

“¿El baile agarrado es pecado?” La burla del control social en los espacios de “inmoralidad” del campo alto-andaluz durante el franquismo¹

Gloria Román Ruiz²

Recibido: 11 de marzo de 2019 / Aceptado: 25 julio 2020

Resumen. Este artículo analiza el control social practicado tanto vertical como horizontalmente sobre los espacios públicos de “inmoralidad” durante el franquismo en el mundo rural andaluz, caso de aquellos destinados al ocio en los que interactuaban ambos sexos como las salas de cine, los salones de baile o la playas. Pero también cómo, pese a estar sujetos a una estrecha vigilancia por parte de las autoridades y de los vecinos “normales y corrientes” que colaboraban con ellas y a exponerse a ser sancionados, los hombres y mujeres del agro pusieron en marcha pequeñas argucias cotidianas para sortear la asfixiante atmósfera de control y hallar microespacios en los que poder respirar una cierta relajación moral.

Palabras clave: franquismo; mundo rural; moralidad; espacios públicos; control social; colaboracionismo

[en] ‘El baile agarrado es pecado’. The evasion of social control in the spaces of ‘immorality’ in the Andalusian rural world during the Franco regime

Abstract. This article analyses the social control practiced both vertically and horizontally on the public spaces of ‘immorality’ during the Franco regime in the Andalusian rural world. It was the case of those destined to leisure in which people of both sexes interacted, such as cinemas, ballrooms or beaches. But also how, in spite of being subjected to a strict surveillance by the authorities and ‘ordinary’ neighbours who cooperated with them and exposing themselves to be penalised, the men and women from the countryside put in motion small everyday strategies to avoid the stifling atmosphere of control and to find micro-spaces where to breathe a certain moral relaxation.

Keywords: Francoism; rural world; morality; public spaces; social control; collaboration

Sumario. Introducción. “Que ellos, si no es de una forma es de otra, han de bailar”: Transgresiones morales en los espacios públicos de ocio. Conclusiones.

Cómo citar: Román, G. (2020). “¿El baile agarrado es pecado? La burla del control social en los espacios de “inmoralidad” del campo alto-andaluz durante el franquismo”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Vol. 42: 319-338.

¹ La autora forma parte de los proyectos de investigación “Historia y memoria del hambre: sociedad, vida cotidiana, actitudes sociales y políticas de la dictadura franquista (1939-1959)” (HAR2016-79747-R; Ministerio de Economía; Universidad de Granada) y “Heritages of Hunger: Societal Reflections on Past European Famines in Education, Commemoration and Musealisation” (NWA. 1160.18.197; NWO; Radboud University), que han contribuido a financiar este trabajo.

² RICH, Radboud University/NIOD Institute. G.RomanRuiz@let.ru.nl.

Introducción

“Niña, ¿vamos a ir a casa de tu hermana a ver a tu hermana?”. “Yo no tengo ganas, la vi esta mañana”. “Anda, vamos a ir”. Y ahora en el portal en la calle Nueva que ha estado siempre muy oscura pues entrábamos en el portal y allí me pillaba de traición y me daba su besito. Claro, a mí también me gustaba. Pero la verdad que, dentro de lo estricto que estaba todo, porque estaba todo muy estricto, la verdad que eso era demasiado, es que era demasiado, señores, que yo tan vieja no soy y mi padre y mi madre me tenían así (gesticula), eh, eso era exagerado. Y si me salía un pretendiente: “Ay, me he enterado de que ha ido detrás tuya un muchacho”³.

Este artículo tiene por objetivo estudiar el asfixiante control socio-moral ejercido tanto “desde arriba” como “desde abajo” sobre los espacios considerados de mayor riesgo de “inmoralidad” durante la dictadura franquista en el ámbito rural. Pero también la capacidad que tuvieron muchos hombres y mujeres del campo para escapar a ese pretendido control y apropiarse de alguna forma de lugares de su cotidianidad en los que disfrutar de una cierta autonomía moral. En segundo lugar, busca mostrar que, aunque el discurso franquista situara el epicentro del vicio y la “inmoralidad” en la ciudad, el campo no iba a la zaga; y que pese a haber sido tradicionalmente asociado con una mayor permeabilidad a la ideología ultraconservadora del régimen, también en este ámbito tenían lugar conductas que transgredían el orden moral y de sexo-género. Por último, el texto pretende ir más allá del discurso y la legislación franquistas en materia de moralidad, bastante bien conocidos, para analizar las recepciones “a ras de suelo” de la ideología del nacionalcatolicismo, así como las formas en que se experimentó en la vida cotidiana. En otras palabras, trata de estudiar las prácticas sociales para extraer conclusiones acerca del grado de cumplimiento y éxito de los ideales oficiales.

Para ello el artículo se centra en el mundo rural de Andalucía oriental, dado que el campo presenta algunas particularidades en lo referente al control social, como el mayor grado de estigmatización a que estaban sujetos los individuos en los pueblos o la facilidad con que circulaba el rumor, uno de los principales mecanismos para fiscalizar la vida del prójimo en este ámbito. Cronológicamente, atiende tanto a los años cuarenta, durante los que el control social y moral resultó especialmente férreo, como a las décadas de los cincuenta y sesenta cuando, superada ya la dura posguerra y pese a introducir tímidas novedades tanto discursivas como legislativas de sentido modernizador, el régimen mantuvo un importante control sobre la población. Respecto a las fuentes, se recurre principalmente a documentación procedente del Archivo General de la Administración, los Archivos Históricos Provinciales de Jaén, Málaga, Granada y Almería, así como de diferentes archivos municipales de estas cuatro provincias, como las cartas personales. Pero también a los testimonios de varios vecinos de diversos pueblos de Andalucía oriental recabados tras la realización de distintas entrevistas siguiendo la metodología propia de las historias de vida⁴.

³ Testimonio de Encarna Lora [1940], entrevistada en Teba (Málaga) el 16 de junio de 2016.

⁴ Sobre esta metodología: Llona, Miren: *Entreverse: teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012.

El artículo parte de una noción de *control social* equivalente a toda una serie de prácticas punitivas basadas en el afán de “vigilar y castigar”⁵. Más concretamente, y siguiendo a Bonastra y Casals, se entiende como un conjunto de “acciones que, con diferentes estrategias e intensidades, consiguen crear las bases de la gobernabilidad, la regulación y el funcionamiento de los sistemas sociales, a base de moldear voluntades, ofrecer o vetar oportunidades o marcar los umbrales de lo permitido”. Como ilustrara Conxita Mir al respecto, las consecuencias del control social bajo el régimen de Franco formaban parte de “los efectos no contables de la represión”. Más recientemente, los trabajos de Alejandro Pérez-Olivares referentes al Madrid ocupado han ahondado en las prácticas de control de la dictadura franquista y han planteado la necesidad de distinguir la categoría “vigilancia” de la de “control”⁶.

Si bien es cierto que la aplicación de este tipo de prácticas de vigilancia y castigo de las conductas inmorales no resultaban nuevas, no lo es menos que el franquismo introdujo importantes discontinuidades y rupturas al respecto. En primer lugar, ya desde la Guerra Civil los sublevados pusieron en marcha un ambicioso proyecto de renacionalización purificadora inspirado por la ideología del nacionalcatolicismo⁷. Además, comenzaron a construir un discurso de género inspirado en el modelo decimonónico del “ángel del hogar”, aunque convenientemente adaptado al nuevo estado autoritario, que aspiraba a recluir a la mujer en el ámbito privado del hogar⁸; aunque durante el excepcional periodo de guerra se buscó su movilización, con lo que en la práctica la contienda tuvo “efectos modernizadores desde el punto de vista de las relaciones de género”⁹. En segundo lugar, los nuevos poderes municipales franquistas encargados de activar los mecanismos de control a escala local tenían un perfil en sintonía con

⁵ La expresión en: Michel Foucault: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2009 [1975].

⁶ La concepción del “control social” bajo las dictaduras como instrumento punitivo en: Aróstegui, Julio: “Coerción, violencia, exclusión. La dictadura de Franco como sistema represivo”, en Aróstegui, Julio (coord.): *Franco: la represión como sistema*, Barcelona, Flor del Viento, 2012, pp. 19-59, p. 48. Algunas notas sobre las diferencias entre ambos mecanismos coercitivos, la represión y el control, en: González Calleja, Eduardo: “Sobre el concepto de represión”, *Hispania Nova*, 6 (2006); Pedro Oliver se refirió al “control social” como “historiográficamente amorfo” en referencia a la complejidad de definir históricamente este concepto, en: Oliver, Pedro: “El concepto de control social en la historia social: estructuración del orden y respuestas al desorden”, *Historia Social*, 51 (2005), pp. 73-92. Sobre el control social durante el franquismo: González, Carmen y Ortiz, Manuel: “Control social y control policial en la dictadura franquista”, *Historia del presente*, 9 (2007), pp. 27-48. Sobre el control social en la década de los cincuenta: Ortiz Heras, Manuel: “Control social y represión en la dictadura franquista (1951-1962)”, en Mateos, Abdón (ed.): *La España de los cincuenta*, Madrid, Eneida, 2008, 15-44. Más recientemente: Del Arco, Miguel Á.: “Presentación. Modelos de represión y control franquista en el ámbito local”, *Historia Actual Online*, 41 (2016), pp. 73-75. La definición de prácticas de control social en Bonastra, Quim y Casals, Vicente: “El control del espacio y los espacios de control”, en Casals, Vicente y Bonastra, Quim (eds.): *Espacios de control y regulación social. Ciudad, territorio y poder (siglos XVII-XX)*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2014, pp. 9-12, p. 10. La expresión “los efectos no contables de la represión” en: Mir, Conxita: “Violencia política, coacción legal y oposición interior”, *Ayer*, 33 (1999), pp. 115-145, pp. 137-139; Pérez-Olivares, Alejandro: *La Victoria bajo control. Ocupación, orden público y orden social del Madrid franquista (1936-1948)*, tesis doctoral dirigida por Ana Martínez Rus y Gutmaro Gómez Bravo, defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 2017, pp. 29-33.

⁷ Sobre la renacionalización purificadora: Vincent, Mary: “Expiation as Performative Rhetoric in National-Catholicism: The Politics of Gestures in Post-Civil War Spain”, *Past and Present*, Supplement 4 (2009), pp. 235-256, p. 241; Hernández, Claudio y Cleminson, Richard: “The purification of vice: early Francoism, moral crusade, and the barrios of Granada, 1936-1951”, *Journal of Spanish Cultural Studies*, 16/1 (2015), pp. 95-114, p. 100.

⁸ Molinero, Carme: “Mujer, franquismo, fascismo. La clausura forzada en “un mundo pequeño”, *Historia Social*, 30 (1998), pp. 97-117.

⁹ Cenarro, Ángela: “Movilización femenina para la guerra total (1936-1939). Un ejercicio comparativo”, *Historia y Política*, 16, 2006, pp. 159-182.

ese discurso de género ultraconservador y compartían la necesidad de re-moralizar la sociedad tras los “excesos” del periodo anterior. A ello habría que añadir que en el nuevo marco dictatorial las relaciones interpersonales pudieron tornarse más desiguales y autoritarias, normalizándose determinadas conductas coercitivas en el seno de la familia o el vecindario¹⁰. Por último, el franquismo introdujo una nueva legislación que frenó en seco el proceso de emancipación y empoderamiento que estaban empezando a experimentar las mujeres en el periodo republicano, al recuperar el código civil de 1889 y el código penal que criminalizaba el adulterio o el aborto; y derogar leyes como las que permitían el matrimonio civil o el divorcio¹¹.

Desde los días de la guerra la dictadura mostró ya su preocupación por la cuestión moral al recabar entre las “fuerzas vivas” del pueblo informes de conducta en los que cobraban especial importancia los aspectos relacionados con la religiosidad y la moralidad, sobre todo en el caso de que el sujeto sobre el que se informaba fuese mujer¹². Pese a que partir de finales de la década de los cincuenta, al calor del nuevo contexto internacional, la dictadura apostase por una cierta modernización del discurso y de la legislación de género e introdujese modificaciones tanto en el código civil (1958) como en el código penal (1963), continuó ejerciendo un fuerte control socio-moral sobre la población¹³.

A la hora de controlar las mentes y los cuerpos la Iglesia del nacionalcatolicismo jugó un papel clave, al recaer sobre ella la prerrogativa de discernir entre lo moral-tolerable y lo inmoral-inadmisibles¹⁴. La institución eclesiástica fue la principal diseñadora, constructora y garante de los modelos ideales de comportamiento, difundidos a través de la predicación desde el púlpito, el confesionario, los manuales de formación, los libros escolares de texto o la prensa¹⁵. En el mundo rural, la misión de coaccionar las conciencias fue capitaneada por los párrocos, a quienes correspondía la tarea de auxiliar moral y espiritualmente a la población¹⁶. Los curas rurales emprendieron una “cruzada” de limpieza

¹⁰ Así lo defiende la antropóloga Marcela Lagarde para el caso de los regímenes opresores y autoritarios: Lagarde, Marcela: *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 284.

¹¹ Ver, por ejemplo: Mata Lara, Ana María: “Control social y vida cotidiana de la mujer en la España de Franco”, en Ramos Palomo, María Dolores (coord.): *Femenino plural. Palabra y memoria de mujeres*, Málaga, Universidad de Málaga, 1994, pp. 221-232. Uno de los trabajos más recientes en este sentido: Cebeiros, Ana: “Entre la coerción y el control social. El paradigma de mujer franquista”, en De Juana López, Jesús y Prada Rodríguez, Julio (Eds.): *Nuevas perspectivas en el estudio de la mujer durante el franquismo*, Madrid, Sílex, 2017, pp. 233-266.

¹² Sobre los aspectos morales en los informes de conducta sobre mujeres: Gómez Oliver, Miguel: “La invención del enemigo. Los informes para el Tribunal de Responsabilidades Políticas”, en Gómez Oliver, Miguel *et al.* (coords.): *El botín de guerra en Andalucía. Cultura represiva y víctimas de la Ley de Responsabilidades Políticas. 1936-1945*, Madrid, Siglo XXI, 2014, p. 374; Sánchez, Pura: *Individuas de dudosa moral: la represión de las mujeres en Andalucía (1936-1958)*, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 129-40; Rodríguez, Sofía: “Mujeres perversas. La caricaturización femenina como expresión de poder entre la guerra civil y el franquismo”, *Asparkia*, 16 (2005), pp. 177-98; o Roura, Assumpta: *Mujeres para después de una guerra. Informes sobre moralidad y prostitución en la posguerra española*, Barcelona, Flor de Viento, 1998.

¹³ Algunas notas sobre la modelación del discurso en: Morcillo, Aurora: *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015, sobre todo pp. 189-256.

¹⁴ Sánchez, Pura: *Individuas de dudosa moral...*, p. 128.

¹⁵ Sobre el papel de la prensa en la construcción de modelos de género: Muñoz, María C.: “Las revistas para mujeres durante el franquismo: difusión de modelos de comportamiento femenino”, en Nielfa, Gloria (coord.): *Mujeres y hombres en la España franquista. Sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, UCM, 2003, pp. 95-116.

¹⁶ En 1956 las autoridades hacían un llamamiento para acabar con la gran necesidad de sacerdotes que había en las zonas rurales más aisladas y que sus habitantes dejasen de vivir alejados “de todo auxilio moral, sin protección ni amparo en sus tribulaciones y adversidades”, en: Archivo Municipal de Estepona (AME), Protocolos Notariales, 457, 1956.

espiritual y trabajaron con vehemencia para extender la idea de la omnipresencia del pecado, sobre todo entre las mujeres, quienes nutrían el grueso de su feligresía¹⁷. Ahora bien, la capacidad de los mensajes parroquiales para permear las conciencias de los feligreses fue limitada, pues una cosa era la participación popular en actos de religiosidad cotidiana, en la que los curadores de almas sí cosecharon un éxito notable, y otra muy distinta el cumplimiento de los preceptos morales católicos pregonados desde el púlpito, frecuentemente contravenidos.

El control socio-moral practicado por la Iglesia se vio reforzado por aquel ejercido a través del sistema educativo y de instituciones como la rama femenina de Acción Católica, la Sección Femenina, el Patronato de Protección a la Mujer (1941) o los Tribunales Tutelares de Menores¹⁸. Para controlar socialmente a la población, la dictadura se valió también de productos culturales convenientemente censurados y altamente consumidos en la época como el cine, la radio, el teatro, la copla o la literatura, con títulos como los publicados por Enciso Viana en la editorial católica Studium o con la recuperación de obras como *La perfecta casada*, de Fray Luis de León (1527-1591), que se convirtió en uno de los regalos de boda más recurrente en la época¹⁹.

Pero el control socio-moral no partió exclusivamente de las autoridades religiosas y civiles, sino que al igual que ocurriera en el ámbito de la represión política y económica, provino también de muchos vecinos “corrientes”²⁰. Al fomentar esta colaboración

¹⁷ Martín De Santa Olalla, Pablo: “La labor de la Iglesia católica en el proceso de reconstrucción (1939-1959)”, en *Enfrontaments civils: postguerres i reconstruccions, Segon Congrés Recerques*, Lleida, Recerques, 2002, pp. 1195-1213; García Piñeiro, Ramón: “Boina, bonete y tricornio. Instrumentos de control campesino en la Asturias franquista (1937-1977)”, *Historia del Presente*, 3 (2004), pp. 45-64, pp. 58-59; u Ortiz Heras, Manuel: “Iglesia y control social: de controladora a controlada”, en López, Ángel L. (coord.): *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición. Un siglo entre el Palio y el Consiliario*, Cuenca, UCLM, 2005, pp. 161-193.

¹⁸ Testimonios de mujeres que pasaron por el PPM en: García del Cid, Consuelo: *Ruega por nosotras*, Madrid, Algón Editores, 2015. Sobre los TTM: Agustí, Carme: “Golfillos de la calle. Menores, marginación y control social durante el primer franquismo a través de los expedientes del Tribunal Tutelar de Menores de Lleida”, en Navajas, Carlos e Iturriaga, Diego (eds.): *Novísima. Actas del II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*, Logroño, Universidad de La Rioja, 2010, pp. 309-322.

¹⁹ Sobre el papel de la radio en la configuración de la femineidad: Vera Balanza, M^a. Teresa: “El discurso radiofónico en la construcción de la femineidad. Una lectura histórica a través de la radionovela”, en Vera Balanza, M^a. Teresa (ed.): *Mujer, cultura y comunicación. Entre la historia y la sociedad contemporánea*, Málaga, Málaga Digital, 1998, pp. 24-30; o, más recientemente: Blanco, Sergio: “Los consultorios sentimentales de radio durante el primer franquismo. A propósito del programa ‘Hablando con la Esfinge’ (1946-1956)”, *Arenal*, 23/1 (2016), pp. 59-83; o Sánchez, Pura: *Mujeres náufragas. Los consultorios femeninos en la España de los sesenta y setenta*, Barcelona, Bellaterra, 2016. Sobre la copla al servicio del proyecto moralizador franquista: Prieto, Lucía: “La copla: un instrumento para el proyecto de moralización de la sociedad española durante el franquismo”, *Arenal*, 23/2 (2016), pp. 287-230.

²⁰ Entre los trabajos sobre el colaboracionismo ciudadano en los procesos represivos de la dictadura franquista: Anderson, Peter: “Singling out victims: Denunciation and Collusion in the Post-Civil War Francoist Repression in Spain, 1939-1945”, *European History Quarterly*, 39/1 (2009), pp. 7-26; Cenarro, Ángela: “Matar, vigilar y delatar, La quiebra de la sociedad civil durante la guerra y posguerra en España (1936-1948)”, *Historia Social*, 44 (2002), pp. 65-86; Cobo Romero, Francisco: “Represión y persecución de minorías y disidentes en las dictaduras fascistas europeas del periodo de entreguerras. Los apoyos sociales y la colaboración de ciudadanos comunes. La Alemania nazi y la España franquista”, en Mir, Conxita, Agustí, Carme y Gelonch, Josep: *Pobreza, marginación, delincuencia y políticas sociales bajo el franquismo*, Lleida, Universitat de Lleida, 2005; Parejo, José Antonio: “Fascismo rural, control social y colaboración ciudadana. Datos y propuestas para el caso español”, *Historia Social*, 71 (2011), pp. 143-159; Langarita, Estefanía: “Si no hay castigo, la España Nueva no se hará nunca. La colaboración ciudadana con las autoridades franquistas”, en Casanova, Julián y Cenarro, Ángela: *Pagar las culpas. La represión económica en Aragón (1936-1945)*, Barcelona, Crítica, 2014, pp. 145-150; Prada Rodríguez, Julio: *Marcharon con todo. La represión económica en Galicia durante el primer franquismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016; u Oviedo, Daniel: “Juro por Dios y declaro por mi honor: Verdad,

de la gente de a pie la dictadura buscaba una mayor efectividad a la hora de controlar a la población, pero también extender las actitudes consentidoras entre los colaboradores. Por su parte, los “custodios de la moral” a título particular se implicaron en las tareas de vigilancia y castigo con la pretensión de desprestigiar o vengarse de un adversario por rencillas personales o preservar una moral nacionalcatólica en la que verdaderamente creían. Pero también buscaron congraciarse con las nuevas autoridades franquistas, a las que ofrecieron sus cinco sentidos. Con ello surgió una comunidad cohesionada identificada con los valores del régimen franquista que se distanció de aquellos que no denunciaban y que eran tenidos por malos españoles²¹.

Entre los mecanismos de control destacó la *denuncia*, que constituía la forma prevista por las autoridades para que la gente de a pie delatase a quien se hubiera desviado de la moral normativa. También el *rumor* fue utilizado como instrumento para controlar, independientemente de que fuera verdadero o falso. Su potencial para influir sobre la vida de la víctima era enorme en una época en que la suerte de los individuos venía en buena medida marcada por la reputación propia y familiar. Como explicara la antropóloga Lagarde, el chisme “se difunde más rápidamente y cobra mayor verosimilitud si actúa en un humus de estereotipos, clichés y prejuicios que fomentan la mutua hostilidad”, como ocurrió en la sociedad rural andaluza del franquismo²². La puesta en marcha de este tipo de mecanismos de control que partían tanto “desde arriba” como “desde abajo” coadyuvó a que la sociedad de la época, especialmente la de posguerra, se caracterizara por estar “autovigilada”²³.

Las prácticas de control pudieron afectar especialmente a quienes provenían del entorno de los perdedores de la Guerra Civil. La sola constatación de este hecho podía bastar para dar crédito a cuantas acusaciones inmorales quisieran verterse sobre este colectivo. La asociación entre los “malos antecedentes políticos” y la “dudosa moral” del individuo fue especialmente frecuente durante la guerra y la posguerra, cuando las autoridades franquistas vincularon los comportamientos inmorales con la desafección política al régimen, llegándoles a atribuir “raíces biológicas”²⁴. Los vencidos, a quienes se asociaba con las prácticas más inmorales, debían poner aún más cuidado que los vencedores en mantener impoluta su imagen pública. De cuestionarse alguno de los valores normativos que, por su condición sexual, religiosa o de clase, les correspondían, tenían el *hándicap* del descrédito. Un “rojo” que se

impostura y estrategias autoexculpatorias en las declaraciones de la posguerra madrileña”, en Oviedo, Daniel y Pérez-Olivares, Alejandro (coords.): *Madrid, una ciudad en guerra (1936-1948)*, Madrid, Catarata, 2016, pp. 159-214. Sobre la violencia intracomunitaria: Gil Andrés, Carlos: “Vecinos contra vecinos. La violencia en la retaguardia riojana durante la Guerra Civil”, *Historia y Política*, 16 (2006), pp. 109-130.

²¹ Sobre la colaboración popular en el control socio-moral durante las décadas de 1950 y 1960: Román Ruiz, Gloria: “Custodios de la moral. Control socio-moral y sanción popular en el mundo rural altoandaluz tras la posguerra”, *Pasado y Memoria*, 21, 2020, pp.131-154.

²² Lagarde, Marcela: *Los cautiverios de las mujeres...*, pp. 349-50 y 359; Ealham, Chris y Richards, Michael: *España fragmentada: historia cultural y Guerra Civil española, 1936-1939*, Granada, Comares, 2010, pp. 37-38.

²³ El concepto de “sociedad autovigilada” en: Fitzpatrick, Sheila y Gellately, Robert: *Accusatory practices: denunciation in Modern European history, 1789-1989*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 210. Para el caso español ha sido aplicado en: Rodríguez Barreira, Óscar: “Cuando lleguen los amigos de Negrín. Resistencias cotidianas y opinión popular frente a la II Guerra mundial. Almería, 1939-1947”, *Historia y Política*, 18 (2007), pp. 295-323, p. 297.

²⁴ Sobre la asociación entre política y moral: Mir, Conxita: “Justicia civil y control moral de la población marginal en el franquismo de postguerra”, *Historia Social*, 37 (2000), pp. 53-72, p. 71; o Richards, Michael: “Morality and biology in the Spanish Civil War. Psychiatrists, Revolution and Women Prisoners in Málaga”, *Contemporary European History*, 10/3 (2001), pp. 395-421.

hubiera desviado de la moral oficial estaba doblemente señalado. Por el contrario, atreverse a hablar mal de un apoyo social del régimen, atribuyéndole una conducta transgresora, era una estrategia condenada a no tener demasiado recorrido. Es más, podía volvérselo a uno en contra. Y, paradójicamente, ello pudo dar a este sector una mayor libertad para alejarse del ideal franquista de moralidad²⁵. Esta asociación entre “inmoralidad” y antecedentes izquierdistas resultó especialmente recurrente en el caso de las mujeres, máxime si eran pobres y analfabetas, pues presentaban el perfil estimado de mayor riesgo moral²⁶. Ahora bien, también entre los sujetos controladores destacaron los de sexo femenino, protagonistas de numerosas denuncias intragénico. Su doble condición viene a evidenciar la estrechez de la línea que a menudo separa a las víctimas (denunciadas) de los verdugos (delatores)²⁷.

Sin embargo, el estricto control socio-moral practicado por las autoridades y sus colaboradores de a pie no impidió que los habitantes de las zonas rurales hallasen recovecos a través de los que esquivar la vigilancia. Las recurrentes transgresiones cotidianas de las normas y discursos oficiales en materia de moralidad son buena muestra de los límites de la acción estatal, que no logró llegar con éxito a todos los lugares de la vida cotidiana de sus súbditos. Al contrario, hubo intersticios por los que la dictadura no logró adentrarse y que quedaron como espacios para el ejercicio de una cierta autonomía moral de los individuos. Se habría tratado de lo que el historiador alemán Alf Lüdke calificó como prácticas de *Eigensinn*, es decir, estrategias cotidianas que dejaban entrever una obstinada voluntad de mantener una cierta distancia con el poder –en este caso, el franquista²⁸.

“Que ellos, si no es de una forma es de otra, han de bailar”. Transgresiones morales en los espacios públicos de ocio

“Suprimir los planos de pechos desnudos en la piscina. Dejar en brevísimos “flash” el plano de desnudos, boca abajo, en la cama”.

Fragmento de la ficha de censura de la película mejicana
La noche de los mil gatos (René Cardona, 1972)²⁹.

“Cuida también que lo que las niñas bailen sea apropiado a su edad”.

Sección Femenina de Estepona (Málaga), 1966-1967³⁰.

²⁵ Aunque sus trabajos adolecen a menudo de un gran estatismo que no distingue entre clases sociales, Julian Pitt Rivers se refirió a esta mayor libertad de que pudieron gozar las élites locales: Pitt Rivers, Julián: *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 146.

²⁶ Cazorla, Antonio: *Miedo y progreso. Los españoles de a pie bajo el franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2016, p. 252.

²⁷ Míguez Macho, Antonio (ed.): *Ni víctimas ni verdugos: Actitudes sociales ante la violencia, del franquismo a la dictadura argentina*, Granada, Comares, 2016.

²⁸ Lüdtker, Alf: “Cash, Coffee-Breaks, Horseplay: Eigensinn und Politics among Factory Workers in Germany circa 1900”, en Hanagan, Michael et al. (coord.): *Confrontation, Class Consciousness, and the Labor Process. Studies in Proletarian Class Formation*, New York, Praeger, 1986, pp. 65-95.

²⁹ Archivo Histórico Provincial de Granada (AHPG), Información y turismo, 5325, “Cinematografía”, 1970-9.

³⁰ AME, Falange, F-21, “Sección Femenina”, 1966 y 1967.

La imposición desde los primeros días de la Guerra Civil de un asfixiante clima de control social sustentado por los “guardianes de las buenas costumbres” no impidió la sucesión de comportamientos y conductas que quebrantaban la moral normativa. Al contrario, pese a la vigilancia a que estaban sometidos y las importantes sanciones a que se exponían en caso de ser descubiertos, los andaluces del campo fueron capaces de hallar la forma de vulnerar sutilmente el código de valores ético-morales del franquismo en el transcurso de sus vidas cotidianas. Y no lo hicieron únicamente en el ámbito privado, donde estaban más resguardados de las autoridades franquistas y de sus colaboradores, sino también en el público, donde corrían un mayor riesgo de ser sorprendidos y castigados. Entre los principales espacios públicos de “inmoralidad” estuvieron las calles y plazas; los establecimientos destinados al ocio masculino como las tabernas, cafés o casinos; los locales de esparcimiento de ambos sexos, caso de las salas de cine, los salones de baile o las casetas de feria instaladas en los pueblos durante las fiestas patronales; y, ya a partir de los años sesenta, las playas.

Como espacios públicos por antonomasia, *las calles y las plazas* de los pueblos andaluces estuvieron sujetas a una especial vigilancia por parte tanto de las autoridades locales como de los vecinos que colaboraban con ellas en el cuidado de la moral, pues estaba en juego el proyecto de “comunidad nacional” de la dictadura y la imagen de orden que pretendía proyectar. Sin embargo, el estricto control practicado en estos ámbitos no evitó que en ocasiones se convirtieran en escenario de actos inmorales como los que venían sucediéndose en 1949 en la localidad malagueña de Teba noche tras noche a partir de la una de la madrugada, cuando se apagaban las luces debido a las restricciones eléctricas. Según denunció el párroco, guardián de “las buenas costumbres” por excelencia en las zonas rurales, a diario se repetían desórdenes inmorales protagonizados por “hombres sin honor y mujeres pervertidas, laceras de la sociedad”. Aquellos episodios tenían el agravante de que se producían en la puerta de la iglesia, “lugar siempre respetado al menos por los que tienen educación y conservan algunos principios morales y religiosos, y que debe ser protegido por parte de las autoridades locales que se precian de católicas y representan a un estado católico, promulgado en el Fuero de los Españoles”. El escándalo, que era considerado por el cura como “acto sacrílego y profanación de lugar santo”, suscitó las quejas de los vecinos “honrados” que vivían en las inmediaciones de la iglesia por perturbar su descanso³¹.

El espacio público estaba sujeto a una vigilancia especialmente estrecha y altamente expuesto a ojos y oídos indiscretos, por lo que los individuos solían cuidar su comportamiento y conducta. Sin embargo, en un exceso de confianza, siempre podían cometer descuidos. Esto parece haber sido lo que le ocurrió en 1961 a un grupo de amigos de Villacarrillo (Jaén) que, en plena plaza de José Antonio, epicentro de la vida pública del pueblo, sostuvieron una conversación en voz alta en la que podían escucharse “palabras deshonestas y de mal gusto” tales como “cuando veo una nalga, se me pone un pijo de miedo”. Ante estas desagradables frases el vecino B.M.M., en su papel de “custodio de la moral”, se asomó a la ventana de su domicilio exigiendo a sus paisanos que hicieran el favor de hablar de otra cosa³². También los actos inmorales que, a la altura de 1963, venían cometiéndose casi a diario en la falda

³¹ Archivo Municipal de Teba (AMTB), Servicios Jurídicos, nº 1-97, Carpeta 2-3, 1940-1953, 1949.

³² Archivo Municipal de Villacarrillo (AMV), Archivo General, Alcalde, Secretaria Particular, Legajo nº1, “Multas guardia municipal”, 1961.

del castillo malagueño de Gibralfaro fueron denunciados por un individuo “normal y corriente” de los que no vestían sotana ni uniforme. En esta ocasión se trató de un vecino que, obligado a ver estas inmoralidades porque “las ventanas están hechas parar mirar al exterior” y poco dispuesto a que su hijo continuase presenciando actos “no permitidos a su corta edad”, decidió denunciarlas a través del diario *Sur*³³.

Otros espacios públicos como los *establecimientos destinados al ocio masculino*, caso de tabernas, cafés o casinos, fueron también escenario de conductas inmorales, favorecidas por la habitual ingesta de bebidas espirituosas que desinhibía a los individuos. Uno de aquellos locales fue el café Colón de Santa Fe (Granada), donde el 3 de junio de 1944 alrededor de las 23:30 de la noche los integrantes de una orquesta que se encontraban en su interior estuvieron “besándose y abrazándose” con el agravante de que, al hallarse los balcones abiertos, llamaban la atención del público y de los transeúntes que pasaban por allí. El caso fue denunciado por los guardias municipales, que impusieron una multa de 50 ptas. a cada uno a los infractores, además de la prohibición de actuar en un mes por la comisión de actos inmorales³⁴.

En los bares y casinos fueron también habituales otro tipo de inmoralidades, las partidas clandestinas a juegos de envite y azar como el julepe o el subastado, incluidas en el Código Penal de 1944 al ser tenidas por vicios que llevaban la miseria a los hogares y entraban en conflicto con la moral del nacionalcatolicismo³⁵. Las denuncias de estas actividades inmorales e ilícitas partieron de las esposas de los propios implicados. Estas mujeres se sintieron agraviadas ante la evidencia de que sus maridos se jugaban el dinero, una conducta que consideraban inmoral y que ponía en entredicho su capacidad como administradoras de la economía doméstica y, por ende, su rol como buenas madres. Con su acción delatora estaban ejerciendo su “influencia” y cuestionando al cabeza de familia³⁶.

Una de las mujeres que se decidió a escribir a las autoridades fue Remedios Maqueda, una “madre dolorida” de Abila (Almería) que en noviembre de 1949 envió una carta al Gobernador Civil en nombre de otras mujeres para suplicarle justicia “en bien de la patria y de estas pobres madres afligidas”. En ella denunciaba que en el café-bar de los hermanos Rodríguez “todos los años para estas fechas los maridos acostumbran a jugarse el dinero de la cosecha, quitándole el pan a nuestros hijos” y desuniendo a las familias. Unos meses después la máxima autoridad provincial de Almería recibía un nuevo escrito remitido desde el mismo pueblo, esta vez firmado por Paca López, “una madre atribulada”. La mujer denunciaba en la misiva las constantes riñas que venían dándose en el citado café motivadas por el juego y el alcohol. El último gran escándalo había tenido lugar “a las tres de la mañana cuando todo buen español dormía reposando las fatigas del campo”. Paca aseguraba actuar movida por “el bien de sus hijos y pueblo en general” y “porque no quiero que mis hijas ya mozueltas y mis niños sigan viendo esta clase de espectáculos y tanta blasfemia”.

³³ Archivo Histórico Provincial de Málaga (AHPM), Partes Policía, 6913, “Denuncias”, 1963.

³⁴ Archivo Municipal de Santa Fe (AMSF), Expedientes de multas (infracciones ordenanzas municipales), 172, 1944.

³⁵ Pino Abad, Miguel: *El delito de juegos prohibidos. Análisis histórico-jurídico*, Dykinson, Madrid, 2012, pp. 205-212.

³⁶ Eider de Dios ha distinguido entre “poder” e “influencia”, atribuyendo la primera capacidad a los individuos de sexo masculino y la segunda, a los de sexo femenino, recurriendo a la “metáfora del cuello y la cabeza” en la que el hombre sería el cabeza (de familia) y la mujer el cuello que la sustenta. En: De Dios, Eider: “Domesticidad y familia: ambigüedad y contradicción en los modelos de feminidad en el franquismo”, *Feminismo/s*, 23 (2014), pp. 23-46, p. 36.

La mujer concluía el escrito rogando confidencialidad, temerosa de las consecuencias que pudieran derivarse de su acto, “pues de lo contrario mi marido me mataría”. El miedo a las posibles represalias por parte de sus cónyuges explica que las cartas fuesen a menudo anónimas. Así ocurrió con la enviada desde Viator (Almería) en 1949, en la que se aseguraba que el juego “acarrea el hambre y miseria para ciertos hogares de padres desaprensivos arrastrados por el vicio”³⁷.

Imagen 1. Ficha de censura de la película *La muerte tenía un precio* (Sergio Leone, 1965).

TÍTULO:	" LA MUERTE TIENE UN PRECIO "	EXP:	55.163
DISTRIBUIDORA:	SANCHEZ RAMADE	NACIONALIDAD:	Italiana
CALIFICACIÓN:	MAYORES DE 18 AÑOS	ROLLOS:	10
Fecha Licencia de Exhibición 20-junio-1.969			
Censura: Caduca el 20-junio de 1.975			
Rollo 4º.-	"Suprimir flash" de pecho desnudo de mujer		
" 6º.-	"Suprimir plano de pecho desnudo femenino"		
" 8º.-	" Suprimir íntegra la secuencia erótica en el Hotel entre Max y Lisa"		
	Sustituir la frase " Hacer el amor"		
	Suprimir patada en la entrepierna de Max		
Rollo 9º.-	Suprimir primera parte de la secuencia erótica de Max y Lisa empezando cuando ella detrás del biombo dice " Déjame fumar".		
	Sustituir frase : "Hacer el amor en el suelo".-		
	Suprimir plano de desnudo de espalda de Lisa - cuando está vistiéndose ".-		

Fuente: Archivo Histórico Provincial de Granada (AHPG)³⁸.

La tarea de los “guardianes de la moral” resultó especialmente intensa en aquellos espacios públicos estimados de alta peligrosidad, como los dedicados al esparcimiento de ambos sexos. Fue el caso de las *salas de cine*, donde los desvelos de estos “inquisidores” para que los menores no se colasen en películas no autorizadas para su edad no siempre hallaban sus frutos, pues eran frecuentes las sanciones a propietarios de cines que “olvidaban” indicar en la cartelera las restricciones y hacían la vista gorda con el acceso de los niños. Así ocurrió en 1969 en Pechina (Almería), donde el encargado se rebeló amenazando con “que si no dejaba entrar a los [siete] menores no entraba nadie en el cine”; o en Alhama, donde el dueño del cine Anisol atribuyó a “una confusión” la presencia de cuatro menores entre el público³⁹. Las autoridades ejercieron también un fuerte control en las salas a través de las hojas de censura que se adjuntaban a los rollos de las películas y que obligaban a suprimir los planos de besos y desnudos (imagen 1). Alfonso Roger, que estuvo ayudando a su padre en su trabajo de vendedor de entradas en la taquilla del cine de Santa Fe

³⁷ Archivo Histórico Provincial de Almería (AHPA), Gobierno Civil, 5236, “Informes, denuncias y reclamaciones (I y II)”, 1949 y 1950.

³⁸ AHPG, Información y turismo, 5325, “Cinematografía”, 1970-9.

³⁹ AHPA, Gobierno Civil, 4459, “Partes Guardia Civil (II)”, 20/02 y 19/02/1969.

(Granada), recuerda especialmente el caso de la película *Mogambo* (1953), de John Ford, cuando los censores no hallaron mejor forma de ocultar el adulterio de los protagonistas que convertirlos en hermanos. Como recuerda este santaferino, en el film “la Grace Kelly se lía con el Clark Gable a escondidas del marido. Entonces la censura la puso como si hubiera sido hermana del marido. En las primeras versiones de *Mogambo* aquí en España ella era hermana del marido. Y entonces, claro, ya no había adulterio”⁴⁰. Las reacciones populares a las prácticas censoras fueron variopintas. Si bien en algunas salas pudieron escucharse abucheos desde el gallinero ante la evidencia de un descarado corte en la cinta, en otras ocasiones los vecinos más conservadores comulgaron con esta forma de control, presentada como garantía de moralidad. Fue éste el caso de la joven de Fondón (Almería) Nony Polo que, en 1952, escribía una carta a su novio Ángel en la que le explicaba:

“Una novedad es que ahora en Laujar (Almería) pone el señor cura la censura de las películas. A mi me parece eso muy bien porque así se va sobre seguro. Desde luego yo no he ido ningún día al cine ni creo que iré porque me apetece más ir un rato a la iglesia y después irme a mi casa. ¡Si el cine parece Siberia!”⁴¹.

Pero los censores, los curas y los acomodadores no fueron los únicos que velaron por la decencia en las salas de proyección cinematográfica. También actuaron como “custodios de la moral” los vecinos y familiares a quienes se encomendaba la misión de acompañar a las jóvenes parejas de novios que cada domingo acudían al cine en busca de un espacio en el que poder desenvolverse con mayores márgenes de libertad. Una de aquellas carabinas fue la mujer que se agregó al vecino de Teba (Málaga) Juan Jiménez y a su “medio novia” cuando acudieron a ver una película, siguiendo las instrucciones de la madre de la chica. Así recuerda este tebeño aquella tarde de cine que, con ligeras diferencias, se repetía cotidianamente en las salas de cine de todo el país:

Estaba yo en Campillos (Málaga) de ditero vendiendo ropa y cacharros por las calles. Y resulta que vino un domingo y le dije a mi medio novia: “Vamos a ir al cine el domingo”. “No, mi madre no me deja”. Total, que la convenció a la madre y dice, “pero una vecina tiene que ir contigo”, y fue. Empieza la película. Apagan las luces. Y yo le echo el brazo por encima así. Y la otra: “quita el brazo ese de ahí”. Ya ves, echarle el brazo por encima. La medio novia sí quería. Pero la vecina, como le dijo la madre “ten cuidado”: “No, eh, la mano la quitas de ahí”⁴².

Ahora bien, a pesar de la vigilancia a que estaban sometidas las salas de cine tanto por las autoridades como por los vecinos y familiares, las parejas jóvenes hallaron la manera de dar rienda suelta a los deseos reprimidos y entregarse a alguna tímida caricia⁴³. Como recuerda el santaferino Alfonso Roger, los palcos del teatro-cine del pueblo eran “en plan erótico”, pues “en las fiestas o en Navidad todos los novios

⁴⁰ Testimonio de Alfonso Roger [1939], entrevistado en Santa Fe (Granada) el 13 de febrero de 2015.

⁴¹ Archivo Municipal de Terque (AMTR), Fondo Nony Polo Ruiz, 1, “Cartas familia Gómez-Polo”, 1941-1954, 1952.

⁴² Testimonio de Juan Rodríguez [1937], entrevistado en Teba (Málaga) el 9 de junio de 2016.

⁴³ Las salas de cine como “lugar de pecado” fueron bien retratadas en la novela realista Juan Marsé, *Si te dicen que caí* (Ciudad de México, Novaro, 1973), a través del oficio de “las pajilleras”, que ejercían en este espacio actividades sexuales a cambio de una remuneración.

forasteros se iban a los palcos. Y allí en los palcos hacían sus cosas. Y entonces se metían allí y allí pues no los veía nadie”⁴⁴. Algunos como Cristóbal Escalante, vecino de Teba (Málaga), optaron por recurrir a argucias como “coger los dos bolsillos del pantalón y rajarlos para poder pillar algo. Y cuando el padre venía al cine pues el padre se sentaba a mi lado y la madre al lado de ella. Yo tuve que pillar la táctica esa de rajar los bolsillos, el forro de los bolsillos”⁴⁵.

Los *locales para la celebración de bailes públicos* se convirtieron en otro de los espacios considerados de mayor riesgo de “inmoralidad” y, por ello, estuvieron más intensamente vigilados⁴⁶. No obstante, parece que también en este ámbito existió un fuerte clasismo y que se dio una mayor permisividad con los salones de bailes para la alta sociedad que con las verbenas populares⁴⁷. Como detallaban las Congregaciones Marianas de Lleida, “la gravedad del peligro” dependía, no sólo de “la especie de baile”, sino también de “las personas que bailan, del medio ambiente del local y la impresionabilidad de cada persona”⁴⁸. El discurso del nacionalcatolicismo declaró la guerra a “los bailes abiertamente lascivos, sensuales, como son muchísimos de los bailes modernos agarrados”⁴⁹. Ello fue especialmente cierto durante el primer franquismo, cuando muchos clérigos vivían obsesionados con la supuesta inmoralidad de los bailes y no dudaban en calificarlos de “pecado mortal” en sus sermones⁵⁰. Tenidos por impúdicos, en los años cuarenta su práctica era a menudo asociada con los perdedores de la guerra. Como explicaba en 1941 el obispo de Pamplona en una pastoral de Pentecostés, “vosotros sois los que no tenéis derecho a bailar el agarrado; los de izquierda, sí; los rojos, sí; vosotros, no. ¿No decíais de ellos que no son España?”. Poco después, el presbítero catalán Carlos Salicrú concluía que, dado su carácter pecaminoso, no era lícito bailar⁵¹. Según otro de los artífices de este discurso, quienes practicaban este tipo de bailes inmorales eran

parejas de hombres y mujeres cosidas de pecho y vientre, con la conciencia hecha jirones, embriagándose de lujuria por las plazas y calles de día y de noche. En su aldea no se necesitan casas de prostitución. Ellos y ellas satisfacen en el baile agarrado o el parejeo de día y de noche, en privado o en público, como más gusten, o de todas las maneras, sus concupiscencias sensuales⁵².

⁴⁴ Testimonio de Alfonso Roger [1939], entrevistado en Santa Fe (Granada) el 13 de febrero de 2015.

⁴⁵ Testimonio de Cristóbal Escalante [1928], entrevistado en Teba (Málaga) el 17 de junio de 2016.

⁴⁶ Sobre la condena de los bailes públicos por parte de la Iglesia en la Navarra franquista: Piérola, Gemma: “Aspectos del discurso moral de la Iglesia sobre la población femenina navarra en el Franquismo”, *Gerónimo de Uztariz*, 16, 2000, pp. 43-55, pp. 49-50. Sobre el control practicado en las salas de baile en los años cuarenta: Altuna, Maialen: “Bailes juveniles en la posguerra. Espacios de control social y resistencia”, *Actas Congreso posguerras: 75 aniversario del fin de la Guerra Civil española (Madrid, 2014)*, Madrid, Pablo Iglesias, 2015.

⁴⁷ Rodríguez Barreira, Óscar J.: *Migas con miedo: prácticas de resistencia al primer franquismo: Almería, 1939-1953*, Almería, Universidad de Almería, 2008, p. 285; Prieto, Lucía: *Mujer, moral y franquismo. Del velo al bikini*, Málaga, Universidad de Málaga, 2018, pp. 47-48.

⁴⁸ Congregaciones Marianas de Lleida: “Bailes y bailes”, *Sígueme*, 139, 1955.

⁴⁹ Codina, José (sacerdote en la sede de Urgell): Panfleto “¿Es pecado bailar?”, *Nazaret*, 1955.

⁵⁰ Un ejemplo en: Antonio Cazorla: *Miedo y progreso...*, p. 241.

⁵¹ Las declaraciones del obispo de Pamplona fueron recogidas en: Molinero, Carme e Ysàs, Pere: “La dictadura de Franco, 1939-1975”, en Marín, José María, Molinero, Carme e Ysàs, Pere: *Historia de España: historia política, 1939-2000*, Madrid, Istmo, 2001, p. 100. Salicrú, Carlos: *¿Es lícito bailar? Cuestiones candentes acerca de la moralidad pública*, Barcelona, Hormiga de Oro, 1947, pp. 9-32, p. 10. La demonización del baile agarrado por parte de las autoridades franquistas es reflejada en películas como *El año de las luces* (Fernando Trueba, 1986), en la que el personaje de Doña Tránsito —la autoritaria maestra de la Sección Femenina— afirma que “El baile agarrado es pecado”.

⁵² Padre Jeremías de las Sagradas Espinas: *¿Grave inmoralidad del baile agarrado?*, Bilbao, Editorial Vizcaina, 1949.

Con la pretensión de controlar cuanto sucedía en el interior de las salas de baile, las autoridades impusieron la obligatoriedad de obtener autorización previa para la celebración de este tipo de eventos. Tan solo quedaban exentos de obtener el permiso los bailes estrictamente familiares, siempre que tuvieran lugar en el domicilio del organizador, no se cobrara entrada alguna y no se reunieran más de veintiuna personas⁵³. Sin embargo, pese a la vigilancia a que estuvieron sujetos, en los años cincuenta y sesenta los locales de baile se acabaron convirtiendo en pequeños “espacios de libertad” a los que los chicos y chicas insistían en acudir en busca de una cierta desinhibición⁵⁴. Para los jóvenes del mundo rural, a los que se ofrecían escasas alternativas de ocio, los bailes constituían una atractiva ocasión para compartir un mismo espacio con jóvenes del sexo opuesto en un clima de cierta relajación moral. Como recuerda la vecina de Teba (Málaga) Encarna Lora –perteneciente a una familia conservadora y “de bien”–, “cuando dábamos la vuelta en una sevillana, o lo que fuera de bailar, o el taconeo ese que tienen y daban su vuelta, pues decían los hombres: ‘¡Aire, aire!’ porque se levantaba la falda y ellos lo que querían ver eran las piernas”⁵⁵. Paradójicamente, el “Día del Señor” en el calendario católico se convirtió en el día de la semana más esperado por la juventud, que vivía con auténtica pasión y obsesión el baile del domingo. Para muchos, este evento semanal brindaba una ocasión propicia para poder estar cerca del muchacho o la muchacha que les había llamado la atención o con quien se andaban escribiendo cartas. Como muestra la misiva del joven Juan José a su amiga Pilar, remitida desde Almería en 1968, el baile del domingo constituía uno de los principales pasatiempos de la juventud, para el que durante la aburrida entresemana llevaban a cabo preparativos como la elección de la música, movidos por la posibilidad de poder bailar en pareja con quien ocupaba buena parte de sus pensamientos:

Empezaré preguntándote que si lo pasaste bien el domingo y que si lo esperas pasar mejor el próximo cuando vayamos y organicemos el baile. Hoy he empezado a grabar discos en mi magnetofón, pues he pensado que es mucho lío llevar el tocadiscos y los discos, y como muchos de ellos que me gustaría llevar entran en el programa del domingo en la emisora pues no podía llevármelos. Quisiera saber los intérpretes y las canciones que más te gustan para poder grabarlos. La verdad es que estoy deseando de que llegue el domingo para poder bailar contigo, pues como no sea así te aseguro que no bailaré con nadie⁵⁶.

Las imperfecciones del sistema de control sobre los espacios del baile posibilitaron que hombres y mujeres sortearan la vigilancia en busca de una diversión que pretendía ser constreñida. Pero no siempre lograron hacerlo con éxito, sino que a menudo fueron descubiertos y delatados por la comunidad vigilante. En 1951, por ejemplo, la empresa nacional ADARO de Investigaciones Mineras de Rodalquilar denunciaba que en un establecimiento de ultramarinos y expendición de bebidas

⁵³ Orden de 3 de mayo de 1935 por la que se aprueba el reglamento de Espectáculos Públicos (Gaceta, 5 de mayo de 1935). Algunos ejemplos en: Archivo Municipal de Órgiva (AMO), 467, “Tasas del Gobierno Civil. Fiestas en Tablones. Autorizaciones bailes”, primeros años setenta.

⁵⁴ Feixa, Carles: “Ballar sota el franquisme. Del discurs hegemònic a l’experiència juvenil”, en Martínez, M^a. Teresa y Pagès, Pelai (coords.): *Música, Ball i Cant en els Moviments Socials, Acàcia*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1992, pp. 45-64, pp. 45-50.

⁵⁵ Testimonio de Encarna Lora [1940], entrevistada en Teba (Málaga) el 16 de junio de 2016.

⁵⁶ AMTR, Fondo Nony Polo Ruiz, 1, “Cartas familia Gómez-Polo”, 1941-1954, 1948.

de esta barriada almeriense se celebraban bailes con asistencia de menores. Al no existir otra distracción, a ellos acudía prácticamente todo el vecindario, inclusive matrimonios con sus hijos, “dándose la lamentable circunstancia de solo concurrir escasísimas personas a la iglesia a rezar el rosario”. Sin embargo, aunque la empresa decía actuar “en bien de la religión y de la patria” y por “la moral y buenas costumbres de tan tiernas criaturas”, más bien parece haberlo hecho para evitar que sus trabajadores se embriagarán cada domingo⁵⁷. En 1959 era el párroco de Instinción y Rágol (Almería) quien denunciaba, en nombre de “la moral cristiana y las buenas costumbres que tan laudablemente propugna nuestro régimen actual”, que en estos pueblos venían celebrándose bailes en locales no autorizados, “hasta horas muy avanzadas” y con la “alarmante” asistencia de menores. Y lamentaba que sus quejas a las autoridades civiles cayeran en saco roto. Además, advertía de la necesidad de mostrarse especialmente vigilantes durante el carnaval y las fiestas patronales de San Sebastián⁵⁸. Unos años después, en 1966, coincidiendo con la fiesta de la Virgen del Carmen, tres jóvenes de Villacarrillo (Jaén) fueron denunciados por el alcalde por causar alboroto y desorden en un baile al pronunciar “palabras inmorales delante de señoras y señoritas”⁵⁹.

Pero las denuncias no siempre partían de las autoridades locales, sino también de vecinos de a pie. Fue lo que ocurrió en mayo de 1959 cuando varias mujeres de Terque (Almería) denunciaron, en aras de “la moral cristiana” y por el “bien de la patria”, la celebración de bailes con la presencia de niños, que relacionaban con el aborto de una joven soltera de 14 años que había indignado a todo el vecindario. Además, acusaban a las autoridades de encubrir los hechos. Sin embargo, según el alcalde, “dicha niña no asistió nunca a ningún baile”; y únicamente se había bailado con un tocadiscos algunos domingos en un bar cuyo dueño ya había sido sancionado, y en un almacén particular donde un aprendiz de acordeón se reunía con unas cuantas amigas a bailar, lo que ya había sido también prohibido. Dos años después ocurría algo similar en el barrio de las “Casitas de Papel” de Almería, donde una decena de personas denunciaron colectivamente a un convecino de su misma calle por celebrar bailes los domingos y días festivos hasta altas horas de la noche, “unas veces con tocadiscos y otras con aparatos de radio”, con el consiguiente perjuicio para el descanso⁶⁰. Por las mismas fechas una mujer de Escúllar (Almería) que organizó un baile nocturno en su domicilio para celebrar con sus convecinos el fin de la campaña de recolección de la aceituna fue delatada ante la Guardia Civil por uno de los asistentes. La acusaba de carecer de la preceptiva autorización y del consentimiento de su marido, así como de haber permitido durante el evento unos supuestos “actos de gamberrismo”⁶¹. Y aún más significativo es lo acaecido en Benamargosa (Málaga), donde estaba a cargo de la parroquia un cura de talante progresista. Además de instalar en el salón parroquial una televisión, una biblioteca, juegos de naipes, ajedrez y un dispensario de bebidas, el religioso comenzó a celebrar bailes los domingos y festivos para la diversión de los jóvenes benamargoseños de ambos sexos. Ante estas actuaciones, los vecinos más conservadores del pueblo comenzaron a quejarse y a murmurar hasta llegar a extender el rumor, que acabó llegando a

⁵⁷ AHPA, Gobierno Civil, 5236, “Informes, denuncias y reclamaciones (III), 1949-51”, 1951.

⁵⁸ AHPA, Gobierno Civil, 5253, “Denuncias”, 1959.

⁵⁹ Archivo Histórico Provincial de Jaén (AHPJ), Juzgado Comarcal Villacarrillo, 54.428, “Juicios de faltas”, 1966.

⁶⁰ AHPA, Gobierno Civil, 5253, “Denuncias”, 1959 y 5254, “Denuncias”, 1961.

⁶¹ AHPA, Gobierno Civil, 4465, “Partes Guardia Civil”, 1961.

oídos de la Guardia Civil, de que “al parecer en alguna ocasión se cometieron actos de dudosa moralidad”⁶².

A menudo el asunto de los bailes suscitaba opiniones dispares o directamente contrapuestas entre las propias autoridades locales, que acababan dando pie a auténticos conflictos. Y es que, frente a la postura generalmente más ultramontana de los curas, los alcaldes optaban con frecuencia por hacer concesiones a los vecinos en aspectos como la celebración del carnaval o de los bailes públicos como forma de congraciarse con ellos y reforzar su legitimidad⁶³. Encontramos un buen ejemplo en Darrícal (Almería), donde en el verano de 1958 el alcalde ponía en conocimiento del gobernador civil que mantenía un enfrentamiento con el párroco a propósito de la celebración de bailes públicos en la plaza durante el verano y las fiestas patronales. En su defensa, el regidor argumentaba que en el pueblo no había otros “medios de distracción para la juventud, pues no hay ni cines ni teatros ni ningún centro de recreo, así como locales para poder celebrar bailes donde pueda afluir el pueblo”. Además, subrayaba que se trataba de bailes “con la mayor decencia, respeto y orden, ya que todos los concurrentes, y dado que es un pueblo pequeño, son familia”. El alcalde consideraba que el baile constituía una válvula de escape a los meses de duro trabajo y una forma de evitar “malestares”. Con su postura, buscaba complacer a los vecinos, que le decían “que siempre han bailado y nunca ha pasado nada, y que ellos, si no es de una forma es de otra, han de bailar”. Por su parte, el párroco —que lo era también de Lucainena y Benínar, con cuyos alcaldes mantuvo idénticos conflictos— lamentaba la presencia hasta altas horas de la noche de menores que escuchaban “palabras poco edificantes para la formación moral de las almas infantiles”. Y, finalmente, cumplió su amenaza de suspender las fiestas religiosas patronales si estos bailes no eran prohibidos, suscitando una “murmuración general [entre el vecindario] por su proceder”⁶⁴.

También las *casetas de la feria* instaladas en los pueblos durante las fiestas patronales fueron consideradas espacios especialmente propicios para la comisión de “inmoralidades” al converger en su interior el baile y la ingesta de bebidas alcohólicas, por lo que estuvieron sujetas a un especial control. Como recuerda Encarna Lora, “en la feria los padres [estaban] encima. Iba una a la caseta y los padres estaban nada más que vigilando. Siempre tenía una vigilancia, eh”. Por esta razón, los chicos y chicas jóvenes de este pueblo malagueño preferían la romería, que asociaban con una mayor sensación de libertad en contacto con la naturaleza, “porque entonces sí se desperdigaba una un poquito. Ya se iba una, aunque se iba con las amigas, se iba una al campo, ya no estaban las madres encima, ya no estaban los padres encima”⁶⁵.

⁶² Archivo General de la Administración (AGA), 42/09005, 2, “Dossier actividades clero diócesis Málaga”, 22/09/1966. Sobre estas reticencias vecinales a la modernización que trataron de introducir algunos párrocos progresistas: Román, Gloria: “Guardianes de la tradición. Resistencias al cambio político y socio-cultural del tardofranquismo y la Transición en Andalucía oriental”, *Hispania Nova*, 18, 2020, pp. 344-372.

⁶³ Lanero, Daniel y Cabana Iglesia, Ana: “Equilibrios precarios: una microhistoria del poder local en acción bajo el franquismo”, en Fernández, Lourenzo y Artiaga, Aurora: *Otras miradas sobre golpe, guerra y dictadura. Historia para un pasado incómodo*, Catarata, Madrid, 2014, pp. 220-250, p. 246.

⁶⁴ AHPA, Gobierno Civil, 5253, “Denuncias”, 1959.

⁶⁵ Testimonio de Encarna Lora [1940], entrevistada en Teba (Málaga) el 16 de junio de 2016. Esta idea popular de la romería asociada al libertinaje, lo irracional y lo sensual se encuentra ya en Federico García Lorca, en poemas como *Si tú vienes a la romería* (Yerma, Acto III, 1934), en cuyas estrofas puede leerse: “Si tú vienes a la romería/a pedir que tu vientre se abra./no te pongas un velo de luto/sino dulce camisa de holanda./ Vete sola

Entre los espacios tenidos como de alto riesgo de “inmoralidad” estuvieron también las *playas y piscinas*, aunque los baños en estos lugares eran mucho menos frecuentes que los bailes o los días de cine, sobre todo en las zonas rurales de interior en las que, en todo caso, los vecinos se refrescaban en el río⁶⁶. En estos lugares de ocio los “inquisidores de la moral” prestaban especial atención al atuendo escogido por los visitantes⁶⁷. Ya desde los primeros años cuarenta las autoridades franquistas prohibieron, mediante una circular de la Dirección General de Seguridad, prácticas estimadas indecorosas en las playas como el nudismo, el baño en bikini, la permanencia fuera del agua sin albornoz, o la concurrencia de hombres y mujeres en un mismo espacio tomando el sol⁶⁸. Pero aquellas disposiciones no siempre fueron seguidas sin fisuras, sino que –como explica Óscar Rodríguez para el caso de la Almería de posguerra–, a menudo la moral popular era mucho más relajada que la oficial⁶⁹. Encontramos un ejemplo en la playa del muelle pesquero y en las inmediaciones del puerto de Almería, donde en julio de 1959 el párroco de San Roque, haciéndose eco de los comentarios de sus feligreses, denunció las inmoralidades que se venían cometiendo en la zona. El religioso lamentaba la presencia de “mujerzuelas prostitutas [que] se exhiben con sus procacidades creando un serio problema para las personas honestas que van a bañarse, con el consiguiente escándalo ya que atraen a gran cantidad de jovencuelos a los que incitan con sus desvergüenzas y deshonestidades, pues se bañan poco menos que desnudas”⁷⁰. A partir de comienzos de la década de 1960, al calor del “boom turístico” que atrajo a miles de veraneantes europeos a nuestras costas, se intensificó la vigilancia de la indumentaria en estos espacios públicos. Muestra de ello es lo sucedido en Almería en 1968, cuando las autoridades provinciales llamaron la atención sobre los turistas que “transitaban por las calles, e incluso asistían a cafés, bares, etc., sobre todo hombres, usando pantalón corto y otras prendas indefinidas”. Para acabar con aquellas escenas “indecentes” protagonizadas mayormente por veraneantes extranjeros acordaron someter a un más estricto control las playas y los accesos por carretera a la ciudad⁷¹.

Como muestra este caso, las autoridades civiles y eclesiásticas y su séquito de colaboradores sin uniforme prestaron especial vigilancia al vestido y ornato del cuerpo en el *espacio público*, sobre todo durante el primer franquismo⁷². Esta forma de control

detrás de los muros/donde están las higueras cerradas/y soporta mi cuerpo de tierra/hasta el blanco gemido del alba”.

⁶⁶ Prieto, Lucía: *Mujer, moral y franquismo...*, pp. 52-54.

⁶⁷ Algunas notas al respecto en: Cazorla, Antonio: *Miedo y progreso...*, pp. 242-243.

⁶⁸ Circular de la Dirección General de Seguridad (DGS) de julio de 1941. Las disposiciones de esta circular fueron ratificadas en el I Congreso de Moralidad en Playas y Piscinas celebrado en Valencia en la primavera de 1951. Sobre el logro del alcalde de Benidorm (Alicante) al conseguir que Franco permitiese el uso del bikini en sus playas en los años cincuenta, ver el cortometraje *Bikini: una historia real*, de Óscar Bernácer, 2014.

⁶⁹ Rodríguez Barreira, Óscar J.: *Migas con miedo...*, pp. 290-291. Algunas notas sobre la “Campaña de moralidad” desatada por la Iglesia de Málaga en el verano de 1950 en: Cerón Torreblanca, Cristian: “Poder civil y religioso durante el primer franquismo en Málaga: disciplina y moralidad para el control social de la mujer”, en González Madrid, Damián A., Ortiz Heras, Manuel y Pérez Garzón, Juan Sisinio (eds.): *La historia, lost in translation?*, *Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, (Albacete, 21 al 23 de septiembre, 2016), Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 465-474, pp. 471-472.

⁷⁰ AHPA, Gobierno Civil, 5253, “Denuncias”, 1959.

⁷¹ AGA, 52/00494, Memorias gobiernos civiles (Almería), 1969. Algunas notas sobre el impacto del turismo sobre la moralidad en un pueblo almeriense de costa, Mojácar, en el libro de memorias del diplomático Rafael Lorente: Lorente, Rafael: *Thalassa. Memorias de una Almería insólita*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1994, por ejemplo, p. 111.

⁷² Sobre el cuerpo como espacio político: Cornejo, Mónica y Heredero, Julia: “Cuando las culturas se escriben sobre el cuerpo de las mujeres. Aspectos antropológicos y feministas sobre la vestimenta religiosa”, en Américo,

social a partir de aspectos estéticos fue uno de los empeños de la Falange de Málaga en el verano de 1945. Aquella temporada el partido instó al Jefe Local de Propaganda de Estepona (Málaga), encargado de ejercer la censura sobre las compañías de espectáculo y de controlar los trajes que habrían de salir a escena, a ser inexorable a la hora de “perseguir de una manera muy especial toda actitud de estilistas, artistas, etc. que revele afeminamiento”⁷³. También la falta de recato y austeridad femeninas como el maquillaje excesivo o el vestir “anticristiano” de las mujeres fueron objeto de control, incluso en la década de los sesenta. Encontramos un ejemplo de ello en mayo de 1966 cuando, con motivo de los bailes que estaban preparando las niñas para la feria de Estepona, la regidora provincial de Juventudes de la Sección Femenina de Málaga insistió a la delegada local del pueblo en “que las mamás no pinten a las niñas: nada de lunares, labios y ojos pintados. En algunos pueblos nos hemos encontrado tan maquilladas a las niñas que era una pena”⁷⁴.

Imagen 2. Grupo de mujeres al salir de misa vistiendo falda por debajo de la rodilla y velo. Órgiva (Granada), fecha desconocida.



Fuente: Biblioteca municipal de Órgiva (Granada).

Fernando et al. (coord.): *Antropología cultural del vestido: perspectivas sobre el burkini*, Madrid, Dykinson, 2018, pp. 13-32.

⁷³ AME, Falange, F-15, 1, “Jefatura Local”, 1945.

⁷⁴ AME, Falange, F-21, “Sección Femenina”, 1966 y 1967.

El pudor a la hora de vestir debía extremarse al máximo al acudir a la *iglesia*, espacio de moralidad por excelencia. Al ingresar en el templo las mujeres debían cubrir sus cabellos, brazos y piernas con velo, manga larga o “manguitos” que añadían a sus vestidos con una goma elástica, falda por debajo de las rodillas y medias (imagen 2). Estas normas de vestido fueron seguidas a rajatabla por muchas jóvenes poco dispuestas a ser tachadas de “frescas”, especialmente durante la primera etapa de la dictadura. Fue el caso de la ya presentada vecina de Fondón (Almería) Nony Polo que, en 1948, explicaba en una carta a su novio Ángel que el último sábado, estando con sus amigas paseando y viendo la iluminación de la feria, decidió marcharse a casa porque tenía que “coser las dichosas medias que me traen a mal traer”. Y añadía: “Es que no quiero ir sin medias, aunque ya sé que no es pecado, pero me da no se qué de quitármelas, así que todo el tiempo que tengo libre todos los días se me pasa en coser”⁷⁵. Su visión contrasta con la de la vecina de Teba (Málaga) Encarna Lora, que –no obstante proceder de una familia profundamente religiosa– se muestra tímidamente crítica con la rigidez de la Iglesia de Franco respecto al recato femenino. Esta tebeña recuerda que las mujeres “se ponían sus manguitos o sus mangas largas y su velo. Pero vaya, que eso lo he conocido yo. Y sin medias no se podía ir a misa. Tú tenías que llevar tus calcetines o lo que fuera. Las niñas, sus calcetines. Y las personas mayores, sus medias. Ahí no se podía entrar... La Iglesia era muy dura antes”⁷⁶.

La oleada re-moralizadora alcanzó también a los *espacios deportivos*, sobre todo cuando se extendió la práctica del deporte entre las mujeres a partir de la década de los cincuenta. Y, especialmente, tras la ley de Educación Física de 1961, que modificó el discurso oficial respecto al deporte femenino, si bien manteniendo sus connotaciones espirituales y nacionalistas⁷⁷. Las mujeres que comenzaron a hacer ejercicio eran conscientes de que la ropa deportiva, más cómoda y ligera, estaba permitida únicamente en estos contextos, pero nunca para la calle. Como recuerda la malagueña Encarna Lora, a la hora de practicar deporte las chicas se ponían “unos calzoncitos así, unos pantaloncitos así casi llegando a la rodilla y una camiseta de tirantitos, que con eso no se salía, eh. Eso nada más que era para hacer la gimnasia”⁷⁸. Aunque las actividades físicas para las mujeres eran propuestas fundamentalmente por la Sección Femenina de Falange, muchos padres siguieron sin ver con buenos ojos que sus hijas se sumaran a este hábito tradicionalmente asociado con cuerpos masculinos⁷⁹. Conscientes de estas reticencias paternas, algunas regidoras de Educación Física de SF se mostraron flexibles respecto al uniforme a llevar por las chicas que participaban en las competiciones deportivas.

⁷⁵ AMTR, Fondo Nony Polo Ruiz, 1, “Cartas familia Gómez-Polo”, 1941-1954, 1948.

⁷⁶ Testimonio de Encarna Lora [1940], entrevistada en Teba (Málaga) el 16 de junio de 2016.

⁷⁷ Sobre las repercusiones de la Ley de Educación Física de 1961: Morcillo, Aurora: “Uno, dos, tres, cuatro: Modern women, docile bodies”, *Sport in Society*, 11/6 (2008), pp. 673-684. No obstante, esta cuestión fue fuente de controversia entre los sectores católicos y la Sección Femenina que, imbuida de ideales eugenésicos, apostaba por la higiene, la puericultura y el deporte como vías para el fortalecimiento de la raza: Blasco, Inmaculada: “La ‘Sección Femenina’ y la ‘Acción Católica’: la movilización de las mujeres durante el franquismo”, *Gerónimo de Uztariz*, 21, 2005, pp. 55-66, pp. 60-61.

⁷⁸ Testimonio de Encarna Lora [1940], entrevistada en Teba (Málaga) el 16 de junio de 2016.

⁷⁹ Algunas notas sobre las reticencias de los padres a que sus hijas participaran en las actividades deportivas propuestas por la Sección Femenina: Rodríguez, Sofía: “El campo como refugio, el ocio como instrumento. Las cátedras ambulantes y la política juvenil de Sección Femenina en el Sureste, 1953-1964”, *Historia Actual Online*, 36/1 (2015), pp. 117-132, pp. 126 y 127

Así lo hizo la de la provincia de Málaga en 1966, cuando dispuso que las participantes de natación en el trofeo Pilar Primo de Rivera debían vestir “traje de baño discreto” y que las de atletismo llevarían “short azul marino, niqui blanco o azul marino y zapatillas de clavos”, y a continuación matizó que, “en caso de que algún centro, niña o familiar no crea oportuno la actuación en short, podrá hacerlo con los puchos, pero nunca con falda”⁸⁰.

Y es que el uso del pantalón por parte de las mujeres suscitaba importantes celos entre los “guardianes de la moral”. Se trataba de una prenda durante mucho tiempo asociada con la subversión por evocar el mono de la miliciana durante la Guerra Civil y que, en todo caso, se aconsejaba que fuera “con mucho vuelo, para que al andar no se aperciba que no es falda”⁸¹. Su uso en cuerpos femeninos era tan solo admitido para practicar actividades como montar en bicicleta y motocicleta o deportes como la pesca y la hípica “porque son más envolventes que las faldas, y en ese sentido son más decentes”. En el resto de los casos, los pantalones estaban desaconsejados, pues “favorecen menos a la mujer española, muy mujer y con formas muy acusadas, que no encajan con la línea recta varonil, del pantalón”⁸². Pero no todas las mujeres se plegaron a los códigos morales oficiales en lo referente al vestido femenino, sino que las hubo dispuestas a desafiar estas normas sociales en el *espacio público*⁸³. Encontramos uno de estos pequeños gestos subversivos en Ohanes (Almería) donde, en 1969, una joven de 17 años llamada Dolores fue denunciada por el alcalde por haber participado junto a otros vecinos en una comparsa que recorrió las calles del pueblo y que buscaba mofarse del regidor, con el agravante en su caso de “haberse puesto unos pantalones”⁸⁴.

Muy mal vista por la moral normativa franquista estuvo también la asunción por parte de las mujeres de ciertos hábitos estimados privativos del sexo masculino, especialmente si se daban en la *arena pública*. Así ocurrió con la práctica de fumar cigarrillos, que comenzó a llegar a las andaluzas del campo a partir de los años cincuenta a través de las revistas de moda y, sobre todo, del cine norteamericano y de la emigración a países europeos. Aunque muchas mujeres no se atrevieron a contravenir estas convenciones sociales, algunas estuvieron en condiciones de hacerlo al dejar atrás las fronteras españolas, cuando transformaron sustancialmente sus hábitos y, en un ejercicio de liberación, se asimilaron a las nativas del país de llegada adoptando una forma de vida que les resultaba más moderna y atractiva que la que llevaban en su lugar de origen. Fue el caso de la joven valenciana María Victoria, que escribía a su familia desde Sucre (Bolivia) en julio de 1952, pocos meses después del triunfo de la Revolución Nacional, explicándole que

⁸⁰ AME, Falange, 21, “Sección Femenina”, 1966.

⁸¹ Di Febo, Giuliana: “Vestire in Spagna. Un lungo dopoguerra: 1937-1950”, en Giorcelli, Cristina: *Abito e identità: ricerche di storia letteraria e culturale*, vol. 2, Roma, Edizioni Associate, 1997, pp. 79-109, pp. 101-3.

⁸² Werner, Carmen: *Convivencia Social (Formación Familiar y Social)*, Tercer curso, Madrid, Sección Femenina, 1958, p. 147.

⁸³ Sobre las connotaciones políticas del vestido y sobre el pantalón como marcador de sexo-género y símbolo de virilidad: Bard, Christine: *Historia política del pantalón*, Barcelona, Tusquets, 2012, p. 19-21. Algunas notas sobre las connotaciones subversivas de la ropa, la vigilancia de las transgresiones en torno a ella y el alcance simbólico del pantalón en la España de comienzos del siglo XX en: Gil Andrés, Carlos: “Sobre faldas y pantalones. Mujeres entre lo público y lo privado en La Calahorra contemporánea”, *Kalakorikos*, 7, 2002, pp. 185-200, pp. 195-196.

⁸⁴ AHPA, Gobierno Civil, 4459, “Partes Guardia Civil”, 09/01/1969.

la vida aquí es muy buena, lo pasamos muy bien, no me conocerías, pues me paso el día fumando, cosa que en España es tan poco corriente. Aquí todas las mujeres llevan la petaca y la caja de cerillas en el bolso y, menos por la calle, se fuma en todos sitios, hasta en el cine⁸⁵.

Conclusiones

La dictadura franquista ejerció un intenso control social y moral sobre los hombres y mujeres de las zonas rurales, especialmente durante la posguerra, pero también durante las décadas de los cincuenta y sesenta. Y lo hizo a través tanto de las autoridades locales encabezadas por el párroco —que en ocasiones se enfrentaba al alcalde, más transigente en los asuntos de moralidad— como de colaboradores de a pie que se valían de mecanismos como la denuncia o el rumor para controlar a sus convecinos. Sin embargo, como muestran los casos y los testimonios recogidos en este trabajo, a pesar de las prácticas de vigilancia y castigo a que estuvieron sometidos, muchos hombres y mujeres del campo se empeñaron en preservar su agencia e indocilidad (o *Eigensinn*). Es decir, lograron escapar a la comunidad vigilante valiéndose de argucias que les permitieran sustraerse a aquella atmósfera irrespirable y abrir microespacios en los que disfrutar de una cierta relajación moral, aunque solo fuera de forma puntual y efímera. Así, contravinieron los discursos y normativas oficiales de moralidad en sus espacios cotidianos de ocio —caso de las plazas, las salas de cine, los salones de baile o las playas— con tal de romper con su monótona rutina y tornar su cotidianeidad más digerible y llevadera. Es cierto que algunas mujeres como la almeriense Nony Polo, que veía con buenos ojos la censura cinematográfica y se resistía a entrar en la iglesia sin medias, comulgaban con y se plegaban al discurso nacionalcatólico de moralidad. Pero no lo es menos que otras muchas, lejos de amoldarse a él, lo subvirtieron desinhibiéndose con sus parejas en las salas de cine, acudiendo a salones clandestinos para bailar con chicos, bañándose en la playa con poca ropa o incluso vistiendo pantalón por la calle. De ahí el doble rol de las mujeres como denunciadoras de “inmoralidades” y como denunciadas por “inmorales”.

⁸⁵ AMTR, varios, sin signatura, 1952.