario que aplicar sobre las poblaciones canarias. Esto pudo haber implicado un mayor control de las expresiones culturales que en otras regiones, a partir de la introducción de un nuevo modelo económico, político, social y cultural, censurando o reorientando cualquier elemento de origen foráneo o que aludiera al pasado aborígen como una identidad al margen de la española. De esta forma, se observa una apropiación ambigua por parte de la dictadura respecto a los elementos aborígenes, al tolerar ciertas expresiones culturales regionales siempre que no desafiaban la imagen y la autoridad del régimen franquista.

Especialmente a partir de la década de 1960, se produce un aumento de oposición al régimen y en un contexto influenciado por los movimientos descolonizadores del Tercer Mundo, va a resultar común que la lucha por la democratización de España se combine con el cuestionamiento de la ‘situación colonial’ de las Islas, para lo cual la militancia antifranquista también acudirá a la cultura material indígena para despertar simpatías en torno a su causa (Gil Hernández, 2021: 236). Tras la muerte del dictador, se reaviva el discurso nacional con la celebración en 1976 del I Congreso de Poesía Canaria y con la posterior lectura y publicación del “Manifiesto de El Hierro”, en el que un grupo de artistas e intelectuales intentan rescatar algunos elementos simbólicos de la cultura aborígen (como las pintaderas o la grafía), con un mensaje de tendencia marxista y de

experiencias claramente nacionalistas y reivindicativas. Se intentaba legitimar el origen autóctono de la cultura canaria, defendiendo la continuidad de los aborígenes en las poblaciones canarias (Bolaños, 2020 & Sola Antequera, 2020:2).

El *Libro Blanco* del MPAIAC (1979), obra de referencia para el anticolonialismo canario de esos años, reproduce las palabras del arqueólogo franquista Miguel Fusté, que plantea la persistencia de elementos raciales de las poblaciones prehistóricas aborígenes en las poblaciones canarias actuales. Así, y a pesar de las aparentes críticas del racismo, los discursos nacionalistas canarios también van a construirse desde las categorías de raza y nación (Clavijo y Navarro, 2005: 98). De esta forma, la búsqueda de una identidad canaria que se vinculaba directamente con la sociedad aborígen, se convirtió en la base del discurso nacionalista y del rechazo al franquismo, que se justificaba por considerarlo una continuidad imperial en la dominación de las islas, que tenía su origen en la Conquista. En consecuencia, el discurso adoptado para representar el pasado de Canarias como un proceso de duelo que evoque a sus fantasmas precoloniales, coincide en muchos aspectos con el que había realizado el régimen franquista, sirviendo tanto para ocultar como para poner de manifiesto la colonialidad de las islas (Gil Hernández, 2021: 235,236). Esta circunstancia ejemplifica como discursos antagónicos pueden construirse sobre unas bases comunes, que también pueden ser motivo de reflexión sobre la aplicación de unas lógicas categoriales que estructuran la mentalidad. Tanto la dictadura como el MPAIAC, encontraron puntos de convergencia en la apropiación de elementos culturales como el folklore, concepciones sobre la raza o la Conquista, para promover sus respectivas visiones de la identidad y para justificar sus proyectos políticos.

Dentro del movimiento de independencia en Canarias de Antonio Cubillo y el MPAIAC, destaca el papel que también se le atribuye al folklore, como un elemento capaz de avivar los movimientos identitarios y políticos: “El lado poético y folklórico de todo lo canario, si no lleva tras sí una aspiración revolucionaria de Independencia y de Libertad, es un peligro que tenemos que eludir ya que el propio gobierno colonialista de Madrid tendrá interés en explotarlo para que las energías de nuestro pueblo se viertan en esa corriente, como estamos viendo en estos momentos en las islas. Nuestro folklore actual ha de ser un arma de combate contra el godo y nuestras folías y nuestras risas deberán ser un instrumento para movilizar al pueblo en su lucha por la Independencia” (MPAIAC, 1979: 33). De hecho el propio grupo del MPAIAC creó un grupo musical que le puso banda

sonora al movimiento, *Aitiden Guanche*. El grupo surge de canarios exiliados a Venezuela, desde donde orientaron la lucha de liberación nacional a través de la canción protesta, denominada “Nueva Trova Canaria” que se inspiraba en el género musical latinoamericano, en la década de 1970. A continuación se extraen algunos fragmentos de las canciones que funcionaron como vehículo movilizador:

Canto a los guanches: *“El Aitiden Guanche surge de la necesidad histórica de la lucha de liberación nacional de nuestro pueblo: los guanches, que vivimos en la patria de Bolívar y que nos hemos formado al calor de sus ejemplo de enseñanza y ejemplo libertarios...No podemos dejar pasar por alto la lucha de liberación que llevan nuestros hermanos, y es por eso que desde las tierras americanas nos sentimos plenamente identificados con la lucha de liberación nacional...cualquiera que sea la forma de lucha que escoja nuestro pueblo. Aitiden está formado por hombres y mujeres honestos y trabajadores, algunos nacidos en estas tierras otros en la patria sacrificadas, todos ellos guanches, unos guanche de América y otro guanches africanos, no existe diferencia, somos esencialmente lo mismo, un pueblo en lucha por la libertad. Nuestras canciones enmarcadas dentro de la Nova Trova canaria no se prestan a la mediatización, ni a la superficialidad, nuestro lenguaje es claro y tajante, siempre manteniendo como valor irrenunciable, la verdad, característica fundamental de nuestro pueblo. Por eso le damos al español como tal y le damos los calificativos que le corresponde de acuerdo a su manera de ser y comportarse: pedante, soberbio, prepotente, ladrón, traficante de drogas, asesino, explotador, racista, inquisidor, incapaz. Todos estos justos calificativos y algunos otros que por ética no queremos expresar es lo que nuestro pueblo expresa cada vez que puede hablar con libertad.”*

Polka del MPAIAC: *“A todos los conjuntos musicales que hay en Canarias, les hacemos un llamado para continuar con el desarrollo de la Nova Trova, esta debe seguir con la línea trazada, profundizar en nuestros problemas y sus soluciones siempre con el objetivo comuna todos nosotros, ya que la consecución de este objetivo, la independencia, solucionara sin duda alguna las penurias y miserias en las que nos han sumergido los españoles”*

Llama la atención el fuerte simbolismo que cobra el folklore musical dentro del MPAIAC, convirtiéndose en un arma de resistencia y de lucha frente a la dominación, al

punto de que en la portada del álbum musical, se representa al timple como si fuera una pistola (**Anexo 6**). De esta forma, la instrumentalización del folklore se convierte en un elemento fundamental a la hora de promover una identidad que refuerce un movimiento político. El folklore se convierte así en un escenario de luchas por la narrativa dominante, actuando tanto como elemento de dominación, como espacio de resistencias, sentimientos identitarios y movimientos políticos. Además, el lenguaje en torno a lo aborígen vuelve a usarse como campo de enfrentamiento, al punto de que estas continuas recuperaciones y alusiones a los guanches por parte de los miembros del MPAIAC, harán que empiecen a ser calificados de manera peyorativa y despectiva como “guanchistas”, acabando por generalizar al movimiento como “guanchismo”.

En definitiva, puede observarse como el uso de la cultura popular se convierte en una herramienta fundamental durante la dictadura franquista, la cual ejercerá un amplio control y censura sobre las formas y expresiones folklóricas de Canarias, en especial aquellas que suponían un obstáculo al establecimiento de una identidad nacional superior. Además resulta llamativo cómo a partir de mediados de la década de 1960 y en especial hacia los últimos estertores de la dictadura, artistas y grupos nacionalistas como el MPAIAC recurrirán también a la cultura popular como una forma de respuesta a la dictadura y su folklore institucionalizado. En contraposición, se buscaba un repertorio musical que coincidiera con su proyecto revolucionario e independentista y por lo tanto respondiera a unos arquetipos identitarios diferentes, aunque se sustentara en presupuestos similares (la raza, el uso del folklore, colonialidad, etc). Esto nos ofrece una visión sobre la complejidad de las luchas y respuestas identitarias en contextos de dominación y resistencia. Para Fernando Estévez, las ideologías de legitimación de la conquista y colonización son las responsables de la creación de un componente arquetípico de la identidad canaria como lo es el aborígen, que no ha sido nunca un asunto del pasado sino un problema del presente y del futuro (Estévez, 2019: 292).

8. Conclusiones y reflexiones finales

En síntesis, el análisis planteado a lo largo de este trabajo plantea la necesidad de estudiar la construcción y representación de las identidades territoriales como una línea de investigación fundamental a la hora de estudiar los procesos de construcción nacional y regional. También se ha resaltado la necesidad de estudiar de forma conjunta las identidades regionales y nacionales debido a que las personas construyen su identidad a partir de su núcleo más cercano, que es la región. A partir de una serie de trabajos, se ha planteado que en las construcciones nacionales, las identidades regionales no se debilitan, sino que muchas veces se alimentan para servir de sustrato a una identidad nacional. Una de las características que presenta este proceso de construcción de las identidades regionales, es el rescate y uso que se hace del folklore regional, la historia y las tradiciones locales. Este mecanismo también se puso en práctica durante la dictadura franquista como parte de un proyecto que buscaba la unidad nacional a través de un encaje homogéneo de las regiones. Una de las características que diferencian este período y que hacen que haya sido el objeto de estudio principal, son las vías de difusión que desplegó la dictadura a través de los Coros y Danzas de la SF y los medios de comunicación de masas. Estos agentes exhibieron símbolos identitarios, a través de elementos culturales como el folklore que reprodujeron la nación en ámbitos no políticos y que supusieron la normalización y cotidianeidad de los mismos, ejerciendo por lo tanto un nacionalismo banal sobre la población. En consecuencia, se ha tratado de revalorizar la importancia de estudiar los productos folklóricos, debido a la influencia que tienen en las construcciones identitarias territoriales, reflejando el papel que tienen estas en los procesos de construcción nacional y regional en la contemporaneidad occidental. Para ejemplificar este planteamiento, se ha tratado de analizar el papel que desempeñó el uso de la cultura y el folklore durante el franquismo en las construcciones identitarias, y en especial en el caso de la construcción de la identidad regional canaria.

Analizando la cuestión de la identidad canaria, se ha observado que tras la conquista y el mestizaje se produjo un rápido proceso de asimilación cultural por parte de las poblaciones que permanecieron en los núcleos poblacionales con los conquistadores. A partir del siglo XVII, en un momento en el que incluso las poblaciones aborígenes que se habían refugiado en las zonas interiores de montaña se encontraban prácticamente

asimiladas dentro de la estructura social castellana, parte de la población canaria comenzó un proceso de reconstrucción identitaria en torno a la figura del aborígen. Esta configuración identitaria se basa en la interpretación descontextualizada (folklorizada) de la sociedad aborígen y que en cierta medida surge de un sentimiento de nostalgia. Desde las élites intelectuales también se va a manifestar esta nostalgia, como hizo el ilustrado Viera y Clavijo en el siglo XVIII lamentando la pérdida de la sociedad aborígen. Con la figura de Berthelot en el siglo XIX, esta nostalgia se va a sustituir por la búsqueda de pervivencias raciales aborígenes entre las poblaciones campesinas canarias. A partir de este momento, la burguesía isleña de finales del XIX, intentará articular una cultura regional tomando como referencia el pasado aborígen.

Pero con la dictadura, se va a producir una ruptura en la tendencia indigenista del Archipiélago. Desde una narrativa imperialista y que buscaba un encaje adecuado de las regiones dentro de la nación, el régimen recurrió a la exaltación de la Conquista de las Islas como una labor civilizadora y engrandecedora para España, justificando la dominación e integración de las Islas. Partiendo de este imaginario en torno a la Conquista, se ha reflexionado también sobre la cuestión económica de las Islas, que sufrieron especialmente el período autárquico de la dictadura debido a sus características comerciales. Esto ha sido interpretado por algunos autores como una “segunda conquista” del mercado de las Islas ejerciendo sobre estas una relación colonial. Por otro lado, en la dimensión folklórica, el régimen franquista anuló o tergiversó los elementos del pasado aborígen que se percibían como pervivencias primitivas y que alteraban el encaje identitario de Canarias dentro de España. De esta forma el folklore institucionalizado en las Islas durante la dictadura, aunque se apoyó sobre una base preexistente, relegó casi al olvido y a la extinción gran parte de las expresiones folklóricas populares, por lo menos en los contextos urbanos como plantea Lorenzo Perera (2002). La ruptura que supuso la dictadura, al modificar diferentes ámbitos de la vida de las poblaciones de las islas, pudo generar cambios notables en las construcciones identitarias anteriores, teniendo en cuenta que el conjunto de la población se caracterizaba por su ruralidad, pobreza y analfabetismo. Por lo tanto, el proyecto nacionalizador que hizo el franquismo pudo generar un profundo impacto en las identidades canarias, más si tenemos en cuenta la continuidad y pervivencia en la actualidad de gran parte del folklore institucionalizado durante la dictadura en Canarias. Además, durante el período de la dictadura, se produjo un notable incremento en las investigaciones arqueológicas y antropológicas, con el

objetivo de establecer el origen de los canarios, lo cual sugiere una percepción que aplicaba dicotomías coloniales sobre las poblaciones canarias. Todas estas circunstancias, han llevado a plantear la posibilidad de que desde el régimen se percibiese un desajuste regional e identitario de Canarias dentro de la nación y el pueblo español, lo que devino en la aplicación de unos criterios de colonialidad y unas narrativas que reforzaban la dominación y la dependencia de la población canaria. Esto implicaría por lo tanto, un reajuste cultural de la región mucho más intenso del que se produjo en otras regiones, incluso en aquellas con nacionalismos periféricos históricos que resultaban más problemáticos. De hecho, resulta llamativo que a pesar de la falta de un regionalismo fuerte previo en Canarias, a finales de la dictadura y comienzos de la Transición, surgiera un movimiento nacionalista armado como el MPAIAC o las FAG (Fuerzas Armadas Guanches), aunque este no tuviera el impacto que tuvieron otras fuerzas armadas nacionalistas como ETA. Pero dentro del movimiento nacionalista, en Canarias surgieron muchos otros grupos que no recurrieron a las armas, pero criticaron duramente la situación de dependencia en la que se encontraban las Islas frente al Estado.

A modo de reflexión y teniendo en cuenta este pasado reciente, se plantea el grado de relación existente entre la dependencia económica, la noción de colonialidad, el aborigen y la Conquista, así como la influencia de estas variables sobre la identidad canaria en la actualidad. Tanto el folklore desplegado por la dictadura, como gran parte de las ideas difundidas por los movimientos nacionalistas canarios han permeado las identidades actuales de las canarias y canarios. Por ejemplo, observamos el fuerte arraigo que tienen las romerías y las actuaciones folklóricas dentro de las Islas en la actualidad, al igual que durante el franquismo, aunque su contexto sea completamente diferente. Por otro lado, observamos el resurgimiento de reivindicación del pasado aborigen, que fue especialmente notorio entre 1975-1989, momento en el que se generaliza el establecimiento de estatuas colosales que pretenden representar a los jefes de la sociedad aborigen. También se ha observado una banalización de otros símbolos aborígenes, como por ejemplo las pintaderas canarias, que aparecen hasta en paquetes de azúcar en los supermercados en Canarias (**Anexo 7**). Otro elemento a reconsiderar, es por ejemplo la continuidad en el calificativo peyorativo “godo” (en palabras del MPAIAC) que se produce por parte de algunos de estos movimientos nacionalistas para argumentar la colonialidad de las Islas y justificar la autodeterminación. Este mantiene una continuidad y ha sido utilizado como mecanismo de diferencia y exclusión en algunos contextos por

parte de las poblaciones canarias hacia los individuos de la Península. Estas circunstancias no resultan incompatibles, ya que las identidades de hecho, son siempre contradictorias y están compuestas por fragmentos parciales (Grossberg, 2003: 155). Las identidades se construyen a medida que los sujetos se exponen a unas prácticas y discursos que los interpelan, y dentro de esa dialéctica a través de diversas variables (el género, la condición económica, la ruralidad, etc) los individuos construyen su propio mapa identitario, que no resulta estático, debido a los propios cambios internos y externos que actúan sobre el individuo.

En definitiva, el franquismo supo hacer uso del folklore regional y del pasado histórico para construir identidades que permitieran nacionalizar a la población, a través de una exposición continuada a estos elementos. Este proceso en Canarias, se presenta como un interesante y complejo campo de estudio, debido a la economía diferenciada de las islas, las luchas políticas insulares, su fragmentación territorial, además de la persistencia del recuerdo de la Conquista y una sociedad aborígen desarticulada. El análisis de estas circunstancias durante el período de la dictadura, así como las respuestas generadas a la misma, hacen que resulte una etapa extraordinariamente fecunda a partir del cual comprender mejor el proceso de construcción de las identidades regionales actuales en España, y en concreto en Canarias. Por lo tanto, el objetivo final del trabajo es tratar de actualizar los estudios, sin descartar continuar con esta investigación en un futuro.

9. Anexos

Anexo 1 NODO 45 B (1943). Fuente: RTVE.es

<https://www.rtve.es/play/videos/nodo/not-45/1467572/>

Anexo 2. NODO 1089 C (1963). Fuente: RTVE.es

<http://www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-1089/1469021/>

Anexo 3. Diseños de Néstor Fernández de los trajes típicos de Gran Canaria. Fuente: Pérez Cruz (2007).



Anexo 4. Sobres con los dibujos de prototipos de los trajes regiones de España (1967-1969). Fuente: Ortiz (2012).



Anexo 5. Vídeo del NO-DO “Tenerife y sus bellezas”. Recuperado de YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=8XCsfZMHLDE>

Anexo 6. Portada del álbum del grupo musical Aitiden Guanche, vinculado al MPAIAC.



Anexo 7. Fotografía propia de un paquete de azúcar con las pintaderas canarias.



10. Bibliografía

Alares López, G. (2021). Aragonismo y nación. La dimensión regional de la España franquista. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol.123(nº3), pp. 23-49.

Alonso, M. R. (1993). Características de la poesía en Canarias. *Anuario de estudios atlánticos*, vol. 1(nº39), pp.17-39.

Amador Carretero, P. (2003). La mujer es el mensaje. Los coros y danzas de la Sección Femenina en Hispanoamérica. *Feminismo/s*, (nº 2), pp. 101-119.

Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Andrade, S. (2009). El reto de la interculturalidad: Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador. *Antropología Cuadernos de investigación*,(nº 8), pp. 13-23.

Anta Félez, J. L. (2023). Un proyecto imposible de la modernidad franquista. Bailes tradicionales y NO-DO. *Filmhistoria online*, vol 33(nº 2), pp. 453-514.

Archilés Cardona, F. (2006). " Hacer región es hacer patria". La región en el imaginario de la nación española de la Restauración. *Ayer*, (nº 64), pp. 121-147.

Archilés Cardona, F. (2013). Lenguajes de nación. Las «experiencias de nación» y los procesos de nacionalización: propuestas para un debate. *Ayer*,(nº 90), pp.91-114.

Applegate, C. (1999). A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times. *The American Historical Review*, vol. 104(nº 4), pp. 1157–1182.

Baucells Mesa, S. (2014). El “pleito de los naturales” y la asimilación guanche: de la identidad étnica a la identidad de clase. *Revista de Historia Canaria*, (nº 196), pp. 139-60.

Becerra Bolaños, A. (2020). Africana, europea, americana: la conformación imposible de la cultura canaria. En Fleischmann, S. & Nenadovic, A. (Eds). *América Latina-África del Norte-España: lazos culturales, intelectuales y literarios del colonialismo español al antiimperialismo tercermundista* (pp. 89-117). Iberoamericana Vervuert: Madrid.

Bergès, K. (2012). La nacionalización del cuerpo femenino al servicio de la construcción de la identidad nacional en las culturas políticas falangistas y franquistas. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, (nº42), pp.91-103.

Busto Miramontes, B. (2012). El poder en el folklore: los cuerpos en NO-DO (1943-1948). *Trans. Revista Transcultural de Música*, (nº 16), pp. 1-30.

Calero Carramolino, E. (2018). Folklorismo carcelario: ¿identidad nacional o manual de subversión?. *Quadrivium*, (nº 9), pp. 1-19.

Canales Serrano, A. (2014). La educación y el fracaso del proyecto nacionalizador franquista. En León Alvarez, A. (ed) *El franquismo en Canarias* (pp. 89-104). La Orotava: LeCanarien ediciones.

Carreras Navarro, J. (2015). *La romería de Tegueste: origen y primeros años (1969-1980)*. Tegueste (Tenerife): Ayuntamiento de Tegueste.

Casero, E. (2000). *La España que bailó con Franco. Coros y Danzas de la Sección Femenina*. Madrid, Editorial Nuevas Estructuras, S.L.

Claret, J. & Fuster, J. (2021). Regionalismo y nacionalismo ríman. En Claret & Fuster (Coords), *El regionalismo bien entendido: Ambigüedades y límites del regionalismo en la España franquista* (pp. 1-11). Comares: Granada.

Clavijo Redondo, M. Á., & Navarro Mederos, J. F. (2004). El funambulismo ideológico de un arqueólogo durante el período franquista: el caso de Luis Diego Cuscoy. *Revista Tabona*, vol.2 (nº32), pp. 75-102.

Criado, A. A. (2017). El folclore como instrumento político: los coros y danzas de la Sección Femenina. *Revista Historia Autónoma*, (nº10), pp. 183-196.

De Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano: I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana : Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Occidente.

De las Heras Monastero, B., & Granados, P. D. (2022). La Sección Femenina y la Instrumentalización Política del Baile Flamenco durante la Dictadura Franquista (1940-1975). *Historia Social y de la Educación*, vol.11(nº2), pp.155-181.

Eli Rodríguez, V., Fornaro Bordolli, M. F. & Díaz Rodríguez, A. (2005). Transmisión del patrimonio musical popular: oralidad, escritura y procesos de institucionalización en la música extremeña. *Nassarre: Revista aragonesa de musicología*, vol.21(nº1), pp. 197-212.

Estévez, F. (1987). *Indigenismo, raza y evolución: el pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Santa Cruz de Tenerife: Museo Etnográfico / Aula de Cultura del Cabildo de Tenerife.

Estévez, F. (2019). *Canarios en la jaula identitaria: Selección de textos*. Mercurio Editorial: Madrid.

Farrujia de la Rosa, A. J. (2003). Arqueología, regionalismo y franquismo en Canarias: el estudio del poblamiento prehistórico como paradigma. *Revista atlántica-mediterránea de prehistoria y arqueología social*, (nº6), pp. 303-321.

Geniola, A (2018). Un explícito nacionalismo banal. Sobre franquismo y nacionalismo (pp. 159-180). En Quiroga Fernández, A., & Archilés Cardona, F.(eds). *Ondear la nación*. Granada: Editorial Comares.

Geniola, A. (2021). Una Cataluña española, una Vasconia españolísima.(Re) construcción de un relato,(re) significación de un imaginario (1939-1959). *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol.123(nº3), pp. 51-78.

Geniola, A. (2021). Presentación. Esos entrañables afluentes de la patria. El «sano regionalismo» del franquismo. *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol.123(nº3), pp. 13-21.

Gil Hernández, R. (2021). Neblina de fantasía: El trauma colonial y la descolonización de la identidad canaria. *Open Library of Humanities*, vol.7(nº1).

Gil Hernández, R. (2021). La Segunda Conquista de Canarias. Trabajo del duelo y fantasmas guanches en la cultura material de la España franquista. *Kamchatka. Revista de análisis cultural.*, (nº18), pp. 221-246.

Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En Hall & Du Gay (Coords), *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 148-180). Buenos Aires : Amorrortu.

Guerra A. y León, A. (2013). La españolización de Canarias a través de la propaganda falangista (1936- 1945). En Miguel Ángel Ruiz Carnicer [coord.]. *Falange. Las culturas políticas del fascismo en la España de Franco*, pp. 233-254. Zaragoza: Instituto Fernando El Católico, CSIC.

Hall, S. (2006). Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista Colombiana de Sociología*, (nº27),

Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad?. En Hall & Du Gay (Coords), *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 13-39). Buenos Aires : Amorrortu.

Hermida Martín, Y. (2012). Mujeres y cambios sociales en la provincia de Santa Cruz de Tenerife: 1931-1975: amas de casa, camaradas y marginadas. [Tesis doctoral, Universitat de Barcelona]. https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/35548/2/YHM_TESIS.pdf

Hernández Burgos, C. (2018). Franquismo suave: el nacionalismo banal de la dictadura (pp. 137-158). En Quiroga Fernández, A., & Archilés Cardona, F.(eds). *Ondear la nación*. Granada: Editorial Comares

Hobsbawm, E. J. & Ranger, T. (eds). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Isla de Tenerife Vívela. Tenerife y sus bellezas. *YouTube* [vídeo en línea] 8 de noviembre de 2015 [consulta en abril de 2024]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8XCsfZMHLDE>

Martí, J. (1996). *El folklorismo: uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Editorial Ronsel.

Medina Rodríguez, S. (2019). Canarias en el NO-DO. *Revista de Historia Canaria*,(nº 201), pp. 133-151.

Molina Poveda, M. D. (2020). El NO-DO como medio de construcción de la identidad femenina. *Historia y Memoria de la Educación*, (nº12), pp. 239-270.

Montesdeoca García-Sáenz, D. (2016). Néstor Martín-Fernández de la Torre y la creación de la identidad canaria. *Cartas diferentes: revista canaria de patrimonio documental*, (nº12), pp. 75-86.

MPAIAC (1980 [1979]). *1er Congreso septiembre 1979 o Libro Blanco del MPAIAC*. Caracas: Talleres tipográficos de Miguel Ángel García e Hijo.

Navarro Mederos, J. F. (2002). Arqueología, identidad y patrimonio. Un diálogo en construcción permanente. *Revista Tabona*, (nº 11), pp. 7-29.

Núñez Seixas, X. M. (2013). De gaitas y liras: Sobre discursos y prácticas de la pluralidad territorial en el fascismo español (1930-1950). *Falange. Las culturas políticas del fascismo en la España de Franco (1936-1975)*. Zaragoza, pp. 289-316.

Núñez Seixas, X.M. (2014): La región y lo local en el primer franquismo» en Michonneau, S. y Núñez-Seixas, X.M. (eds.): *Imaginario y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez. Recuperado de: <https://books.openedition.org/cvz/1148#anchor-resume>

Ortiz García, C. (1998). *Folklore y franquismo*, en: Huertas, R., Ortiz, C (eds.). Ciencia y fascismo. Ediciones Doce Calles: pp. 161-179
https://digital.csic.es/bitstream/10261/336355/1/Folklore_franquismo.pdf

Ortiz García, C. (2006). Guanchismo y nacionalismo en las sociedades científicas canarias de fines del siglo XIX. *Revista de Estudios Generales de la Isla de La Palma*, (nº 2), pp. 379-393.

Ortiz García, C. (2012). Folclore, tipismo y política. Los trajes regionales de la Sección Femenina de Falange. *Gazeta de antropología*, vol. 28, (nº 3), p. 1-22.

Perera, L. (2002). *El folklore maldito de las Islas Canarias*. Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria.

Pérez Cruz, J. (2007). El disfraz típico de Néstor. *Asociación Cultural Revista Digital BienMeSabe.org*, (n.º 155).

Quiroga, A. (2018). La nación nuestra de cada día. El impacto del *banal nationalism* en España (pp. 1-18). En Quiroga Fernández, A., & Archilés Cardona, F.(eds). *Ondear la nación*. Granada: Editorial Comares.

Ramos Benítez, J. (2019). Deporte y política. La lucha canaria entre dos regímenes. *Atlántida. Revista Canaria de Ciencias Sociales*, (nº10), pp. 65-81.

Rodríguez Becerra, S. (2021). Reflexiones sobre el concepto y evolución del folclore. *Antropología Experimental*, (nº21), pp. 207-220.

Rodríguez López, S. (2005). La Sección Femenina de FET-JONS: “paños calientes” para una dictadura”. *Arenal*, vol 12,(nº 1), pp. 35-60.

Roper, J. (2007). Thoms and the Unachieved “Folk-Lore of England” TOPICS, NOTES AND COMMENTS. *Folklore*, vol.118(nº2), pp. 203-216.

RTVE.es. NODO 45B. *RTVE.es* [vídeo en línea] 8 de noviembre de 1943 [consulta en marzo de 2024]. Disponible en: <https://www.rtve.es/play/videos/nodo/not-45/1467572/>

RTVE.es. NODO 1089C. *RTVE.es* [vídeo en línea] 18 de noviembre de 1963 [consulta en marzo de 2024]. Disponible en: <https://www.rtve.es/play/videos/nodo/not-1089/1469021/>

Sánchez Llamas, F. J.(1994). Dos visiones de educación popular: el Patronato de Misiones Pedagógicas y las cátedras ambulantes. *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, (nº4), pp. 129-140.

Santacana, C. (2021). Imágenes sobre Cataluña en el franquismo: el regionalismo bien entendido en las pantallas. El NO-DO (1960-1975). *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, vol.123(nº3), pp. 107-134.

Storm, E. (2021). El giro espacial en el estudio del nacionalismo y el regionalismo: Algunas reflexiones historiográficas.En Claret & Fuster (Coords), *El regionalismo bien entendido: Ambigüedades y límites del regionalismo en la España franquista* (pp. 17-34). Comares: Granada.

Thiesse, A.M. (1997). *Ils apprenaient la France: L'exaltation des régions dans le discours patriotique*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Valadés Sierra, J. 1994 “La indumentaria como símbolo regional. La tradición inventada en el caso del traje femenino de Montehermoso”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid, vol 49(nº 1), pp. 91-118.

Velasco Maíllo, H. M. (1990). El folklore y sus paradojas. *Reis*, (nº 49), pp. 123-144.