



‘Todo el año es carnaval’: tradiciones populares y contracultura en la transición

‘Carnival lasts all year’: Popular Traditions and Counter-culture in the Spanish Transition

Luis Moreno-Caballud

UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA · mluis@sas.upenn.edu

Profesor en la Universidad de Pennsylvania, ha publicado numerosos artículos sobre cultura española en el siglo XX y XXI. Ha editado *La imaginación sostenible: culturas y crisis económica en la España actual* (2012), un número monográfico de la *Hispanic Review*, en torno a las prácticas culturales, que en el contexto, de la crisis económica, han jugado un rol como alternativa al ethos del individualismo y la competencia. Ha seguido desarrollando esta línea de investigación en su libro *Cultures of anyone. Studies on Cultural Democratization in the Spanish Neoliberal Crisis*, que publicará Liverpool University Press en primavera de 2015. Mantiene el blog [Culturas de cualquiera](#).

RECIBIDO: 10 DE NOVIEMBRE DE 2014

ACEPTADO: 14 DE DICIEMBRE DE 2014

Resumen: El momento de generalizada experimentación vital de los años 70 y primeros 80 en el estado español tiende habitualmente a pensarse en términos de “modernización” o “transición a la democracia”, pero es también el momento en el que ciertos restos simbólicos de culturas rurales y tradicionales profundamente transformadas por la masiva emigración campo-ciudad son rescatados por artistas de vanguardia y jóvenes contraculturales. Propongo una contribución al estudio de esta línea de reivindicación de un poso cultural tradicional revisitado desde la vanguardia y la contracultura juvenil en la Transición a través de tres calas en instancias culturales diversas.

Palabras Clave: Transición, carnaval, tradición popular, contracultura.

Abstract: The generalized experimentalism of the Spanish 70’s and 80’s is often thought in terms of ‘modernization’ and ‘Transition to Democracy’. But it is also the moment when some symbolic rests of rural and traditional cultures and deeply changed by the massive migration to cities were rescued by some avant-garde artists and young underground practices. The article proposes a contribution to that way of study, analyzing how the traditional culture was revisited by avant-garde and young counter-culture.

Key Words: Spanish Transition to Democracy, Carnival, Popular Tradition, Counter-Culture.

DOI: 10.7203/KAM.4.4298

El momento de generalizada experimentación vital de los años 70 y primeros 80 en el estado español tiende habitualmente a pensarse en términos de ‘modernización’ o ‘transición a la democracia’, pero es también el momento en el que ciertos restos simbólicos de culturas rurales y tradicionales profundamente transformadas por la masiva emigración campo-ciudad son rescatados por artistas de vanguardia y jóvenes contraculturales. En un primer desarrollo de este fenómeno, antes de que la generalizada despolitización, mercantilización y espectacularización de La Movida convierta en hegemónicas las formas del pastiche postmoderno, la apropiación contracultural de tradiciones rurales o populares mantiene un fuerte potencial subversivo y, en cierto sentido, democratizador. Así lo corroboran los constantes intentos del último franquismo por prohibir las fiestas de carnaval en las ciudades o la capacidad perturbadora (incluso para un cierto “progresismo” bienpensante) que tenían figuras como la del travesti y *performer* Ocaña, emigrado rural a Barcelona que mezclaba la vanguardia más transgresora con la recuperación de las tradiciones populares andaluzas.

Propongo una contribución al estudio de esta línea de reivindicación de un poso cultural tradicional revisitado desde la vanguardia y la contracultura juvenil en la transición a través de tres calas en instancias culturales tan variadas como son el resurgimiento del ritual tabernario ‘el entierro de Genarín’ en el León de los ‘70, el interés en la ‘fiesta popular’ que en esos años muestra la revista libertaria *Ajoblanco* o el redescubrimiento de la fiesta flamenca por parte del *underground* sevillano, del que formaron parte gente como el grupo de rock progresivo *Smash*, o el dibujante de comics Nazario¹.

En un plano general, es sobre todo la fiesta popular y su epítome, el carnaval, lo que suscita un interés en la juventud de la transición por esas tradiciones abandonadas por el ‘progreso’ moderno. La fiesta rural en tanto que juego de adopción temporal de una identidad que no se tiene, choca de frente con la voluntad disciplinaria de controlar mediante la identificación que es común tanto al último franquismo como a las instituciones de la primera democracia. Pero la apropiación contracultural de la tradición popular lleva además al extremo esa mutación de las identidades, al convertir el carnaval en forma de vida perenne del individuo moderno, más allá de lo que era una transgresión ritualizada de comunidades tradicionales que después volvían a su normalidad. La contracultura propone algo tremendamente destabilizador: ‘todo el año es carnaval’. Tan sólo la mercantilización postmoderna, ya hacia mediados de los 80, será capaz de domesticar esa mezcla salvaje de tradición y vanguardia que por unos años creó un importante caldo de cultivo para una cultura popular “agro-urbana” en el estado español, de la que queda hoy poca memoria.

¹A estos casos se podrían añadir otros muchos ejemplos de prácticas contraculturales en la transición, como las del primer Almodóvar o las de la primera Fura dels Baus, por citar dos especialmente conocidos.

Memoria de una transición ‘agro-urbana’ y contracultural

Pues efectivamente, de todas las transiciones de la transición quizás no la más triste, pero sí una de las más subterráneas fue la que hizo el mundo rural español, o lo que quedaba de él a la altura de los años 70. El claro signo urbano del desarrollismo franquista y su liberalización capitalista había hecho que esa transición comenzara ya en los años 50, con la emigración masiva del campo a la ciudad. Entre 1955 y 1975 seis millones de españoles (el 20% de la población) se mudaron de provincia. De ellos, dos millones emigraron a Madrid, un millón ochocientos mil a Barcelona y un millón y medio a Europa. Desaparecieron del campo el 60% de los pequeños agricultores y el 70% de los jornaleros. Al mismo tiempo, las ciudades españolas de más de 100.000 habitantes pasaron de ser veinte (en 1960) a cuarenta (en 1975) (ver Labanyi y Martínez). El fenómeno de la transformación del mundo rural, por lo tanto, no puede ser entendido como algo que le pasó sólo al campo, sino como un acontecimiento determinante también para la ciudad. Porque además, el poso socio-cultural de esa España rural no deja de estar activo cuando la oleada migratoria decrece, ya en los 70. Las ciudades españolas de la transición albergan pueblos, son pueblos ellas mismas porque en ellas vive gente ‘de pueblo’.

Esto último, sin embargo, no es lo que la memoria hegemónica de la ‘modernización’ española nos ha legado (y por eso la transición de esa España que podríamos llamar ‘agro-urbana’ es subterránea, al menos lo es para nuestro presente). Más bien tenemos imágenes de espectacular transformación urbana (escaparates, sociedad de consumo, filas de 600’s en la Castellana de Madrid), o bien de atávico pintoresquismo rural (los pueblos que ‘todavía’ tienen burros, que ‘todavía’ sacan el agua de la fuente, etc...). La conjunción de esos dos mundos, sin embargo, ha calado menos en el imaginario colectivo. Y cuando lo ha hecho, ha sido dentro de unos parámetros falaces, claramente heredados del discurso oficial franquista: el choque entre el campo y la ciudad edulcorado por un moralizante (a la par que imposible) ‘menosprecio de corte y alabanza de aldea’. Así, en el cine de ‘paletos’ y de ‘suecas’, el españolito rural siempre acaba volviendo intacto a su verdad moral campesino-patriarcal, tras haberse dado una vuelta por el mundo corrupto de la ciudad y sus placeres.

Existen por supuesto otras imágenes más interesantes de esa España híbrida, de esa transición agro-urbana; imágenes e imaginarios producidos a veces en esas barriadas de aluvión en las que se concentraban los millones de emigrados rurales a las ciudades, que a veces se auto-representaban como territorios descuidados y abandonados a su suerte por las instituciones. El fenómeno de las Asociaciones de Vecinos vino a articular esta auto-representación y a exigir un mejor destino para esos espacios ‘donde la ciudad cambia su nombre’ (según el título de la obra de Francisco Candel, figura clave para la construcción de una dignidad ‘agro-urbana’ de los emigrantes rurales en Cataluña). Junto a la memoria latente de un agro humillado y subdesarrollado en el pasado, surgía así una conciencia colectiva de los ‘barrios’ como lugares en los que se reivindicaba una ‘cultura popular’ capaz de cambiar el presente. Significativamente, no todo eran protestas y peticiones de mejoras en las

infraestructuras urbanas. También había fiestas. Fiestas populares en las que divertirse era ya ‘vivir de otra manera’, fiestas a veces ‘auto-gestionadas’ por los vecinos que, hartos de décadas de secuestro franquista, comenzaban a tomar decisiones por sí mismos sin esperar a nadie.

En esas fiestas revivía una tradición popular hedonista e irreverente que nunca había estado del todo perdida, y que reaparecía como una de las muchas formas de experimentación lúdica que los jóvenes de la generación del 75 ensayaron en esos momentos de apertura. Lo peculiar de estos fenómenos colectivos, como la recuperación del carnaval y de otras fiestas populares, es que no se inspiraban en tendencias procedentes de Berkeley, Londres o Goa, sino en tradiciones autóctonas revalorizadas por quienes buscan referentes de disidencia al tiempo que trataban de potenciar las identidades culturales locales.

Al presentar algunos ejemplos de este tipo de operaciones contra-culturales en la transición, trato de añadir materiales para enriquecer el ambicioso proyecto de relectura histórica que Pablo Sánchez León y Germán Labrador han iniciado, con sus fértiles investigaciones sobre la juventud transicional. Concretamente, Germán Labrador ha estudiado las prácticas de ciertos grupos pertenecientes a la ‘cultura *underground*’ juvenil que desde finales de los 60 intentan llevar a cabo una democratización radical de la sociedad, reclamando a veces su filiación con el legado republicano. Esta reclamación sería coherente, según Labrador, con la experiencia de una modernidad “aplazada, incompleta, diferida, irresuelta” (2008: 743) hasta los años de la transición democrática, y que antes sólo había comenzado a atisbarse en la década de los 30, sufriendo, por supuesto, el parón de los años del franquismo. El estudio de estas culturas *underground* le permite a Labrador establecer una lectura de toda esa tradición moderna y burguesa que comienza en el romanticismo y llega hasta la vanguardia. Dicha lectura, amparándose en la interpretación de la modernidad que hizo Marshall Berman, afirma que del mismo modo que a España no le llegó plenamente su modernización (capitalista) hasta los 60, tampoco le llegó plenamente la experiencia de la modernidad, como despliegue de potencialidad creativa y al mismo tiempo sensación de que ‘todo se desvanece en el aire, ni el ‘modernismo’ que es una respuesta a esa experiencia.

Labrador enfatiza la capacidad del modernismo de responder al vértigo de la modernización con la creación de comunidades ciudadanas capaces de “apropiarse del sentido de su propio cambio” (2008: 742), lo cual puede entenderse como una forma de democratización radical de una sociedad desde su base. La llegada de todo ese impulso modernista ‘acumulado’, no completado en el momento de la segunda República, se produciría entonces en los efervescentes años de la transición, y sería recibida tanto por esos jóvenes poetas contraculturales o *underground* que estudia Labrador, como por los jóvenes de la generación del 75 en general que experimentaron con formas de auto-gestionar su vida cotidiana. Todos ellos fueron herederos de un modernismo incompleto y juntos experimentaron también un nuevo agotamiento de ese impulso modernista ante la ‘normalización’ de la sociedad española. Es decir, ante su entrada en una lógica individualista y mercantilizada que vuelve a dificultar la

posibilidad de que se formen grupos ciudadanos con voluntad y capacidad de asumir colectivamente las riendas de su propio presente.

Dos procesiones que se encuentran y chocan en la España franquista

Pero retrocedamos a 1957, por un momento. A las 12 de la madrugada del jueves santo dos grupos de gente, uno pequeño y otro grande, se aglutinaron en las calles de la ciudad de León. El primero lo hizo según una tradición que se remonta al siglo XVII: cuatro hombres vestidos con hábitos negros (‘papones’ de la Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno) comenzaban en la plaza de San Marcelo la llamada ‘Ronda de Jesús’ que, como cada año, recorrería la ciudad con esquila, clarín y timbal, despertando a todo el mundo al grito de ‘levantaos, hermanitos de Jesús, que ya es hora’. De esta forma, los cofrades alertaban de que la procesión ‘de los Pasos’ tendría lugar al día siguiente, Viernes Santo, para conmemorar la muerte de Jesús de Nazaret.

En cuanto al otro grupo, también se reunía de acuerdo con una tradición anual, si bien más reciente. Cinco mil personas aquella madrugada del 57, según el dato transmitido por el escritor Julio Llamazares, se presentaron en la muy cercana Calle de la Sal con el similar propósito de conmemorar una defunción. Pero en este caso no se trataba de la muerte de un mesías, sino de Genaro Blanco y Blanco, vendedor de pieles de profesión y gran consumidor de orujo por devoción, figura notoria del mundo prostibulario y crápula leonés, que había fallecido atropellado por el camión de la basura cuando orinaba junto a la muralla de la ciudad, en la mañana del viernes santo de 1929.

Las dos procesiones comienzan su recorrido a la misma hora nocturna. Una, la Ronda de Jesús, avanza solemnemente, con su música austera y repetitiva, con su aura de duelo y misticismo. La otra, la de Genarín, zigzaguea ebriamente entre los gritos, coplillas y canturreos de sus beodos participantes. Ambas realizan un ciclo de paradas que jalonan su discurrir. La Ronda se detiene primero ante el Ayuntamiento, donde es tradicional que el alcalde y sus ayudantes la reciban con pastas, mistela y puros. Después, los del Dulce Nombre se presentan también en el Palacio Episcopal, ante el Excelentísimo y Reverendísimo Señor Obispo y, en la Subdelegación de Defensa, que les saluda en nombre de las Fuerzas Armadas. La otra comitiva, la del llamado ‘entierro de Genarín’, más bien evita la cercanía de las sedes del poder civil, religioso y militar, y asocia cada una de sus ocho Estaciones no sólo con episodios de la vida y la muerte de Genaro, sino también con las calles y plazas en los que tuvieron lugar, y en las que se detiene: Calle de la Sal, Carretera de los Cubos, Plaza Mayor, Cuesta de Carvajal, etc. Cada uno de estos espacios ocasiona una parada para recitar un poema alusivo y beber, siempre, más y más orujo. En un momento del tránsito, todos los asistentes se ponen de rodillas y cantan a coro una saeta: ‘Perdona, Genaro, al camión. Perdona, Genaro, perdónale, Señor’.

Es la España de la dictadura franquista. Como no se puede estar en dos sitios a la vez, durante la Semana Santa del León dictatorial uno tiene que elegir entre acompañar a los cuatro papones o a la festiva comparsa. Entre marchar al paso fúnebre del tambor prestando reconocimiento a las autoridades del mundo y al rey supremo del

trasmundo, o entregarse a la disolución de los sentidos en conmemoración de un legendario rufián al que las madres de León utilizaban como ‘hombre del saco’, cuando querían meter miedo a sus hijos. Hay que imaginarse la divergencia entre los posibles olores, los sonidos, los ritmos que acompañarían a una y otra opción. El adormecedor sonsonete de los que salen para reafirmarse en lo que son, y el estridente clamor de los que se entregan a la noche fluctuante del orujo. El cuerpo rígido ante el Redentor o despendolado por el alcohol, el gesto de cumplimiento rutinario o el movimiento espasmódico y casi involuntario, la piel lívida bajo el hábito o sudorosa por el disfraz. La seriedad y la risa. La mirada de soslayo que busca confirmar el orden, o la complicidad de quienes se desordenan juntos.

Como no se puede estar en dos sitios a la vez, hay que elegir entre esos dos mundos, que a veces, como imagina Llamazares, se cruzan por accidente y, tal vez, se contemplan mutuamente con sorpresa:

Cinco mil profesionantes fervorosos, encabezados por un carro de bueyes lleno de botellas de orujo, que a la altura de la Catedral se cruzaron con la menguada procesión religiosa oficial, compuesta apenas por un centenar de beatas, el cuadro de los papones y un hato de canónigos adormilados (1981: 99).

Pero en esa España dictatorial un encuentro tal no es inocuo, sino que puede tener consecuencias determinantes para una de las partes. Porque se trata de un choque entre poderes desiguales, y porque no es el mismo el poder de quien ataca y de quien se resiste². Así, aquella madrugada de 1957, iba a cerrar un ciclo de 27 años en el que los dos rituales se habían disputado el protagonismo en las calles leonesas, pues el gobernador civil prohibió en ese año y hasta nuevo aviso el entierro de Genarín, ante el revuelo que había causado el crecimiento exponencial de sus participantes durante las últimas ediciones. Uno de los causantes de tal decisión fue el periodista local ‘Lamparilla’, que publicó una nota acerca del burlesco pasacalles titulada “Entre curdas y gamberros”. En sus palabras leemos la prepotencia de quien se sabe tan respaldado por el poder, que puede permitirse ser condescendiente con cualquier intento de transgresión:

Me habían alarmado con la noticia. Parecía revestir incluso alguna insolente gravedad, como un desafío a cosas muy metidas en la entraña del pueblo español. Algo así, además, como si una vergonzante y vergonzosa manifestación de izquierdismo pretendiese levantar cabeza. Imitando aquellas “valerosas hazañas” de ciertos republicanos hace años de ensuciar de tiza y mala ortografía las paredes o colocar un letrerote zafio en una estatua respetable.

Pero no deben alarmarse quienes me alarmaron. El vinazo y el mal gusto,

²Tomo esta idea del trabajo del filósofo Santiago López Petit. Tal vez la necesidad de distinguir entre esos poderes diferentes, en cada caso, en cada contexto socio-lingüístico, sea, si se me permite la reflexión metodológica, uno de los mejores acicates para la labor del historiador cultural, que intentaría así medir las potencias relativas, las tensiones, las ‘colonizaciones’, los abusos, las resistencias y las fugas que se producen en el multiforme y variable texto social.

aliados, hicieron todo. Mal gusto, chabacanería y alcoholismo. Cuando se les pase el efecto de éste, comprenderán los actores su grotesca y repelente acción. Una acción como si el alcohol acabase por hacerles manchar de jugos pestilentes la alfombra de un salón. Les expulsarían de él y llamarían a la criada para corregir desperfectos.

‘Lamparilla’ trataba en su nota a los de Genarín como niños pequeños, y el gobernador hizo lo propio: siguiendo la sugerencia del gacetillero, expulsó a los borrachos del ‘salón’, que en este caso era la vía pública. La gran familia leonesa, y la gran familia española en general, podía seguir su apacible vida, con todas sus reconfortantes seguridades y tradiciones. El orden volvía a imperar: Ayuntamiento, Episcopado y Fuerzas Armadas velaban por que así fuera, y cada cual podía ocupar de nuevo su sitio en la procesión oficial.

Dios, dinero y resurrección de Genarín

Pero, ¿cuál era exactamente esa ordenada disposición de la vida española? Es preciso señalar que, a pesar de que el lugar de cada cual había sido en principio rígidamente asignado, aquel año de 1957 traía ciertas promesas de prosperidad económica, que auguraban la posibilidad de algunos cambios. Y es que no sólo estaba hecho el presente español de las sentidas celebraciones de Semana Santa (esa Semana Santa que el diario ABC describía en ese mismo año como “una meditación colectiva, una transida reviviscencia de la calle de la Amargura y de la senda del Calvario”). La vida, como muy bien sabían los recién nombrados ministros del Opus Dei, podía ser a la vez tradición y modernidad: Dios y dinero³. Y desde que ellos comenzaron a impulsar la ‘modernización’ del país mediante su apertura a los flujos del capitalismo mundial, la vida era también para cada vez más gente disfrutar de un frigorífico, una lavadora, un coche, o una televisión; era asistir al fútbol y a los toros, e incluso, con un poco de suerte, comprarse un *chalet* en la sierra. Y si esto último resultaba mucho pedir, al menos irse a trabajar a Suiza, mandar dinero a la familia, y esperar que los hijos de uno fueran a la universidad para hacerse banqueros, notarios o doctores. Pues, en efecto, el tiempo pasó y, si bien no todos los españoles lograron pertenecer a alguna de las 51 familias que en 1974 controlaban todavía la mitad de los consejos de administración de las grandes empresas nacionales⁴, sí es cierto que muchos consiguieron comprarse un Seat 600 y formar parte de una nueva procesión: la de los atascos que se originaban cada fin de semana en Madrid y Barcelona para escapar de la ciudad al campo⁵.

³ Véase el libro de Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*.

⁴ El dato está extraído del trabajo editado por Jesús A. Martínez, *Historia de España, Siglo XX*.

⁵ En mi intención de perfilar de modo genérico y ágil la emergencia de una cultura de clase media basada en el consumo estoy dejando de lado otros efectos del ‘desarrollismo’. Los datos que aportan tanto Riquer i Permanyer como Carme Molinero y Pere Ysàs (en el volumen editado por Jesús A. Martínez) reflejan que la entrada de los tecnócratas del Opus Dei en el gobierno coincidió con un crecimiento económico excepcional en el estado español, el segundo más rápido del mundo (después de Japón) durante la década de los 60 (7.5 del PIB por año). Gracias a este crecimiento económico “los españoles experimentaron en los años 60 y 70 una mejora notable en sus

Pero, curiosamente, al parecer, esta nueva procesión tampoco fue bastante para algunos recalcitrantemente insatisfechos. Esa nueva vida apacible de clase media, con su promesa de movilidad vía 600 y universidad, no fue suficiente para los que ansiaban mayores transformaciones. Incluso los guateques se les quedaban pequeños. ¿Por qué? Dos explicaciones se presentan a mano: la primera, que hemos oído bastantes veces, afirma que el bienestar material no satisfacía a quienes querían además instituciones democráticas que reconocieran las libertades formales. La segunda, que ha empezado a sonar más durante los últimos años, señala que ciertos sectores de la población, además de exigir también el reconocimiento de las libertades formales, comenzaron (especialmente alrededor de los años 70, ya en la última etapa del franquismo) a practicar formas de vida cotidiana que no se ajustaban a los valores de profesionalidad, competencia, y éxito económico que regían las clases medias creadas por el ‘desarrollismo’ franquista.⁶

condiciones materiales de vida y en el acceso a ese conjunto de bienes” (los provistos por el Estado) (Molinero y Ysàs, en Martínez 1999: 182). En particular es importante resaltar que el 20% de las personas de las ‘clases populares’ consiguieron entrar en una movilidad social que transformó sustancialmente sus vidas: “el hecho de que un porcentaje de personas procedentes de familias obreras y campesinas se convirtieran en empleados, y que otras procedentes de familias de clase media pudieran acceder a profesiones altamente cualificadas, supuso un cambio importante que extendió la percepción de mejora y favoreció la integración social característica de los años 60 y 70” (en Martínez 1999: 196).

Por otro lado, estos mismos autores cuestionan que haya que atribuir al gobierno dictatorial algún mérito en el logro de estas mejoras, llegando a afirmar que “el crecimiento se dio ‘al margen de’ y no ‘a causa de’ la política franquista” (174). Lo que ocurrió, según ellos, fue que España se benefició de la coyuntura de expansión capitalista global, y que una relativa liberalización de los mercados favoreció las inversiones extranjeras. El turismo y las divisas enviadas por los trabajadores españoles emigrados a Europa fueron también factores clave. En cuanto a la actuación del gobierno, los historiadores citados enfatizan su favoritismo hacia la clase acomodada: “...the class bias of government policy, which tended to underwrite those sectors of the economy which suffered substantial losses –coal mining in Asturias, steel, transport, endangered banks, etc.- and to leave in private hands those which made profits” (Riquer y Permanyer 263). A esto hay que sumar la política de impuestos regresiva, que gravaba más el trabajo asalariado y el consumo que la propiedad privada, y unos gastos sociales sensiblemente menores que los de cualquier país europeo. Todo lo cual indica que el gobierno no tenía ninguna intención de favorecer la posible redistribución de la riqueza.

En cualquier caso, a mí me interesa resaltar ahora la coincidencia de estas mejoras materiales con el fortalecimiento de un nuevo modelo de éxito social, tal como lo explican Molinero e Ysàs: “La cotidianidad experimentó un cambio radical. Para una mayoría bastante amplia, después de dos décadas de escasez angustiosa, el eje vital se apoyó en la cadena trabajo-ingresos-consumo; era necesario trabajar tanto como fuera posible para incrementar los ingresos y así poder adquirir los bienes apetecidos, que por otro lado iban en aumento porque, además de que se partía de grandes carencias, el sistema económico estaba generando nuevos productos de forma continuada. Para amplios sectores de la población, la cantidad de bienes disponibles se convirtió en la medida del éxito y del *status* social” (en Martínez 1999: 207).

⁶ En los últimos años se ha producido un viraje desde las interpretaciones de la transición española centradas en el análisis del cambio en las instituciones políticas a aquellas que contemplan también las transformaciones socio-culturales más amplias. Entre estas últimas se cuentan los trabajos de Vilaròs, Subirats, Moreiras y Labrador. Desde la perspectiva de estos autores, que es la que a mí me interesa aquí, la transición no es una especie de complemento político-institucional a la

En la película de José Luis Garci *Las verdes praderas* (1978), Alfredo Landa es un *self-made man* de origen humilde que ha conseguido comprar un *chalet* para su familia en la sierra madrileña, después de trabajar toda su vida como empleado de una agencia publicitaria. Tras un fin de semana agobiante en su campestre segunda residencia, con correspondiente atasco de salida, su cuñado *snob* que no deja de burlarse de él, los niños alborotando y el trabajo atrasado que se ha tenido que llevar de la oficina para terminarlo en domingo, Landa se siente tan profundamente frustrado con su ‘éxito’ que, tras confesárselo a su comprensiva mujer, ésta prende fuego al *chalet*. De noche, metidos en el coche con sus dos hijos, Landa y esposa contemplan las llamas entre risotadas salvajes y exclaman jubilosos: “¡El próximo domingo nos quedamos en casa a jugar a la oca!”.

Más allá de esta fantasía auto-destructiva de una clase media que no renunciará tan fácilmente a su sueño de bienestar material (a pesar de la nostalgia que Garci pueda sentir por los humildes juegos de mesa de su infancia), otros grupos sociales se encuentran en situación mucho más propicia para experimentar con vidas alternativas a los valores mesocráticos. Los jóvenes de la transición, notablemente, se interesarán por formas de existencia en las que el individuo está no sólo abierto a cambios que modifiquen su estatus económico o profesional, sino también sus estructuras de pensamiento, su forma de desear, sus condiciones perceptivas, e incluso sus facultades sensoriales. Y es entonces cuando vuelve el entierro de Genarín.

En efecto, a finales de los años 70, la Calle de la Sal congregó de nuevo a unos pocos fieles durante la noche del jueves santo, y la procesión beoda comenzó así una lenta pero segura rehabilitación en la era post-dictatorial⁷. Volvió la embriaguez, volvió la ocupación colectiva del espacio público para celebrar un ritual no institucionalizado, volvió el homenaje jocoso a un crápula que nunca practicó los valores de origen calvinista (profesionalidad, competencia, éxito económico) que el Opus Dei había potenciado en España. Volvió la fiesta, con el disfraz y el desorden de los sentidos.

Y no sólo en León: el entierro de Genarín debe ponerse en relación con otras tantas manifestaciones ‘contra-culturales’ que proliferan entre los jóvenes de la transición peninsular, como los conciertos del nuevo *rock progresivo* (‘Canet rock’ fue un festival sonado en el 75), los espectáculos de “teatro de calle” (como los de *Els Comediants* o *La Fura dels Baus*), los *happenings* de vanguardia, la rehabilitación de las fiestas de carnaval que habían sido prohibidas por el franquismo, la experimentación con drogas, la creación de comunas que se entendieron como ‘una alternativa a la

‘modernización’ ya conseguida por el ‘desarrollismo’ de los 60, sino que se trata de un momento en el que el modelo cultural y social de la tecnocracia franquista está en crisis, y eso posibilita una efervescencia en todos los ámbitos de la vida. Uno de los mejores documentos de época que reflejan esa efervescencia de los que disponemos es el documental de los hermanos Bartolomé *Después de...*, de 1981.

⁷ Iniciando un nuevo ciclo que llega hasta la actualidad. Hoy el Entierro de Genarín sigue celebrándose y ha alcanzado proporciones realmente inusitadas, llegando a reunir a más de 15.000 personas en sus últimas ediciones (Chuecos). La popularidad es tal que la vida de Genarín ha sido convertida en largometraje: *Bendito canalla, la verdadera historia de Genarín* (Nacho Chueca, 2008).

familia⁸, la proliferación de publicaciones y grupos de música *underground*, el *new age*, el ecologismo, los viajes a la India... Todas estas manifestaciones se presentan como maneras de salirse de la ‘procesión oficial’, que se percibe como nacional-católica y, a la vez, capitalista, pues no debemos olvidar que en aquel momento no era tan fácil diferenciar entre esos elementos: quiénes eran jóvenes en los años 70 a menudo entendían como partes de un mismo engranaje los valores de la sociedad de consumo y la subordinación a unas instituciones políticas no elegidas democráticamente, pues habían heredado todo en un mismo lote. De tal manera que incluso cuando surjan las nuevas instituciones de la democracia representativa, algunos de esos jóvenes van a seguir queriendo escapar de una oficialidad que todavía consideran anclada en un clima moral que detestan (ver sobre esto, de nuevo, los trabajos de Sánchez León y Labrador).

La resurrección del entierro de Genarín en la transición constituirá una oportunidad más para intentar esquivar la identificación como ciudadano ‘de provecho’ y consumidor en potencia que el capitalismo y las instituciones políticas que lo defienden proyectan sobre los jóvenes. Es una fiesta en la que, por un rato, se olvida la obligación de ganarse la vida, de hacer una buena carrera, de ser ‘serio’. Es una fiesta para reírse de lo serio, para celebrar lo desastroso, lo no productivo, lo que no sirve para nada, y al mismo tiempo para dejar de ser quien se es.

Pero, ¿tienen, en cualquier caso, suficiente poder los jóvenes de la transición para esquivar esas identidades que sobre ellos se quieren proyectar? Tienen, sin duda, más capacidad para negociar que los del 57, pero la suya es todavía una negociación desigual, como lo demuestra la reaparición de las prohibiciones estatales del entierro de Genarín incluso después de la muerte de Franco.

El apócrifo intelectual provincial leonés Sabino Ordás, escribe un artículo interesante al respecto en el diario *Pueblo*, en 1978. Se pregunta por la tolerancia del régimen al entierro durante su primer etapa, hasta el año 57: “su carácter jocoso”, dice, “el hecho de que sus concelebrantes fuesen bohemios inofensivos, borrachones de casta y elementos variopintos del ‘lumpen’ despolitizado, abonaba, según pienso, la tolerancia civil” (1985: 88). Pero Ordás explica también que no va a poder corresponder a la invitación de la “juventud risueña y vitalista” leonesa a participar en el entierro de ese mismo año, pues éste ha sido prohibido “por orden gubernativa”: “a pesar de los vientos democráticos”, dice (y recordemos que se trata de un artículo del 78, tres años después de la muerte del dictador), “no se levantó la vieja proscripción” (1985: 89). Llamazares, por su parte, señala también que en su resurrección a finales de los 70 “el Entierro volvió a cruzar las calles de costumbre flanqueado de lejos por las miradas vigilantes de un cordón de policías” (1981: 103). Todo apunta, entonces, a que en algún momento las autoridades habían dejado pensar como el ‘Lamparilla’ y de considerar ‘apolítico’ e ‘inofensivo’ el ritual: no sólo el situacionismo sabía ya que la verdadera revolución se producía en la vida cotidiana, al parecer el franquismo también

⁸Así lo proclamaba desde su título el libro de José María Carandell, *Las comunas, una alternativa a la familia* (1977).

se había enterado⁹.

Ese, el de la vida cotidiana, va a ser el nuevo campo de batalla para los jóvenes de la generación del 75. Un campo de batalla personal y político a la vez, en el que la fecha de la muerte de Franco, o incluso la legalización de los partidos, o la celebración de elecciones generales, no cambian tanto las cosas como aquella noche en que te perdiste, cerraste los ojos y dejaste que alguien te echara algo en la bebida. Se trata de otra política. Porque, como ha escrito Ángel Loureiro refiriéndose a esos años,

la política de un país no debe medirse sólo por sus grandes gestos y manifiestos, por sus leyes y sus prohibiciones, sino también por el tipo de ciudadanos que fomenta, por la medida en que posibilita que los individuos se conviertan en agentes de sus propias vidas, por la multiplicidad y la riqueza de relatos de vida que pone en circulación y que posibilita a sus habitantes (2009: 7).

En los 70 se abre en España una multiplicidad de relatos de vida posibles, especialmente para los jóvenes, que son los que aún no han tomado decisiones que determinen irrevocablemente el argumento de sus derivas vitales¹⁰. Algunos de los lenguajes y prácticas que usarán para construir esos relatos y esas derivas les llegarán de París, Berkeley o Londres. Otros, como en el caso de la tradición del entierro de Genarín, vienen de más cerca en el espacio, aunque en ellos resuenan ecos tiempos pasados¹¹.

La doble muerte del carnaval según *Ajoblanco*

Significativamente, este tipo de reapropiaciones de las tradiciones populares en clave contracultural, se encuentran con problemas peculiares, que otras líneas de fuga

9 Para entender mejor esto puede resultar útil recordar brevemente una anécdota que José María Merino transmitió en su artículo “La estrella burlona” acerca de la presentación también en León del libro colectivo *Parnasillo de poetas apócrifos*, que había escrito junto con Luis Mateo Díez y Agustín Delgado. Merino explicaba cómo se había ideado la estratagema de que todos los asistentes a la presentación se hicieran socios de Club Cultural de Amigos de la Naturaleza en el que se celebraba, para así cumplir con la arbitraria exigencia del gobernador civil, que quería suspender el acto (corría el año 1973). Pero la presentación, por lo demás, era la de un libro jocoso; todo él una elaborada broma consistente en la invención de una serie de “poetas provinciales”, a cual más estrafalario, de los que se ofrecía una pequeña biografía y una muestra de su ampuloso y risible trabajo. Sin embargo, cuenta Merino, “la actitud del Gobierno Civil había teñido aquel acto de simbología política, y los asistentes nos oían con impávida gravedad y ese talante serio y ensimismado de quien es consciente de estar dando testimonio de libertad en difíciles circunstancias”. En medio pues, de una seriedad extrema, Merino y compañía siguieron leyendo los fragmentos que consideraban “más hilarantes” hasta que, tras muchos silencios, “alguien soltó una risita” y el ambiente se distendió, convirtiendo el acto “(¡por fin!) en una jocosa comunicación” (1998: 139).

Esta anécdota se podría leer como una especie de narración concentrada de cómo la risa dejó de ser incompatible con la política en la España de la transición.

10 Sobre la juventud como grupo social que en el siglo XX se abre a la experimentación social, ver el artículo de Agnes Heller.

11 Según Ordás, en el entierro de Genarín resuenan nada menos que los ancestrales cultos paganos a la primavera de los que habla Frazer en *La rama dorada*.

no presentaban. Así, cuando los jóvenes de la transición querían, por ejemplo, experimentar con sustancias prohibidas, la policía los metía en la cárcel, pero nadie les decía: las drogas ya no existen. Por otro lado, cuando los jóvenes querían carnaval, a menudo los gobernadores civiles se lo prohibían¹², pero, además, los eruditos les advertían: el carnaval ha muerto. Los jóvenes querían fiesta popular, pero se les aseguraba: eso ya no existe¹³.

Seducidos por el potencial anti-autoritario, contestatario y burlesco de esas tradiciones, algunos participantes de la cultura libertaria barcelonesa de los 70 querían no sólo ir al carnaval (notablemente, al de Sitges o al de Vilanova), sino también teorizar y reivindicar esas y otras fiestas como una forma de expresión de libertad y una posibilidad de experimentación. Así, la revista *Ajoblanco*, estandarte y canalizador de los discursos del mundo libertario ibérico durante la transición, publica en 1978 un número especial sobre “Teatro y fiestas populares”, en el que dos jóvenes estudiosos del teatro y la antropología (Santiago Trancón y Oriol Romaní) se acercan al profesor Ramón Valdés, a quien consideran “uno de los antropólogos más prestigiosos del panorama actual español”, para preguntarle qué es la “fiesta popular” y qué queda de ella. Valdés afirma que la fiesta popular (y el carnaval por antonomasia) es aquella que hace un “uso creativo de la crisis”, y en la que es posible “invertirse de una personalidad distinta de la que habitualmente se tiene”. Seguramente eso sonó bastante bien a la mayoría de lectores los de *Ajoblanco*. Pero Valdés tiene también malas noticias: ese tipo de fiesta es sólo propia de las “sociedades rurales”. Afirma:

el término fiesta popular yo lo reservaría para aquellas fiestas que carecen de espectadores, que son auténticamente fiestas de participación generalizada del pueblo en su conjunto y en donde el divorcio entre espectadores

¹² Las prohibiciones del carnaval fueron frecuentes durante el franquismo y la transición. Para detalles ver *El carnaval secuestrado*, de Alberto Ramos, que se centra en el carnaval de Cádiz. El texto de Oscar Martín García aborda también tangencialmente la cuestión de la “aristocratización y recatolización, e incluso militarización” de la fiesta popular, “con el fin de eliminar la huella y la memoria de pasadas culturas y tradiciones colectivas” (2008: 275). El artículo “El franquismo y la fiesta”, de Javier Escalera, aborda las mismas cuestiones desde una perspectiva general. Como dato curioso, es interesante notar que todavía en 1981, por la tensión creada tras el intento de golpe de estado de Tejero y sus cómplices, se produce una especie de “auto-censura” que hace que en el País Vasco nadie se disfrace de guardia civil, según comentaba una noticia en el diario *El País*: “como manifestación del hecho diferencial, ni un Tejero exhibió sus bigotes en el País Vasco, porque, en ciertos temas, no está el horno para bollos” (Unzueta).

¹³ Caro Baroja en *El carnaval* (1979): “El Carnaval es una fiesta de corte antiguo que resucita anualmente. Hoy queremos ser modernos ante todo e indicamos que ha muerto. Dicen las gentes piadosas que, como último resto del paganismo, bien muerto está; pero es el caso que personas de corte racionalista tampoco le han solido demostrar mucha simpatía. Al Carnaval no le mató ni el auge del espíritu religioso ni la acción de “las izquierdas”. Ha dado cuenta de él una concepción de la vida que no es pagana ni anticristiana, sino simplemente secularizada, de un laicismo burocrático. Diré, por mi parte, que mientras el hombre ha creído que, de una forma u otra, su vida estaba sometida a fuerzas sobrenaturales o praeternaturales, el Carnaval ha sido posible. Desde el momento en que todo se reglamenta, hasta la diversión, siguiendo criterios políticos y concejiles, atendiendo a ideas de “orden social”, “buen gusto”, etc., etc., el Carnaval no puede ser más que una diversión de casino pretencioso. Todos sus encantos y turbulencias se acabaron” (10).

mirantes y un grupo de actores no se ha producido todavía.

Este divorcio, aclara después, es algo propio de la “civilización urbana”, que implica una “especialización y compartimentación de las actividades”: “la religión se retira a la iglesia, el drama al teatro, el arte se encierra en la sala de exposiciones... Para todo tenemos especialistas, hasta para divertirnos” (VVAA, 1978: 50).

Malos tiempos para el carnaval, entonces. Y por si quedaba alguna duda, unas páginas antes, en el mismo número especial de *Ajoblanco* y en otra entrevista, titulada “El teatro ha muerto”, Federico Jiménez Losantos y Alberto Cardín, afirman que también el teatro, entendido como “rito”, como lugar “señalado y sacralizado”, es algo que pertenece al pasado. Sin embargo, explican que esto es así, porque el teatro “ha perdido su lugar específico como algo separado de la vida (moderna)”, es decir, porque se ha identificado plenamente con ella: “la vida es teatro, todos hacemos teatro en la vida, representamos papeles, etc. Una idea clásica española, muy calderoniana, asumida por todos nosotros, y que habría que poner en conexión con el desprestigio actual del teatro” (VVAA, 1978: 8).

Recapitemos un momento estas afirmaciones aparentemente contradictorias: la fiesta popular ya no existe porque se ha separado de la vida, convirtiéndose en un ‘compartimento’ moderno más, y el teatro ritual ha muerto también, pero porque se ha identificado totalmente con la vida moderna, perdiendo su espacio propio. ¿Separación e identificación pueden, entonces, resultar igualmente letales para estos fenómenos? Sabemos que ‘teatro ritual’ y ‘fiesta popular’ no tienen porque significar lo mismo, pero en este caso parece que se están pensando como algo muy parecido: una especie de estado de excepción en el que se transgreden las normas de la convivencia cotidiana y se adoptan identidades distintas a las habituales¹⁴. Y sin embargo, las causas de defunción de este tipo de transgresiones se atribuyen a procesos aparentemente opuestos de la ‘vida moderna’: la creación de identidades compartimentadas rígidas y la ‘teatralización’ de toda identidad. Tenemos entonces una vida moderna que, a la vez, condena la transgresión teatral-carnavalesca a un gueto especializado y la convierte en

¹⁴ En un pequeño texto de 1935 titulado “Conversation above the Corso. Recollections of a Carnival-time in Nice” Walter Benjamin se preguntaba por la posibilidad de que el carnaval siguiera provocando ese *Ausnahmezustand* (estado de excepción) en una sociedad que parecía haber perdido el sentido de lo ordinario. Mientras Benjamin y un par de amigos conversan sobre el carnaval, ven pasar las carrozas del Corso de Niza, con sus enormes muñecos grotescos. Uno de los contertulios insiste en la incapacidad de esas máscaras para sorprender o salir de lo ordinario en la sociedad de consumo: “Don’t a lot of those giant criatures look as if they’d just left their spot in the atrium of a department store to tag along with the carnival procession? Just look at that group of carts coming from the left! You must admit they look like an armed formation in the advertising campaign of a shoe company” (2002: 27). A pesar de lo alejado del contexto del que proviene la cita (y a pesar de las polémicas implicaciones del concepto de *Ausnahmezustand*, que Benjamin tomó de Carl Schmitt), la percepción de esta inconsistencia de las transgresiones ‘tradicionales’ con la sociedad de consumo es similar a la que encontramos en los textos procedentes de *Ajoblanco*. Se plantea también en el texto la cuestión de la espectacularización: el día anterior, se afirma, la multitud había utilizado esos mismos gigantes de cartón como parapetos para atacar a los espectadores que no participaban en la fiesta, tratando de romper la distinción entre actores y espectadores

su mecanismo primordial de actuación.

Lo cual, como trataré de mostrar, es perfectamente posible en una sociedad como la de los años 70 españoles, que mantenía la ejecución con garrote vil al tiempo que comenzaba a desarrollar una importante industria mediática y del ocio masivo. En una sociedad que se ha ‘modernizado’ a toda velocidad y en la que una importante parte de la población ha saltado del analfabetismo a ver la televisión sin pasar por la escritura, es perfectamente posible que la férrea compartimentación burocrática de la modernidad capitalista se solape con su posterior versión ‘posmoderna’, mucho más fluida¹⁵. De esta forma, las dos defunciones de la fiesta popular y del teatro pueden interpretarse como consecuencia de dos enemigos distintos, pero no del todo incompatibles entre sí: *la sociedad disciplinaria que recluye a la transgresión en un ámbito acotado, y la cultura posmoderna que la disuelve por todas partes*. El resultado, para los intelectuales entrevistados en el especial de *Ajoblanco*, es, en cualquier caso, el mismo: la transgresión festiva está muerta¹⁶.

Este dictamen, sin embargo, no parece afectar demasiado a los jóvenes que quieren apropiarse de la fiesta popular y del carnaval en el presente agitado de la España de los años 70. De hecho, los propios debates sobre las dificultades de ‘traducción’ y los anacronismos que se cometen al apropiarse de esas tradiciones forman parte de una zona de producción cultural que no va a dejar de crear discursos, prácticas y foros de debate alrededor de ellas. Véase el propio *Ajoblanco*: las reflexiones sobre la obsolescencia del teatro y las fiestas populares que encontramos en

¹⁵ En este sentido, Jo Labanyi afirma: “Best and Lellner argue that the debate on postmodernism began in France because the post-war period saw a rapid change from an archaic rural economy to late capitalism, with industrialization taking place at the same time as the shift to a post-industrial economy. The experience of anachronism and acceleration is even more acute in the case of Spain, which in the 1940’s experienced a retrograde attempt at re-ruralization and the imposition of obsolescent Catholic moral values, followed from 1959 by vertiginous economic take-off and modernization, and since 1975 by even more precipitous change not only at the economic but also at the political and cultural levels” (1995: 398).

De ahí que podamos decir que la sociedad española de los 70 se daba una confluencia de la modernidad tecno-científica y burocrática con la postmodernidad: la muy reciente industrialización, con su lenguaje del ‘desarrollo’ y el ‘progreso’ se topaba ya con una incipiente sociedad post-industrial que ponía en duda la lógica temporal lineal y provocaba una (aparente) disolución de la historicidad mediante la espectacularización de la cultura y los nuevos mass-media. En el caso del carnaval y de los fenómenos de provocación o transgresión de ‘las costumbres’ que lo rodean, veremos enseguida como por un lado las instituciones del estado-nación moderno tratan de controlarlas y disciplinarlas con sus leyes, mientras que, al mismo tiempo, el creciente mercado del entretenimiento comienza a favorecerlas y a convertirlas en objetos de consumo.

¹⁶ Gilles Deleuze sugirió la distinción entre las ‘sociedades disciplinarias’, tal como las había entendido Foucault, y las ‘sociedades de control’ para explicar este tipo de fenómenos en los que es poder no se ejerce limitando, identificando o acotando, sino más bien ‘modulando’, produciendo una variación constante. En la deriva de las sociedades disciplinarias (basadas en las instituciones ‘cerradas’, como la cárcel, escuela, hospital, etc) a las sociedades de control, las formas de ejercer el poder se flexibilizan, incorporando gran capacidad de asimilar su propia transgresión, porque son, básicamente, mutantes. Para el caso de la transición española, existen destacados estudios que han señalado la función de despolitización o normalización social que ejerció la fiesta, la transgresión formal y la cultura del espectáculo, como por ejemplo, los de Subirats y Vilaros.

este número extra no van a impedir que tres años más tarde la misma revista publique un *dossier* sobre la fiesta de las Fallas valencianas defendiendo la actualidad de su carácter transgresor. Este *dossier* costó a la redacción de *Ajoblanco* diversas censuras, amenazas de muerte y avisos de bomba (y, que se sepa, ninguna acusación de anacronismo histórico). Entre otras cosas, por incluir definiciones de las Fallas como la siguiente:

Un carnaval de fuego, una invitación a la calle, una semana de desinhibición y desguace para los marginados, la gente de la huerta, los obreros portuarios, las mariquitas impenitentes, las putas sin arrepentimiento, las tías marías que harán un alto en el camino para oír el serial de las cuatro, las izquierdas que se aburren pensando lo aburrido que será mandar cuando ellas manden, los niños que no entienden los letreritos porque están en mozárabe...

O estas protestas contra la institucionalización de la fiesta fallera:

Lo que debiera ser locura, orgía, desenfreno, esperma, mierda, pasote y ábrete de piernas corazón, se ha convertido en una estructura domesticada, controlada, manipulada y atada (y bien atada, que dijo no sé quién) por esa entidad facha de toda la vida (desde los cuarenta más o menos) que es la Junta Central Fallera.

De estas palabras, y de los actos de venganza que suscitaron, se desprende que la cuestión de la actualidad de las fiestas populares y su capacidad de transgresión era para algunos no sólo un tema de análisis, sino también un campo de batalla. Había una guerra por la sustracción de las fiestas populares de la influencia del franquismo que venía ya de lejos. La dictadura había intervenido desde el principio activamente para abortar o domesticar las fiestas, cometiendo notables labores de re-significación como el cambiar el nombre de los famosos carnavales de Cádiz por el de ‘Fiestas Típicas Gaditanas’. Pero además, y esto es lo interesante del asunto, el franquismo había sido para España la cara visible de esa ‘vida moderna’ a la que se refiere Ramón Valdés, en tanto que había reforzado los mismos procesos de burocratización y especialización de la vida que el resto de estados promotores de la industrialización capitalista. En ese sentido, quienes defendían unas fiestas transgresoras y no controladas por el gobierno en los 70, se oponían al franquismo en su faceta dictatorial pero también, hasta cierto punto, en su faceta modernizadora.

Pues, ¿en qué consiste más exactamente esa modernización que convierte la fiesta en un anacronismo? Valdés menciona la especialización, que hace que sólo unos pocos participen de ella mientras los otros miran (o sea, su espectacularización), pero también la creación moderna de un tipo de identidad individual fija y abstracta: en las sociedades urbanas e industrializadas, dice, “la república, la sociedad civil, no puede aceptar el que seamos seres cambiantes, necesita contarnos, medirnos, identificarnos”. En las sociedades rurales, en cambio, las *fiestas de disfraces* permitirían, como anticipábamos, el “invertirse de una personalidad distinta de la que habitualmente se tiene”. En una aldea de Asturias, según el antropólogo asturiano, no tiene sentido disfrazarse para buscar el anonimato (como se haría en la versión moderna y

‘adulterada’ del carnaval), “porque son cuarenta personas y saben inmediatamente quién es quién. El sentido de la fiesta allí es el de la adopción, el del juego con otra identidad, eso que en nuestra sociedad está proscrito” (VVAA, 1978: 52).

Proscrito por ese sector del *establishment* que reacciona ante las identidades ambiguas o fluctuantes echando mano a la pistola, o a la Ley de Peligrosidad Social (y frente a ellos está la juventud airada, que no se resigna a la defunción de la fiesta)¹⁷. Pero no proscrito por ese otro sector no menos poderoso que ya ha comprendido que, al fin y al cabo (como decían Losantos y Cardín), la vida es un teatro, y que el teatro se vende bien. Estos últimos son los que se dan cuenta de que la fiesta, como cualquier otra transgresión, no hay que prohibirla, sino venderla. Y frente a ellos habrá también quienes reivindiquen fiestas gratuitas y se lamenten por cómo la mercantilización acaba produciendo a la larga un efecto similar al de la prohibición: reduce el espíritu transgresor y experimentador de la gente, mutila también, al fin y al cabo, esa posibilidad de “invertirse con una personalidad distinta de la que habitualmente se tiene”¹⁸.

En cualquier caso, para entender cómo en general se produce la reivindicación de la fiesta popular y el carnaval en la contra-cultura de los 70 españoles tenemos que señalar que su ‘anacronismo’ fundamental (de esos que a antropólogos como Ramón Valdés y Caro Baroja les ponían nerviosos), es el haber convertido la excepcionalidad de esos festejos en una aspiración cotidiana. Pues, en efecto, a diferencia de lo que ocurría en las ‘sociedades rurales’, para la contra-cultura de la transición el carnaval de tres o cuatro días no es suficiente. Porque, para algunos jóvenes de los 70, como decía

¹⁷ De forma literal en el carnaval de Barcelona en 1978, cuya prohibición ocasionó una espontánea manifestación y la consiguiente carga policial.

La Ley de Peligrosidad Social es descrita por el activista Armand de Fluviá (fundador del Movimiento Español de Liberación Homosexual en 1970) en una entrevista para Disco Express (1978) en los siguientes términos: “La Ley de Peligrosidad Social vino a sustituir en 1970 la ‘Ley de Vagos y Maleantes’, ley establecida por la República en 1933-34, que fue la única ley republicana que Franco mantuvo. Pero en esta ley no se incluía a los homosexuales y prostitutas, y el régimen ya se encargó en 1954 de modificarla e incluirlos como ‘peligrosos sociales’ por el simple hecho de serlo (...) ‘Esta es una ley especial que no establece penas, sólo medidas de seguridad para presuntos delincuentes, para personas que ellos piensan que pueden delinquir (...) Es una ley, por tanto, especial, con unos tribunales especiales y unos jueces especiales. No imponen penas, solo medidas de seguridad en beneficio del ‘peligroso social’ para salvarle y reintegrarlo a una vida dentro de nuestra digna sociedad” (2004: 26). Estas medidas incluían internamiento en centros de “reeducación”, destierro y sometimiento a la vigilancia constante de la policía. Como veremos, enseguida, esta ley fue muy importante para artistas de la contracultura libertaria de los 70 como Nazario y Ocaña.

¹⁸ En Albacete, por ejemplo, se reivindican fiestas asequibles a todos, que no se hagan para ganar dinero. En el 76, el colectivo juvenil Sagato, según ha documentado Martín García, “se queja de una programación ferial en la que ‘nos lo dan todo hecho’ y ‘las fiestas se organizan desde arriba’. Desde diferentes ámbitos de la sociedad albacetense se comenzaron a censurar unos festejos oficiales carentes de sentido popular y ‘limitados a un cierto sector que puede pagarlos’”. Martín García ha reproducido incluso una coplilla alusiva que circuló en la feria de septiembre del 75: Dicen que las ferias son, ‘pa’ que se divierta el pueblo, yo debo ser un marciano, puesto que no me divierto. A mí, para ir a los toros, no me llega el presupuesto, y para ir a la caseta, tengo que vender lo puesto” (2008: 276).

Larra (en un contexto muy diferente), “todo el año es carnaval”¹⁹.

Una reapropiación contracultural de la fiesta flamenca: el joven Nazario

Pondré un ejemplo ilustrativo de este tipo de apropiación o de ‘traducción cultural’: Nazario Luque Vera, más conocido como Nazario a secas, que se convertiría en un agente fundacional del *comix underground* español, habitual de la escena libertaria de Barcelona y compañero de correrías del travesti, pintor y emigrado rural Ocaña, tuvo una importante experiencia de la fiesta popular en su juventud, cuando, recién terminados sus estudios de magisterio, le destinaron a Morón de la Frontera para dar clases en una escuela. Según él mismo ha contado²⁰, en esa localidad entró en contacto con un círculo de gitanos y artistas de flamenco que se reunía alrededor del guitarrista Diego del Gastor, famoso en la época por dar clases de música a todos los *hippies* que acudían a pedirselo. Y es que Morón albergaba una de esas bases militares americanas que el franquismo había tenido que aceptar a cambio de su entrada en el club de los países más o menos ‘respetables’ de Occidente, y por ese foco de extranjería no sólo entraban aviones, sino también músicas e ideas no menos veloces. Morón produjo de esta manera a finales de los 60 una sub-cultura híbrida de *rock* y flamenco, de *hippies* y gitanos, que era como una especie de pescado mutante que hubiera nacido entre los residuos del bombardero americano estrellado en Palomares: un daño colateral con el que el régimen tenía que lidiar²¹.

Esta conjunción accidental permitió que jóvenes ‘payos’ como Nazario y otros melenudos, que probablemente nunca hubieran entrado en fiestas gitanas, siguieran el camino de sus hermanos *yankees* y fueran admitidos en ellas. Nazario reconoce que a él, de hecho, nunca le había interesado el flamenco, porque lo identificaba con la música comercial que se oía en la radio. Eran muchos años de secuestro franquista, y de bombardeo con un folclorismo nacionalista y domesticado. Pero cuando Nazario descubrió que había un flamenco que no sonaba en la radio sino en fiestas gitanas “que podían durar tres noches y tres días seguidos si los asistentes eran del pueblo y amigos de los artistas”, y que “se aguantaban combinando bebida y chocolate (*hachís*)”, su percepción cambió. Se compró una guitarra y se puso a aprender, asistiendo a esas fiestas a veces con un magnetófono en el que sus amigos y él grababan la música disimuladamente para después reproducirla una y otra vez en su casa: “como los

¹⁹ En 1833, el “pobrecito hablador”, Mariano José de Larra, usaba esa expresión en su artículo “El mundo todo es máscaras. Todo el año es carnaval” para satirizar la hipocresía de una sociedad para él basada en el engaño y la apariencia. Casi dos siglos después los herederos remotos de la tradición liberal que defendía Larra se apropian del disfraz y del carnaval como formas de subversión de las ‘buenas costumbres’ defendidas por la dictadura nacional-católica.

²⁰ En la introducción a *La Barcelona de los años 70 vista por Nazario y sus amigos*.

²¹ Esto está documentado en la película relativamente reciente (2003) *Underground. La ciudad del arco iris*, de Gervasio Iglesias. José Ribas recuerda un caso parecido de intercambio cultural entre *hippies* californianos y jóvenes de Manresa: “los californianos intercambiaron con unos pocos nativos experiencias contraculturales y grabaciones de Pink Floyd o King Crimson por bocatas. La existencia de Fusioon, uno de los grupos más fascinantes de la progresía entre 1972 y 1975, no se explicaría sin este intercambio de imaginarios” (2007: 304).

americanos (...), para recordar las falsetas y los aires flamencos” (2004: 16).

Este detalle es importante: los gitanos tocan y se divierten en las fiestas, Nazario y los otros jóvenes payos se divierten también, pero, “como los americanos”, necesitan parar el decurso espontáneo de la fiesta para poder después reproducirla mecánicamente, y así aprender las técnicas que necesitan para participar en ella. Están en otra frecuencia, en otro tempo. Buscan asimilar el *duende*, quieren aprender *el compás*. Hay que imaginar ese piso de Nazario en Morón que compartían cuatro melenudos, todos templando obsesivamente sus guitarras y rebobinando una y otra vez la cinta de audio, intentando calcar el garabato informe de un rasgueo. Lo que para unos era juega para otros era también la adopción de un nuevo lenguaje. Y es que el individuo moderno no quiere salir de sí mismo sólo durante un rato, y ni siquiera tres días de fiesta seguidos le son suficientes: ese individuo quiere cambiar para siempre, forjarse una nueva identidad que no es la que ha recibido de sus mayores.

Nazario era uno más de esos jóvenes del franquismo tardío que andaba buscando referencias nuevas, formas de experimentación vital que podían venir tanto de la música, como de la sexualidad, la política, la filosofía, el arte o las drogas. La fiesta flamenca fue una de ellas durante un tiempo. Luego Morón se le quedó pequeño (“necesitaba más marcha y más contactos con el mundo homosexual”), y marchó a Sevilla para después pasar definitivamente a Barcelona. Había decidido ser otra persona, y allí encontró a quienes la reconocieran, en un ambiente de carnaval perpetuo que le permitió experimentar con multitud de disfraces. Pero esa etapa previa de Morón, ese contacto con la fiesta flamenca, ocupa un lugar fundacional en el relato que hace de su vida. De alguna manera, fue su primer contacto con un círculo ‘contra-cultural’, y su primer paso en la construcción de una identidad personal distinta a la heredada del ambiente patriarcal, utilitarista y consumista que dominaba la sociedad española de los 60.

Pues aunque para él, ajeno a los vínculos tradicionales de transmisión de la cultura gitana, la fiesta flamenca no significara lo mismo que para sus anfitriones, no dejó de recibirla como una influencia importante en su percepción de las cosas. La diferencia, claro está, es que los gitanos hacían eso porque siempre lo habían hecho, era un aspecto de sus vidas que, aunque abierto a los excesos, a la espontaneidad y la catarsis, formaba parte de su ‘normalidad’, y, por más que se prolongara a veces, se combinaba con periodos de trabajo o de otras actividades que no se veían sustantivamente alteradas por esas interrupciones festivas. Para Nazario, en cambio, según su relato auto-biográfico, esas fiestas parecen haber sido el inicio de un proceso de constantes transformaciones vitales, sin vuelta atrás.

‘Todo el año es carnaval’: vanguardia de la tradición y tradición de la vanguardia

Ese es el sentido nuevo que los jóvenes de la transición le dan a la fiesta tradicional: *la entienden como una puerta de entrada a una transformación permanente*, no sólo como un desahogo pasajero que se repite cíclicamente para desaparecer cada vez. Se manejan ideas de desinhibición, liberación, y emancipación que son típicas del discurso individualista moderno. En la autobiografía de José Rivas, el fundador y

coordinador de *Ajoblanco*, se habla a menudo de gente que ‘estaba muy liberada’ y no tanto pensando en alguien que durante un rato se comportara desinhibidamente para después volver a un estado anterior, sino sustantivando el verbo: uno no sólo *se libera* en un momento dado, sino que después pasa a ser un *liberado*, un *enrollado*, o a veces, un *moderno*. En este sentido, la fiesta es una más de las experiencias vitales que le permiten al individuo moderno ir moldeando su subjetividad de forma autónoma, liberándose de aquellos rasgos de su personalidad que no le gustan y sustituyéndolos por otros²².

Desde esta perspectiva, ¿cómo no querer que todo el año sea carnaval? Para los que llevan al extremo ese deseo, como atestigua Carlos Mir, el carnaval de febrero se convierte meramente en una ‘ocasión especial’, dentro de un constante estado de disfraz:

²² Entiendo por ‘sujeto autónomo’ aquel que se considera a sí mismo como la fuente de organización principal del sentido de su existencia, atribuyéndose la última palabra sobre la tradición o cualquier otra instancia con la que pueda dialogar (Dios, naturaleza, sociedad...). Por supuesto la tradición filosófica y política que ha ido generando este tipo de posición es enorme y complejísima, remontándose al humanismo renacentista, pero bebiendo también del racionalismo del XVII, la ilustración del XVIII, el romanticismo y el liberalismo del XIX, por citar sólo las cosmovisiones más cruciales. El historiador español Jesús Izquierdo (leyendo a Charles Taylor) relaciona este tipo de “sujeto autónomo” con la idea del “ciudadano moderno”: “Los ciudadanos modernos consensuamos (sentimos juntos) una manera de concebirnos –y de proceder– como individuos soberanos en la determinación de nuestros intereses personales, como entidades cuyas fuentes morales son autónomas, como sujetos dotados de una *reflexividad* sin parangón que nos capacita para elegir nuestra identidad y distanciarnos de las tradiciones y las convenciones colectivas en las que estaban atrapados quienes nos precedieron. Sentimos nuestra sociedad como un agregado de voluntades individuales de la que uno, llegado el momento, puede voluntariamente distanciarse. En suma, pensamos nuestra subjetividad a partir de la identificación con un yo individual que consideramos parte del orden natural de las cosas” (2006: 628).

Lo interesante es que Izquierdo sitúa además esta concepción naturalizada del individuo en la historia: “a pesar de esta apariencia antropológicamente ahistórica, nuestra identidad y sus atributos son construcciones discursivas e históricas”, precisamente porque “somos lo que somos gracias a la mediación de determinadas matrices lingüísticas, extraindividualmente construidas. En suma, somos resultado de la intervención de un lenguaje colectivo e histórico, el lenguaje de la modernidad” (2006: 629)

Cuando hablamos de ‘sujeto autónomo’, estamos hablando de la forma de subjetivación individuo-céntrica’ creada por ese lenguaje histórico de la modernidad. No se trata, por tanto, de ningún ‘principio filosófico’ abstracto y desconectado del devenir histórico. Por el contrario, esa forma histórica de subjetivación ha emergido de contingencias sociales específicas y en sólo en ellas se miden sus efectos. En el caso de los años 70 españoles, yo estoy tratando de medir su influencia sobre jóvenes que, como Nazario, crean círculos contraculturales en los que tratan de dotarse de una identidad personal experimental. Me interesa especialmente que lo hagan a veces recurriendo a prácticas que, como el Flamenco o las fiestas tradicionales, no están en ese momento del todo transformadas por ese “lenguaje de la modernidad” que pone al sujeto en el centro. En estas prácticas reconocemos la herencia de otras “matrices lingüísticas”, provenientes del mundo del Antiguo Régimen en las que “ser uno mismo consistía en actuar como representante de un determinado grupo” de modo que “el yo se encontraba fundido con el nosotros. El sujeto era un miembro del grupo, y era en este núcleo donde adquiriría su propio yo” (Izquierdo, 2001: 31).

Sobre la formación de la antropología individualista en el lenguaje de la modernidad y sus tensiones con las formas de subjetivación colectiva premodernas, véase también “Ciudadanía y clase social tras la comunidad”, de Izquierdo y Sánchez León.

Barcelona era una fiesta. La Ramblas, el Zeleste, la Plaza Real, el Born, todo era una fiesta. Pero aunque cada día era una fiesta y para Ocaña cada día era carnaval, porque se disfrazaba de mujer y se iba a cantar al café de la Opera, se reservaban las mejores galas para el carnaval de verdad, los diez días de febrero en los que todos nos disfrazábamos.

¿Significa eso que en esta fiesta perpetua no tiene en realidad cabida la fiesta tradicional? ¿Cómo puede no quedar desvirtuado ese ‘carnaval de verdad’, aunque para él se reserven ‘las mejores galas’, si todo el año es carnaval? ¿Supone esta apropiación moderna la abolición de todo resto de cultura popular carnavalesca que pudiera quedar?

No exactamente. Las cosas son más complicadas, porque eso que llamamos ‘fiesta tradicional’, como señalan tanto Chartier como Caro Baroja, Favre y E.P. Thompson, es ya una realidad difusa que ha estado siempre sometida a múltiples influencias, y que, como tal, es ella misma híbrida y multiforme. El concepto de tradición es engañoso. Pensemos en esos gitanos de Morón que conoció Nazario. Hemos asumido que sus fiestas son eventos ‘tradicionales’ en los que no se produce una transformación del individuo, sino una reactivación de ciertos usos sociales catárticos, una especie de ‘desorden controlado’. Pero estábamos simplificando para enfatizar el contraste con la posición de Nazario. Debemos matizar ahora y darnos cuenta de que por mucho que sea ‘tradicional’, esa fiesta no es una mera repetición de lo mismo. Para pensar su diferencia, podemos compararla con la deriva que esa ‘tradición’ adoptará a los pocos años, según la explica el propio Nazario:

Dichas fiestas fueron el final de una época de artistas gitanos sólo conocidos en círculos muy restringidos, alejados de circuitos de tablaos, teatros y radios, que solían vivir de profesiones precarias y que actuaban en fiestas familiares o fiestas organizadas por ‘señoritos’ que pagaban a los artistas para actuar (2004: 15).

Es el final de una época y el comienzo de la historia de la comercialización masiva del flamenco. Esta historia tenderá a convertir la fiesta flamenca en un espectáculo, volviéndola más previsible, más estereotipada y conservadora. Debemos darnos cuenta, entonces, de que por mucho que la fiesta flamenca operara antes de dicha comercialización dentro de unos parámetros ‘tradicionales’, eso no significaba que no pudiera ‘liberar’ formas de experimentación y de ruptura (sobre todo teniendo en cuenta su marcado carácter improvisado), que son las que precisamente se echan en falta cuando el mercado hace que los artistas comiencen a buscar las maneras fáciles de complacer a quienes no participan (‘el público’). Antes, los payos tenían que tener contactos para colarse en la fiesta y aprender con su esfuerzo la manera de seguir el compás para participar. Ahora, son ellos los que marcan el compás, con sus palmas torpes, abortando la posibilidad de experimentación.

Esa experimentación que permitía una tradición como la fiesta gitana, esos devenires, fugas, fracturas irrepitibles de su cante y su baile, no son necesariamente

apropiables como momentos de la transformación de un sujeto²³. Son más bien maneras en las que la propia tradición, también ella, puede “invertirse de una personalidad distinta de la que habitualmente tiene”. Y es que no hace falta ser persona para constituir una realidad mutante: la fiesta flamenca, a pesar de su periodicidad y su carácter convencional es una realidad cultural con una amplia zona de incertidumbre en los años 70 españoles. A esa zona de incertidumbre, que hace que sucedan cosas interesantes, es a la que Nazario contempla con nostalgia cuando habla del “fin de una época”: la comercialización del flamenco tenderá a volverlo todo más aburrido, más redundante, incluso cuando se lance a incorporar ‘novedades’ como la fusión con la música pop²⁴.

¿Qué es entonces tradición y qué es vanguardia? Una posible frontera sería la aparición de ese sujeto ‘moderno’ que se considera autónomo y para el cual tradiciones como el carnaval o la fiesta popular son oportunidades para reinventarse a sí mismo, más allá de las determinaciones sociales. Esa sería la pre-condición de la vanguardia: un individuo que decide hacer coincidir arte y vida, hacer de su vida una obra de arte. El problema es que nada sale de la nada, y por eso los materiales que el vanguardista tiene a mano para construirse a sí mismo son siempre ‘tradicionales’: transmitidos, heredados, marcados por el uso que otros han hecho de ellos. Está entonces esa otra vanguardia que sabe reconocer cuáles son las tradiciones que albergan ciertas zonas de incertidumbre en las que se produce algo que no es necesariamente lo nuevo, sino ese ‘poner las cosas del revés’ que permite escapar al aplastamiento de lo redundante.

No hay, pues, un corte claro, sino una encrucijada móvil que convoca al carnaval ‘tradicional’, ‘pre-moderno’ (o a lo que pueda quedar de él en los años 70 españoles), y al nuevo carnaval reapropiado por el individuo moderno para su transformación personal. Los jóvenes de la transición, en su deseo de experimentación, se interesan por tradiciones en las que encuentran una chispa de apertura y posibilidad, y las reinterpretan desde su lenguaje de transformación subjetiva, sin importarles demasiado la posible incongruencia.

Quieren carnaval, sí, pero todo el año.

²³ El escritor afro-americano Ralph Ellison, en un artículo en el que comparaba el flamenco con el *blues*, inventó algunas formulas hermosas para describir estos improvisatorios devenires que se producen sobre la base de una estructura tradicional: “Even one who doesn’t understand the lyrics will note the uncanny ability of the singers presented here to produce pictorial effects with their voices. Great space, echoes, rolling slopes, the charging of bulls, and the prancing and galloping of horses flow in this sound much as animal cries, train whistles, and the loneliness of night sound through the blues” (2003: 24).

²⁴ Ese tipo de “hibridez” o “fusión” no garantiza nada de por sí, como demuestra la experiencia del grupo de rock progresivo *Smash*, que se detalla en el citado documental *Underground. La ciudad del arco iris*. En un momento de su corta carrera *Smash* empieza a colaborar con el guitarrista gitano de flamenco Manuel Molina (que más tarde se haría famoso con el dúo *Lole y Manuel*), obteniendo resultados experimentales e interesantes para ambas partes. Más adelante, sin embargo, los jóvenes rockeros graban una canción llamada *El garrotín*, en la que mezclan música tradicional con un formato más ‘pop’. Su productor quiso potenciar esa canción y esa vena más comercial, lo cual produjo una serie de tensiones que acabaron por precipitar la separación de la banda.

Bibliografía citada:

- Ariès, Philippe, ed. (1993). *A History of Private Life. Vol. III Passions of the Renaissance*. Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (2002). *Selected Writings: Volume 3, 1935-1938*. Cambridge: Harvard College.
- Botti, Alfonso (1992). *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*. Madrid: Alianza.
- Candel, Francisco (1957). *Donde la ciudad pierde su nombre*. Barcelona: J. Janés.
- Carandell, José María (1977). *Las comunas, una alternativa a la familia*. Barcelona: Tusquets.
- Caro Baroja, Julio (1979). *El carnaval*. Madrid, Taurus.
- Chartier, Roger (1999). *Cultura escrita, literatura e historia. Conversaciones con Roger Chartier*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chuecos, María. “La ‘otra’ Semana Santa. Festividades que trascienden los pasos y capirotos”. *Noticias Terra* (30/06/2010).
- Deleuze, Gilles (1992). *Postscript on the Societies of Control*. Cambridge: MIT Press.
- Ellison, Ralph (2003). *The Collected Essays of Ralph Ellison*. New York: The Modern Library.
- Heller, Agnes y Feher, Ferenc (2004). *Políticas del postmodernismo*. Barcelona: Península.
- Heller, Agnes. “Existencialismo, alienación y posmodernismo. Los movimientos culturales como vehículos de cambio en la configuración de la vida cotidiana”. Heller, Agnes y Feher, Ferenc (2004). *Políticas del postmodernismo*. Barcelona: Península: 232-247.
- Izquierdo, Jesús (2001). *El Rostro de la Comunidad. La identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- Izquierdo, Jesús (2007). “El ciudadano demediado. Campesinos, ciudadanía y alteridad en la España contemporánea”. *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía en España*. Pérez Ledesma, Manuel (coord). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Labanyi, Jo y Graham, Helen, eds (1995). “Postmodernism and the problem of Cultural Identity”. *Spanish Cultural Studies. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Labrador, Germán (2008). *Culpables por la literatura. Poéticas e imaginarios de la transición española*. Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca.
- Labrador, Germán, coord. “Lo llamaban transición”. Número monográfico Mombassa (2010).

- López Petit, Santiago (1996). *Horro Vacuú: la travesía de la noche del siglo*. Madrid: Siglo XXI.
- Loureiro, Ángel. "Sefarad, moradas y viajes". *Mercurio* 115 (2009): 16-18.
- Llamazares, Julio (1981). *El entierro de Genarín: Evangelio apócrifo del último heterodoxo español*. León: Ediciones del Teleno.
- Martín García, Óscar J. (2008). *A tientas con la democracia. Movilización, actitudes y cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Martínez, Jesús A. (1999). *Historia de España. Siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Merino, José María (1998). *Silva leonesa*. Diputación de León.
- Nazario. *La Barcelona de los años 70 vista por Nazario y sus amigos*. Castellón: Ediciones Ellago, 2004.
- Ordás, Sabino (1985). *Las Cenizas del Fenix*. León: Diputación Provincial del León.
- Ramos, Alberto (2002). *El carnaval secuestrado o historia del carnaval*. Cádiz: Quorum Editores.
- Ribas, José (2007). *Los 70 a destajo. Ajoblanco y libertad*. Barcelona: RBA.
- Sánchez León, Pablo (2004). "Estigma y memoria de los jóvenes de la transición". Silva, Emilio (coord). *La memoria de los olvidados: un debate sobre el silencio de la represión franquista*. Valladolid: Ámbito.
- Sánchez León, Pablo. "Encerrados con un solo juguete. Cultura de clase media y metahistoria de la transición". Labrador, Germán (coord.) 'Lo llamaban transición' Mombassa (2010): 11-19.
- Sánchez León, Pablo e Izquierdo Martín, Jesús. "Ciudadanía y clase social tras la comunidad". *Cuadernos de Relaciones Laborales* 21-1 (2003): 61-87.
- Subirats, Eduardo (1993). *Después de la lluvia: sobre la ambigua modernidad española*. Madrid: Temas de hoy.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, E.P. (1991). *Customs in Common*. London: Merlin Press.
- Unzueta, Patxo. "Ningún traje de guardia civil". *El País* (3/3/1981).
- Vilarós, Teresa (1998). *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española (1973-1993)*. Madrid: Siglo XXI.
- V.V. A.A. "Dossier: Teatro y Fiestas Populares". *Ajoblanco*. 1978.

Filmografía:

- Chueca, Nacho (2008). *Bendito canalla, la verdadera historia de Genarín*.
- Iglesias, Gervasio (2003). *Underground. La ciudad del arco iris*.