

UNIVERSIDAD DE OVIEDO



Programa de Doctorado en Investigaciones Humanísticas

La fiesta como fenómeno sociocultural. Asturias, 1937-1996

Autor:

Enrique Antonio Antuña Gancedo

Director:

Jorge Uría González

Oviedo, 2019



Universidad de Oviedo
Universidá d'Uviéu
University of Oviedo

RESUMEN DEL CONTENIDO DE TESIS DOCTORAL

1.- Título de la Tesis	
Español/Otro Idioma: La fiesta como fenómeno sociocultural. Asturias, 1937-1996	Inglés: The feast as a socio-cultural phenomenon. Asturias, 1937-1996
2.- Autor	
Nombre: Antuña Gancedo, Enrique Antonio	DNI/Pasaporte/NIE:
Programa de Doctorado: Investigaciones Humanísticas	
Órgano responsable: Centro Internacional de Postgrado	

RESUMEN (en español)

Esta investigación analiza el panorama festivo popular de Asturias (España) entre los años 1937 y 1996. Su objetivo consiste en identificar y observar los procesos y tendencias protagonizados por el fenómeno festivo en ese contexto, partiendo de una perspectiva histórica que subraya la larga duración, aunque teniendo en cuenta la transdisciplinariedad y la pluralidad de fuentes.

El análisis se lleva a cabo a través del estudio de distintos casos, escogidos según su interés e importancia relativa en los procesos y tendencias referidos, entre los que destaca la construcción de identidades colectivas y el reflejo de las negociaciones y conflictos socioculturales desarrollados en el seno de las comunidades celebrantes fruto de la tensión entre la permanencia y el cambio histórico. A tal fin, el repertorio de casos ha sido diseñado pensando en su flexibilidad, prestándose atención a unas u otras fiestas dependiendo de los puntos de atención establecidos en los distintos apartados del trabajo.

En relación con lo anterior, y en cuanto a su estructura, la investigación se divide en siete capítulos, cada uno subdividido a su vez en un número variable de apartados. El primer capítulo se refiere a las bases epistemológicas y metodológicas del trabajo. El segundo traza un estado de la cuestión del objeto de estudio en el periodo inmediatamente anterior al abarcado por la tesis; el que va desde finales del siglo XIX hasta la Guerra Civil. Un tercer capítulo analiza el impacto de la guerra y sus consecuencias más inmediatas sobre el panorama festivo popular asturiano, destacando el encuentro de la tradición preexistente con los intereses del nuevo régimen político establecido en España. El capítulo cuarto presta especial atención a la participación de las fiestas populares en la construcción de identidades colectivas de base territorial en Asturias, sobre todo en las décadas de 1940 y 1950. En el capítulo quinto se pone el acento sobre lo que significó para el entramado festivo popular la modernización y la liberalización económica producida desde finales de los cincuenta, y cómo se sublimaron en las fiestas las implicaciones socioculturales de ese proceso. El capítulo seis se interna en el último cuarto del milenio, para observar el desarrollo en él de las tendencias seguidas en las décadas precedentes, así como vertientes de las mismas de especial interés en el marco de la transición a formas políticas democráticas y de la construcción de la autonomía asturiana. El papel de la fiesta en el auge de un asociacionismo popular eclosionado en el tardofranquismo, la restauración oficial del Carnaval o la creciente importancia de elementos como el neoceltismo en el acondicionamiento identitario de la sociedad asturiana hecho a través del fenómeno festivo, son algunos de los puntos clave de este sexto capítulo, en el que también se repasa el papel de las relaciones de género en el panorama festivo popular durante la cronología estudiada. Como parte final de la investigación, se desarrolla una breve recapitulación seguida de unas conclusiones generales con las que se regresa a los objetivos planteados inicialmente.



Universidad de Oviedo
Universidá d'Uviéu
University of Oviedo

RESUMEN (en Inglés)

This research analyzes the popular festive panorama as it developed in Asturias (northern Spain) between 1937 and 1996. The objective of the contribution consist in the identification and observation of the processes and tendencies protagonized by festive phenomenon in such context. The methodological basis relies on historical method, underlining the *longue durée* but making it compatible with transdisciplinarity and source plurality.

The study directs its attention over diferent cases, selected for its interest and relative relevance in forementioned processes and tendencies. Highlights are in colective identities construction and the negociations or conflicts holded within asturian comunities, specially those alimeted by the tension between sociocultural permanences and changes. Considering this aim, case selection has been made attending to flexibility, paying attention to one or another festivities depending of the main points of interest established in the diferent parts of the work.

In relation to the above, the investigation is structured in seven chapters, each one subdivided in a variable number of paragraphs. A first chapter refers to the epistemological and methodological foundations of the work. The second one draws a view over the object of study in the period immediately preceding the start of the proposed chronology, that is, the one between the late XIXth century and the Spanish Civil War of the thirties —finalized in Asturias in october 1937. The third chapter analyzes the impact of the war and its aftermath on popular festive framework, spotlighting encounter between tradition and the interests of the new political regime established in Spain. Fourth chapter observes the role played by festivities in the construction of territorially based colective identities in Asturias, specially during the 1940s and 1950s. Fifth chapter accounts how celebrations sublimated the sociocultural efects of modernization and economic liberalization processes strongly developed since the late 1950s. In the sixth chapter the investigation reaches the last fourth of the century. This pages pay attention to the behavior of previously identified historical tendencies, aiming likewise at festive implications of the dismantling of general Franco's regime and consolidation of democracy, taking the oficialmente reinstaurated Carnival as an exemplum. The sixth chapter also attends the growth of elements such as neo-celtism in the colective identities construction processes maintained in the province, and a revision of the gender-based implications of the asturian popular festive experiences during the studied chronology. Finally, a brief recapitulation of the analysis developed in previous pages precedes the conclusions of the investigation.

**SR. PRESIDENTE DE LA COMISIÓN ACADÉMICA DEL PROGRAMA DE DOCTORADO
EN INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS**

ÍNDICE

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES Y DE MÉTODO	1
1.1. La fiesta como objeto del análisis sociocultural. Objetivos de la investigación	1
1.2. La fiesta y su ensamblaje en el ocio contemporáneo	18
1.3. Estructura y fuentes de la investigación	36
2. LAS FORMAS POPULARES DE FESTEJAR. ASTURIAS ENTRE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XIX Y LA GUERRA CIVIL.....	57
2.1. Fiesta, ocio y sociabilidad en el cambio de siglo	57
2.2. Pervivencias y transformaciones en los protocolos festivos populares.....	64
2.3. La fiesta como ámbito de negociación cultural: tradición, configuración identitaria y modernización festiva	84
3. LA REINVENCIÓN DE LA FIESTA POPULAR ASTURIANA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO.....	104
3.1. El retraimiento de la actividad festiva durante la Guerra Civil y las posibilidades políticas de su regeneración en la posguerra	104
3.2. La ritualización festiva de la victoria franquista.....	121
3.3. La hibridación de las conmemoraciones políticas y la fiesta popular.....	152
3.4. La reanudación de los procesos modernizadores.....	177
4. «TÍPICAMENTE ASTURIANOS»: LA CONFIGURACIÓN FESTIVA DELAS IDENTIDADES COLECTIVAS	204
4.1. Ocio, negocio y acondicionamiento festivo de la «asturianía» en el ecuador del siglo..	205
4.2. Popularizar lo político, politizar lo popular: el retorno procesional de la Virgen de Covadonga y sus claves rituales.....	216
4.3. La instrumentalización estatal de la fiesta como aglutinante folclórico: la labor de Coros y Danzas de la Sección Femenina.....	229
4.4. Hacia el perfeccionamiento organizativo del folclore festivo: el «Día de Asturias» de Gijón y el «Día de América en Asturias» ovetense.....	252
4.5. La fiesta en la definición simbólica de las comunidades locales: el caso del Bollo de Avilés	264
4.5.1. Una fiesta entre la tradición y la modernización: de finales del XIX a la instalación de Ensidesa	267
4.5.2. La construcción de una nueva identidad local.....	284
5. LIBERALIZACIÓN ECONÓMICA, TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA Y MODERNIZACIÓN FESTIVA	299
5.1. Formas de vida y de consumo en Asturias. Entre la estabilización y el desarrollismo ..	299
5.2. Las fiestas populares en la lógica de las industrias culturales.....	316
5.2.1. La dialéctica de tradición y modernización: los festejos del Portal y el Festival de la Manzana en Villaviciosa.....	325
5.2.2. La reinvencción idealizada del medio rural y sus habitantes: la Fiesta del Pastor del Enol y el Festival Vaqueiro de Aristébano	336
5.3. Las culturas e identidades del trabajo industrial y su consolidación festiva	358

5.3.1. «Sin distinción de clases»: la estrategia armnicista de Ensidesa en la Jira al Embalse de Trasona	371
5.3.2. La sociabilidad festiva en el ámbito minero y sus posibilidades para el encauzamiento de la conflictividad sociolaboral	385
5.4. Las negociaciones entre «lo tradicional» y «lo moderno» en el tránsito al último cuarto del siglo.....	402
5.4.1. El intercambio cultural entre ciudad y campo por la vía festiva.....	402
5.4.2. Las formas clásicas de festejar, entre la decadencia y la revitalización.....	413
6. EL AVANCE HACIA EL CAMBIO DE MILENIO: LOS FESTEJOS POPULARES ENTRE PASADO Y PORVENIR	439
6.1.El nuevo asociacionismo y la sociabilidad festiva desde mediados de los sesenta: la reapropiación popular del tipismo folclórico	439
6.2. La sublimación de la democratización política.....	470
6.3. La recuperación del Carnaval	490
6.4. La producción y reproducción festiva del género: una revisión desde la larga duración.....	524
6.4.1. Preparación frente a organización festiva. Mujeres y hombres en las fiestas asturianas del siglo XX.....	524
6.4.2. La evolución de las formas de participación y representación festiva femenina: de las reinas de las fiestas a las majorettes	549
6.5. La fiesta en una nueva puesta a punto de la sociedad asturiana.....	568
6.5.1. La reinención del tipismo folclórico: el fenómeno neoceltista	570
6.5.2. Tiempos nuevos para viejos debates: lo tradicional y lo moderno en una sociedad en reconversión.....	585
6.5.3. Entre lo popular y lo público: la institucionalización festiva de finales del milenio	617
7. CONCLUSIONES.....	631
8. BIBLIOGRAFÍA.....	651
9. ANEXOS.....	699
9.1. ARCHIVOS CONSULTADOS.....	699
9.2. PRENSA.....	701
9.3. PUBLICACIONES FESTIVAS	702
9.4. FUENTES ORALES	706
9.5. IMÁGENES	708

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no habría llegado a puerto, al menos de la forma en que lo ha hecho, sin la colaboración de muchas personas, incluido el personal de los distintos archivos consultados, quienes prestaron sus testimonios orales y los miembros de asociaciones de festejos que permitieron obtener fuentes e información de muchas formas. No se puede olvidar a profesores y resto de doctorandos del área de Historia Contemporánea de la Universidad de Oviedo. Una tesis también es algo que no se ciñe a la facultad, y está casi siempre sobrevolando en círculos la vida en su totalidad. Por eso merecen como mínimo el mismo agradecimiento las personas cercanas ajenas al mundo académico; sin ellas, esto tampoco habría salido igual. Probablemente lo peor que le puede pasar a quien tiene un allegado en general insufrible es que se ponga a hacer una tesis. A quienes lo soportaron y a quienes lo intentaron, aunque no lo consiguieran, gracias. Por supuesto, ninguna de las personas o entidades que han colaborado de alguna manera para que este trabajo vea la luz es responsable en modo alguno del análisis, las reflexiones o las afirmaciones emanadas de él. Esa responsabilidad corresponde por entero al autor.

De estas páginas se desprende la invitación a observar las fiestas populares y participar en ellas con ojo crítico, entendiéndolas como conjuntos de ritos y símbolos complejos contruidos históricamente, por una sociedad y en el marco de una cultura determinadas; ello, por supuesto, sin dejar de disfrutarlas o despreciar los sentimientos que despiertan. Esa participación consciente puede ayudarnos a comprender nuestra identidad como individuos y miembros de una comunidad. Después de haber tenido esta oportunidad de acercamiento a las formas de festejar y organizar festejos de los asturianos a lo largo de varias décadas, cabe invitar a hacer otra reflexión. A menudo, tras las pocas —que no sin importancia— horas de disfrute que experimenta una gran cantidad de gente en una fiesta hay muchas más de esfuerzo y disgustos de todo tipo, invertidas por un grupo reducido de personas. Esta labor no suele reconocerse debidamente, y quienes la asumen son conscientes de ello a la hora de hacerlo. Sirvan estas líneas también como un modesto reconocimiento a la dedicación de todas esas personas, pasada, presente y futura, en Asturias o en cualquier otro lugar.

La investigación de la que es resultado este texto se ha llevado a cabo con la financiación de dos ayudas a la investigación predoctoral. Por una parte, el programa

Severo Ochoa para la investigación y la docencia, a cargo del Principado de Asturias a través de la Fundación para el Fomento en Asturias de la Investigación Científica Aplicada y la Tecnología —FICYT—, disfrutado entre 2014 y 2015 —referencia: BP14-078—. Por otro lado, el programa para la Formación del Profesorado Universitario —FPU—, dependiente del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte —Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades durante los últimos meses de disfrute de la ayuda— del Gobierno de España con el que se mantuvo vinculación entre 2015 y 2018 —referencia: FPU14/0674

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES Y DE MÉTODO

1.1. La fiesta como objeto del análisis sociocultural. Objetivos de la investigación

A finales de la década de los ochenta vio la luz una obra colectiva que constituyó un hito importante para la consolidación de un objeto de estudio no muy asiduamente trabajado por los historiadores. Dirigido por Uwe Schultz, un nutrido grupo de especialistas alemanes trazó un recorrido por la historia de la fiesta partiendo del Egipto del siglo XIV antes de nuestra era, y llegando hasta el primer festival musical de Woodstock, en el estado norteamericano de Nueva York, en 1969. Entre ambos extremos cronológicos, este largo recorrido histórico quedó articulado en torno a una serie de hitos determinados por las distintas aportaciones de los autores. Entre estas últimas se incluían análisis dedicados a coronaciones imperiales, a celebraciones nupciales de contextos sociales muy dispares, a conmemoraciones de ajusticiamientos, o a las vertientes festivas de los fenómenos revolucionarios y de los actos políticos masivos de la Europa de entreguerras; sin olvidar Woodstock¹. Se podría decir acaso que el conjunto ilustraba a la perfección dos de las cuestiones que más interés destilan para el estudio del festejo en tanto que realidad histórica. Por una parte, es evidente que la práctica festiva se erige en constante de los más diversos grupos humanos a lo largo de los siglos e, incluso, los milenios. Por otro lado, puede apreciarse con igual claridad que el concepto de fiesta, sin mayor precisión, abarca una verdadera plétora de fenómenos, sobre cuyas concomitancias y divergencias será preciso reflexionar algo más adelante, en aras de la acotación conceptual necesaria para abordar esta investigación.

En efecto, aun con toda la capacidad sugestiva que le confiere la amplitud de su arco cronológico y de su selección casuística, el contenido del libro dirigido por Schultz no cubre más que una mínima muestra de la sistematicidad con que los festejos han venido

¹ SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988). Específicamente, las contribuciones a que se hace referencia son las siguientes: WILDUNG, Dietrich: “La fiesta de Opet en el antiguo Egipto”, pp. 17-31; ORTH, Elsbet: “La coronación imperial de Carlomagno en Roma”, pp. 77-92; BLICKLE, Peter: “«En evidente perjuicio del bien común». Las bodas campesinas en la Edad Media”, pp. 115-132; BARUDIO, Günter: “El Elba en llamas. Boda de los príncipes Jorge de Hesse-Darmstadt y Sofía de Sajonia en el año 1627”, pp. 181-194; MANDER, Gertrud: “La corona inmarcesible. La fiesta del ajusticiamiento de Carlos I”, pp. 195-209; ZIEBURA, Gilbert: “Francia en 1790 y 1794. La fiesta como acto revolucionario”, pp. 255-269; THAMER, Hans-Ulrich: “Fascinación y manipulación. Los congresos del Partido Nacionalsocialista Alemán en Núremberg”, pp. 319-341; y SCHMITT, Uwe: “Una nación por tres días. Sonido y delirio en Woodstock”, pp. 343-356.

participando secularmente en el desenvolvimiento de las sociedades. En esa misma obra colectiva, Odo Marquard partía de una obviedad, la de que el humano es el único ser que festeja, para situar la necesidad y voluntad de festejar entre sus rasgos definitorios, con todo lo que ello implica². Parecido era el punto de inicio de la teoría de la fiesta formulada por Pieper³. Esa idea elemental ha resistido el cambio de milenio; después de todo, si Huizinga consideró oportuno en su momento completar la idea del *homo faber* con la del *homo ludens*, por otorgar al juego un papel esencial en la configuración de la cultura⁴, no parece descabellado hablar de un *homo festus* como concesión a lo que se presenta como otro pilar —por lo demás íntimamente relacionado con el de Huizinga— de la historia de la humanidad⁵.

El reconocimiento de esa importancia básica del fenómeno festivo ha servido de cimiento para la construcción interdisciplinar, a lo largo de las últimas décadas, de un campo de estudio cuyo objeto ha ido adquiriendo nitidez en sus detalles y, a la vez, evidenciando su riqueza y amplitud. Durante tal proceso, las posibilidades de adaptación de la fiesta a algunas propuestas metodológicas ya desarrolladas para el análisis sociocultural han venido a confirmar lo oportuno de dedicar miradas atentas a este tema. En efecto, se ha atribuido a la fiesta una activa implicación en dinámicas tan relevantes como la generación de la *communitas*, entendida por Turner como una agregación de individuos tendente a la homogeneidad y el igualitarismo, necesaria para el cumplimiento de funciones colectivas imposibles de lograr en los sistemas sociales estructurados vigentes en la cotidianidad⁶. También se la ha querido considerar uno de los «campos» planteados por Bourdieu —y replanteados con el paso del tiempo con aportes de otros autores—, en los que individuos y grupos ponen sobre la mesa sus recursos e intereses, les insuflan significado y los someten a negociación y disputa⁷. Más sugerente si cabe ha

² MARQUARD, Odo: “Una pequeña filosofía de la fiesta”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta...*, op. cit., pp. 359-366.

³ PIEPER, Josef: *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 2006 (1963), p. 11.

⁴ HUIZINGA, Johan: *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 2007 (1954), pp. 7-8.

⁵ El planteamiento del ser humano como «animal festivo» u *homo festus* en GIL CALVO, Enrique: *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa Calpe, 1991, p. 9.

⁶ El planteamiento original de la idea de *communitas*, en TURNER, Victor W.: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988 (1969), p. 103. Una buena muestra del aprovechamiento del concepto en el estudio de la fiesta, en ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, n.º 6, 2006, pp. 13-28.

⁷ Aunque el planteamiento y revisión del concepto de «campo» aparece distribuido por distintos componentes de la obra de Bourdieu, se le puede encontrar un desarrollo bastante clarificador y conciso en BOURDIEU, Pierre: *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2003 (1984), pp. 112-119. Sobre sus posibles usos en relación con la fiesta: GARCÍA PILÁN, Pedro: “El ritual festivo desde la perspectiva

sido la asociación de la fiesta con la noción de «hecho social total» definida por Mauss, y que hace hincapié en la influencia de factores de todo orden —económico, político, jurídico, etc.— sobre los fenómenos a los que sería aplicable, y en la necesidad de tenerlo en cuenta a efectos analíticos⁸.

Verdaderamente, las atenciones académicas que ha venido recibiendo la fiesta son ya muy abundantes, y cubren una variedad de perspectivas complementarias de una amplitud cuya recogida exhaustiva no se ajusta a los objetivos de este trabajo, que pretende observar el comportamiento en la larga duración de los festejos populares de una región española y sus implicaciones socioculturales⁹. Partiéndose, por tanto, de los presupuestos metodológicos y las preocupaciones analíticas propios de la Historia, aunque exista la voluntad de no perder de vista en todo momento la interdisciplinariedad, si algo interesa aquí especialmente es destacar la implicación del fenómeno festivo en el desempeño de los procesos históricos. En ese sentido, y para empezar, a la evidencia de la ubicuidad cronológica y geográfica del acto de festejar hay que sumar la de su importancia en la definición de dichos procesos y, sobre todo, en la de la forma en que fueron interpretados y asumidos por las sociedades y grupos sociales participantes en ellos.

El estudio del siglo XX avanzado tiene gran interés en relación con lo dicho en el párrafo anterior, en primer lugar, desde el punto de vista del estudio académico de la fiesta. Fue sobre todo en el tránsito del tercer al último cuarto de la centuria, asistente a grandes y aceleradas transformaciones operadas en las sociedades del Occidente económicamente desarrollado y sus culturas, cuando diversos autores, partiendo en general de posiciones esencialistas, teorizaron sobre los efectos de la modernización sobre la acción ritual festiva, a los que vinieron a considerar mortales de necesidad. A partir de esa época, la profundización y el refinamiento metodológico del análisis inauguraron una tradición investigadora que fue tendiendo a pensar que la fiesta, más que languidecer

teórica de Pierre Bourdieu: el caso de las Fallas de Valencia”, *Arxius de Sociologia*, n.º 24, 2011, pp. 95-105.

⁸ Enunciado a colación de un estudio del regalo como forma de relación social, el concepto asumió desde un principio la posibilidad de ser aplicado a otras realidades. Véase MAUSS, Marcel: *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2009 (1925), pp. 153-154. Se ha rescatado para su uso en el análisis de la fiesta, por ejemplo, en ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, n.º 13, 1998, pp. 8-17 (p. 13).

⁹ Una buena medida de ello la da el estado de la cuestión ofrecido en ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes para el estudio...”, *op. cit.* Desde una perspectiva antropológica, y complementaria a la anterior, eminentemente sociológica, se ofrece un buen repaso de los estudios clásicos de la fiesta en ROMA, Josefina: “Fiestas. *Locus* de la iniciación y de la identidad”, en PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ángel (coords.): *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, 1996, pp. 204-214.

como fenómeno, se hallaba inmersa en unos procesos de adecuación a las necesidades cambiantes de quienes la celebraban que habría que intentar comprender, si se quiere hacer lo propio con el presente y el pasado más reciente de aquellas sociedades¹⁰.

No parece del todo casual que, en ese periodo tan intenso, unos pocos años antes de la publicación de la obra de Schultz y sus colegas, el historiador francés Michel Vovelle impulsara, con su obra sobre las metamorfosis de la fiesta en la Provenza en tránsito de la modernidad a la contemporaneidad, el interés por el fenómeno festivo como importante punto de articulación entre el tiempo corto y el largo. Los resultados de aquel estudio, junto con los de otros alumbrados en las décadas transcurridas desde entonces y que le son deudores en una u otra forma, evidencian que el complejo ritual-simbólico festivo estuvo decididamente involucrado en el desenvolvimiento de hitos del discurso histórico como los acogidos por el ciclo revolucionario francés, a cuyas consecuencias se suele fiar la inauguración de los tiempos contemporáneos. No menos importante resulta constatar que, por medio de este tipo de ritos, esenciales en la configuración del mecanismo elemental de aprehensión cultural del tiempo que es el calendario, las sociedades subliman los efectos de las transformaciones históricas en las que se ven inmersas¹¹.

En definitiva, y ello nos aproxima a los fines concretos de esta investigación, la propuesta del «desvío por la historia en el redescubrimiento de la fiesta» entronca con una Historia cultural dinámica preocupada por nuevas formas de obtener un «enfoque de lo gestual, de las actitudes y de los comportamientos colectivos, reflejos inconscientes de las sensibilidades, expresión de lo imaginario»¹². La incorporación de la larga duración

¹⁰ Una aproximación sintética a estas cuestiones puede hallarse en ARIÑO VILLARROYA, Antonio: *La ciudad ritual: la fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 10-12.

¹¹ VOVELLE, Michel: *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris: Flammarion, 1976. Ejemplos de la fructífera herencia dejada por Vovelle en este particular, en FROESCHLÉ- CHOPARD, Marie-Hélène: “Les saints et les fêtes de Provence orientale”, en *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1988, pp. 81-102. PISANO, Jean-Baptiste: “Les fêtes révolutionnaires à Nice”, en GIAUME, Jean-Marc; MAGAIL, Jérôme (dir.): *Le Comté de Nice: de la Savoie à l'Europe. Identité, mémoire et devenir*. Nice: Serre, 2006, pp. 217-225. La constatación de la relevancia de la fiesta en la definición del calendario, tomándose una vez más como referencia el clásico de Vovelle, puede encontrarse en SHAW, Matthew: *Time and the French Revolution: the Republican Calendar, 1789-Year XIV*. [s. l.]: Boydell & Brewer, 2011, pp. 105-107. Con respecto a la fiesta y su papel en el proceso revolucionario francés, no puede dejar de citarse tampoco OZOUF, Mona: *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. París: Gallimard, 2013 (1976). Cabe señalar también, en fin, que la influencia ejercida por Vovelle ha afectado al estudio de objetos menos cercanos en tiempo y espacio a aquella Provenza de entre el XVIII y el XIX; se ha declarado igualmente la influencia decisiva de aquel trabajo referencial, por ejemplo, en GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos: *Ceremoniales, fiestas y nación. Bogotá: un escenario. De los estandartes muiscas al himno nacional*. Bogotá: Intercultura Colombia, 2012, p. 11.

¹² VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985 (1982), pp. 187-192.

al análisis del fenómeno festivo viene así a enriquecer el escrutinio en él de las implicaciones psicosociales —racionales, emotivas, imaginarias, inconscientes, conductuales— con cuya enumeración se ha intentado forjar la noción general de mentalidades colectivas como realidad histórica¹³. Partiendo de ahí, despliegan su amplia capacidad sugestiva fuentes potenciales como las semblanzas de festejos populares hechas comunes en los periódicos asturianos de las últimas décadas del siglo XIX, en las que los eventos aparecían descritos con un derroche de lirismo no ajeno al tipismo folclórico tan del gusto de los sectores consumidores de prensa del momento, pero tampoco extraño al impacto sensorial y emocional real causado por la experiencia festiva en sus partícipes¹⁴.

No se puede olvidar en este punto que la fiesta actúa igualmente como anclaje elemental de otra realidad bien conocida por la historiografía, como es la memoria colectiva. Ello tiene mucho que ver con que el fenómeno que se viene tratando hunde sus propios dominios en los de lo cotidiano y lo extraordinario, operando sus efectos en una cosa y la otra sin consagrarse en lo absoluto a ninguna de ellas. Se trata de todo un «momento en y fuera del tiempo», como podríamos decir siguiendo una caracterización antropológica clásica aplicada a unos ritos de tránsito que a menudo aparecen asociados al acto de festejar¹⁵. Al acoger en su seno rituales que simbolizan el tránsito de los

¹³ BARROS, Carlos: “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”, en SÁNCHEZ NISTAL, José M.^a; *et al.*: *Problemas actuales de la Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994 (1993), pp. 49-67 (49).

¹⁴ En los primeros compases del verano de 1879, iniciándose la época de intensificación estival de las fiestas populares, un colaborador del gijonés *El Comercio* evocaba «las alegres colinas y los extensos prados, cubiertos de bullicioso gentío que hormiguea en todas direcciones, ofreciéndose a los ojos, en las multiplicadas combinaciones de un inmenso kaleidóscopo»; las arboledas «a cuya sombra satisfacen unos su voraz apetito, o tienden otros el zarandeado y sudoroso cuerpo», y «las blancas barracas, de donde se escapa el comfortable tufillo del jamón frito, o se ve lucir en los jarros la *sangría*, como rubí derretido» SILVIO: “La semana”, *El Comercio* (Gijón), 09-VI-1879, p. 3. Se pueden encontrar ejemplos con una prosa más o menos elaborada, pero en el mismo sentido, en “La fiesta de la parroquia”, *La Opinión* (Gijón), 04-IV-1880, pp. 2-3. URGEL, J. de: “Las Pascuas de Pentecostés en Oviedo”, *El Carbayón* (Oviedo), 25-V-1885, p. 1. A. S. V.: “Grado”, *La Opinión de Asturias* (Oviedo), 28-VII-1893, p. 2. Se aprovecha la ocasión para indicar que en los fragmentos citados a lo largo del trabajo se seguirá la norma de la transcripción estricta del original. Esto significa que cualquier alteración de las normas de uso del castellano o forma de subrayado procederán del recurso de referencia, salvo que se especifique otra cosa. Únicamente se modificarán las erratas, allí donde se considere que podrían entorpecer la comprensión del texto. Asimismo, las referencias a artículos de prensa incorporarán la autoría siempre que aparezca reflejada en la fuente, tal y como se refleje, sea con un nombre real o un seudónimo, desarrollado por completo o reducido a meras siglas. Finalmente, las citas de fragmentos en lengua asturiana no serán traducidas completas, sino únicamente en aquellas palabras que se considere puedan resultar difíciles de comprender para un lector castellano. Para sistematizar en lo posible la traducción de esos términos, se utilizará como ayuda el diccionario en línea facilitado por la Academia de la Llingua Asturiana —DALLA—, que puede consultarse en <<http://www.academiadelalingua.com/diccionariu/index.php>>

¹⁵ TURNER, Victor W.: *El proceso ritual...*, op. cit., p. 103. Sobre la tendencia a la asociación entre ritos de paso y fiesta, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador: “El ciclo de la vida: fiesta y ritos de transición”, *Mètode*, n.º 75, 2012, pp. 68-73.

individuos por las diferentes etapas del ciclo vital y del organigrama social, la fiesta también contribuye a la articulación del tiempo gracias su regular excepcionalidad, actuando como rito de paso para la comunidad en su conjunto por las etapas de su historia. Como parte de ese proceso, se comporta igualmente a modo de lugar de memoria, en sí misma o bien como aglomeración multidimensional de realidades participantes en la conformación de la memoria colectiva¹⁶. De igual manera, la fiesta ha participado vivamente en la invención y reinención de la tradición —y la mejor prueba de ello será la recurrencia con que sin duda habrá de aparecer este concepto a lo largo de las páginas que siguen—, así como en su reparto de funciones con la costumbre y la convención o la rutina¹⁷.

Otro concepto al que se recurrirá en este trabajo, íntimamente relacionado con los anteriormente tratados, es el de «imaginario colectivo». Como en otros casos, su empleo en la Historia cultural favorece una sobreexplotación que lo puede empujar fácilmente a la dilución de su significado, convirtiéndolo en un comodín que al final, más que solidificar y hacer más transitable el camino, lo empantana. Aquí se entenderá el imaginario como una vertiente específica de la mentalidad, considerándose formado por el repertorio de referentes simbólicos en torno a los cuales se articula aquella, más compleja y fluida. Esta precisión se considera importante para el estudio de un fenómeno festivo en el que la reproducción de símbolos ocupa un lugar destacado, y que en determinadas circunstancias conviene poder aislar de manera cómoda y controlada para su análisis del resto de componentes de la experiencia festiva¹⁸.

¹⁶ Las aportaciones académicas más básicas y a la vez trascendentales sobre la memoria colectiva se refieren a los nodos en los que se ha condensado ésta históricamente. En este sentido, es imprescindible citar la monumental obra dirigida por Pierre Nora sobre los *lieux de memoire*. La traslación del trabajo a la lengua inglesa permitió al propio Nora ofrecer un planteamiento madurado en el tiempo del concepto, en el que la noción de *lieux* o «lugar» de memoria debe entenderse no solo en un sentido espacial, sino también inmaterial, capaz de abarcar fenómenos como el de la fiesta. Véase NORA, Pierre: “From *Lieux de memoire* to *Realms of Memory*”, en NORA, Pierre; KRITZMAN, Lawrence D. (eds.): *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Nueva York: Columbia University Press, 1996, pp. 17-24. Una profundización en el concepto, acompañada de una revisión historiográfica y de una perspectiva geográfica más afín al marco de esta investigación que los trabajos de Nora y sus colaboradores, centrados originalmente en el caso francés, y que incorpora expresiones de la fiesta como lugar de memoria, puede encontrarse en ERICE, Francisco: *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*. Oviedo: Eikasía, 2009, pp. 97-101. Unas interesantes reflexiones sobre la relación entre fiesta y memoria en SOTO CABA, Victoria: “Pintura y policromía. Notas sobre el color en la fiesta barroca”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 43-68 (66).

¹⁷ HOBSBAWM, Eric: “Introducción: la invención de la tradición”, en HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence: *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2013 (1983), pp. 7-21.

¹⁸ La concisa definición de imaginario colectivo planteada aquí tiene fines puramente circunstanciales y operativos, pensados para esta investigación en concreto, y no pretende ser una propuesta metodológica alternativa a otras aportaciones hechas al respecto por la historiografía. Aun así, no se distancia en lo esencial de proposiciones como la de Bouchard. Este autor maneja un concepto de «cultura» que relaciona

Aunque las fuentes irán proporcionando pruebas de ello a lo largo de las páginas que siguen, cabe aportar ya un atisbo de esta amalgama de derivaciones de las mentalidades colectivas plasmada en la fiesta, como el que nos proporciona el célebre novelista asturiano Armando Palacio Valdés. En una novela autobiográfica, el escritor, buena parte de cuya infancia discurrió en la villa de Avilés, compuso unas líneas sobre lo que los festejos de esta localidad significaban para la grey infantil de la segunda mitad del siglo XIX. El refinado componente irónico de la prosa de Palacio Valdés, combinado con el gusto por revestir lo mundano de un barniz épico, no resta interés a un esbozo del imaginario colectivo de la época ante la experiencia festiva dotado indudablemente de un sustrato de veracidad:

Las ferias de Avilés tienen, como todo el mundo sabe, la misma significación histórica que los Juegos Olímpicos de la antigua Grecia. (...) Pasábamos un año entero soñando con aquellos cinco días. Si algún pariente generoso nos ponía en la mano una peseta, corríamos a meterla en la hucha de barro ¡para las ferias! Si nos compraban un lindo sombrerito de paja, era ¡para las ferias! Si el sastre nos cortaba un terno de paño fino o el zapatero nos fabricaba unos zapatitos de charol, naturalmente, eran ¡para las ferias! Fuera de casa, en el paseo, bajo los arcos de la plaza y a la salida de la escuela, comentábamos acaloradamente los festejos (...) Mientras las ferias duraban vivíamos en medio de un aturdimiento feliz, fuera enteramente de nosotros mismos y de nuestras costumbres. Eran días de exaltación, de vértigo, de ataque de nervios. Cuando nos aproximábamos a ellas sentíamos su calor y nos iluminábamos por dentro como los cometas al acercarse al sol. Aquellos cinco días y ocho antes los pasábamos en un estado de inconsciencia angelical. No era vida mortal la que llevábamos, sino inmortal y olímpica. Los dioses bajaban a nosotros y nos besaban en la frente y nos daban de beber de su ambrosía. Apelo al testimonio de los viejos avilesinos que me lean¹⁹.

En íntima relación con lo anterior, la fiesta aparece profundamente involucrada en la definición de identidades, implicándose en sus expresiones individuales tanto como en las colectivas, así como en el encuentro entre ambas. Habrá muchas oportunidades para profundizar en elaboraciones académicas de la identidad como realidad sociocultural a lo

estrechamente con el de imaginario, y que define como «universo más o menos estructurado y coherente cuyos símbolos nutren a los miembros de un colectivo y gobiernan las interacciones sociales». BOUCHARD, Gérard: *Social Myths and Collective Imaginaries*. Toronto: University of Toronto Press, 2017 (2015), p. 4. Traducción propia del fragmento. En el caso de este trabajo, a efectos conceptuales, se entiende que la estructuración y cohesión de ese universo de símbolos que es el imaginario entraría ya en el dominio más amplio de las mentalidades. En todo caso, conviene tener en cuenta reflexiones como las hechas por Isabel Torres, que alerta sobre los riesgos de que, al entender el imaginario como conjunto de símbolos, se lo considere una cosmovisión unificada carente de fluidez, que permite compartimentar sociedades y momentos históricos en la larga duración. TORRES DUJISIN, Isabel: *El imaginario de las élites y los sectores populares, 1919-1922*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2010, pp. 18-22.

¹⁹ PALACIO VALDÉS, Armando: *La novela de un novelista*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942 (1921), pp. 142-143.

largo de las páginas que siguen, ya que la vertiente identitaria de la fiesta resulta fundamental, sobre todo si se inscribe el fenómeno en la larga duración. Sin embargo, conviene dejar planteadas algunas claves sobre el tratamiento, sobre todo histórico-sociológico, de las identidades colectivas.

Tras haber venido recibiendo durante un periodo ya dilatado atenciones interdisciplinares, intensas y crecientes, las identidades colectivas, sin haber agotado sus posibilidades analíticas, han hecho evidente lo imprescindible de su presencia en todo tipo de estudios socioculturales. Se han revelado como mucho más que la mera suma de identidades individuales, con las que se relacionan de formas complejas y diversas, y como mecanismos fundamentales para los procesos de agregación grupal que llevan aparejadas formas de interpretar el mundo y estrategias para desenvolverse en él. Transversales, capaces de combinarse y superponerse tanto como de contraponerse entre sí, las identidades colectivas se mueven en un espectro de procesos de negociación y conflicto en el que las fronteras entre uno y otro fenómeno suelen ser fluidas²⁰.

Merece la pena constatar cómo, de entre las múltiples dimensiones entreveradas en las que se desarrollan las identidades colectivas, la territorial continúa siendo una clara protagonista de la muy abundante bibliografía disponible²¹. Sin que podamos obviar esas otras dimensiones, aquí nos resulta conveniente ese protagonismo, porque las visiones de Asturias como una unidad territorial y sociocultural, aunque dicha unidad sea entendida de distintas maneras y como parte constitutiva o agregación de otras, es un pilar de la red de identidades colectivas desplegadas en las experiencias festivas populares de los

²⁰ Una visión de esta complejidad puede encontrarse, por ejemplo, en WOEHRLE, Lynne M.; COY, Patrick G.: "Introduction: Collective Identities and the Development of Conflict Analysis", en COY, Patrick G.; WOEHRLE, Lynne M. (eds.): *Social Conflicts and Collective Identities*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, pp. 1-15.

²¹ Lejos de resultar limitadora, esta asunción sistemática del territorio como base para el análisis de las identidades colectivas ha permitido abordar con cierto orden unos fenómenos tan vastos y con tantas ramificaciones. Por ilustrar esto sin alejarnos demasiado de lo que interesa en estas páginas, podríamos mencionar investigaciones en las que se entiende la territorialidad como punto de apoyo para la exploración de las formas en que las sociedades, por medio de sus identidades, se han enfrentado al cambio histórico, y en particular a la modificación del alcance e intensidad del intercambio cultural entre regiones. No parece casual que las aportaciones más interesantes despegaran en el cambio de milenio, cuando hubo que dedicar grandes esfuerzos académicos a tratar de comprender las profundas y amplias implicaciones de la globalización y de los procesos asociados a ella; procesos que, como no se obviaba ya entonces, solo puede ser interpretados al acomodárselos en la larga duración. Una reflexión concisa pero incisiva sobre el trasfondo histórico y el anclaje territorial de las identidades colectivas puede encontrarse en GRAUBARD, Stephen R.: "Preface", en EISENSTADT, Shmuel N.; SCHLUCHTER, Wolfgang; WITTROCK, Björn (eds.): *Public Spheres & Collective Identities*. Nueva York: Routledge, 2017 (2001), edición electrónica. Por otra parte, vertebrar el análisis de las identidades colectivas partiendo del territorio permite acceder a otras categorías más complejas y decisivas, como la de ciudadanía, como puede apreciarse en KAROLEWSKI, Ireneusz Pawel: *Citizenship and Collective Identity in Europe*. Nueva York: Routledge, 2010 (2009), esp. pp. 72-76.

asturianos. Precisamente, una de las formas que parecen más sugestivas para abordar esta cuestión nos la proporciona Bourdieu, en relación con la construcción de la idea de región. La visión hegemónica de la región como entidad unitaria estaría erigida sobre referentes culturales consagrados como indiscutibles, que en realidad son, sin embargo,

objeto de *representaciones mentales*, (...) actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y reconocimiento, donde los agentes envisten sus intereses y sus presupuestos, y de *representaciones objetales*, en cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.) o actos, estrategias interesadas de manipulación simbólica, que pretenden determinar la representación (mental), que los otros pueden hacerse de estas propiedades y de sus portadores²².

Aun en una fase tan temprana de este trabajo, cuando todavía no está completa la definición del objeto de estudio, no cuesta imaginar la importancia del fenómeno festivo en este tipo de dinámicas. Como parte de los procesos de socialización y enculturación que sumergen al individuo en su contexto sociocultural, la fiesta desempeña también un papel destacado en esa trascendental «construcción del sentido» que es la definición e interiorización de una identidad²³. Esto se hace aún más importante e interesante si se hacen concesiones al tiempo largo, sobre todo al abarcarse —como es el caso de este trabajo— los tiempos de consolidación en el Occidente económicamente desarrollado de una sociedad de tipo «posindustrial» o «informativa»²⁴. En semejante contexto se producen grandes transformaciones, para empezar, en las relaciones entre las sociedades y ese territorio que estructura decisivamente las identidades colectivas, con consecuencias desde luego significativas. En este sentido, son atractivos los planteamientos que relacionan las identidades colectivas con el diseño por parte de las sociedades de estrategias de respuesta al «trauma cultural»²⁵. Es verdad que aquí, dado el marco cronológico adoptado, será interesante considerar, más que grandes hechos traumáticos concretos, cambios socioeconómicos más progresivos y propios de décadas recientes,

²² BOURDIEU, Pierre: “La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región”, *Ecuador Debate*, n.º 67, 2006, pp. 165-184.

²³ Esta caracterización básica de la identidad colectiva es deudora de la ofrecida de Castells, a partir de las posiciones de la tradición sociológica al respecto. Véase CASTELLS, Manuel: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: el poder de la identidad*. [s. l.]: Siglo XXI, 2003 (1999), pp. 135-158.

²⁴ CASTELLS, Manuel: “Flujos, redes e identidades: una teoría crítica de la sociedad informativa”, en CASTELLS, Manuel; *et al.*: *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós, 1994, pp. 15-54.

²⁵ Sobre el papel de las identidades colectivas en el enfrentamiento con el trauma cultural, véase ALEXANDER, Jeffrey C.: “Toward a Theory of Cultural Trauma”, en ALEXANDER, Jeffrey C.; *et al.*: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004, pp. 1-30.

como los asociados a la industrialización, la desindustrialización, la reconversión industrial, la urbanización o la reruralización.

En todo caso, es evidente que al tratar la fiesta nos referimos a una expresión de la vida social y de la cultura popular que se caracteriza ante todo por su complejidad. Esta es probablemente la primera idea a asumir en el planteamiento de un análisis histórico y sociocultural de la fiesta, ya que permite vislumbrar tanto las amplias posibilidades como las dificultades metodológicas ofrecidas por el objeto de estudio. La bibliografía ha sido muy consciente de ello. En otra obra clásica y referencial, Honorio Velasco recuperaba para la fiesta aquella noción de hecho social total, sugiriendo que debería ser entendida en tal sentido «a lo Goffman, no menos que a lo Mauss»²⁶. Podría entenderse la propuesta como un recordatorio de que la sensibilidad del fenómeno festivo a su contexto —la parte heredera de Mauss— se combina con su capacidad para generar una realidad con normas específicas. La fiesta constituiría, así, una variante de esas «instituciones totales» capaces de compartimentar un espacio y un tiempo dotados de idiosincrasia propia. En efecto, como las realidades establecidas por Goffman como paradigmas de la institución total — el hospital psiquiátrico, la prisión, el cuartel militar—, la fiesta tiende a romper parte de las barreras que separan de ordinario las facetas de la vida —integrando la alimentación, el juego, el descanso y otras en un mismo esquema— y a los miembros de la comunidad, imponiendo para ello reglas sociales especiales por medio del protocolo ritual²⁷. Si se debe entender los lugares de memoria en un sentido capaz de rebasar por completo la dimensión espacial²⁸, no cuesta tanto hacer lo propio con la idea de institución y completar con ella la vocación totalizadora de la fiesta, afinando el instrumental para su escrutinio.

Debido quizás a esa amplitud y complejidad inherentes al tema, la mayor parte de lo que conocemos sobre la fiesta en tanto que fenómeno sociocultural procede de unos estudios de caso —típicamente, de una celebración de escala local— que tienden a minimizar la amplitud del marco geográfico y temporal escogido en favor de la exhaustividad analítica²⁹. Esta circunstancia se concilia con una cierta compartimentación

²⁶ VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta...*, *op. cit.*, pp. 43-68 (66).

²⁷ GOFFMAN, Erving: *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987 (1961), pp. 9-20.

²⁸ ERICE, Francisco: *Guerras de la memoria...*, *op. cit.*, pp. 97-100.

²⁹ El tema de la creciente voluntad de profundización teórica en el análisis sociocultural de la fiesta, y las dificultades para conciliarlo con marcos geográficos amplios de estudio, fue tocado en ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 15.

metodológica con toques de corporativismo disciplinar, y que afecta sobre todo al tratamiento cronológico del análisis. Los estudios etnológicos muestran a menudo inclinación por la dilucidación de los orígenes de los rituales festivos, como paso para la identificación de sus esencias antropológicas, y de las consecuencias sobre éstas de los cambios de composición y actitud operados en las comunidades celebrantes; un procedimiento que no suele hacer demasiadas concesiones a la precisión cronológica ni al encaje en la larga duración, más allá de lo impuesto por estudios de caso cuyas fuentes hayan sido obtenidas dentro de un lapso de tiempo concreto y bien delimitado. A veces no llega a quedar claro qué ha pasado entre épocas remotas y unos tiempos actuales o recientes que se evidencian diferentes. Y, en todo caso, en el engarce de la fiesta en estructuras temporales la periodización histórica cede frecuentemente protagonismo a recursos interpretativos menos sensibles a la diacronía y la larga duración, como el ciclo anual³⁰.

Por su parte, el análisis sociológico ha mostrado en las décadas inmediatamente pasadas preferencia por la disección del comportamiento del festejo en las condiciones impuestas por la modernidad avanzada. En particular, ha acaparado parte de sus esfuerzos la resolución del debate sobre los posibles efectos de la modernización de las sociedades del occidente económicamente desarrollado, cuya entrega al materialismo y la desacralización conduciría inexorablemente a un desencantamiento del mundo, y por extensión, al languidecimiento generalizado de los rituales festivos que concentraban el diálogo de la comunidad con lo sagrado. Escrutar las auténticas consecuencias arrojadas por la modernización en este orden —la redefinición de la sacralidad y de otras construcciones culturales negociadas colectivamente en la fiesta, como la de tradición— ha ocupado una parte significativa de las investigaciones sociológicas recientes³¹.

En cuanto a los historiadores, al estar quizás influidos por un impulso inconsciente relacionado con la preservación de su personalidad disciplinar, han mostrado claras preferencias, más que por las posibilidades del tiempo largo como engarce para el análisis de la fiesta, por el estudio de tiempos bien identificados pero más o menos remotos,

³⁰ Sobre la importancia que ha tenido tradicionalmente la idea —por lo demás no atemporal en cuanto a las formas de interpretarla— de ciclo temporal en el análisis antropológico de la fiesta puede verse VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado...”, *op. cit.*, pp. 43-48. “Calendarios festivos. Las fechas señaladas y los ciclos temporales”, *Mètode*, n.º 75, 2012, pp. 60-65. “Canvi de temps, canvi de festes”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n.º 13, 1998, pp. 18-27.

³¹ Para lo relativo al debate sobre la incompatibilidad de la modernidad con el fenómeno festivo, puede verse ARIÑO VILLARROYA, Antonio: *La ciudad ritual...*, *op. cit.*, pp. 11-12. Con respecto a los intereses mostrados en general por la sociología de la fiesta en los últimos años, una vez más, ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes...”, *op. cit.*

diferenciables con nitidez de los intereses de otros investigadores. Lo cierto es que el carácter poliédrico de la fiesta la vuelve intimidante al acercarse uno a ella partiendo de una metodológica específica. Probablemente se puedan aplicar a esta situación, sin demasiados problemas de extrapolación, las reflexiones hechas por Carlos Álvarez Santaló con respecto a las prácticas de religiosidad popular, las cuales «Para un historiador de oficio (...) constituyen siempre una caza atormentada, porque a fin de cuentas tiene la sensación de estar utilizando el perro equivocado, el arma ineficaz, el coto ajeno y la veda imposible»³².

Fuera como fuere, desde posiciones metodológicas dependientes de la Historia las décadas avanzadas del siglo pasado poco tienen que hacer, en lo que al estudio de la realidad festiva se refiere, frente a periodos como el del Barroco, que cuenta ya con una potente historiografía³³. Incluso entre los contemporaneístas se observan reticencias a rebasar la barrera que, aparentemente, constituyen los primeros compases del siglo XX —y en particular 1914— a la hora de acometer el análisis de la fiesta, habiendo concentrado hasta el momento la centuria anterior, y por encima de todo el periodo comprendido por la Restauración, la mayor parte de las atenciones en este sentido³⁴. Si

³² ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos: “Introducción”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María José y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador: *La religiosidad popular, III: hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos, Barcelona, 2003 (1989), pp. 7-12 (7).

³³ Algunos ejemplos del interés recabado por la fiesta barroca en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier: “La fiesta barroca, fiesta de los sentidos”, en FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo; MARTÍNEZ GIL, Fernando (coords.): *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 91-122. MÍNGUEZ, Víctor; GONZÁLEZ TORNEL, Pablo; RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada: *La fiesta barroca: el Reino de Valencia (1599-1802). Triunfos barrocos. Volumen primero*. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2010. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando; GALINDO BLASCO, Esther: *Política y fiesta en el Barroco*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.

³⁴La tendencia del historiador a remontarse en el tiempo para estudiar la fiesta puede vislumbrarse en la composición de obras colectivas dedicadas a conjuntos temáticos en los que lo festivo ocupa un lugar importante, como ocurre en NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco (coord.): *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2007. Del mismo modo, son muy escasas las incursiones en el siglo XX incluidas en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003. No llega tampoco hasta más allá de la segunda década de esa centura la exploración de la mercantilización festiva hecha en URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado. Asturias a principios del siglo XX”, *Bulletin d’histoire Contemporaine de l’Espagne*, n.º 30-31, 2000, pp. 195-226. RUZAFÁ, Rafael: “Las romerías en Vizcaya en la segunda mitad del siglo XIX”, en CASTELLS, Luis (ed.): *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 283-306. A ese mismo periodo se circunscribe la mayor parte de los distintos estudios incluidos en el número de la revista bilbaína de Humanidades y Ciencias Sociales *Bidebarrieta* (n.º 25, 2014) dedicado a la sociabilidad festiva. No es este lugar para desarrollar la bibliografía sobre la fiesta durante el franquismo, cosa que habrá tiempo y necesidad de hacer más adelante. Por de pronto, cabe señalar únicamente que algunos de los tampoco abrumadoramente numerosos ejemplos de dedicación al periodo franquista en este particular se deben a no historiadores. Véase, por ejemplo, ESCALERA REYES, Javier: “El franquismo y la fiesta: régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco”, en URÍA GONZÁLEZ, Jorge (coord.): *La cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 253-262. HERNÁNDEZ I

esto se combina con lo dicho en los párrafos anteriores con respecto al análisis antropológico y al sociológico, comprenderemos que una porción significativa de los tiempos recientes aparece claramente infrarrepresentada en el continuo de la historia contemporánea.

Estas expresiones de personalidad disciplinar no solo no son incompatibles entre sí, sino que al yuxtaponerse permiten ver las posibilidades que su ensamblaje puede aportar al análisis sociocultural de la fiesta. En efecto, la adopción de la larga duración como referencia analítica permite insertar los rasgos de modernización —y de conservación o reinterpretación— desarrollados por la fiesta en el contexto histórico que lo modela. Al mismo tiempo, sin embargo, la comprensión de los ciclos festivos y de la influencia sobre ellos de condicionantes naturales y culturales debe incluirse también, al igual que la de unas transformaciones en las formas de entender el acto de festejar por parte de las comunidades celebrantes que a veces solo pueden ser debidamente interpretadas atendiendo a sus formas más recientes.

La idea más elemental de la que parte esta investigación, y sobre la que se erigen la definición de su objeto, su repertorio epistemológico y su plan metodológico, es que el estudio sociocultural de la fiesta exige en su cultivo mayores concesiones al tiempo largo. Sin desmerecer en absoluto la calidad de los estudios de caso o de las sistematizaciones regionales de que disponemos, ni la importancia de sus aportaciones, parece que se impone la necesidad de trascender esos formatos, en tanto que los propios estudios mencionados revelan a menudo la relación inextricable de los festejos a los que se refieren con tendencias y procesos mucho más amplios. Se considera que esta podría ser la gran aportación de la Historia como disciplina, con personalidad propia, en este campo de conocimiento. Se suscriben aquí, en ese sentido, las palabras de Michel Vovelle, quien valorara particularmente la contribución del historiador a los estudios sobre la fiesta por su capacidad para «tomar en cuenta una respiración de larga duración, en las antípodas de una *historia inmóvil*», así como de contribuir «a la necesaria reflexión sobre la naturaleza de la fiesta y de sus vínculos con la sociedad global y sus representaciones»³⁵. Este es precisamente el principal objetivo perseguido por el trabajo que aquí se inicia: contribuir a la confección de esa línea que, atravesando los distintos periodos del

MARTÍ, Gil Manuel: *La festa reinventada: calendari, política i ideologia en la València franquista*. Valencia: Universitat de València, 2002.

³⁵ VOVELLE, Michel: “De la sociedad tradicional al Estado moderno: La metamorfosis de la fiesta en Francia”, en GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos (comp.): *Fiesta y nación en Colombia*. Bogotá: Magisterio, 2007 (1998), p. 13-26 (14).

desarrollo histórico y sociocultural de la fiesta, establezca una solución de continuidad a partir de la cual sea posible pensar en despejar las incógnitas existentes sobre sus manifestaciones más recientes.

Limitar en lo posible el marco geográfico y cronológico de una investigación parece ajustarse tanto a las características de un objeto de estudio tan complejo como el que se viene describiendo, cuanto a las de una tesis doctoral según se plantean en la actualidad. No es más que la continuación de una tendencia en realidad poco novedosa, como muestran las prevenciones contra la «tesis panorámica» incluidas en la conocida obra publicada hace décadas por Umberto Eco sobre el trabajo doctoral³⁶. Trasladar esas recomendaciones al análisis sociocultural de la fiesta actuaría, entonces, en favor del estudio de caso como planteamiento ideal para la elaboración de una tesis con tal orientación temática. Lo ideal sería escoger como tema un festejo determinado y un segmento de su historia lo suficientemente concreto como para que fuera posible llevar a cabo un escrutinio minucioso de hasta el menor de sus recovecos. Sin embargo, se parte aquí de la premisa de que la pertinencia de una investigación doctoral, al menos de una ubicada en el sector disciplinar que ya se ha definido, no tiene por qué estar limitada a su capacidad para arrojar una imagen perfecta de un objeto muy específico. Revisando esa bibliografía sobre la que se han esbozado algunas claves generales, puede tenerse la impresión de que el conocimiento de que disponemos sobre el fenómeno festivo reposa en buena medida sobre islotes, zonas de luz aisladas por los amplios espacios de oscuridad y penumbra a que se aludía antes. Si bien el valor del escrutinio quirúrgico de los más particularismos festivos más reducidos está fuera de duda, seguramente también debería estarlo el de combinar esa praxis con otras que permitan aspirar a tender puentes entre los islotes, a ir ensamblando casos —en un proceso desde luego lento y plagado de complicaciones de todo tipo— para poder formar marcos interpretativos más amplios.

Tampoco estas consideraciones son por completo innovadoras. La inquietud por trascender encorsetamientos para observar el comportamiento del fenómeno festivo a lo largo del tiempo se observa, sin ir más lejos, en una obra convertida en un clásico referencial para el estudio de la fiesta desde una perspectiva social y cultural. En el planteamiento de la investigación que terminaría por dar lugar a *La ciudad ritual*, Antonio Ariño eligió una amplia contemporaneidad como encuadramiento cronológico necesario

³⁶ECO, Umberto: *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: Gedisa, 2006 (1977), pp. 25-26. Eco contraponía lo que denominaba tesis panorámica a la monográfica, considerándola un peligro por pretender abarcar un objeto —y por extensión un corpus de fuentes— posiblemente demasiado amplio y difícil de manejar.

para observar el comportamiento de la acción ritual festiva ante los desafíos de la modernización. Si bien la prudencia le aconsejó abandonar tentativas más ambiciosas y concentrarse en una única fiesta, la de las Fallas de la ciudad de Valencia, la amplitud de esa dimensión temporal parece responder a un cierto atractivo de lo «panorámico» plenamente legítimo desde el punto de vista académico. Compatibilizándola con presupuestos sociológicos, Ariño adopta conscientemente en esa obra una perspectiva receptiva a la larga duración, con un marco cronológico que abarca casi dos siglos. El autor entiende que sin esa amplitud no sería posible comprender cómo la fiesta tratada pasa de ser una celebración marginal, circunscrita a las clases populares, a convertirse en fiesta mayor de una ciudad de gran envergadura, y caracterizarse por la transversalidad social. Tal óptica permite no solo seguir la trayectoria histórica de la propia fiesta, sino también observar, en el diálogo sostenido a lo largo del tiempo por distintos actores sociales, los ritmos de esa «ciudad ritual» que aparece así no como una estampa estática, sino como un organismo palpitante, vivo³⁷.

El emplazamiento en tiempo y espacio del objeto de este trabajo constituye, en principio, una incursión atrevida más en ese terreno considerado poco recomendable. En términos geográficos, se abordará el conjunto del territorio comprendido dentro de los límites administrativos de la actual comunidad autónoma de Asturias, denominada oficialmente provincia de Oviedo durante buena parte del periodo estudiado. En lo que se refiere a la cronología, se parte del final de la Guerra Civil española en esta región, con su conquista total por parte de los ejércitos franquistas en el otoño de 1937, hasta el año 1996. Se abarca, así, más de medio siglo de historia de una superficie poblada simultáneamente por varios centenares de miles de habitantes, hasta alcanzarse el millón hacia el final del periodo.

La amplitud en la delimitación del tema se debe al ya mencionado interés por analizar el fenómeno festivo como realidad diacrónica fluida, no encerrada en compartimentos estancos, como de alguna manera sugiere en la práctica la generalización de los estudios de caso. Se entiende que avanzar hacia una comprensión verdaderamente solvente de la fiesta en tanto que producto histórico pasa por tejer una visión integradora de ella, tanto desde el punto de vista temporal como desde el espacial, aunque eso implique renunciar a una parte de la minuciosidad con que se han venido analizando cada una de sus expresiones particulares. No basta con acumular estudios de caso de alcance

³⁷ ARIÑO VILLARROYA, Antonio: *La ciudad ritual...*, *op. cit.*, pp. 11-16.

local; éstos deben ser combinados con tentativas que hagan algunas concesiones a la observación extensiva, detrayendo una parte de la atención que suele concentrarse en la intensiva. Todo ello debe hacerse, y este es seguramente el gran reto al que se enfrenta una apuesta como esta, sin que esa diversificación de atenciones confiera al resultado un valor eminentemente descriptivo, desperdiciándose por completo su potencial analítico.

Teniéndose presente lo dicho, mediante el recorrido de la vertiente festiva de los dos últimos tercios del siglo XX en Asturias se pretende apreciar cómo afectaron las fuerzas históricas de todo orden al objeto de estudio, a lo largo de un periodo y en un marco geográfico de amplitud tan notable en ambos casos. En concreto, interesa uno de los fenómenos que más han atraído a los científicos sociales de cuantos se han ocupado de tratar la fiesta, como es el papel que desempeña ésta en los conflictos y negociaciones por medio de los cuales las comunidades se enfrentan al paso del tiempo y a sus consecuencias, condensados en torno a construcciones culturales a su vez cuajadas en conceptos como los de tradición y modernidad. Esta orientación general permite explorar ramificaciones de los procesos implicados en la configuración de las mentalidades colectivas, íntimamente ligados a lo anterior y perceptibles a través del privilegiado visor que conforman la ritualidad y la simbología festivas, como son las identidades en toda su amplitud.

La extensión del marco espacial y temporal cobra, así, sentido. Asturias reúne una serie de condiciones que la convierten en buena candidata para acometer una tarea como la que se plantea aquí. Se trata de una región de tamaño modesto dentro del conjunto nacional, que sin embargo comprende parámetros geográficos con extraordinarios contrastes, que históricamente han influido de manera poderosa sobre las formas de vivir —y, por extensión, de festejar— de sus habitantes. En efecto, dentro de la limitada superficie comprendida por Asturias existe tanto una amplia línea costera como contundentes macizos montañosos, además de numerosos valles fluviales que enlazan el sur montañoso y el litoral septentrional, contribuyendo a la generación de coherencia geográfica compatibilizada con la diversidad socioeconómica y cultural³⁸. Superponiendo a este sustrato las circunstancias históricas de tiempos recientes se obtiene un mapa de una riqueza notable. En la Asturias de entre finales de los años treinta y mediados de los

³⁸ Adolfo García ha recordado cómo las circunstancias orográficas asturianas, y en concreto los valles, han permitido históricamente el establecimiento de vínculos socioculturales entre poblaciones que desbordan el alcance de unidades de articulación más estructuradas, como la parroquia, flexibilizando los contactos. GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. I. La cultura tradicional, patrimonio de futuro*. Oviedo: KRK, 2008, pp. 420-421.

noventa del pasado siglo hallamos un mundo rural que mantiene su buena salud durante buena parte del periodo, y que sin embargo convive con la pujanza de importantes centros urbanos nutridos por la actividad de potentes instalaciones industriales. Las pautas de existencia condicionadas por el predominio de una economía de base agropecuaria o pesquera colisionan e hibridan, así, durante estos sesenta años, con las favorecidas por la consolidación del trabajo fabril y de los servicios extendidos con rapidez en una sociedad que se sumerge en la lógica del consumo de masas; unos procesos, y esto multiplica su interés, que están lejos de ser lineales o unívocos, y comprenden complejos y diversos fenómenos de desindustrialización y ruralización, utilizando conceptos necesariamente simplificadores, que enriquecen significativamente el panorama trazado.

Al mismo tiempo, y sin que esto pueda desligarse de lo anterior, la Asturias de este medio siglo largo fue partícipe de circunstancias políticas trascendentales y que se vieron modificadas drásticamente con el paso de las décadas. El año 1937 se cierra en la región cantábrica con la instauración plena de un régimen político autoritario dotado de una marcada personalidad, pero también de una nada desdeñable mutabilidad y capacidad de adaptación al momento histórico de la que hará gala en lo sucesivo. Las tensiones sublimadas a través de tradición y la modernidad, que empapan la vida social y la cultura popular asturianas, mantendrán su propio tira y afloja en el aparato ideológico erigido, oficializado y aplicado por el Estado franquista. El desplazamiento de este último, desde el culto al medio rural y sus símbolos profesado en la inmediata posguerra hasta el ensalzamiento de la mecanización y del mundo urbano propio del desarrollismo ulterior se superpondrá a las estrategias desarrolladas por la población para enfrentar la cada vez más acelerada mutabilidad de sus formas de vida y referentes culturales. Finalmente, y una vez más simplificando y resumiendo lo que se habrá de abordar a fondo en su debido momento, la consumación y consolidación de la democratización política y su correlato social tendrán un impacto insoslayable sobre las mentalidades colectivas de las poblaciones asturianas. Todo esto se filtra hasta los protocolos rituales y los repertorios simbólicos de las fiestas, haciendo imprescindible el conocimiento del contexto para hacer frente a un análisis apropiado de las mismas, y convirtiéndolas simultáneamente en un observatorio perfecto de las formas en que afecta el cambio histórico, en el sentido más amplio posible, a la comunidad que festeja³⁹.

³⁹ Esta idea del valor de la fiesta como atalaya privilegiada para la observación de pautas sociales y culturales y su transformación histórica ha sido enunciada ya, de forma extremadamente sugestiva, por otros autores. Véase, fundamentalmente: ARIÑO VILLARROYA, Antonio: *La ciudad...*, *op. cit.*, pp. 16-17. ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 22.

Así pues, aquí se van a estudiar las fiestas de la historia de Asturias comprendida entre los años 1937 y 1996. Todavía son necesarias precisiones importantes, ya que resulta evidente que no es posible llevar a cabo un análisis exhaustivo de todas las poco menos que innumerables fiestas que perlan un periodo de tal entidad, en un espacio de semejante amplitud. Es preciso establecer alguna forma de selección, aunque sea suigéneris, como de hecho lo será. Pero incluso antes de hacer eso se debe completar una tarea preliminar decisiva y nada sencilla, como es aclarar qué se va a entender en este trabajo por fiesta, ya que es este un concepto cotidiano y familiar que ha generado, y con toda seguridad lo seguirá haciendo en el futuro, cuantiosos quebraderos de cabeza a quienes se enfrentan a él en el plano académico. Solo después de abordarse este punto de la conceptualización de la fiesta, tal y como va a ser abordada aquí, se podrá precisar cómo se concretará el interés por los festejos asturianos de este siglo XX avanzado.

1.2. La fiesta y su ensamblaje en el ocio contemporáneo

El de decidir qué se va a entender por fiesta como paso previo necesario para su estudio es un primer problema de cierta envergadura. A la multiplicidad de conceptualizaciones del fenómeno festivo a que han dado lugar los esfuerzos de científicos sociales de todo tipo y dotación metodológica se suma la complejidad de un fenómeno desarrollado tan ampliamente y con tan variadas estrategias. La obra dirigida por Uwe Schultz ofrece, una muestra clara de ello. No hará falta recordar las evidentes diferencias que distinguen una boda campesina medieval del festival de Woodstock o a éste de los congresos del Partido Nacional-socialista celebrados en Núremberg. A pesar de ello, todos esos fenómenos caben bajo el epígrafe general de fiesta. En efecto, en puridad lingüística tan fiesta es la de un pequeño colectivo que celebra un cumpleaños infantil en la intimidad del vecindario como la de la nación que honra solemnemente sus símbolos con una infraestructura conmemorativa de gran envergadura, capaz de involucrar a millones de personas. Son dos fenómenos muy distintos, ya a simple vista, enfatizándose solo uno de los numerosos factores en juego como es la escala, y lo son mucho más si se los somete a un análisis profundo; y, sin embargo, hay igualmente entre ellos puntos de contacto esenciales que los colocan en una misma categoría y desaconsejan individualizarlos por completo. Incluso si establecemos como filtro básico

la existencia de una dimensión comunitaria inequívoca, el término sigue cubriendo un gran espectro⁴⁰.

Identificar esos puntos de contacto que vinculan a un nivel elemental cosas en apariencia tan dispares resulta imprescindible para perfilar un concepto general y operativo de fiesta. En realidad, la reducción de lo festivo a una noción rotunda siembra el camino de contratiempos, y ha motivado que las disquisiciones conceptuales ocupen necesariamente un espacio importante en la bibliografía disponible sobre esta materia. Lo más lógico casi siempre pasa por tratar de reducir la realidad a una serie de rasgos, cuya presencia pueda considerarse *sine qua non* para que podamos atribuir a un fenómeno el carácter de *fiesta*. Un buen primer paso puede ser la caracterización hecha por Josep Martí, construida mediante una actualización y ampliación de la propuesta hecha en su día por el antropólogo italiano Vittorio Lanternari. En la inauguración del milenio, Martí tendía a entender por fiesta:

aquel acto colectivo que se caracteriza por las constantes de sociabilidad, participación, ritualidad y la anulación temporal y simbólica del orden, posee trazas de excepcionalidad, presupone el disfrute y se celebra en honor de alguien, alguna cosa o evento⁴¹.

En general, el debate académico ha girado en torno a estos o similares presupuestos, adquiriendo unos u otros mayor protagonismo en cada caso dependiendo del tipo de fiesta en cuestión, de que sea más o menos problemático su manejo, o de la vaguedad que pretenden algunos de ellos, y que los vuelven en ocasiones difícilmente operativos. Así, por ejemplo, esa participación que Martí incorporara a su propuesta genera incomodidades en otros autores. La obra de Detlev Sievers sobre la fiesta desde un punto de vista comunicativo permitió inaugurar una línea de reflexión que, al ser seguida por otros, ha consolidado una propuesta ciertamente interesante; a su tenor habría que hacer distinciones entre unas formas de participación de tipo activo y otras de índole pasiva. Tal dualidad ya resultaría más útil para la conceptualización de nuestro objeto de estudio y su concreción tipológica, en tanto que la participación pasiva sería más propia de fenómenos que siguen una lógica espectacular inserta en el ocio mercantilizado que de las experiencias festivas más tradicionales. Así, sería posible aligerar el sobrecargado

⁴⁰ Una visión concisa y a la vez muy esclarecedora de ello en LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid: Akal, 1991 (1980), pp. 145-146.

⁴¹ La cita textual es una traducción propia del original, en catalán. MARTÍ, Josep: “Música i festa: algunes reflexions sobre les pràctiques musicals i la seva dimensió festiva”, *Anuario Musical*, n.º 57, 2002, pp. 277-293 (277-278).

campo semántico generado en torno a la fiesta del peso que aporta lo considerado, de esta forma, como espectáculo⁴².

En una línea parecida a la de Sievers se manifestaba Mijaíl Bajtín, en su célebre reivindicación y estudio de la obra de François Rabelais desde el punto de vista de la cultura popular. Bajtín observaba que los festejos populares de tipo carnalesco desarrollados en la Europa medieval reunían algunas características que los aproximaban a la actividad artística, y en particular a los espectáculos teatrales. Al mismo tiempo, sin embargo, advertía que entre carnaval y espectáculo hay diferencias esenciales; el primero estaría, de alguna forma, «en las fronteras entre el arte y la vida», teniendo un componente espectacular, pero rechazando al mismo tiempo las constricciones —distinción estricta entre actores y espectadores, sometimiento a los límites inviolables de un escenario— de la representación teatral. Es la posibilidad verificada de «vivirlo» lo que, para el ruso, aleja decisivamente al carnaval del formato espectacular:

Los espectadores no asisten al carnaval, sino que *lo viven*, ya que el carnaval está hecho *para todo el pueblo*. Durante el carnaval no tiene ninguna frontera *espacial*. En el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir de acuerdo a las leyes *de la libertad*. El carnaval posee un carácter universal, es un estado peculiar del mundo: su renacimiento y su renovación en los que cada individuo participa. Esta es la esencia misma del carnaval, y los que intervienen en el regocijo lo experimentan vivamente⁴³.

Abundando en la contraposición perfilada por esos autores, más recientemente Gerhard Steingress ha definido espectáculo y fiesta, en tanto que tipos ideales, según una serie de caracteres que a su vez determinarían la trascendencia de cada uno de los dos fenómenos para los individuos y grupos participantes en ellos. La fiesta se inclinaría más hacia la espontaneidad, la apertura y la indefinición, mientras que el espectáculo destacaría por ser producto de la organización y la planificación. El espectáculo «organiza el espacio social adscribiendo a una parte de los participantes el papel activo de representación de un asunto referente al público», de modo que este «permanece pasivo salvo en determinados momentos previstos para la reacción afirmativa del acto». Las diferencias serían, en fin, cruciales:

El espectáculo es cosa de expertos que encuentran en el público su razón de ser. En cambio, en la fiesta participan todos, predomina —más o menos— la espontaneidad; los roles son universales, en tanto que cada uno de los participantes puede representarlos según las circunstancias y su voluntad, no son repartidos, sino compartidos. El

⁴² *Ibid.*, p. 278.

⁴³ BAJTIN, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987 (1941), p. 13.

espectáculo *representa* historia, tiempo (re)creado, es imitación de acción y de vida, es catarsis escenificada, tragedia; la fiesta *es* historia inmediata al ser acontecimiento vital que genera felicidad y miseria, es prospección humana y construcción de sentido para el futuro, tiempo creativo. La fiesta puede desarrollarse en cualquier lugar, el espectáculo requiere un entorno determinado. El espectáculo exige autocontrol y disciplina, la fiesta imaginación y espontaneidad⁴⁴.

Ahora bien, esos tipos ideales se desdibujan al tomar contacto con una realidad en la que «la fiesta puede incluir el espectáculo o puede surgir en torno a él; o el espectáculo puede acabar en la fiesta, disolviendo el orden que le sirvió de marco social»⁴⁵. No solo podría ser complicado decidir si un fenómeno determinado es fiesta o espectáculo, sino que ni siquiera se puede contar con que vaya a conservar una u otra naturaleza en todas las dimensiones de su existencia y durante todo su desarrollo. Por otra parte, Martí ha advertido sobre la inconveniencia de subestimar la importancia que puede llegar a tener la participación pasiva en la celebración de algunos festejos cuya condición de tales sería complicado discutir; lo mismo sucedería con una institucionalización igualmente decisiva a veces, que cuesta hacer encajar con la defensa de una espontaneidad esencial de lo festivo frente a lo espectacular como la propuesta por Steingress⁴⁶.

Los demás factores integrados en aquella definición básica de fiesta no resultan menos problemáticos, aunque, una vez más, la disección de sus pormenores exigiría un desarrollo más extenso que el que se les puede dar aquí. Así sucede con la sociabilidad, que, si bien parece preceptivo incorporar como presencia obligada en cualquier cosa que se vaya a considerar fiesta, como concepto ha estado en el centro de notables debates. En particular, esto ha sido así para una historiografía de la España contemporánea donde, recientemente y en un breve plazo, se ha pasado de la resistencia a su uso como objeto de estudio y lente analítica a un encumbramiento causante de una «banalización» y un «desdibujamiento epistemológico» no menos perjudiciales. El estudio de la sociabilidad continúa vertebrándose siguiendo una dualidad, la de sociabilidad formal e informal, que nos coloca ante una problemática parecida a la que plantea la oposición de las formas activa y pasiva de participación como base definitoria del concepto de fiesta⁴⁷.

Un único ejemplo, aunque no sea representativo, puede ilustrar la compleja problemática que rodea al uso de un rasgo como es la capacidad para generar formas de

⁴⁴ STEINGRESS, Gerhard: “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 43-75, esp. pp. 58-59.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁶ MARTÍ, Josep: “Música i festa...”, *op. cit.*, p. 279.

⁴⁷ URÍA, Jorge: “Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método”, *Studia Historica. Historia contemporánea*, nº 26, 2008, pp. 177-212, esp. p. 179.

sociabilidad en la definición de un concepto operativo de fiesta. En una pequeña obra de reciente publicación se hizo un estudio de caso al uso de la Jira al Embalse de Trasona, una fiesta creada a finales de la década de 1950 en las cercanías de la población asturiana de Avilés por una gran empresa siderúrgica recientemente instalada allí. Habrá ocasión más adelante de hablar con mayor detenimiento del asunto; lo que interesa ahora es que los asistentes a esta jira en su etapa de esplendor desarrollaban en ella unas formas de sociabilidad que encajarían sin problema en la vertiente informal de esa escisión que continúa vigente en el análisis de la sociabilidad⁴⁸. Los romeros acudían libremente al embalse aquel día para divertirse con los actos allí programados, en compañía de familiares y amigos, con el único vínculo, no siempre directo, de tener alguna relación con la empresa. Y, sin embargo, esta última —de titularidad pública, lo cual durante buena parte de la historia de la fiesta significó dependencia del Estado autoritario franquista— era quien había creado la celebración, decidido el lugar y momento del calendario en los que se celebraba y la naturaleza de cada elemento del programa festivo. Profundamente mediatizada, durante sus años dorados, en los cuales fue capaz de reunir a decenas de miles de personas, la Jira al Embalse de Trasona formó parte de una gran estrategia paternalista que tenía su principal meta en la garantía para el Estado de un control social de la fuerza de trabajo lo más perfecto posible su principal meta⁴⁹. En un caso como este, y sin duda en muchos otros, la distinción de formalidad e informalidad plantea evidentes problemas en tanto que cimentación para el uso de la sociabilidad como herramienta u objeto de análisis.

Probablemente sean estas dificultades las que han llevado a algunos autores a combinar el intento activo de alcanzar definiciones operativas de la fiesta con el de llegar a ella por eliminación; esto es, a tratar de dilucidar qué no es una fiesta. Esto ha trasladado en ocasiones el debate a los arrabales del festejo, colocando el foco de atención sobre una serie de fenómenos que forman parte de su alfoz y guardan algún parentesco con él, pero no el suficiente como para merecer el calificativo analítico de fiesta. La ya expuesta caracterización del espectáculo como algo diferenciado e incluso directamente contrapuesto a la fiesta, merced a la opuesta forma de entender una variable de la

⁴⁸ [SOCIALIDAD FORMAL E INFORMAL]

⁴⁹ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira al Embalse de Trasona. Una breve historia de la fiesta de ENSIDESA*. Oviedo, Ayuntamiento de Corvera de Asturias-Trabe, 2018. Una aproximación más centrada en la función paternalista de la Jira en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Deporte y fiesta en el ensayo de un ocio totalitario: ENSIDESA y la Jira al Embalse de Trasona (Asturias, 1958-1975)”, *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 10, n.º 1, 2017, en línea <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Recorde/article/view/10847/7981>> [Consulta: 06-II-2019].

participación considerada primordial para hacer este tipo de disquisiciones, es sin duda el más recurrente de estos intentos, pero no el único. En su obra ya citada, Martí hacía referencia a ciertas actividades que, pudiendo incorporar rasgos típicos de la realidad festiva, no pueden considerarse realmente representativas de ésta. El autor aportaba tres ejemplos concretos de ello, a saber; el festival musical, la feria económica y el botellón. Sin negarse que las dimensiones musical y económica o el consumo de alcohol pueden formar parte, y a veces realmente importante, del fenómeno festivo, se advertía en ese trabajo que por sí solos no pueden alcanzar tal condición⁵⁰. Por lo demás, se ha llegado a hablar de unas anti-fiestas, cuya condición de tales se debería al hecho de no responder para su aparición y mantenimiento tanto a la voluntad de la propia comunidad celebrante como a la de agentes ajenos a ella, y que podrían permitir estrechar significativamente el cerco conceptual⁵¹.

Los debates simplificados en los párrafos anteriores evidencian, ante todo, lo complicado de tratar de conciliar la resistencia a los esquematismos de un fenómeno tan complejo e imbricado en el fluido de las mentalidades colectivas como es la fiesta, con la necesidad de someterlo a unas condiciones manejables para la investigación. Teniendo en cuenta la naturaleza del problema, parece lo más sensato adoptar como base para la identificación del objeto de estudio una definición de fiesta de cimientos sólidos pero al mismo tiempo de estructura flexible; desbastada en lo esencial, aunque quizá menos optimizada para el análisis de casos muy específicos; y definitivamente por ello más versátil y útil ante un repertorio más o menos amplio de supuestos, y capaz de nutrirse de un permanente diálogo con lo sugerido por el encuentro de bibliografía y fuentes en las páginas que siguen. Se entenderá así el modelo de fiesta a tratar, efectivamente y a grandes rasgos, como la convergencia de las circunstancias de sociabilidad, participación, ritualidad, anulación temporal y simbólica del orden, excepcionalidad, disfrute e intención honorífica propuesta por Martí; sin olvidar, eso sí, las consideraciones sobre los recovecos de esos factores hechas más arriba. También se procurará tener claro en todo momento cuáles son esos fenómenos de la periferia festiva a los que se ha aludido y que no son el objetivo de la investigación, pero sin obviarlos ni menospreciar su influencia sobre el núcleo netamente festivo. En fin, se toma un molde para la definición

⁵⁰ MARTÍ, Josep: “Música i festa...”, *op. cit.*, p. 281.

⁵¹ ESCALERA REYES, Javier: “Sevilla en Fiestas-fiestas en Sevilla: fiesta y anti-fiesta en la «Ciudad de la Gracia»”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, n.º 11, 1996, pp. 99-103. En parecido sentido hablaba Vovelle de anti-fiestas en VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*, *op. cit.*, p. 197.

imprescindible del objeto de estudio, pero sin dejar que actúe en un sentido limitador el temor a que dicho objeto, al hornearse, se desborde.

Aún se podría pensar en opciones adicionales para el afinamiento conceptual. Por ejemplo, sería posible plantear una distinción de fiesta y festejo. La primera contaría con una periodicidad en su celebración importante para definir su impacto sobre la comunidad. La verificación periódica es la que haría posible convertir en estructural esa catarsis relacionada con la inversión, atenuación o suspensión simbólica del orden, así como engarzar el ritual festivo y sus símbolos en procesos de larga duración relacionados con la configuración de imaginarios colectivos. La noción de festejo, por otra parte, podría ser utilizada como una forma de señalar aquellos acontecimientos adheridos en general a una lógica festiva tal y como se ha venido describiendo, pero que no estarían abocados necesariamente a la reproducción periódica, sino que se plantearían como formas de festejar en un momento determinado, más o menos espontáneas o planificadas, pero que no tendrían por que repetirse. Sin embargo, esta posibilidad ha sido descartada por dar lugar a numerosos problemas; y es que no es infrecuente que festejos surgidos al calor de un contexto muy concreto terminen reproduciéndose por unos u otros motivos, a veces difíciles de desentrañar, o que aprovechen fiestas precedentes e hibriden con ellas, modificando su protocolo en lo sucesivo. Estas circunstancias hacen que este planteamiento introduzca nuevos problemas, que no está claro que se compensen con los que pudiera llegar a solucionar. La mayor parte de las posibilidades de precisión conceptual que ofrece esa dicotomía se puede solventar en formas que se analizarán a continuación. En consecuencia, «fiesta» y «festejo» serán utilizados a lo largo del trabajo simplemente como sinónimos.

Una vez alcanzado un mínimo consenso sobre las características generales de la fiesta como objeto potencial de análisis sociocultural, el proceso de conceptualización pasa a una nueva fase, la de adjetivación, que de nuevo ofrece posibilidades de acotación, pero también complicaciones teóricas añadidas. Aquí, aun a estas alturas iniciales, ya se ha utilizado en relación con la fiesta el adjetivo «popular», que remite a una cultura popular cuya semblanza y operatividad académica han dado pie durante las pasadas décadas a una cantidad enorme y creciente de reflexiones y debates, como es bien sabido. En la introducción a la que por ahora es la edición más reciente de su *Cultura popular en la Europa moderna*, Peter Burke ofrece un estado de la cuestión sintético pero bastante actualizado y completo sobre los pormenores del tratamiento de este concepto, prestando especial atención a las múltiples formulaciones que se han venido haciendo de la

confrontación de una cultura baja o popular con otra alta, oficial o de las elites como eje de la cuestión; entroncándose en este punto, por tanto, con los estudios sobre la sociabilidad⁵². Buena parte de lo dicho recientemente en torno a este tema ha ido tendiendo hacia lo apuntado por tesis que remiten a posiciones de corte gramsciano, en las que se prefiere sustituir el repertorio anterior de adjetivos, considerados demasiado rígidos, por otro basado en conceptos como los de hegemonía y subalternidad, de los que se trasluce una permeabilidad cultural acaso más apropiada para tratar realidades desde luego muy complejas. Al mismo tiempo, no se olvida que las categorías bien definidas y los tipos ideales tampoco son de todo punto indeseables y evitables, y que de hecho podrían ser imprescindibles para evitar la caída en terrenos demasiado lábiles y faltos de puntos de apoyo.

Trasladar estos planteamientos a facetas más o menos específicas de la cultura, como son las experiencias festivas, puede contribuir a intrincarlos, pero también ayudar a simplificarlos al dar por sentadas —aunque sea por pura necesidad operativa— cosas que en instancias más generales del debate historiográfico siguen enconando posturas y entorpeciendo el avance. En este terreno de lo festivo, parecería especialmente oneroso no asumir el dinamismo y la transversalidad por las que pueden llegar a regirse las relaciones entre los individuos y colectivos que forman parte del hecho social en cuestión. Se parte de esa fluidez cuando se distingue, al hablarse de la dimensión temporal de la fiesta, entre un calendario oficial —el establecido por una autoridad, ya sea eclesiástica, gubernativa o de cualquier otra índole— y uno vivido, que sería ajeno al anterior o el resultado de su apropiación por parte de un colectivo celebrante cuyos intereses e inquietudes pueden coincidir o diferir con los oficiales en muy diverso grado, ser más o menos homogéneas y responder de distintas maneras a la influencia ejercida por factores ajenos al entorno estrictamente festivo. De hecho, la aplicación festiva del adjetivo popular se ha fiado en ocasiones a la verificación de una participación activa y estructural de un «pueblo» entendido, en términos generales, como un conjunto no segregado por compartimentaciones sociales en la organización y la celebración del festejo⁵³. Y es que conviene no perder de vista el comportamiento que le es propio a la fiesta como fenómeno sociocultural. Si se acepta que una de las cosas que otorgan a lo festivo su marchamo es la anulación temporal y simbólica del orden, podría tener sentido pensar, al menos a

⁵² BURKE, Peter: *Cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 2014 (1978), pp. 26-36.

⁵³ PRAT, Joan; CONTRERAS, Jesús: *Les festes populars*. Barcelona: Els Llibres de la Frontera, 1984, pp. 9-12.

priori, que en él la transversalidad pesa más que en otros ámbitos de la vida social que no comprenden necesariamente esa anulación⁵⁴.

La de popular aparece, así, como una noción más integradora que otros conceptos tenidos por sus sinónimos o antónimos. En su estudio de la provincia de Jaén en el siglo XVII, Enrique Gómez llegaba a la conclusión de que la mayoría de las fiestas y divertimentos colectivos verificados en el tiempo y lugar estudiados eran populares, toda vez que buscaban la integración de la mayor cantidad posible de festeros, independientemente de la existencia de una organización con rasgos oligárquicos o de un patrocinio económico protagonizado por un individuo o grupo concreto⁵⁵. No difiere esto, en esencia, de lo que defendía Bajtín en el fragmento reproducido más arriba, en el que se llamaba la atención sobre el carácter estructurante de la universalidad social en los carnavales. La etiqueta de popular podría actuar, entonces, al ser colocada sobre el fenómeno festivo, como una concesión a su plasticidad —que es la de sus componentes, su contexto, sus actores y las relaciones que se dan entre todo ello durante el tiempo de fiesta e incluso fuera de él— y, sin que haya contradicción, como una forma de acotar su condición polifacética.

Aquí, el calificativo de popular servirá precisamente para enfocar el objeto de estudio sin comprometer demasiado la riqueza que, creo, le confiere buena parte de su interés académico. Las tratadas en este trabajo, a más de receptáculos orgánicos y dinámicos de sociabilidad, participación, ritualidad, etc., serán fiestas populares en un sentido integrador, en tanto que la participación —tanto activa como pasiva, con todas las subdivisiones aplicables— no está condicionada en principio por la adscripción a un grupo o categoría social determinado, sea el que sea, sino que afecta a un espectro más o menos amplio. Se trata de una forma de entender lo popular, por tanto, que se identifica en buena medida con la de entender lo público, sin que de hecho sea fácil hacer una distinción sólida entre ambos criterios. Si acaso, la fiesta pública está subsumida dentro de la popular. La fiesta pública, por contraposición a la privada, puede ser socialmente abierta; la popular lo es, efectiva e inevitablemente. Es evidente que, en la práctica, toda

⁵⁴ Sobre las relaciones sostenidas por un calendario oficial y un calendario vivido, véase ARIÑO: *La ciudad ritual...*, *op. cit.*, pp. 37-43. VELASCO, Honorio M.: “Calendarios festivos...”, *op. cit.*, pp. 64-65. Una reflexión concisa y a la vez muy sugerente sobre los efectos de la aplicación sobre la fiesta de debates relacionados con la cultura popular puede encontrarse en LORENZO PINAR, Francisco J.: “Universos festivos y cultura popular en la Castilla moderna”, en MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (ed.): *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*. Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 145-173 (145-147).

⁵⁵ GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique: “Fiestas y diversiones en la provincia de Jaén durante el siglo XVII”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 151, 1994, pp. 235-254, esp. pp. 236-237.

fiesta desarrolla mecanismos restrictivos sobre su colectivo celebrante. En el momento en que una comunidad local da a luz a sus festejos mayores, éstos se convierten en una celebración adaptada a las necesidades festivas de esa comunidad, que pondrá en juego su propio capital simbólico para acometer la tarea. Sin embargo, ello no implica necesariamente que esos festejos estén vedados para los foráneos. Desde luego, un residente en la localidad que acoge el fenómeno tiene muchas más facilidades para involucrarse en él que alguien que vive en otro continente, pero esto no es lo importante a los efectos de definir o no una celebración festiva como popular. Eso sin contar con que, conforme avanza la contemporaneidad, como se verá a lo largo de estas páginas, tanto la distancia física como la cultural van retrocediendo como obstáculos para la creación de colectivos celebrantes más amplios. Por lo demás, el abanico de relaciones que un individuo o colectivo puede mantener con un festejo determinado influye profundamente sobre fenómenos y procesos que concentran buena parte de los intereses de estas páginas.

La dimensión popular, añadida a la previa definición del concepto general de fiesta del que se parte, permite colocar un filtro decisivo en el perfil del tema de la investigación. Aquel cumpleaños que se ponía por ejemplo páginas atrás, sin ir más lejos, podría amoldarse bastante bien a la caracterización básica y general de fiesta que se ha adoptado. Comprende expresiones de sociabilidad —con la reunión de familiares, amigos y vecinos que no se reúnen a diario, y que puede incluso que solo lo hagan en ese punto concreto del año—, de participación y ritualidad —la entrega de regalos, el apagado de las velas de la tarta, el cántico de canciones adecuadas al evento...— e incluso de anulación temporal y simbólica del orden —entendiéndose que es el día del homenajeado, que cuenta en él con ciertas prerrogativas de las que carece el resto del tiempo—; pero también posee trazas de excepcionalidad, presupone el disfrute, y por supuesto se celebra en honor de alguien. Lo mismo se podría decir de muchísimos otros fenómenos, desde las celebraciones que acompañan a las bodas hasta las vinculadas a ciertos tipos de funerales que logran presuponer un disfrute que, de todas formas, se podría entender de muy diversas maneras⁵⁶. También entrarían en este capítulo las fiestas celebradas con profusión desde el siglo XIX por todo tipo de sociedades recreativas para sus miembros. Este último tipo será propenso al intercambio programático con los festejos populares,

⁵⁶ Las connotaciones festivas de bodas y funerales en MUIR, Edward: *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001 (1997), pp. 29-57. El segundo bloque de una obra dedicada a la observación de las circunstancias que rodean al matrimonio en distintas zonas de Mesoamérica. Véase ROBICHAUX, David (comp.): *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2003.

sobre todo los urbanos, y eventualmente acogerá eventos abiertos a la participación popular, pero en general su exclusividad y dedicación específica a sectores sociales de cierto estatuto le conferirá una naturaleza esencialmente diferente a aquellos⁵⁷.

Lo dicho al final del segundo párrafo es pertinente porque, efectivamente, una realidad como la del festejo, amplia y fluida en sí misma, no puede ser entendida sin tener en cuenta su entorno inmediato. Esto no afecta únicamente a fenómenos conceptualmente aledaños, como puede ser el del espectáculo. En concreto, si se va a estudiar la fiesta como producto histórico en una fase avanzada del siglo XX, todavía se antoja necesario hacer una aclaración preliminar más, cuál es su relación con el tiempo de ocio, su lógica y las estrategias desarrolladas para su inversión en el mundo económicamente desarrollado de la contemporaneidad avanzada.

No parece procedente trazar aquí ni una historia completa ni un estado de la cuestión exhaustivo del ocio como objeto de análisis social. Sí conviene recordar, en cambio, que quedan lejos las primeras caracterizaciones de un fenómeno que tradicionalmente fue definido por el antagonismo que se le atribuía con respecto al tiempo de trabajo. Ya en el tercer cuarto del siglo XX, con los trabajos de autores como Dumazedier y Lanfant, quedaron sentadas las bases de un ocio cuya complejidad e imbricación en la definición de la cotidianidad debían ser tenidas en cuenta en toda su dimensión como paso previo para el análisis de sus diversas manifestaciones concretas. Como parte de este asentamiento conceptual, el ocio se reveló ante el análisis sociológico como la sistematización de unas formas de aprovechamiento del tiempo vital determinadas por su voluntariedad —adquiriendo así personalidad frente no solo al trabajo remunerado, sino también a una amplia variedad de imposiciones fisiológicas, sociales o de cualquier otra índole—, como también por su inserción en procesos más o menos acabados de institucionalización⁵⁸.

La evolución —y sobre todo la expansión social— en tiempos contemporáneos de antiguas prácticas aristocráticas relacionadas con el juego y el esparcimiento, y su adecuación a las necesidades y ritmos de las sociedades industriales y las culturas

⁵⁷ Puede hacerse una aproximación a este tipo de fiestas en CRESPO JIMÉNEZ, Lucía: *Trato, diversión y rezo. Sociabilidad y ocio en Toledo (1887-1914)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 107-108. SERRA MARTÍNEZ, Guillermo de la Paz: “Importancia de las sociedades de recreo en la construcción del Estado liberal decimonónico en la ciudad de A Coruña”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián A.; ORTIZ HERAS, Manuel; PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (eds.): *La Historia, lost in translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 1433-1442.

⁵⁸ DUMAZEDIER, Joffre: *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona: Estela, 1968 (1964), pp. 30-33. LANFANT, Marie-Françoise: *Sociología del ocio*. Barcelona: Península, 1978 (1972), pp. 26-35.

populares desarrolladas por ellas, algo sobre lo que ya teorizaron Dumazedier o De Grazia⁵⁹, ha determinado en buena medida el interés descubierto en el ocio por los historiadores contemporaneístas. Fruto de sus atenciones, el del ocio ha sido caracterizado como un fenómeno cuyas implicaciones se tornan drásticamente diferentes como consecuencia del advenimiento de la contemporaneidad, cuando no un producto exclusivamente contemporáneo del que no se puede hablar con propiedad antes de la consolidación del capitalismo industrial —como sucedería con algunas de las prácticas que se han venido considerando más representativas de esta realidad, y en consecuencia han sido mejor estudiadas en relación con ella, como sucede con las deportivas—⁶⁰. De esa tradición sociológica e historiográfica han surgido conclusiones cuyo alcance afecta al fenómeno festivo, en las que se mantiene la voluntad de superar la vieja contraposición con respecto al trabajo. El ocio ha sido definido, así, por ejemplo:

como el conjunto de prácticas culturales realizadas en el *tiempo de ocio* resultante tras realizar la jornada laboral, satisfacer las necesidades fisiológicas y personales —comer, dormir, cuidar de la salud y del aspecto individuales...—, y cumplir con un conjunto de obligaciones rituales comunitarias —los deberes religiosos, familiares, sociales o cívicos...—⁶¹.

⁵⁹ DUMAZEDIER, Joffre: *Hacia una civilización...*, *op. cit.*, pp. 34-36, 102-103. DE GRAZIA, Sebastian: “Tres conceptos antiguos en el mundo moderno: el trabajo, el tiempo, el ocio”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 131, 1963, pp. 5-20. La definición de ocio en relación con el tiempo de trabajo y el tiempo libre, como estado sostenido de liberación de la actividad laboral, hecha por De Grazia en su obra más conocida, no se ajusta a la popularizada en la historiografía, y que servirá de referencia aquí; es interesante, no obstante, para tener presentes las complejidades de la noción. DE GRAZIA, Sebastian: *Tiempo, trabajo y ocio*. Madrid: Tecnos, 1966 (1962). Aparte de eso, el uso del concepto de ocio y de otros que se entreveran con él, como el de tiempo libre, al hablar del Occidente previo a la industrialización comprende complejidades propias. En este sentido puede verse, en una obra colectiva ya citada, HERBERS, Klaus: “Aspectos del «tiempo libre» y de «fiestas» en algunos relatos de viajeros y peregrinos del siglo XV”. TULIANI, Maurizio: “Diversión y ocio en las ciudades italianas de la Baja Edad Media”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego...*, *op. cit.*, pp. 79-102 (80, 100-102) y pp. 103-124, respectivamente. El concepto de ocio que nos interesa aquí, y al que se dedica este conciso estado de la cuestión, es el propio de las sociedades industrializadas contemporáneas.

⁶⁰ Sobre el tratamiento dado por los historiadores de los siglos recientes al ocio, y en particular en lo que se refiere a la consideración o no del mismo como endemismo contemporáneo, puede verse BURKE, Peter: “The Invention of Leisure in Early Modern Europe”, *Past and Present*, n.º 146, 1995, pp. 136-150. CORBIN, Alain: *L'avènement des loisirs, 1850-1960*. Paris: Aubier, 1995. PLUMB, J. H.: “La mercantilización del ocio en la Inglaterra del siglo XVIII”, *Historia Social*, n.º 41, 2001, pp. 69-87. URÍA, Jorge: “El nacimiento del ocio contemporáneo. Algunas reflexiones sobre el caso español”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego...*, *op. cit.*, pp. 347-379. Aunque partiendo de posiciones metodológicas e intereses bastante diferentes, los trabajos auspiciados por el Instituto de Estudios de Ocio de la Universidad de Deusto han abundado en las particularidades del ocio contemporáneo y en el carácter de sus mutaciones. Cabe destacar, en este sentido, las colaboraciones reunidas en CUENCA CABEZA, Manuel; AGUILAR GUTIÉRREZ, Eduardo (coord.): *El tiempo del ocio: transformaciones y riesgos en la sociedad apresurada*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.

⁶¹ URÍA, Jorge: *Una historia social del ocio: Asturias 1898-1914*. Madrid: Unión-UGT, Centro de Estudios Históricos, 1996, p. 10.

Esta definición bien podría, al menos a priori, desincentivar el uso del ocio como categoría analítica a la hora de estudiar la fiesta. Para empezar, un elemento estructural de muchos festejos populares es la comensalidad, la cual, por muy fuerte que se manifieste su proyección simbólica y por profunda que sea su imbricación en el entramado social y cultural que involucra a los comensales, no deja de estar articulada en torno al acto biológicamente necesario de ingerir alimentos⁶². Lo mismo podríamos decir de todo tipo de formas de cortejo, que tienen en la fiesta uno de sus escenarios de desenvolvimiento predilectos; un cortejo relacionado con funciones tan relevantes como el establecimiento de vínculos sentimentales más o menos estables, decisivas a su vez en la configuración del núcleo familiar y de la comunidad. El festivo también es un espacio tradicional de acogida para la actividad sexual. En 2010, ante la celebración de un centenario estímulo de las facultades memorísticas naturales de la fiesta, un colaborador del álbum dedicado a los festejos de San Timoteo, celebrados en la población occidental de Luarca, reflexionaba sobre esta circunstancia: «¡Cuantos primeros besos se habrán dado en cien años de romería! Unos al asalto, a hurtadillas otros, éste robado, cómplice aquél, y alguno preludio de lo que pasaba, dicen, en los discretos maizales colindantes»⁶³. Esto no era, desde luego, un endemismo de San Timoteo ni de las celebraciones populares asturianas en general, como muestra, por poner tan solo un ejemplo, la primera parte de la trilogía autobiográfica escrita por Arturo Barea, en un pasaje que se desarrolla en el Madrid de principios del siglo XX. En una romería, tras la misa preceptiva y la peregrinación popular al prado en el que había de desarrollarse la comida campestre, se iniciaba un ritual bien conocido y asentado en la comunidad, entrelazado con el trasfondo lúdico de la jornada festiva. Los mozos, a las mozas:

a veces las pellizcan en las piernas y en el trasero. Unas se ríen y chillan, y otras se enfadan. Después de comer, cuando todos tienen la tripa llena y han bebido bastante, las

⁶² Sobre la dimensión social y cultural de la comensalía, véase MILLÁN, Amado: “Alrededor de la mesa: aspectos normativos, rituales y simbólicos de la comensalía”, en MOLINA, Pedro; CHECA, Francisco (eds.): *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria-Instituto de Estudios Almerienses, 1997, pp. 219-264. Se sigue aquí la precisión conceptual que hace este autor, al elegir el concepto de *comensalía* a los de *comensalidad* o *comensalismo*, entendiendo la primera como «la acción de comer con otros, compartiendo comida o bebida, mesa, sala o lugar donde se actualice la acción comensal». Como puede verse, los problemas de concepto no hacen más que multiplicarse al profundizarse en el estudio del fenómeno festivo. Antonio Montesino, precisamente a colación de la comensalía festiva, ha puesto de relieve la trabazón inextricable del acto de ingerir alimentos como necesidad fisiológica y las emanaciones que lo envuelven como exigencias socioculturales. MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio: “Cantar, rezar, comer y bailar (las marzas y sus rituales)”, *Zainak*, n.º 20, 2000, pp. 73-89.

⁶³ SUÁREZ BLANCO, Román: “Centenario de San Timoteo”, *San Timoteo: festejos del primer centenario*, Luarca: Cofradía de San Timoteo, 2010 pp. 211-229 (217).

pellizcan más y ellas se enfadan menos. De aquí salen los noviazgos y también las broncas. A media tarde, todo el mundo está un poco bebido (...) y los mozos se tumban al lado de las mozas, que están sentadas a su lado, pero no se duermen; ellas les acarician la cabeza y a veces les dan una bofetada, porque ellos les han tocado las piernas o un pecho. Cuando se les empieza a pasar la pesadez de la digestión comienza el baile, y bailan hasta la noche. Muchas parejas se van a pasear detrás de los cerros. Andrés le grita a una pareja que se va, muy agarrados de la cintura, que no beban agua del arroyo, ¡que se hincha la tripa!, y se ríen todos⁶⁴.

Las concesiones a la sociabilidad en un ambiente distendido, así como el engrosamiento de la comunidad celebrante con respecto a la vigente en el tiempo cotidiano, con la llegada de foráneos y nativos emigrados al amparo de la fiesta, la volvían ocasión idónea para acoger fases clave del proceso amoroso, desenvueltas con la aquiescencia del colectivo. Así lo observara Rosa María Martínez en su estudio del Rocío andaluz, que comprende un desplazamiento masivo desde los lugares de residencia de los romeros hacia la ermita donde se halla el objeto celebrado durante el cual se cultivan ampliamente formas de cortejo acogidas por el conjunto de participantes con naturalidad, y no necesariamente como comprometedoras para sus practicantes con vistas al futuro. Incluso se daba con tal ocasión cierto consentimiento tácito para el relajamiento de la fidelidad conyugal⁶⁵. Aunque en ciertos contextos festivos se pudiese aprovechar la ocasión para reforzar las prescripciones de la moralidad sexual ordinaria, como ha sugerido Eliseo Fernández Cuesta⁶⁶, parece fuera de dudas que, en general, el tiempo de fiesta aparece como oportunidad para tratar de sortear, siquiera de forma simbólica y parcial, esas directrices⁶⁷. En última instancia, el erotismo y la sensualidad se encuentran entre los ingredientes básicos de la «afirmación total de la vida» que es en buena medida el festejo⁶⁸. La perfecta integración de esta intensificación de la actividad sexual y de su infraestructura sociocultural en el marco del fenómeno festivo popular, así como en el imaginario colectivo y el sistema de valores sostenido por las comunidades celebrantes,

⁶⁴ BAREA, Arturo: *La forja de un rebelde. I: La forja*. Madrid: Turner, 1977, pp. 76-77.

⁶⁵ MARTÍNEZ MORENO, Rosa María: “La romería del Rocío en Andalucía, una fiesta de la posmodernidad”, *Gazeta de Antropología*, n.º 13, 1997, en línea, <<http://hdl.handle.net/10481/13566>> [Consulta: 12-XI-2018]

⁶⁶ FERNÁNDEZ CUESTA, Eliseo: “Hipótesis sobre una función del carnaval”, *Gazeta de Antropología*, n.º 6, 1988, en línea, <<http://hdl.handle.net/10481/13754>> [Consulta: 21-XI-2018]

⁶⁷ Cabe tener en cuenta que la apelación más o menos subversiva a la sexualidad hecha al amparo de la excepcionalidad festiva puede tener valor no solo en sí misma, sino también, acaso especialmente, como parte de unas funciones burlescas de alcance más amplio lo escatológico y lo obsceno, no únicamente en un sentido sexual. Véase, en este sentido, CAMPO TEJEDOR, Alberto del: “El culo en el cancionero de tradición popular. Escatología y obscenidad en contextos festivos liminares”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 68, n.º 2, pp. 489-516. “Tiempo para la burla obsceno-escatológica. Las sandingas: fiesta, sexualidad e inversión del orden en un pueblo de Andalucía”, *Boletín de Literatura Oral*, n.º 8, 2018, pp. 133-157.

⁶⁸ PRAT, Joan; CONTRERAS, Jesús: *Les festes...*, *op. cit.*, p. 119.

sigue observándose en el relato de Barea, quien tras la comida en el prado de la romería y la siesta subsiguiente salía a dar un entretenido paseo con su tío:

El valle con toda la romería se pierde de vista, y los campos están solos. (...) De pronto, el tío Luis, que viene detrás de mí, lanza un grito salvaje (...) Me vuelvo asustado. De un barranco sale una pareja corriendo, ella con la blusa desabrochada, él con la americana colgando de una mano. El tío Luis se ríe, las manos en los costados, moviéndose la tripa con la risa. Me coge a caballo en sus hombros y se lanza a correr por los barrancos, dando aullidos. De los rincones y de las matas salen parejas, huyendo hacia el valle, perseguidos por nuestros gritos y nuestras risas⁶⁹.

Por centrar un asunto tan amplio en el contexto geográfico al que se pretende ceñir esta investigación, la sexualidad y sus ritualizaciones recibían culto festivo ya en pleno ciclo invernal, con fenómenos como la actuación de la *guirria*, personaje disfrazado que todavía entrado el siglo XX aparecía en lugares como San Juan de Beleño, en el municipio de Ponga, donde trataba de obtener besos de las mujeres bajo la amenaza de mancharlas con ceniza en caso de no ver satisfecho su propósito⁷⁰. A partir de la primavera, y con la prolongación hacia los meses estivales de la intensificación de la actividad festiva popular, ésta acogía prácticas de cortejo estimuladas por los ritos consagrados a la celebración de la renovación de la naturaleza y de la fertilidad de la tierra que eran base de las economías campesinas, dando pie a tendencias que penetraron decididamente en la contemporaneidad avanzada. Recuerda Ignacio Pando, citando una obra de Andrés González Blanco publicada a principios de los años veinte, cómo entonces se practicaba aún en los días de romería la entrega a las mozas, por parte de los mozos, de distintos tipos de dulces, acto que según el segundo de los autores mencionados debía ser considerado «la más delicada y dulce prueba de galantería que aún queda en Asturias como vestigio de los tiempos caballerescos»⁷¹. Al margen del calendario festivo propiamente dicho, distintas reuniones campesinas para la realización de tareas domésticas colectivas, como el deshojado del maíz — conocido en muchos lugares como *esfoyaza*— o el hilado —llamado generalmente *fila* o *filandón*— se fueron festivizando al ir entrándose en la última centuria del milenio y, paralelamente, comenzaron a acoger

⁶⁹ BAREA, Arturo: *La forja...*, *op. cit.*, p. 77.

⁷⁰ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias: aproximación al panorama festivo asturiano*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1985, p. 17.

⁷¹ PANDO GARCÍA-PUMARINO, Ignacio: *De las actividades recreativas tradicionales, al ocio mercantilizado: Luanco, una historia local, 1890-1931*. Luanco: Ayuntamiento de Gozón-Asociación Amigos del Museo Marítimo de Asturias de Luanco, 2009, pp. 49-50.

ritos de cortejo cada vez más hegemónicos en su desarrollo y definición ritual⁷². En fin, apoyándose en la información proporcionada por otra obra de la primera mitad del siglo XX, esta inédita, en la que se detallaban algunos rituales de cortejo asociados a la celebración de San Juan, Pando llegaba a la conclusión, puede que excesivamente categórica, pero no del todo errada, de que «las relaciones que conducían al enamoramiento de los mozos y mozas solo podían tener lugar en las reuniones, filas, amagüestos, esfoyazas, y en las romerías y bailes de las citas festivas»⁷³.

No se trata de abundar en las dificultades planteadas por cada rasgo con que se ha venido caracterizando el ocio contemporáneo a la hora de incorporar a su marco interpretativo el fenómeno festivo, pero sí de poner de relieve la existencia de estos problemas como acicate para la provisión de recursos conceptuales flexibles. Lo mismo, que con la cuestión sexual sucedería con el cuidado del aspecto personal, habida cuenta de que normalmente las fiestas exigen un acondicionamiento de la propia imagen más esmerado que en días ordinarios⁷⁴. En general, las tesis arrojadas desde hace décadas por el análisis relacional, sobre todo a partir de las aportaciones de Goffman, subrayan el papel de la dramaturgia —*performatividad*, se tendería hoy a decir— en la interacción social, y parecen empujar a replantear estas cuestiones para un fenómeno social total como el que aquí nos ocupa. La agregación del individuo en tanto que átomo festivo en «unidades de participación» fuertemente coherentes—la familia, el grupo de iguales, la comunidad celebrante lo serían—, dotadas de jerarquías y relaciones de poder, sumada a la ya repasada importancia de la fiesta en la satisfacción de necesidades socioculturales elementales, vuelve muy compleja la tarea de atribuir espontaneidad y carencia de obligatoriedad a la participación festiva⁷⁵.

⁷² URÍA, Jorge: “La formación de coros en Asturias. Del siglo XIX a la Guerra Civil”, en URÍA, Jorge (coord.); LE BIGOT, Claude; GUEREÑA, Jean-Louis: *Asturias. Historia y memoria coral (1840-1936)*. Oviedo: Federación Coral Asturiana, 2001, pp. 33-109 (97).

⁷³ PANDO GARCÍA-PUMARINO, Ignacio: *De las actividades recreativas...*, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁴ Aunque en las sociedades tradicionales en transición del siglo XX las fiestas populares no eran la única circunstancia que demandaba un esmero particular en el cuidado del propio aspecto, sí resultaban prominentes, precisamente por ser ocasión propicia para el cortejo entre la mocedad. Un análisis elocuente de esto, referido a las comunidades pasiegas de finales del siglo XX, puede encontrarse en CALLE VALVERDE, Jaime de la: *Mudando la vida: vida cotidiana y maneras de pensar en la pasieguería a finales del siglo XX*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014, pp. 246, 252-254.

⁷⁵ Sobre lo dicho con respecto al análisis relacional, pueden verse las obras clásicas GOFFMAN, Erving: *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970 (1967), pp. 24-26. *Relaciones en público. Microestudios de Orden Público*, Madrid: Alianza, 1979 (1971), pp. 23-45. No menos sugestivas en este sentido, ni clásicas, son las reflexiones de Turner sobre la teatralidad social de unos rituales de entre los cuales el Carnaval se ha considerado uno de los ejemplos históricos más relevantes. TURNER, Victor: *The Anthropology of Performance*. Nueva York: PAJ Publications, 1986, pp. 21-32.

En cuanto a las «obligaciones rituales comunitarias», y siendo la fiesta un catalizador de primer orden en los procesos de generación y regeneración de identidades colectivas, en los que se forja simbólicamente la comunidad y el individuo asume su pertenencia a la misma y la posición que ocupará en ella, cabría discutir hasta qué punto la participación en el ritual festivo se sustrae realmente a la naturaleza de obligación. Sobre todo, si partimos de nuevo de la base que nos proporcionara Goffman, con su identificación de unas «obligaciones de participación» presentes en general en las relaciones sociales, pero también en unas interacciones a gran escala en las que cabría insertar la fiesta⁷⁶. Una vez más, aplicar al asunto las particularidades del fenómeno sociocultural festivo supone introducir en la ecuación unas implicaciones —lúdico-recreativas, espirituales, identitarias, etc., y todas las soluciones de combinación posibles entre ellas— para cuya satisfacción la opcionalidad podría ser seriamente cuestionada.

Ni siquiera es fácil ver nítidamente cumplido en la fiesta el corolario del ocio, esto es, que las actividades asociadas a él sean, no ya antagónicas, sino ajenas a la jornada laboral. Conforme los festejos populares contemporáneos se vayan acomodando a los requerimientos de la industrialización y la mercantilización, creciendo en dimensiones y sobre todo en complejidad programática, su realización y su organización misma tenderán a la profesionalización. Discernir las fronteras que separan labor y ocio puede resultar sencillo en el caso de quienes trabajan para la fiesta fuera del tiempo festivo —acondicionadores de espacios, ya sean sagrados o profanos, montadores y desmontadores de atracciones, personas encargadas de la puesta a punto de sistemas mecánicos, eléctricos o electrónicos, etc.—. Ya no es tan fácil, sin embargo, hacerlo en lo que se refiere a las agrupaciones musicales, deportivas o de entretenimiento de cualquier tipo que desempeñan su actividad profesional dentro del tiempo y el espacio de fiesta, convirtiéndose así en participantes. Lo mismo sucedería con las personalidades políticas que deben desarrollar funciones institucionales, funciones que además suelen exigir implicación, siquiera simbólica —en el sentido más coloquial—, en la actividad festiva⁷⁷.

⁷⁶ GOFFMAN, Erving: *Ritual...*, *op. cit.*, pp. 117-119.

⁷⁷ Precisamente mientras se redactaban estas páginas, llegó a manos del autor un suplemento de un diario regional actual, uno de cuyos artículos ofrecía una interesante visión de los engranajes más o menos ocultos que permiten el funcionamiento de unos festejos populares adentrados en el siglo XXI como son los de San Mateo, en Oviedo. En esa trastienda operan «centenares de personas que trabajan para que las demás se diviertan», incluyendo el personal que participa en los procesos administrativos pertinentes, los responsables de la seguridad y la cobertura sanitaria de la celebración, voluntarios que trabajan en puestos de comida y bebida, los ya mencionados técnicos... Véase ÁLVAREZ, Raúl: “Así se monta San Mateo”, *La Voz de Asturias. Ovetenses*, IX-2018, pp. 4-6. El grado de complejización organizativa de que hacen gala las grandes fiestas populares asturianas actuales se irá apreciando ya en el lapso cronológico abarcado por esta investigación.

En fin, hacer reposar sobre las teorías del ocio los cimientos del análisis sociocultural de la fiesta resulta problemático; ahora bien, no hacerlo lo es más aún, y es que a partir de finales del siglo XIX la historia del ocio y la de la fiesta popular en España aparecen inextricablemente unidas. Quizás el grueso del problema resida en que dicha historia es la de una colonización —y puede que, eventualmente, la de una simbiosis— progresiva, dilatada y sutil. El deporte, uno de los temas predilectos de este tipo de estudios, surge como tal en un momento en el que el ocio es ya una realidad consolidada, incluso desde el punto de vista de aquellos autores que más retrasan dicha consolidación; una realidad que estaría supeditada a la industrialización y, en general, a la confluencia de factores que nos permiten hablar del advenimiento de una contemporaneidad. Ello lo pone más fácil para utilizar en él el arsenal metodológico de los estudios del ocio⁷⁸. La fiesta, sin embargo, es una realidad más antigua, muy anterior al surgimiento del ocio contemporáneo en los territorios económicamente más desarrollados. Probablemente la relación mantenida entre ocio y fiesta tiene que ver en buena medida con la naturaleza aglutinante de la segunda, que acusa las transformaciones experimentadas por los distintos elementos que la componen, no pocos de ellos —como el deporte, sin ir más lejos— han sido incorporados como fenómenos de pleno derecho a las conceptualizaciones académicas del ocio.

Así pues, a efectos de esta investigación se entiende la fiesta como un fenómeno que comprende expresiones de sociabilidad, ya pertenezcan a las categorías clásicas de formal o informal, o a algún punto del amplio espectro que media entre ambas; que fomenta entre quienes lo celebran la participación, según diversas combinaciones posibles de formas activas y pasivas; que se debe a la ritualidad y a la anulación temporal y simbólica del orden, íntimamente ligadas ambas a la excepcionalidad que empapa el tiempo y el espacio festivos; que incluye entre sus presupuestos el sentido lúdico y que se celebra en honor de un objeto determinado, sin perjuicio de que éste pueda ser una representación simbólica de otra cosa o idea. Las estudiadas aquí serán, además, fiestas populares, en el sentido fundamental de que no están planteadas desde el punto de vista organizativo como eventos exclusivos, sino que se encuentran abiertas a la participación general, independientemente de que algunos elementos de sus respectivos programas

⁷⁸ El proceso de constitución del deporte como fenómeno adscrito a las directrices del ocio contemporáneo de consumo masivo ha sido descrito, por citar solo las aportaciones más destacadas, en ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric: *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992 (1986). DUNNING, Eric: *El fenómeno deportivo: estudios sociológicos en torno al deporte, la violencia y la civilización*. Barcelona: Paidotribo, 2003 (1999), pp. 83-98.

estén diseñados para colectivos específicos o presenten restricciones al acceso. Por último, se entiende —merced a los procesos que serán reflejados en el capítulo referido a las décadas previas a la guerra civil— que en el periodo al que se refiere el trabajo la fiesta popular en Asturias entra en contacto con los circuitos del ocio mercantilizado, lo cual obliga a tener en cuenta la lógica del mismo a la hora de desarrollar el análisis. En suma, se trata de una definición, acaso, lo suficientemente flexible como para dar cabida a esas realidades que se sitúan en el entorno conceptual de la fiesta propiamente dicha sin serlo ellas mismas, y parecen importantes para comprenderla en toda su dimensión. Al mismo tiempo, es una acotación que por lo menos esboza un fenómeno demasiado vasto como para ser abordado sin una delineación precisa.

1.3. Estructura y fuentes de la investigación

Partiendo de ese núcleo conceptual, se pueden definir ya con mayor precisión y para concluir los objetivos de este trabajo. Con las lindes espaciotemporales ya establecidas —los límites de la actual provincia y Principado de Asturias y los años 1937 y 1996—, se pretenderá arrojar luz sobre la manera en que la población asturiana proyectó sus históricamente cambiantes circunstancias socioculturales a través de las formas populares de festejar; todo ello sin olvidar los factores de orden económico o político implicados en ellas. Por considerarse uno de los puntos de convergencia de dichas circunstancias más interesantes para el análisis histórico, las identidades colectivas y sus procesos de configuración y reconfiguración tendrán una importancia especial en la estructuración del trabajo. No se plantea el resultado de esta investigación, pues, como lo que podríamos considerar una historia festiva de Asturias al uso —esto es, el recorrido minucioso por las celebraciones de la región a lo largo del periodo estudiado—, ni la de uno o varios festejos concretos. Se trata de buscar en un entramado festivo de ciertas dimensiones algunas claves para la profundización en el conocimiento de la cultura popular; claves susceptibles de ser ensambladas con el corpus de investigaciones de que ya disponemos y con las aportaciones que pudiera acoger éste en el futuro. En este sentido, los planteamientos desarrollados a lo largo del recorrido, como las conclusiones que sea posible alcanzar al final del mismo, tendrán una voluntad sugestiva antes que categórica.

Estos objetivos imponen una estructuración del texto en la que la diacronía habitual del análisis histórico debe ser flexibilizada. Y es que las dificultades que imponen

la compartimentación temporal y la traducción discursiva de la historia, viejos problemas de la disciplina de cuyos presupuestos parte esta investigación, se hacen aquí mucho más patentes. La historia de las identidades colectivas asturianas, por concretar en torno a un asunto central la problemática, se caracteriza durante el siglo XX por la complejidad y la transversalidad cronológica, además de por una sincronía de sus procesos constitutivos que la hacen difícil de domeñar con un relato diacrónico típico. Las negociaciones ritual-simbólicas de carácter colectivo hechas en escenarios festivos en torno a lo que se podría llamar «asturianía», por poner un ejemplo significativo, tienen una insoslayable dimensión histórica, estando vertebradas por algunas claves estables pero pudiendo verse modificadas circunstancialmente, por una guerra, un giro de timón en la economía nacional o regional, o acontecimientos similares. Por eso los capítulos que siguen y que conforman el cuerpo del trabajo, sin carecer de una definición temporal que se juzga lo suficientemente nítida, la flexibilizan y supeditan a lo que se estima un índice que perfila de forma más orgánica las transformaciones de la cultura popular asturiana que más pueden interesar en esta investigación.

El otro gran eje definitorio de la estructura, la selección de los casos a estudiar, tampoco lo es en el sentido más ortodoxo. En otras palabras, no se ha escogido un catálogo de fiestas populares cuyos avatares a lo largo de los casi sesenta años estudiados, reunidos, ofrezcan una visión por agregación del panorama festivo asturiano. En lugar de ello, en las distintas fases de la investigación se desplazará la atención por festejos y grupos de ellos de tamaño variable, en función del interés que presenten para la cuestión a abordar y de las posibilidades ofrecidas por las fuentes. El repertorio de casos, por tanto, se define por su propia flexibilidad y por su subordinación a los objetivos de la investigación y a su estructuración.

Como resultado de todo ello, tras unas páginas preliminares a modo de estado de la cuestión, introductorias de las características de las formas populares de festejar asturianas de las décadas previas a la Guerra Civil y de las principales tendencias evolutivas que mostraron, se dará paso a un primer gran capítulo, dedicado a la Asturias de la posguerra. En él se analizará, a grandes rasgos, el efecto de la contienda y de la instauración del régimen político emanado de ella sobre aquel sustrato festivo popular preexistente. Se prestará, igualmente, atención en tal contexto al comportamiento de los procesos de construcción identitaria colectiva de base territorial —local, regional, nacional, y sus distintas articulaciones—. Para ello será observado un conjunto diversificado de celebraciones, destacándose algunas de especial relieve en el

desenvolvimiento de dinámicas identitarias, como las asociadas al retorno a Asturias de la imagen de la Virgen de Covadonga tras su recuperación en París. El capítulo segundo, aparte de introducir en el análisis la evolución del ocio mercantilizado y del turismo masivo como fenómenos en interacción con el que más nos interesa, concentra aún más la mirada sobre las identidades, de alcance tanto regional como local. El Estado y sus instituciones y agentes sociológicos y propagandísticos afines se implicaron activamente en la definición de esas identidades, confluyendo con otras fuerzas. En el caso de las locales, se analizará con detenimiento el caso de la fiesta pascual del Bollo de Avilés, partiéndose de la hipótesis de que el festejo sirvió como vía de canalización privilegiada para las tensiones generadas por una abrupta industrialización operada en el municipio.

Un tercer capítulo ahondará precisamente, desde una perspectiva más general, en ese tipo de tensiones, al contemplar tiempos de intenso desarrollo industrial y urbano regional que intensificaron y obligaron a reformular viejos debates en torno al equilibrio entre tradición y modernización. Observar la ciudad y el campo como escenarios elementales de la vida social y de la configuración cultural popular hace que la fiesta aparezca una vez más en pleno centro del campo de batalla. Destacarán en esas páginas festejos como aquellos mediante los cuales se rindió culto a modelos humanos idealizados de un universo rural considerado en extinción; tal fue el caso del Festival Vaqueiro de Aristébano, de la Fiesta del Pastor celebrada en el entorno del lago Enol y de otras celebraciones, que operaban paralelamente a las grandes fiestas urbanas —el Día de Asturias de Gijón, el Día de América de Oviedo— con que se iba definiendo y consolidando esa asturianía aferrada en sus símbolos a un agro resistente a desaparecer pero colocado en una difícil situación con respecto al futuro. Habrá lugar, también, para la otra cara de la moneda, la de la representación festiva de la Asturias industrial, que ofrecerá grandes oportunidades para el replanteamiento de las relaciones entre tiempo de fiesta y de trabajo.

Finalmente, el último gran apartado de la investigación se adentrará en los convulsos años del tardofranquismo y la transición al sistema político democrático, durante los cuales continuaron las transformaciones socioeconómicas aceleradas y drásticas, y las fricciones culturales derivadas de ellas. Una fiesta popular tan preeminente como es el Carnaval permitirá encauzar buena parte de las cuestiones a desarrollar en este capítulo, en el que se abordará asimismo la importancia del tejido asociativo popular surgido en Asturias a partir de los sesenta en la implicación sociocultural de los festejos; también el papel de éstos en la definición y redefinición de unas relaciones y patrones de

género que con la democratización sociopolítica afrontaban nuevos tiempos. La temática a tratar determina que los principales centros de atención de esta parte sean de nuevo los grandes núcleos urbanos, sobre todo Gijón, Avilés y Mieres, por ser donde los carnavales recuperados tras el franquismo muestran una precocidad y dinamismo mayores; no se dejará de prestar atención, en todo caso, a otros lugares sobre cuya situación las fuentes arrojan luz circunstancialmente. Con su maleabilidad, esta estructura y la selección de casos de estudio que la acompaña permitirán reunir algunas conclusiones, con las cuales ofrecer una contribución al análisis sociocultural del fenómeno festivo en tiempos recientes, sin perder de vista la función eminentemente sugestiva obligada por la metodología a emplear y por los objetivos planteados.

Como puede observarse, se ha pretendido flexibilizar la selección de casos, subordinándola al análisis interpretativo de las tendencias festivas generales de los asturianos, en relación con los procesos de larga duración desarrollados durante la cronología propuesta. No se trata tanto de fijar un catálogo de fiestas concretas y seguir minuciosamente su recorrido entre 1937 y 1996 cuanto de comprender la interrelación de las formas populares de festejar con el contexto histórico en el que se desarrolló la población del territorio objeto de estudio a lo largo de esas seis décadas. Dicho esto, la zona central de Asturias, en la que se concentra la mayor parte de la potencia demográfica regional, es la que recibirá mayor atención. Las fuentes disponibles para esa zona son más abundantes y diversas, y los festejos celebrados allí contaron, con variaciones según el momento, con unas capacidades de convocatoria a menudo notables.

Asturias vio aumentar su población desde los cerca de 800.000 habitantes con que contaba a finales de los años treinta, hasta la oscilación en torno al millón de la última década del siglo. Ese crecimiento global se nutrió del dinamismo de las principales ciudades de la zona central; por ejemplo Gijón, la urbe más populosa, duplicó el número de sus habitantes a lo largo del periodo a estudiar, aproximándose al final del mismo a los 300.000, casi una tercera parte del conjunto. Diferente fue el caso de Avilés, muy por detrás en términos absolutos, pero que sin embargo experimentó un crecimiento relativamente muy superior en un corto plazo, durante el tercer cuarto del siglo, por motivos que en su momento se revisarán con más detalle. Al mismo tiempo, las alas del

territorio asturiano, eminentemente rurales, sufrieron una merma constante a lo largo de estas décadas⁷⁹.

La capacidad de atracción de las fiestas ofrece un ejemplo de la flexibilidad de los criterios con los que se ha hecho la selección de casos, y de la justificación de esa falta de rigidez. A menudo, las cifras de asistentes ofrecen una medida muy provechosa del impacto sociológico y económico de los festejos en sus respectivas comunidades celebrantes, así como de la evolución de las inclinaciones festivas de los asturianos. Por ejemplo, en el momento de inicio de la cronología del trabajo se celebraba en Gijón una romería clásica, la de Granda, que venía a ser representativa de los formatos tradicionales de celebración de Asturias. Desarrollada en un entorno rural cercano a la principal ciudad de la región, esta romería seguía siendo potente a mediados de los cuarenta del siglo XX, hasta el punto de que en 1944 el diario *El Comercio* juzgaba «imposible el calcular el número de personas que asistieron, pues nos quedaríamos cortos si lo hiciésemos ascender a 30.000»⁸⁰. Con todas las precauciones con las que se deben tomar siempre estas estimaciones, cabe compararlas con los datos demográficos expuestos en el párrafo anterior. En la misma época, por otra parte, se iba abriendo paso en el mismo Gijón un Día de Asturias que se analizará exhaustivamente en otra parte del trabajo, y cuyos asistentes en el 45 se cifraban en «varios millares»⁸¹. Se trataba de una fiesta ya plenamente urbana —aunque se nutriera ampliamente de un folclorismo basado en referentes simbólicos campesinos, como se verá a su debido tiempo—, y su capacidad para competir con otras de más largo recorrido histórico es muy importante.

Avilés proporciona otra buena muestra en este sentido. La villa costera avanzaba a finales de los cincuenta «a paso de gigante para convertirse en (...) urbe grande e industrial», y ello se reflejaba en una fiesta del Bollo cuyo desfile de carrozas era presenciado, en 1957, por cuatro decenas de millares de personas, según las estimaciones de la prensa⁸². La magnitud de este dato —aunque, cabe insistir, deba entenderse como una aproximación que probablemente pecaba de optimismo— se aprecia al considerar que la totalidad de la comarca de Avilés apenas sobrepasaba los 80.000 habitantes en 1950, y que diez años más tarde, habiendo experimentado un extraordinario crecimiento,

⁷⁹ LÓPEZ ARES, Susana; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Isidro: *Tendencias demográficas y planificación económica en el Principado de Asturias (1996-2026)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 7-11.

⁸⁰ «La romería de Granda», *El Comercio*, 01-VIII-1944, p. 3.

⁸¹ «El «Día de Asturias»», *El Comercio*, 07-VIII-1945, p. 4.

⁸² GUIDO: «Más de cuarenta mil personas presenciaron el desfile de carrozas», *El Comercio*, 23-IV-1957, p. 7.

se situaba en torno a los 120.000⁸³. No es menos significativo que a principios de los setenta, según juzgaba el corresponsal local de *El Comercio*, la misma fiesta hacía pasar por la ciudad en una misma jornada a 70.000 personas⁸⁴.

Ahora bien, el interés de estos datos es el que impide utilizarlos de manera estricta para seleccionar las fiestas a analizar. No menos interesante que la gran concurrencia del Día de Asturias o del Bollo de Avilés es que a la Fiesta del Pastor, en los alrededores montañosos y alejados de los núcleos urbanos del lago Enol, en el municipio oriental de Cangas de Onís, acudiera en 1957 medio millar de gijoneses⁸⁵. La cifra es pequeña en comparación con la de los casos anteriores, pero no resulta menos sugerente para el análisis, porque permite comprobar que en esos tiempos los asturianos de las zonas más urbanizadas estaban dispuestos y tenían los medios para desplazarse hasta entornos alejados con el fin de homenajear por medio del ritual festivo formas de vida que, si bien se distanciaban de las suyas contemporáneas, eran consideradas por ellos referentes identitarios. Volveremos sobre todo esto más adelante y con más detalle; por ahora, baste con estos apuntes para justificar el carácter fluido —que no vago o accidental— de la selección de los casos en torno a los cuales se irá construyendo el texto. Se trata de observar y analizar el comportamiento festivo popular de los asturianos, siendo el contraste determinado por la heterogeneidad socioeconómica del territorio asturiano y el desarrollo histórico de su población elemental en el interés de la investigación. En consecuencia, el juego con celebraciones de parámetros dispares aparece como una necesidad.

Los cimientos de este trabajo, conformados por la definición de sus fines, del objeto de estudio y de la estructura a seguir, determinan y a la vez se completan con la estrategia empleada con respecto a la caracterización y acopio de las fuentes a utilizar. En este sentido, si la trama que configura el fenómeno festivo es intrincada, las fuentes han de formar un corpus lo más completo y diversificado posible, al margen de la voluntad de interdisciplinariedad aplicada sobre el aparato bibliográfico. Como derivación de esta consideración básica, para el desarrollo de esta investigación se ha hecho acopio de unas fuentes que podrían ser ordenadas en cuatro grandes grupos: prensa, documentación de archivo, material gráfico y fuentes orales. Junto a ellos, todavía queda uno en absoluto menos importante, y cuyas características le hacen quedar en buena medida a medio

⁸³ LÓPEZ ARES, Susana; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Isidro: *Tendencias demográficas...*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁴ OVIES GARCÍA, Venancio: “Las fiestas de «El Bollo» reafirmaron su tradición y el consenso popular”, *El Comercio*, 13-IV-1971, p. 10.

⁸⁵ “Más de quinientos gijoneses irán a Enol el día 28”, *El Comercio*, 20-VII-1957, p. 4.

camino entre los otros cuatro, entrando en contacto con cada uno, que es aquel en el que podrían ser incluidas las publicaciones festivas. La obligación que impone el rigor expositivo en toda investigación exige que se dediquen algunas páginas a desgranar esos grupos de fuentes a utilizar y la forma en que han sido usados.

La prensa proporciona el cuerpo de fuentes más abundante para el estudio de los festejos populares contemporáneos. En Asturias, conforme las publicaciones periódicas fueron aumentando en número e incrementando su tirada y tamaño, sobre todo a partir de las décadas finales del siglo XIX, se fueron haciendo más receptivas a un fenómeno que encajaba bien con los planteamientos higienistas y con el tipismo folclorista que resultaba simpático a las clases acomodadas y medias; el grueso de la población lectora de prensa. Esto se materializó en la extensión en los periódicos regionales y locales, ya durante la segunda mitad de la susodicha centuria, de las crónicas periodísticas dedicadas a festejos, en las que se reproducen sistemáticamente los programas para que los potenciales festeros sepan a qué atenerse⁸⁶.

El interés periodístico por las fiestas populares, que no goza de una intensidad constante y perpetua, facilita no obstante el aprehender lo que constituye un proceso de larga duración. Esto es así no ya con cifras de ingresos, gastos o estimaciones de personas asistentes, reproducidas en la prensa con bastante irregularidad, sino también con cosas más interesantes para el análisis sociocultural como son la evolución cronológica de los programas y de las actitudes individuales y colectivas mostradas hacia el acto de festejar y sus implicaciones. Efectivamente, los individuos y colectivos implicados en la organización de festejos se acostumbraron pronto a dar cuenta a los periódicos de sus esfuerzos por diseñar programas atrayentes, de ser posible con la suficiente antelación como para aprovechar las virtudes de esta suculenta plataforma publicitaria. Gracias a ello, podemos contar con descripciones exhaustivas de la morfología y el cronograma festivos, estables en el tiempo y susceptibles de ser sometidas a análisis comparativo. Sobre todo, la prensa fue utilizada sistemáticamente como tribuna para la expresión de aquiescencia, rechazo y todas las posibles gradaciones intermedias con respecto al estado particular o general de las formas populares de festejar en un determinado momento, su pasado real o pretendido y sus perspectivas de futuro.

⁸⁶ Esta circunstancia es observada en PANDO GARCÍA-PUMARINO, Ignacio: *De las actividades recreativas...*, *op. cit.*, pp. 49-50. Por lo demás, la prensa es también la principal fuente utilizada por Uría en un artículo ya citado y referencial para el estudio de procesos como los que aquí se va a explorar, en una cronología más avanzada. Véase URÍA, Jorge: “De la fiesta tradicional...”, *op. cit.*

No hace falta decir que la prensa, como cualquier otra fuente, no brinda un relato aséptico, libre de todo condicionante, en el que se pueda depositar una confianza ciega para la obtención de información precisa y veraz. Sin ir más lejos, durante los primeros años comprendidos por la cronología de este trabajo, tras la promulgación de una primera y restrictiva “ley de prensa franquista”, establecida en 1938 y que continuaría vigente hasta 1966, los periódicos españoles estuvieron sometidos a una estricta y vigilante censura en el marco de una estrategia que vinculaba manifiesta y estrechamente prensa y propaganda. Aunque a priori no fueran tan atractivos para la instrumentalización propagandística a través de la prensa como la información puramente política o económica, no se pueden considerar excluidos de esa estrategia a los festejos populares. Se trataba de ocasiones idóneas para la verificación de la armonía y el orden sociales, así como de ciertos valores que se pretendían ampliamente difundidos y profundamente arraigados entre la población española de la época, como los asociados a la religiosidad católica. No es despreciable para las tareas de depuración metodológica de este trabajo el hecho de que con la guerra fueran eliminados todos los periódicos manifiestamente desafectos al régimen político emanado de la sublevación militar, y que ni las empresas periodísticas en las que se confiaba lo suficiente como para dejarlas subsistir escaparan a una vigilancia que en sus mejores momentos llegó a incluir el control estatal sobre la distribución del papel para la impresión. Los principales periódicos utilizados como fuente en esta investigación serán o bien particulares —ya de alcance regional, como *El Comercio* o *La Voz de Asturias*, ya locales, como *La Voz de Avilés* o *El Eco de Luarca*—, vigilados de cerca por los resortes de control del Estado, o bien los integrados en una cadena de prensa del Movimiento —*Voluntad*, *La Nueva España*— a la que se concedían mayores cuotas de autonomía por darse por segura su mayor afinidad ideológica⁸⁷.

Es evidente, por lo demás, que tales circunstancias no son solo incentivos para la precaución metodológica, sino que también añaden una riqueza significativa a esta

⁸⁷ Sobre los avatares vividos por la prensa española bajo el franquismo, pueden verse, entre otros trabajos: CHULIÁ, Elisa: *El poder y la palabra. Prensa y poder político en las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001. SEVILLANO CALERO, Francisco: *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo*. Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998. TERRÓN MONTERO, Javier: *La prensa en España durante el régimen de Franco: un intento de análisis político*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1981. Sobre lo acontecido con respecto a la prensa en la Asturias del franquismo, en el marco de una amplia estrategia de control de la producción cultural, véase URÍA GONZÁLEZ, Jorge: *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.* Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1984, pp. 20-24. Del mismo autor, “Cultura oficial, ideología y comunicación de masas en la Asturias franquista (1939-1950)”, en TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.): *La prensa de los siglos XIX y XX. Metodología, ideología e información. Aspectos económicos y tecnológicos*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 1986, pp. 307-338 (322-324).

prensa, considerándola desde una perspectiva sociocultural⁸⁸. Finalmente, y en relación con lo anterior, está claro que la actitud cauta en el análisis de la prensa inducido por las particularidades del periodo franquista no se puede abandonar al trascender sus límites cronológicos, y avanzar hacia un presente en el que la concentración de la propiedad de las empresas mediáticas y la capacidad de éstas para influir en las mentalidades colectivas son mayores y pueden ser identificadas con más facilidad que antes⁸⁹.

En todo caso, pese a las lógicas cautelas, la mayor riqueza de las fuentes hemerográficas para este tipo de análisis sociocultural sobrepasa el valor de los relatos cronísticos, por indudablemente útiles que estos resulten para obtener información concreta sobre las características de los festejos. Y es que con esta vía podemos obtener información nada desdeñable sobre las raíces que se introducen en el subsuelo de las mentalidades colectivas a través de las grietas abiertas en el tiempo ordinario por el festejo. Aunque se refieran a un periodo no poco alejado del que aquí nos ocupa, y sean por ello imposibles de homologar automáticamente, las reflexiones hechas por Victoria Soto para la fase del barroco con respecto a las relaciones observadas entre fiesta y memoria resultan muy sugerentes para comprender el alcance de lo que se está diciendo. Para esta autora:

La fiesta es, ante todo, memoria. Su recuerdo es esencial para su propia existencia, pues la fiesta sólo es tal si perdura en la mente del hombre y en el transcurrir de la historia. Requiere y exige la evocación. Rememorar la fiesta es un acto instintivo, una reacción lógica del *homo ludens* y una huella constante de *su pervivencia*⁹⁰.

Parece que la fiesta, por propia definición atrapada en un tiempo y un espacio perfecta e incluso estrechamente delimitados, busca de manera sistemática trascender su confinamiento a través de la memoria de los miembros de la comunidad celebrante. Por más que algunos de sus postulados no puedan ser desechados del todo, las viejas propuestas interpretativas basadas en la idea de la efervescencia colectiva con efectos catárticos, de la válvula de escape social que libera puntual y periódicamente los malos

⁸⁸ Una idea nada nueva, como puede verse en las actas del I Encuentro sobre la Historia de la Prensa acogido por la Universidad del País Vasco en 1986, citadas en la nota anterior, y particularmente en dos de las aportaciones hechas a las mismas: FERNÁNDEZ URBINA, José Miguel: “La hemeroteca: una de las moradas de la historia de las mentalidades”. MORENO SARDÀ, Amparo: “«Realidad histórica» y «realidad informativa». La re-producción de la realidad social a través de la prensa”, en TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.): *La prensa... op. cit.*, pp. 73-81 y 145-163, respectivamente.

⁸⁹ CHECA GODOY, Antonio: *Historia de la comunicación: de la crónica a la disciplina científica*. La Coruña: Netbiblo, 2008, pp. 51-52.

⁹⁰ SOTO CABA, Victoria: “Pintura y policromía...”, *op. cit.*, p. 351.

humores que podrían amenazar la estabilidad de la comunidad, son poco flexibles ante la posibilidad de que quede algo del fenómeno fuera del tiempo y el lugar estrictamente festivos. Y, sin embargo, es evidente que la fiesta deja rescoldos más allá de la pura celebración, y de hecho parece difícil contemplar la posibilidad de que cumpliera las funciones que se le atribuyen de ser de otro modo. El acto efímero y periódico de festejar solo se convierte en un continuo dotado de pleno sentido en los recuerdos, oscilantes entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, que hilvanan una celebración con la evocación de las anteriores y la imaginación de las que están por venir. Pues bien, la prensa no deja de asomarse a esta realidad, como revela el siguiente fragmento publicado en el diario ovetense *El Carbayón*:

Al escribir estas líneas, se vienen a mi imaginación gratos recuerdos del San Lorenzo anterior, y pareceme estar viendo en el extenso prado que el Nalón lame con sus negras aguas, el magnífico kiosco de los Herreros, colocado a muy corta distancia del que el Ayuntamiento había engalanado elegantemente con banderas, yedra y percalina de colores, en el que la banda de música (...) ejecutaba a menudo variadas piezas y bonitos bailables, cuyas sublimes notas ensanchaban el alma de los que siempre dispuestos a rendir culto a Terpsícore, esperaban con verdadera impaciencia el primer golpe de batuta para volar cual mariposas por el concurrido prado. Aquí se veía un ciego que con viejo y feo violín apoyado en el hombro, procuraba buscar en la cuerda del instrumento las notas más dulces y conmovedoras de la escala; allí otro, que tocando una *jota* y tieso como un garrote, parecía desafiar al mismo Sarasate, y más allá el carricoche del organillo junto al cual un grupo de simpáticas pollitas con otros tantos elegantes pollos, valsaban a su son. Los festejos de este día no han dejado nada que desear y los de este año prometen ser aún más brillantes⁹¹.

El estilo recargado tan habitual en valoraciones y reflexiones sobre los festejos populares insertas en las mismas crónicas o publicadas como editoriales o cartas al director da una pista sobre sus utilidades para la Historia cultural. El valor de estas contribuciones es realmente elevado, en tanto que documentan cómo la experiencia festiva es vivida e interpretada individualmente para su posterior incorporación a la configuración de la memoria y las mentalidades colectivas.

Por lo que se ha dicho hasta ahora del objeto de estudio, se podría pensar que estamos ante una realidad poco inclinada a dejar huella archivística, o al menos una lo suficientemente nutrida y sostenida en el tiempo para una disciplina que,

⁹¹ "Sr. Director de EL CARBAYON", *El Carbayón*, 17-VII-1883, p. 2.

tradicionalmente, ha depositado en el archivo su mayor confianza a la hora de obtener la materia prima de sus investigaciones. La aseveración es cierta en no poca medida, y el rastro documental de las fiestas populares asturianas es notablemente azaroso. Laplétora de condicionantes que en cada momento y lugar han determinado las características de los festejos, y el no menos amplio catálogo de formas de organización festiva desplegado en Asturias durante el siglo XX, han dado lugar a una traducción archivística muy desigual. Algunas entidades dedicadas a la organización de fiestas llegaron a disponer de la estabilidad y la solvencia suficientes como para generar un patrimonio documental abundante y sostenido en el tiempo, tanto desde un punto de vista burocrático u organizativo como en lo que se refiere a publicaciones festivas. En otros casos, los colectivos organizadores mantuvieron estructuras informales, gozaron de una corta vida o vieron fluctuar a menudo sus recursos, de modo que su producción documental fue escasa o irregular.

La conservación de estos documentos tampoco deja de presentar problemas. Aunque hoy en día goce ya de una madurez más que apreciable, el análisis sociocultural de la fiesta es joven en comparación con inquietudes académicas cuya temática precisaba otros tipos de materiales archivísticos —documentación notarial, epistolar, de instituciones políticas...—, que quedaron naturalmente convertidos en paradigmas de fuente útil y respetable para el consumo del historiador. Quizá la vertiente lúdica de la fiesta, que como sabemos no es ni mucho menos su único componente, pero sí uno de los más vistosos, haya contribuido también a generar una imagen banal de la documentación asociada al fenómeno. Bien por eso, o por las dificultades que opone a la clasificación una documentación que, es cierto, puede revestir muchas formas y aparecer asociada a otros ámbitos temáticos, el rastro archivístico de la fiesta puede no ser fácil de seguir. No pocas veces, fragmentos inconexos de ese rastro aparecen diseminados por cajas y legajos variopintos, con cuyo contenido se les quiso ver en su momento alguna afinidad que fácilmente puede resultar inescrutable para el historiador actual. Estos materiales también son endémicos en las misceláneas documentales etiquetadas como «papeles varios» u «otros», mezcolanzas que, aunque sea de manera involuntaria, alejan a los elementos que las integran de las tendencias temáticas más populares entre los investigadores. Por supuesto, esta ecuación debe incluir igualmente los consabidos males comunes al material de archivo, casi o totalmente independientes de la información que éste contenga:

dispersión de los documentos, expurgos y otras destrucciones más o menos reflexivas, pérdidas causadas por desastres naturales o malas condiciones de almacenamiento, etc.⁹²

Y, a pesar de todo, los archivos se revelan como una fuente de información de un valor insoslayable para el estudio sociocultural de la fiesta en España. Es cierto, por una parte, que la documentación interna de las sociedades implicadas en la organización de festejos tiende a ser fragmentaria en su conservación, y que salvo en honrosas excepciones no toleraría la elaboración de trabajos cuantitativos asociados a un periodo más o menos amplio. Tampoco se pierde de vista que, al fin y al cabo, todo historiador desearía que las fuentes a su disposición fuesen más copiosas de lo que son. Ahora bien, con frecuencia estas fuentes ofrecen una información que, para estudios próximos a los presupuestos y objetivos de la Historia de la cultura popular, la vida cotidiana o las mentalidades y los imaginarios colectivos, guarda un interés muy superior al de las crudas series de presupuestos, ingresos y gastos, que en un trabajo como este solo tienen sentido en relación con lo anterior. Por ejemplo, los datos de altas y bajas de socios de una asociación festiva contienen un potencial interpretativo limitado, a no ser que dispongamos de una serie más o menos amplia susceptible de ser incorporada a un análisis de larga duración. Paralelamente, un informe elaborado en un año concreto para su exposición en una asamblea de socios, en el que los miembros de la junta directiva de la entidad valoran el movimiento de personas asociadas y reflexionan sobre las circunstancias que podrían estar influyendo en él, puede tener en sí mismo una gran capacidad informativa.

En consecuencia, las fuentes archivísticas ocuparán su lugar en la nutrición de este texto. Una parte importante de su volumen procede del Archivo Histórico de Asturias, varios de cuyos fondos albergan documentación esencial para el seguimiento, principalmente desde un punto de vista institucional, de los avatares por los que transitaban las formas populares de festejar en la región a lo largo de las décadas estudiadas. Se trata, sobre todo, de lo relativo al Gobierno Civil de la provincia y a las instituciones del Movimiento Nacional, siendo especialmente relevantes para lo que aquí concierne la Sección Femenina, y en particular su apéndice de Coros y Danzas, y la Obra Sindical de Educación y Descanso. También han sido relevantes otros fondos conservados

⁹²Sobre los numerosos problemas organizativos y de conservación a que deben hacer frente los archivos, y que tienen mucho que ver con realidades como la expuesta aquí, es referencial la obra de M.^a del Carmen Pescador del Hoyo, y en particular el ya clásico libro *El archivo: instalación y conservación*. Madrid: Norma, 1988.

por esta entidad, como los dedicados al registro de asociaciones o los de la antigua empresa pública, hoy privatizada, ENSIDESA. Tan importantes, cuando menos, como la principal institución archivística provincial son los archivos de los municipios, de entre los cuales se han visitado aquellos cuyo catálogo se presenta mejor nutrido del tipo de documentación buscada. Del mismo modo, se ha querido dibujar con ellos un mapa que comprendiese las distintas circunstancias geográficas y socioeconómicas en que han vivido los pobladores del Principado. Se ha transitado así por los archivos municipales de Oviedo, Gijón, Avilés, Mieres, Gozón, Carreño, Pravia, Valdés, Vegadeo, Ibias, Salas, Noreña, Llanes y Peñamellera Baja. En ellos se han encontrado los conjuntos más variopintos y, debido a ello, sugerentes de cuantos se han consultado, con la contrapartida de carecer en general de la sistematicidad observable en el archivo central de la provincia. También han recibido atenciones los archivos de otras instituciones, significativos para aspectos concretos del estudio, como son los del Muséu del Pueblu d´Asturies, el del Museo del Ferrocarril de Gijón y el archivo histórico de Hulleras del Norte, Sociedad Anónima —HUNOSA—.

Las fuentes gráficas a manejar podrían dividirse, a efectos expositivos, en dos grandes grupos, conformados respectivamente por la fotografía y las imágenes filmadas, por un lado, y por la iconografía festiva, a su vez hegemonizada por la cartelería, por otro. En la línea de lo argumentado a la hora de justificar la utilización de la prensa como fuente, facilitan el acercamiento a una dimensión sensorial de la experiencia festiva, la visual, cuyas implicaciones escapan a la capacidad informativa de otras fuentes. En este sentido, el valor que pueden tener ambos grupos de fuentes gráficas señalados se escinde en una dualidad fundamental que nos permite, por una parte, y una vez más, obtener información estética no solo descriptiva sobre las formas populares de festejar. Así, por ejemplo, las fotografías informan sobre detalles de la indumentaria de los festeros, de los menús de las comidas campestres o de la envergadura y morfología de los espacios festivos; cosas que, en todo caso, no son recogidas por otras fuentes, o lo son de manera muy circunstancial y sin tanto detalle. También sirven para contrastar, al menos en lo fundamental, datos que en otros medios tienden a la distorsión, como la potencia numérica de los contingentes de festeros, o los medios de transporte utilizados por los mismos para desplazarse hasta los lugares de celebración.

Este tipo de fuente también facilita el acceso a la infraestructura cultural que subyace a lo observable. En efecto, detrás de los símbolos ensamblados en un cartel o en la estampa plasmada en una fotografía o conjunto de fotogramas se puede apreciar un

entramado de actitudes, adhesiones identitarias o, en general, formas de relación con la coyuntura histórica, entrecruzándose los formatos individual y colectivo en él. Esta circunstancia no ha escapado a la teorización metodológica de historiadores y otros científicos sociales⁹³, quienes la han abordado partiendo de la comprensión de que la imagen en sí misma, y no ya solo su contenido, es un producto histórico que debe ser tratado como tal⁹⁴. En lo que se refiere a nuestro objeto de estudio, el interés despertado por la fiesta entre algunos fotógrafos, por ejemplo, ha definido el campo de posibilidades abierto por la aplicación de las imágenes a la investigación festiva; permitiendo a autores como William A. Christian observar en este fenómeno algo en principio tan inverosímilmente aprehensible por la captación fotográfica como es la relación de las comunidades celebrantes con sus formas de entender lo numinoso⁹⁵.

En lo que se refiere a la cartelera festiva, y más allá de las recopilaciones eminentemente descriptivas de las que ha venido siendo objeto, en los últimos tiempos se ha puesto de relieve su condición múltiple, como expresión simultánea de tendencias artísticas y necesidades de propaganda política y publicidad comercial, o plataforma para la proyección de identidades⁹⁶. Se trataría, en consecuencia, de un auténtico fenómeno total en sí mismo, que brinda una visión privilegiada más para el perfeccionamiento del escrutinio de las implicaciones socioculturales de la fiesta. De entre estas últimas, para el caso de los carteles cabría destacar su condición como uno de los frentes de desenvolvimiento de la dialéctica sostenida, a grandes rasgos, por tradición y

⁹³ Un par de buenas pruebas de ello en HERAS HERRERO, Beatriz de las: “Historia e imagen”, en CAMARERO, Gloria (ed.): *I Congreso Internacional de Historia y Cine*. Getafe: Universidad Carlos III de Madrid-Instituto de Cultura y Tecnología, 2008, pp. 175-187 (175-176). “Lo visual como fuente de la Historia de Nuestro Tiempo. Carteles, fotografía y cine documental en el estudio de la Guerra Civil Española”, en NAVAJAS ZUBELDÍA, Carlos; ITURRIAGA BARCO, Diego (eds.): *Novísima. Actas del II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2010, pp. 175-188.

⁹⁴ RIEGO, Bernardo: *La construcción social de la realidad a través de la fotografía y el grabado informativo en la España del siglo XIX*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2001, p. 23.

⁹⁵ CHRISTIAN, William A.: “Sobrenaturales, humanos, animales: exploración de los límites en las fiestas españolas a través de las fotografías de Cristina García Rodero”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta..., op. cit.*, pp. 13-30.

⁹⁶ BARRERA GARCÍA, Agustín Israel: “Arte y artistas para la imagen de Sevilla y sus fiestas; el cartel y su función artístico-publicitaria”, *Laboratorio de Arte*, n.º 24 (2), 2012, pp. 613-634. CADENAS PAZOS, Carolina; SALVADOR BENÍTEZ, Antonia: “Carteles de fiestas. Análisis documental e iconográfico”, *Anales de Documentación*, vol. 17, n.º 1, 2014, en línea, <<https://eprints.ucm.es/35551/>> [Consulta: 05-XI-2018] MIRALLES GONZÁLEZ-CONDE, María Ascensión: *El Cartel de Fiestas de Murcia (1960-2015)*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2016.

modernización⁹⁷. De algunas expresiones concretas de esto último habrá que dar buena cuenta a lo largo del texto que sigue a estas páginas iniciales.

Las fotografías, carteles y otros recursos gráficos a emplear responden probablemente al acopio de orígenes más heterogéneos de todo el corpus manejado, hallándose distribuidos por distintas publicaciones y archivos públicos y particulares. La fuente principal de entre todas —que por lo demás serán, como procede, citadas oportunamente— es la fototeca del Muséu del Pueblu d’Asturies, institución que cuenta además con una nutrida colección de cartelería que incorpora muchos elementos relativos a los festejos celebrados en la provincia durante el periodo estudiado⁹⁸. A la hora de dar uso a estas fuentes, se procurará hacerlo integrándolas en el corpus general, privilegiando su valor como apoyo del resto más que en un sentido independiente. Como resultado, las imágenes referenciadas e incorporadas en el correspondiente anexo conformarán una selección limitada a aquellas que apoyen lo expresado en el texto, evitándose una sobrecarga que diluya su interés e imbricación en el aparato metodológico.

Las fuentes orales configuran otro capítulo decisivo en el orden metodológico de la tesis. Una evidencia surgida ya del planteamiento inicial de la investigación fue que no resultaba aceptable pretender realizar una contribución a la historia de los festejos populares asturianos contemporáneos, por poca exhaustividad que se le pretendiera conferir, sin incorporar un punto de vista netamente popular. Las fuentes ya referidas comparten, en mayor o menor grado, un sesgo sociológico imposible de obviar, que las hace tendentes a reflejar la actitud en relación con la fiesta de los colectivos organizadores, antes que de la comunidad celebrante en su conjunto. Incluso las publicaciones festivas, por lo general abiertas a una participación genuinamente popular, acusan limitaciones evidentes en este sentido. La inclusión aquí de los registros orales tiene que ver con las conclusiones hechas a partir de las clásicas reflexiones sobre la capacidad de esta vía de obtención de información sobre grupos poblacionales tradicionalmente excluidos del relato histórico⁹⁹. Sin embargo, básicamente se trata también de complementar una imagen que precisa del concurso de todas las fuentes posibles para resultar nítida.

⁹⁷ SÁNCHEZ IZQUIERDO, Pablo: “Tradición, fiesta y modernidad. La recepción del *Art Decó* en Alicante a través de los carteles de las Hogueras de San Juan”, *Ars Longa: Cuadernos de Arte*, n.º 25, 2016, pp. 283-299.

⁹⁸ Una muestra a este respecto se puede ver en LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco (coord.): *El cartel en Asturias. Colección del Muséu del Pueblu d’Asturies*. Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 2009, pp. 114-120.

⁹⁹ FOLGUERA, Pilar: *Cómo se hace historia oral*. Madrid: EUEDEMA, 1994, pp. 7-17.

Reconocida la inevitabilidad del empleo de las fuentes orales, una segunda evidencia era la de que, dada la definición geográfica y cronológica del objeto de estudio, así como el resto de sus características, dicho empleo solo podía plantearse en un sentido cualitativo. Era de todo punto imposible obtener un conjunto de informantes que fuese representativo de la población asturiana —teniéndose en cuenta siquiera los principales rasgos de la misma a lo largo de casi sesenta años— a efectos de su relación con sus formas de festejar. En consecuencia, tanto a la hora de diseñar la metodología a utilizar para su recogida como a la de plantear su integración en la investigación, las fuentes orales se plantearon como una vía más, ni privilegiada ni subordinada, para la obtención de esa información que el carácter poliédrico del fenómeno festivo obliga a diversificar en lo posible.

A nivel operativo, la idiosincrasia del tema a analizar hizo pensar de inmediato en el de la entrevista abierta y semidirigida como formato más adecuado a la tarea. Dependiendo de las circunstancias biográficas de la persona entrevistada —de las fiestas en cuya celebración hubiera participado a lo largo de su vida, fundamentalmente, pero también de su sexo, edad o de las formas que pudiera haber adquirido esa participación, entre otras cosas— podría tener interés introducir cuestiones muy específicas, dependiendo de la información recabada previamente de otras fuentes o durante el transcurso de la propia entrevista. Con esto presente, se pretendió obtener información lo más relevante posible sin condicionar en exceso al informante, teniéndose en cuenta asimismo que la multidimensionalidad de la fiesta sería probablemente más aprehensible si no se impusiesen demasiados encorsetamientos a su evocación. Se perseguía, en fin, con la entrevista abierta lo que Luis Enrique Alonso mencionara como una de sus principales aportaciones potenciales, a saber, una información de «carácter pragmático, es decir, de cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales»¹⁰⁰.

En otro lugar se ha reflexionado por extenso sobre el potencial presente en las publicaciones festivas. A efectos metodológicos, bajo esa etiqueta se podría incluir un cuerpo de documentos caracterizado por su heterogeneidad morfológica y por una casuística igualmente variada en cuanto se refiere a las circunstancias de su conservación. Se trata de publicaciones que tienen el fenómeno festivo como elemento referencial de su

¹⁰⁰ ALONSO, Luis Enrique: “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”, en DELGADO, Juan Manuel; GUTIÉRREZ, Juan (coords.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 225-240 (227).

contenido, de las que se podría decir que hunden históricamente sus raíces en las relaciones de sucesos popularizadas durante los siglos modernos —con especial vigor, en el caso español, a partir del siglo XVII— y cuya forma va de los folletos más sencillos imaginables, editados de manera circunstancial, a revistas de gran formato, sustancioso contenido y capaces de alcanzar una periodicidad centenaria ininterrumpida. Al igual que la prensa, las publicaciones festivas suelen incluir publicidad e informaciones relativas al evento motivo de su aparición y a su posible continuidad, pero son mucho más propensas que aquella a dar cabida a contribuciones de miembros no necesariamente destacados del colectivo que celebra. En efecto pregones, relatos, composiciones poéticas e incluso meras opiniones o digresiones sobre el festejo en cuestión comprenden a menudo una gran carga de espontaneidad, y sin la mayor rigidez formal impuesta por el contexto periodístico. Las publicaciones festivas son el resultado de una literaturización de la fiesta por medio de la que ésta logra, efectivamente, trascender esas coordenadas constrictoras que determinan su condición efímera, permitiendo a las comunidades celebrantes seguir siendo tales fuera del tiempo y el espacio de fiesta y trasladando parte del imaginario de ésta a la cotidianidad. Ello facilita al investigador el disponer de una fuente de primer orden para el escrutinio de las mentalidades asociadas al acto social de festejar¹⁰¹.

Las publicaciones festivas alcanzaron su madurez, precisamente, en el siglo XX, estimuladas por el perfeccionamiento de las técnicas de publicación y el abaratamiento de sus costes, así como por la creciente alfabetización, que permitían pensar en hacerlas llegar a públicos cada vez más amplios. Paralelamente, y como se verá para el caso particular asturiano más adelante y con mayor detalle, los propios festejos se transformaban, creciendo algunos de ellos merced al nuevo contexto ofrecido por la configuración y consolidación del ocio de masas. Las fiestas que se mostraron capaces de capitalizar los nuevos tiempos, sobre todo las adscritas a un mundo urbano en rápida expansión, vieron ampliados sus recursos —en cuya dotación empezaban a participar entes tanto públicos como privados—, y con ellos sus programas y su capacidad para la atracción de participantes. La organización tendió a quedar en manos de grupos cada vez más profesionalizados; fundamentalmente hermandades o cofradías, como en centurias precedentes, pero también sociedades, comisiones y otras asociaciones formales. En estas condiciones, los porfolios más acabados ganaban en contenido y difusión, y hasta podían

¹⁰¹ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Las publicaciones festivas como fuentes de información histórica: la revista *El Bollo* de Avilés”, en JUANES CORTÉS, Antonio; *et al.* (eds.): *Teoría, metodología y casos de estudio*. Salamanca: Asociación de Jóvenes Historiadores, 2017, pp. 243-261.

alcanzar la entidad suficiente como para ser vendidos, convirtiéndose en vías de financiación complementarias de los propios festejos. En los inicios de la cronología aquí asumida, en la segunda mitad de la década de 1930, la existencia de publicaciones festivas de cierta enjundia no era algo novedoso. En Asturias ya gozaba de una respetable trayectoria el que era, y continuaría siendo hasta nuestros días, un auténtico prototipo regional de este género, la revista *El Bollo* de Avilés, creada a finales del XIX y que para entonces era todo un nodo de la actividad cultural local, reuniendo colaboraciones de personalidades prominentes y también de ciudadanos anónimos¹⁰².

El uso recurrente de las publicaciones festivas como fuente a lo largo del trabajo hace innecesario abundar ahora en ejemplos que apoyen dicho uso. Lo que no está de más es advertir que el que los porfolios de fiestas, junto con sus parientes tipológicos cercanos, son algo más que un mero subproducto de la actividad festiva, es algo que no ha escapado a los habitantes de ese siglo XX testigo de su eclosión. Se diría que el portfolio «viene a ser, pasado algún tiempo, un bastión de historia local que se almacena con cierto regusto en casas diversas»; el de cada año constituye «un número esperado y degustado», y cuando no existe «esta carencia es comentada entre la población». Se trata, según estas consideraciones, de productos dinámicos, orgánicos, íntimamente unidos a la vida de la comunidad a la que van dirigidos, hasta el punto de que «El temario, plural y diverso, está ahí para los aplausos y los pitos... Porque los alicientes de estas publicaciones también están en la controversia que despiertan»¹⁰³. Un colaborador del álbum editado en Luanco con motivo de las fiestas del Cristo del Socorro de 1946 ofrecía una reflexión más rica en detalles, defendiendo que dicho álbum:

tiene doble valor. Un valor de hoy, de presente, y un valor de mañana, de futuro, el de hoy, efímero, fugaz. El de mañana, permanente, eterno. El de presente, un valor turístico, por lo que pueda servir como imán de veraneantes. El de mañana, un valor histórico, por lo que pueda enseñarte de historia, entendiendo por historia no sólo lo trascendental (...) sino lo menos trascendental de anécdotas y curiosidades, no por menos trascendental menos historia. Por efímero (...), el primer valor sólo es complementario. Por eterno, considero el segundo totalmente imprescindible¹⁰⁴.

Así pues, las publicaciones festivas tienen un apreciable valor como fuentes para el historiador de la fiesta en tanto que fenómeno sociocultural por almacenar y dar acceso

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 252-256.

¹⁰³ SUÁREZ, Albino: “Publicaciones festivas, un aliciente de los pueblos”, *El Comercio*, 29-VII-1982, p. 38.

¹⁰⁴ FERNÁNDEZ GARCÍA, Aurelio: “Divagaciones en, por y sobre el portfolio”, *Álbum de Luanco*, 1946, p. 6.

a una cierta información; pero también porque en ellas se evidencia que las comunidades en cuyo seno fueron elaboradas y distribuidas les atribuían, a ellos y al festejo al que remitían, una trascendencia en la articulación de la vida social que va más allá de la curiosidad y el mero entretenimiento. Las publicaciones festivas conforman una fuente excepcional, ineludible, para el estudio de la fiesta popular, y al mismo tiempo forman una parte indisoluble de ella; por ambos motivos se tratará de explotarla aquí dentro los límites impuestos por su disponibilidad.

Se prevé que la conjunción de todas esas fuentes en el tratamiento del objeto de estudio, tal y como ha sido definido, permitirá afrontar con ciertas garantías el logro de los objetivos que se han expuesto. En definitiva, el planteamiento general y la metodología propuestos no difieren esencialmente de aquellos de los que se ha partido ya en algunas contribuciones que colaborarán también en el sostenimiento de esta investigación. Es el caso de un artículo aún pendiente de ser publicado, en el que se propone el análisis, desde el punto de vista aportado por las formas populares de festejar, de la Asturias de la Segunda República, entre 1931 y 1937. Se partía en ese trabajo de la hipótesis de que en el referido periodo, marcado por una apreciable radicalización política de la población, los viejos debates desarrollados en torno a la evolución de los festejos quedaron decisivamente revestidos de un barniz político. Según la luz arrojada por la investigación, durante ese lustro largo las fiestas populares asturianas tradujeron la continuidad de las tendencias que les venían afectando en lo pretérito, asistiendo a la introducción lenta pero inexorable en los programas de nuevos o remozados componentes, favorecidos por los avances técnicos propios de los tiempos y por la cada vez más perfecta integración de la actividad festiva en los circuitos del ocio masivo. Al mismo tiempo, incluso las más novedosas y rupturistas de estas introducciones se asentaban sobre formatos y protocolos clásicos de celebración. En abril de 1931, al sobrevenir inesperadamente la proclamación de la república, se propagaron por todo el territorio asturiano, como por el resto del país, manifestaciones de adhesión al nuevo régimen dotadas en general de buenas dosis de espontaneidad y carácter popular. Pese al marcado componente rupturista con respecto al pasado que tenía el acontecimiento, los formatos de celebración que proliferaron con escasa planificación y coordinación política adoptaron automáticamente las pautas ofrecidas por los festejos del pasado, las únicas disponibles para las comunidades asturianas, siendo solo acondicionadas mediante una adaptación superficial del repertorio simbólico desplegado. Una vez asentado el cambio político, el Estado republicano careció en buena medida de la voluntad, los recursos o el

tiempo necesarios como para introducir cambios significativos en las formas populares de festejar, y, hasta en los momentos más intensos de los intentos de laicización de la cultura y la sociedad españolas acometidos por el republicanismo, el calendario y la liturgia católicos se mantuvieron firmes como cimientos de aquellas formas¹⁰⁵.

La tendencia a la politización de los conceptos de tradición y modernización, y de las negociaciones y conflictos producidos en torno a ellos, no obstante, se mantendría e incluso exacerbaría en lo sucesivo, al calor de los trascendentales acontecimientos que tendrían lugar a partir de la segunda mitad de la década de los treinta. Las claves de esta última circunstancia, a través de sus consecuencias más tempranas, también han sido objeto de un estudio, esta vez ya publicado. Internándose en la primera fase de la cronología que se abordará aquí, la relativa a los años de la posguerra, este segundo artículo trata de calibrar el papel desempeñado por el régimen político autoritario surgido de la contienda civil en la evolución durante aquellos tiempos de las formas populares de festejar, en este caso las asturianas. Este planteamiento permitió comprobar que, aun ante un constructo político como era el Estado franquista temprano, que no desdeñaba el ejercicio de una represión a menudo cruda como garantía de control social, la apropiación simbólica y capitalización de algo tan arraigado en la cultura popular como son los rituales festivos populares se presentaba como una estrategia digna de implementación. Según lo defendido en el trabajo, como resultado de estas atenciones, el entramado festivo popular asturiano fue influido significativamente por las celebraciones y ritos de exaltación del espíritu bélico y, después, de conmemoración de la victoria promovidas por la ideología oficial. Al mismo tiempo, las formas de aprehensión colectiva de las ideas asociadas a los conceptos de tradición y modernización fueron una vez más mediatizadas, dándose concretamente un proceso de reinención de la tradición —en el ámbito festivo como en otros más amplios de la cultura popular, en los que se subsume el mismo— acaso con una intensidad sin precedentes en la contemporaneidad española, quedando condicionado de manera decisiva el desarrollo ulterior de tales debates¹⁰⁶.

Todo esto será recuperado más adelante, ante la necesidad de trazar un estado de la cuestión que nos permita pisar un terreno lo suficientemente sólido a la hora de traspasar el umbral de la cronología adoptada por esta investigación. Si se ha expuesto ahora es para ilustrar las inquietudes que han motivado el planteamiento de este trabajo y

¹⁰⁵ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización y conflicto político en el ritual festivo: la Asturias de la Segunda República (1931-1937)”, en prensa.

¹⁰⁶ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “La intervención del primer franquismo sobre la fiesta popular: una aproximación a través del caso asturiano (1937-1945)”, *Hispania Nova*, n.º 14, 2016, pp. 192-212.

de sus características básicas. Por de pronto, antes de iniciar el abordaje de la inmediata posguerra asturiana con que se abre lo grueso del análisis, se impone dedicar algunas páginas a observar el estado de las formas populares de festejar en los tiempos que median entre una Restauración que nos es bastante bien conocida, gracias a la bibliografía ya disponible, y el segundo tercio del siglo XX.

2. LAS FORMAS POPULARES DE FESTEJAR. ASTURIAS ENTRE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XIX Y LA GUERRA CIVIL

2.1. Fiesta, ocio y sociabilidad en el cambio de siglo

Una aproximación al estado de las fiestas asturianas de principios del siglo XX evidencia la existencia de un proceso complejo y temporalmente dilatado. Se trata del tránsito desde unas tipologías festivas ligadas a sociedades que se podrían calificar de tradicionales hasta otras articuladas en torno a un tipismo artificial y mercantilizado, integrado en los circuitos de las industrias del ocio de masas. Como parte de una realidad rica en matices, en ese periodo la fiesta tradicional parecía mostrarse agonizante, al igual que el mundo que la había venido acogiendo, aunque también conservaba firmemente algunas de sus posiciones, e incluso conquistaba otras gracias a una reinención hecha según las pautas de los nuevos mercados del ocio. Al mismo tiempo, no se deja de advertir que las circunstancias socioeconómicas de las que dependía tan complicado juego de transformaciones, pervivencias y reinterpretaciones evolucionaban a un ritmo que lo hacían prolongarse mucho más allá del primer tramo de centuria cerrado por el inicio de Primera Guerra Mundial. Habría que entender, más bien, las últimas décadas del XIX como inicio del grueso de este recorrido, que no obstante no empezaría a coronarse, en muchos sentidos, hasta la década de los sesenta del XX¹⁰⁷.

Disponiéndose de esa base, aparece de inmediato el problema de comunicar lo acontecido en esos primeros quince años del pasado siglo con lo que sucede a partir del momento de estallido de esa Guerra Civil que se ha tomado como punto de partida para la cronología de la investigación¹⁰⁸. Por otra parte, las dimensiones asumidas por los estudios disponibles les han impedido profundizar en algo que preside los intereses de este trabajo y a lo que ya se ha dedicado alguna atención en otra parte, pero que, creo, resulta imprescindible ampliar para conocer el estado de las formas populares de festejar asturianas en la segunda mitad de los treinta. Se trata del impacto causado en las

¹⁰⁷ URÍA, Jorge: “De la fiesta tradicional...”, *op. cit.*, pp. 195-225.

¹⁰⁸ Otra gran aportación al tema es la ofrecida recientemente por Luis Benito García que, aunque prolonga su cronología precisamente hasta 1936 y repasa efectivamente el panorama festivo asturiano y los principales síntomas de su modernización, lo hace con las lógicas e inevitables limitaciones que impone para una cronología tan amplia el formato del artículo, centrando además la atención en el ámbito concreto de la comensalidad. GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad y comensalidad en el ciclo festivo asturiano (1850-1936)”, *Historia Contemporánea*, n.º 48, 2014, pp. 185-214.

mentalidades colectivas de las comunidades celebrantes por esos procesos de renovación de las formas de festejar que cogen velocidad en el cambio de siglo, y que, si bien en parte son reflejo de transformaciones de mayor calado sufridas por quienes festejan y por su encuadramiento histórico, también obligan a esas comunidades a enfrentarse con unas reformas de sus horizontes culturales expresadas con intensidad en el complejo ritual-simbólico festivo. Por todo ello, se entiende como necesario comenzar este recorrido ahondando en lo estudiado por algunos autores con respecto a las fiestas asturianas de finales del XIX y comienzos del XX, y ampliando esas exploraciones hasta los tiempos de la Guerra Civil.

Por muchos matices académicos que se puedan introducir en la relación entre fiesta y ocio, no cabe duda de que las circunstancias históricas en que el segundo eclosionó en la contemporaneidad, avanzando hacia la lógica del consumo de masas, modificaron de manera sustancial una oferta recreativa desplegada en los países inmersos en procesos de industrialización de la que los festejos populares eran parte constitutiva. Por eso conviene tener presentes, a efectos de lo que nos interesa aquí, los rasgos evolutivos del ocio mercantilizado, desde los primeros pasos dados en Gran Bretaña, con timidez desde los años finales del siglo XVII y con claridad a partir de los centrales de la centuria siguiente, hasta las rutas y ritmos seguidos por esta mercantilización partiendo de su cuna británica y a través del Occidente industrializado. A la zaga del caso británico y de sus herederos en la Europa continental y Norteamérica, en España terminaron por madurar también las condiciones *sine qua non* para la eclosión de un auténtico ocio contemporáneo, caracterizado por su condición de masivo. Reducidas a lo esencial, esas condiciones comprenderían la inclusión de amplias capas de población en los circuitos de consumo de ocio, tendiéndose a la totalización, y la disponibilidad por parte de ese conjunto social del tiempo y los recursos económicos necesarios para acceder a una oferta de ocio lo suficientemente nutrida y variada. La puesta a punto de estos requisitos vendría de la mano del refinamiento de las estrategias productivas del capitalismo industrial y de las transformaciones socioculturales asociadas a ella¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Para un acercamiento a estas cuestiones la ya clásica intervención de Peter Burke en el debate sobre la consideración o no del ocio como un endemismo de la contemporaneidad. Véase BURKE, Peter: "The Invention...", *op. cit.*, pp. 136-150. No son menos importantes las aportaciones de J. H. Plumb, especialmente PLUMB, J. H.: "La mercantilización...", *op. cit.*, pp. 69-88. También puede verse URÍA GONZÁLEZ, Jorge: "La mercantilización del ocio y la emergencia de las industrias culturales. El paradigma británico hasta 1914", *Comunicación y Estudios Universitarios*, n.º 6, 1996, pp. 81-95. Una aplicación de las teorías generales sobre el asentamiento del ocio mercantilizando al caso español en URÍA, Jorge: "El camino hacia el ocio de masas. Las industrias culturales en España antes de 1914", en RIBOT

Las grandes limitaciones del tiempo libre de trabajo disponible para una porción poblacional de envergadura, y en particular para la clase obrera, se erigió en uno de los principales escollos en el avance de este proceso de configuración del ocio de masas. En España, en las décadas finales del XIX abundaban aún las jornadas laborales cuya duración superaba las diez horas, quedando por tanto un escaso margen para la práctica de actividades recreativas de cualquier índole. Habría que esperar al primer decenio del XX para asistir a los primeros reconocimientos legales, sectoriales, del derecho a la jornada de ocho horas, y hasta 1919 para que tales medidas alcanzaran, al menos en la teoría, al conjunto de los trabajadores. Más rápida —aunque no exenta de problemas—, e igualmente relevante para el tema que nos ocupa, fue la implantación y generalización a partir del cambio de siglo del descanso dominical, que reservaba una jornada semanal completa a actividades ajenas al trabajo, y contribuía con ello a la sistematización temporal de un ocio que en las sociedades preindustriales dependía de ritmos vitales cambiantes impuestos por los ciclos naturales. Por último, pero no por ello menos importante, la institución de las vacaciones anuales retribuidas avanzó por sectores durante décadas, hasta hacerse global ya en noviembre de 1931, tras la instauración de la Segunda República¹¹⁰.

En cuanto a la solvencia económica media de los españoles, sufrió vaivenes entre las postrimerías del XIX y todo el primer tercio del XX. Los salarios tendieron a incrementarse durante ese periodo, pero los precios lo hicieron a un ritmo mayor, de tal modo que, hasta bien entrada la tercera década de la nueva centuria, la capacidad adquisitiva de buena parte de la población se resintió considerablemente. Ni siquiera el esplendor de la economía nacional auspiciado por la Gran Guerra permitió que la subida salarial compensara la inflación, si bien en algunos colectivos, como precisamente el de los mineros asturianos, sí se hicieron notar los beneficios coyunturales. Solo en los años veinte centrales se producirá un aumento de los salarios reales, por lo demás modesto y que la pronta llegada de los efectos de la Depresión convertirá en efímero¹¹¹. Así y todo,

GARCÍA, Luis A.; ROSA, Luigi de (dirs.): *Trabajo y ocio en la Época Moderna*. Actas, Madrid, 2001, pp. 139-179, esp. pp. 143-144.

¹¹⁰ URÍA, Jorge: “El camino...”, pp. 145-150.

¹¹¹ CARRERAS, Albert; TAFUNELL, Xavier: *Historia económica de la España contemporánea*. Barcelona: Crítica, 2004, pp. 229-231. COMELLAS, José Luis: *Historia de España contemporánea*. Rialp, Madrid, 2014 (1988), pp. 390-391. SOTO CARMONA, Álvaro: *El trabajo industrial en la España contemporánea (1874-1936)*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 529-530.

los datos estadísticos reflejan un cierto crecimiento en este lapso de las partidas salariales destinadas a actividades de ocio por los trabajadores¹¹².

El moderado incremento de la capacidad de gasto de las clases populares se vio complementado por el desarrollo de una oferta recreativa con la clara intención de ampliar su espectro de consumidores potenciales. De hecho, aunque las actividades gratuitas — el paseo, los museos y exposiciones, las bibliotecas...— vieron perfeccionada su base infraestructural y mostraron cierta capacidad —desigual, en todo caso— para superar la exclusividad burguesa, el grueso del proceso de diversificación del ocio avanzó sobre todo a costa de las formas mercantilizadas. Sectores como el editorial o el del espectáculo, desde la tauromaquia hasta el teatro y las variedades, conformaron la punta de lanza del proceso español de consolidación del ocio de masas, revelando un notable dinamismo ya en la segunda mitad del siglo XIX. Esto se consiguió adaptando los precios y las formas de consumo a las posibilidades del público. En el mundo editorial, la consolidación de la venta del libro antiguo y de ocasión, de las suscripciones y de las novelas por entregas, o el rápido desarrollo de espectáculos como el cuplé, adaptado a las posibilidades económicas y a los presupuestos morales populares, son buenos ejemplos de esta reformulación del catálogo recreativo español contemporáneo¹¹³.

El caso de la fiesta se inscribe claramente en esta dinámica, y sin embargo difiere significativamente del de otros fenómenos tradicionalmente asociados a ella. Puede que la causa de esta diferencia estribe en que la relación establecida entre fiesta y ocio es más circunstancial que esencial. El deporte, por ejemplo, nace como tal a consecuencia de la popularización y mercantilización del *sport* aristocrático, precisamente en el periodo de maduración del ocio contemporáneo, a caballo entre los siglos XIX y XX. Ese es también el momento de nacimiento y primera evolución de la que sería una de las industrias culturales más destacadas de la centuria pasada, el cine. Por su parte, la prensa periódica, la literatura comercial o los espectáculos de diversa índole, ya existentes, pero hasta el momento vedados en mayor o menor medida al grueso de la población, empiezan entonces a acoger a las clases populares con creciente naturalidad¹¹⁴. No ocurría así con la actividad festiva, cuya dimensión popular gozaba en la Asturias de finales del XIX,

¹¹² URÍA, Jorge: “El camino...”, p. 162.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 156-158, 164-166, 172-175.

¹¹⁴ MADRID ÁLVAREZ, Juan Carlos de la: *Cinematógrafo y “varietés” en Asturias (1896-1915)*. Oviedo: Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1996, pp. URÍA, Jorge: *Una historia social...*, *op. cit.*, pp. 121-136.

como en el resto de la España de entonces y en cualquier otra parte habitada del planeta, de una trayectoria histórica dilatadísima.

En efecto, la incorporación de los festejos populares asturianos a la historia del ocio de masas hubo de tomar la forma de una colonización. Durante un periodo imposible de delimitar con total precisión en su inicio, pero que se manifiesta nítidamente a partir de las últimas décadas del siglo XIX y se extiende hasta la actualidad, los procesos de mercantilización del ocio presidieron la evolución de las formas populares de festejar desplegadas en Asturias, ya veteranas, ya de nuevo cuño. En el tránsito del XIX al XX, las fiestas populares asturianas presentaban una morfología y una sintaxis ritual y simbólica que no había de diferir demasiado de la mostrada a lo largo de los siglos inmediatamente precedentes, en consonancia con la preservación de formas de vida que garantizaba lo tenue de unos procesos de industrialización y urbanización que se revelaban todavía incipientes. La población aparecía dispersa, situación en la que Asturias, junto con Galicia, destacaba en el conjunto nacional al contar un 96% de sus núcleos de población con menos de un centenar de edificios a la altura de 1900¹¹⁵, ello a pesar del significativo aumento de la tasa de urbanización experimentado por la zona cantábrica durante la primera mitad del XIX¹¹⁶.

Contribuían al realce de esa dispersión el poco halagüeño estado de las comunicaciones y de los medios de transporte de pasajeros, cuya escaso desarrollo los hacía ineficaces, incómodos y lo suficientemente costosos como para que quedasen fuera del alcance de muchos bolsillos. Con el siglo XX despuntando, el ferrocarril brillaba por su ausencia en la mayor parte de una provincia que, también es cierto, no ofrecía precisamente facilidades a su instalación¹¹⁷. Las necesidades de desplazamiento de los asturianos que las deficientes líneas férreas no podían satisfacer solo quedaban parcialmente cubiertas por una red de diligencias y coches de caballos que adolecía de las taras ya referidas. A esas alturas, el automóvil era poco más que una extravagancia reservada a los más pudientes, y de la que el grueso de la población tendía a recelar¹¹⁸.

¹¹⁵ URÍA, Jorge: “De la fiesta tradicional...”, *op. cit.*, pp. 195-196.

¹¹⁶ SÁNCHEZ MARROYO, Fernando: *La España del siglo XX: Economía, demografía y sociedad*. Madrid: Istmo, 2003, pp. 102-103.

¹¹⁷ FERNÁNDEZ, Aladino: “Asturias: el ferrocarril en la organización del espacio”, en FERNÁNDEZ, Aladino; *et al.: Asturias y el ferrocarril*. Gijón: Museo del Ferrocarril de Asturias, 1999, pp. 13-30 (18-21).

¹¹⁸ URÍA, Jorge: “De la fiesta tradicional...”, *op. cit.*, p. 197.

El aislamiento de muchas poblaciones, merced a los factores citados, alimentaba las tendencias introspectivas de un universo rural en el que la cohesión comunitaria era piedra angular de la supervivencia. Los mecanismos de refuerzo de dicha cohesión pasaban por rituales como la *andecha*, mediante la cual se colectivizaba el trabajo en las explotaciones familiares, o la *estaferia*, estrategia de cuidado comunal de los caminos, puentes y otros elementos del entorno cuyo buen estado afectaba a todos los vecinos. En algunos de estos ritos el sentido práctico había ido perdiendo terreno frente a otro con aplicaciones principalmente sociales; así ocurría con los ya mencionados *filandones*, reuniones femeninas para el hilado, y las *esfoyazas*, originalmente destinadas a deshojar el maíz, y que se fueron convirtiendo en ocasiones propicias para el cortejo, dotadas de una dimensión festiva muy significativa¹¹⁹. También era el festivo un entorno propicio para el desarrollo de unas actividades tan importantes como las asociadas al juego, dotadas de funciones tanto recreativas como socializadoras y de enculturación, sobre todo para una población adulta cuya dedicación a estos menesteres debía concentrarse en lapsos de tiempo excepcionales. En el caso concreto de Asturias, se ha señalado cómo un repertorio lúdico protagonizado por juegos de especial relevancia, como el de los bolos, desempeñaba funciones de dinamización de las relaciones interpersonales y fijación o refuerzo de valores y pautas de jerarquización social¹²⁰.

Las fiestas propiamente dichas, al igual que otros eventos como los casamientos o los velatorios, pero con las posibilidades adicionales que les proporcionaba el estar dotadas de regularidad y de una mayor capacidad de convocatoria, permitían expandir puntualmente el alcance de las relaciones sociales sostenidas por estas comunidades ordinariamente vueltas hacia sí mismas. En realidad, la provisión de ocasiones para la sociabilidad y su refuerzo hecha por el fenómeno festivo atravesaba distintas escalas. Afectaba, en primer lugar, a la cohesión de la familia o la casa, átomo de la sociedad asturiana tradicional. Puede pensarse fácilmente en la fiesta, en tanto que oportunidad para el acercamiento físico y ritual-simbólico de parientes alejados en la cotidianidad, como una de las estrategias mediante las cuales el parentesco simplemente biológico o

¹¹⁹ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad...”, *op. cit.*, pp. 202-209. URÍA, Jorge: “De la fiesta tradicional...”, *op. cit.*, pp. 199-201. Sobre los fenómenos sociales mencionados en este párrafo, se puede encontrar información adicional, incluidas las distintas denominaciones para ellos utilizadas en diversas zonas de la región, en el glosario proporcionado por Adolfo García en un estudio sobre la cultura tradicional asturiana. Véase GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. I...*, *op. cit.*, pp. 439, 445-446.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 407-412.

político se convertía en un «parentesco práctico», tal y como lo entendiera Bourdieu¹²¹. En segundo término, la reunión festiva amalgamaba la vecindad o la comunidad local conformadas por la agregación de las unidades familiares; finalmente, facilitaba un contacto imposible de mantener a diario con otros individuos y grupos externos¹²².

Distintas caras de la sociabilidad festiva favorecían, por ejemplo, el estrechamiento periódico de esos lazos de solidaridad que en momentos de necesidad permitirían aunar y coordinar esfuerzos necesarios e imposibles de acometer de forma individual o con una colaboración puramente intrafamiliar. Así sucederá con prácticas asociadas a la ritualización de la comensalidad o de la actitud petitoria, dos de los rasgos principales identificados por Eloy Gómez Pellón en las fiestas asturianas, así como en las de otros encuadres geográficos¹²³. Fenómenos relacionados con el acondicionamiento de la identidad colectiva que requerían la contraposición de una alteridad, como las batallas a garrotazos sostenidas por los mozos de distintos lugares, o una amplia gama de ritos satíricos que incorporaban multitud de personajes burlescos interpretados por miembros de la comunidad, también tenían en las jornadas festivas ocasiones propicias y rara vez desaprovechadas¹²⁴. Las fiestas populares también ofrecían algunas de las pocas oportunidades disponibles para el cortejo, con la particularidad decisiva de que permitían proyectarlo fuera de los normalmente constreñidos márgenes del vecindario, cosa que en general no hacían esos rituales colectivos eminentemente caseros, y más profundamente insertados en los circuitos vitales cotidianos. Aun así, el área de influencia de las celebraciones solía abarcar las poblaciones del entorno más inmediato y, como mucho, aquellas de cierta lejanía incluidas en la unidad geográfica proporcionada por un valle u otra realidad similar. En todo caso, difícilmente se iban a superar para acudir a estas citas

¹²¹ BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007 (1980), pp. 266-271.

¹²² Para lo relativo a la relación de estas esferas de agregación y a su importancia en la configuración de la sociedad de la Asturias tradicional, debe verse GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. I...*, op. cit., pp. 31-32, 279-285.

¹²³ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Elementos significativos de las fiestas tradicionales asturianas”, *Narria: estudios de artes y costumbres populares*, n.º 39-40, 1985, pp. 47-50 (50). En este sentido, y aunque haya transcurrido medio siglo desde la recogida de los datos que les dieron pie, no se pueden olvidar tampoco las reflexiones presentadas en VALDES DEL TORO, Ramón: “Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur”, en LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.): *Temas de antropología española*. Madrid: Akal, 1976, pp. 263-345 (331-333).

¹²⁴ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad...”, op. cit., pp. 200, 211-213. GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Elementos significativos...”, op. cit., p. 50. Sobre la necesidad de disposición de una «otredad» por oposición a la cual construir la «nostreidad» necesaria para apuntalar la cohesión y la solidaridad grupales, y la complejidad de la configuración de ambos conceptos, véase también GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. I...*, op. cit., pp. 415.

distancias que no mereciera la pena cubrir a pie o a lomos de caballerías, que eran los medios de transporte al alcance de la población rural asturiana de la época¹²⁵.

2.2. Pervivencias y transformaciones en los protocolos festivos populares

En principio, en tales condiciones los festejos populares asturianos no tenían demasiado margen para escapar a los formatos clásicos. El horizonte festivo de cada localidad aparecía definido, acaso, por unas pocas opciones morfológicas. Entre ellas destacaban las viejas romerías, que Jovellanos había llegado a definir en el siglo XVIII como las únicas diversiones disponibles para el pueblo asturiano. Se trataba de peregrinaciones colectivas dirigidas a santuarios más o menos cercanos a las poblaciones de origen de los romeros, quienes, en previsión de la duración de la marcha, solían llevar consigo abundantes viandas con las que reponer las fuerzas invertidas en el viaje. En los contornos de los santuarios de destino, con las unidades familiares desplegadas en los prados para degustar sus provisiones, se generaban auténticos espacios festivos que en las citas consolidadas atraían a todo tipo de proveedores de chucherías y divertimentos, quienes a su vez contribuían a sazonar el ambiente y a incrementar la capacidad de atracción de la celebración en años sucesivos. En la octava de sus cartas a Antonio Ponz, el ilustrado gijonés bosquejaba una imagen concisa y a la vez aguda de estas romerías, en las que, bajo la epidermis —no por tal intrascendente— de la condensación de la religiosidad popular y del puro contrapunto expansivo de la dura vida cotidiana campesina, circulaban vivamente otras corrientes como las propias de la actividad económica o las tácticas rituales del cortejo¹²⁶.

Aun con la complejidad y el dinamismo que les imprimían sus comunidades celebrantes, las fiestas populares asturianas se internaron en la contemporaneidad sometidas, en general, a unos protocolos bastante bien definidos, estabilizados en torno a una serie no demasiado amplia de elementos que aparecían sistemáticamente reproducidos y rodeados a su vez, eso sí, de otros más específicos y variables según el lugar y el tipo concreto de festejo de que se tratara. En esas romerías y honras a los santos

¹²⁵ URÍA, Jorge: “De la fiesta tradicional...”, op. cit., pp. 196-197.

¹²⁶ JOVELLANOS, Gaspar Melchor de: “Carta octava: romerías de Asturias”, en NOCEDAL, Cándido (ed.): *Obras publicadas é inéditas de don Gaspar Melchos de Jovellanos. Tomo segundo*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1859, pp. 298-302.

patrones locales que eran hegemónicas en la tipología festiva de Asturias, solían verificarse, así, programas polarizados en torno a unas vertientes religiosa y profana complementarias y naturalmente tendentes a la hibridación en algunos de sus aspectos, pero en general bastante bien compartimentadas tanto en lo que se refiere a los ritos que las componían como en cuanto a los espacios y tiempos que les eran dedicados. Tras los ritos reservados a las vísperas, de entre los cuales era recurrente, por ejemplo, el encendido de hogueras la noche anterior a los días mayores, estos últimos solían inaugurarse con alboradas musicales ejecutadas normalmente por una pareja compuesta de gaitero y tamborilero, con las que la población en cuestión franqueaba las puertas temporales de la fiesta. Los días mayores acogían los platos fuertes del programa, repartidos entre la parte cultural, desarrollada por lo común a lo largo de la mañana, y la profana, que reservaba su dominio a las horas vespertinas. Las comidas familiares y de amigos, ya caseras —sobre todo en el caso de las fiestas patronales y tipos afines—, ya comunitarias —asociadas a menudo a las romerías—, favorecían la articulación del colectivo celebrante en subgrupos que también se beneficiaban de la reunión de individuos cotidianamente separados y que, con ello, ponían a punto sus propias identidades y redes de solidaridad¹²⁷.

El culto religioso resultaba estructural en un panorama festivo cuya piedra angular era el calendario cristiano y los objetos celebrados, usualmente, referentes simbólicos aportados por la doctrina católica, por más que no pocas veces tanto uno como otros fueran el resultado de una asimilación sincrética de precedentes paganos. Las misas solemnes y las procesiones, por tanto, menudeaban, si bien la compartimentación con respecto a la parte profana no era perfecta. En Asturias, los recorridos procesionales comprendían a menudo el ramo, una estructura de madera de características variables según la zona, pero que habitualmente incorporaba adornos vegetales y alimentos y, tras formar parte de las comitivas procesionales, era subastado entre los festeros como forma de allegar fondos para la siguiente edición de la fiesta¹²⁸. Como en otros lugares, en

¹²⁷ Para lo que se refiere a la comensalidad festiva como acondicionador de identidades de distinta escala, véase GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad...”, *op. cit.* Sobre lo relativo a la tendencia a la organización temporal de las jornadas festivas según la religiosidad o profanidad de los ritos, GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Elementos significativos...”, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁸ CERRA BADA, Yolanda: “La ofrenda de ramo, un ritual en las fiestas asturianas”, *Bedoniana: Anuario de San Antolín y Naves*, n.º 10, 2008, pp. 169-179. GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad...”, *op. cit.*, pp. 200, 211-213. GÓMEZ PELLÓN, Eloy; COMA GONZÁLEZ, Gema: *Fiestas de Asturias. Aproximación al panorama festivo asturiano*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1985. MENÉNDEZ DE LA TORRE, María José; MENÉNDEZ DE LA TORRE, Herminia: “Las ofrendas de ramos en Asturias”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n.º 6, 1999, pp. 307-338. Caro Baroja ya

territorio asturiano las directrices culturales emanadas de la Iglesia, aparte del posible sustrato pagano y de los resultados de la permeabilidad con la profanidad festiva, aparecen a lo largo del tiempo entremezcladas en soluciones de toda índole con las expresiones de la religiosidad popular, atendiendo al contexto socioeconómico y cultural preciso de las comunidades celebrantes, así como a otros condicionantes como el ciclo estacional. De este modo, junto a expresiones festivas de predominio religioso de estructura compartida en buena medida por el mundo cristiano, como Todos los Santos o las asociadas al ciclo de la Semana Santa, se pueden hallar todavía en la contemporaneidad asturiana apropiaciones heterogéneas de pautas culturales como las asociadas a la devoción mariana o a la de la Santa Cruz¹²⁹.

En las tardes, consagradas a las diversiones profanas, ocupaban un lugar destacado juegos y danzas que satisfacían las necesidades lúdicas cubiertas también por los festejos populares y, paralelamente, continuaban colaborando con el refuerzo de las identidades colectivas y el acondicionamiento de las solidaridades grupales. Así sucedió con el pericote o el corri-corri orientales o la *lluíta* o la Danza de Larón del occidente influido por el trasiego de las comunidades de vaqueiros de alzada, grupo dedicado a la ganadería trashumante al que habremos de referirnos más adelante. El cierre de distintos festejos desarrollados por toda la geografía asturiana correspondía usualmente a una danza prima consagrada como epítome de la ancestralidad festiva y, por extensión, de la cultura popular asturiana como marco identitario regional, y cuya verificación ciertamente, como veremos, atraviesa de extremo a extremo el periodo aquí estudiado¹³⁰. Por supuesto, también en este ámbito profano ha aparecido Asturias cuajada de hibridaciones y particularismos, como puede comprobarse, sin ir más lejos, en las diversas variantes

dejó constancia de la presencia de estos ramos en fiestas populares de distintos puntos de la España septentrional, entre los que destacaba Asturias. Véase CARO BAROJA, Julio: *El estío festivo fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus, 1984, pp. 29-31.

¹²⁹ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Notas para el estudio etnohistórico del complejo festivo asturiano”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ I REY, María Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.): *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos, 2003 (1989), pp. 147-168 (156-158).

¹³⁰ La danza, como expresión privilegiada de la cultura popular de la Asturias considerada tradicional, ha recibido una atención traducida en abundante bibliografía. Algunos de los ejemplos más significativo de ello son CERRA BADA, Yolanda: *Bailes y danzas tradicionales en Asturias*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1991. De la misma autora, “La danza prima en la fiesta de San Antolín”, *Bedoniana*, n.º 2, 2000, pp. 131-137. “El pericote, de baile popular a símbolo de identidad”, *Bedoniana*, n.º 8, 2006, pp. 181-199. “Baile y danza: la tradición y el presente”, en RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *Los asturianos: raíces culturales y sociales de una identidad*. Oviedo: Editorial Prensa Asturiana, 2005, pp. 657-672. GÓMEZ PELLÓN, Eloy; COMA GONZÁLEZ, Gema: *Fiestas de Asturias... op. cit.*, p. 13.

locales observables en un rito bastante extendido como puede ser el entierro de la sardina con que se pone fin al tiempo de Carnaval¹³¹.

Una de las mejores muestras del grado de definición alcanzado por los protocolos festivos populares considerados tradicionales lo proporcionó la monumental *Asturias*, dirigida en 1895 por Bellmunt y Canella. Ya en las primeras páginas del primer tomo de esta obra, la romería aparece engarzada en una semblanza de la región empapada del folclorismo romántico finisecular. Esta descripción de la romería la emparentaba con aquellas reuniones, originalmente para el hilado o el deshojado del maíz, que servían de escenarios para el cortejo. También se repasaba la diacronía ritual, desde la *foguera* que caracterizaba la víspera del día mayor, y que daba uno de sus principales rasgos diferenciales a la romería típicamente asturiana frente a la de otros lugares. Quedaba recogida asimismo en la caracterización la *alborada* de tambor y gaita con que se anunciaba el inicio de la jornada festiva y se animaba su desarrollo, así como algunas de las particularidades de canto y baile que daban una nota de particularismo local a ese esquema reproducido en sus fundamentos por todo el territorio asturiano¹³².

El sólido protocolo general con el que, a grandes rasgos y con todas las posibles variantes, penetraron en la contemporaneidad los festejos populares asturianos, habría de vérselas con las transformaciones de todo orden impuestas a las comunidades que los celebraban por unos procesos por una parte inexorables y, por otra, sometidos a unos ritmos desiguales que matizaron ampliamente el alcance de sus efectos y dilataron los plazos de su materialización. En efecto, la tardía y siempre timorata voluntad del Estado español de fomentar el desarrollo de la industria nacional durante el siglo XIX fijó uno de sus centros de atención en Asturias, cuya actividad industrial orbitó en esa centuria en torno a una minería y una metalurgia pioneras y relevantes en el conjunto nacional, pero muy dependientes de políticas proteccionistas que las amparasen ante la fuerte competencia de las hullas extranjeras, y pronto en desventaja ante otros lugares de España más sensibles a los avances en la técnica siderúrgica. Desde luego, la difícil orografía del territorio asturiano y los problemas que planteaba a las redes modernas de comunicaciones y transportes no ayudó en este sentido. Como resultado, y sin que se deban olvidar las limitaciones de la industrialización española en general, Asturias, sin

¹³¹ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Notas para el estudio...”, *op. cit.*, p. 155.

¹³² BELLMUNT Y TRAVER, Octavio; CANELLA Y SECADES, Fermín (dirs.): *Asturias. Tomo I*. Gijón: Fototip. y Tip. de O. Bellmunt, 1895, pp. 2-6.

dejar de ser uno de los principales núcleos del país —solo por detrás de Cataluña y las provincias vascas, y a la par que Madrid, en lo tocante al trasvase de población activa del sector primario al secundario durante los comienzos del siglo XX—, vio severamente limitado su despegue industrial¹³³. La cantidad de obreros dedicados en territorio asturiano a la industria no superó a la de ocupados en el trabajo agropecuario hasta la tercera década de la centuria¹³⁴.

Por otra parte, la prominencia de la región en los índices nacionales de industrialización, vistosa desde un punto de vista relativo, no lo es tanto desde otro absoluto, si nos referimos a un conjunto español cuya población activa alcanzaba aún, en el año 1900 y en conjunto, un 70% de dedicación al sector primario, con firme predominio del subsector agrario. Tampoco se puede olvidar el carácter particular del modelo de explotación industrial implementado en Asturias, que determinaba que los obreros asturianos estuvieran concentrados de manera distinta a los de centros como Barcelona o Bilbao, en cuyas provincias no era tan abrupto el contraste entre los núcleos industriales y los rurales. El impacto de la industria asturiana sobre la dispersión poblacional regional no pudo ser tan grande como cabría esperar a la luz de los datos vistos anteriormente y tomando el ejemplo comparativo de otros focos nacionales de actividad fabril. Desde luego, a pesar de esa falta relativa de concentración, poco tenía que ver la realidad socioeconómica —y por extensión la cultural— de las poblaciones industriales asturianas, como Gijón o los principales núcleos mineros de las cuencas de los ríos Nalón y Caudal, con la de otras que seguían inmersas en una dinámica existencial rural que todavía conservarían prácticamente inalterada durante décadas¹³⁵.

En tanto que fenómeno social total la fiesta, al igual que las demás expresiones de la cultura popular desplegadas en Asturias, no podía dejar de verse afectada por esta dinámica. Efectivamente, en la reinención del calendario en el que se enmarcaban, en la naturaleza y dimensiones de sus programas, en las variables de número, procedencia geográfica y extracción social de los integrantes de sus comunidades celebrantes y, en fin, en todos los parámetros que los definían, los festejos populares asturianos comenzaron a acusar los síntomas de las transformaciones experimentadas por la economía, la sociedad y la cultura en los que se hallaban contextualizados. Desde el punto

¹³³ OJEDA, Germán: *Asturias en la industrialización española, 1833-1907*. Siglo XXI, Madrid, 1985, pp. 46-57, 171-175. SOTO CARMONA, Álvaro: *El trabajo industrial...*, *op. cit.*, pp. 46-52, 103.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹³⁵ SÁNCHEZ MARROYO, Fernando: *La España del siglo XX...* *op. cit.*, pp. 124-137.

de vista económico, la introducción y consolidación de tendencias asociadas a la lógica de la mercantilización y el consumo masivo encontró en los programas festivos una posible vía de expansión. Las condiciones eran propicias. Después de todo, la condición de las fiestas populares como paradigmas de sociabilidad, facilitadoras de las reuniones más multitudinarias en las que podía verse implicada esa población mayoritariamente rural y dispersa la mayor parte del tiempo, las predisponía, como ya observara Jovellanos, a atraer a las más heterogéneas intenciones de hacer negocio, desde la venta ambulante de alimentos hasta las ferias agropecuarias de amplia envergadura y resonancia. Por ejemplo, aunque el formato estandarizado de romería seguiría demandando de las familias la aportación de viandas caseras, la aparición de puestos de comidas, bebidas y chucherías, más allá de sus formas más clásicas como la de la típica mujer avellanera, introducía una nueva lógica en la vertiente alimentaria de la actividad festiva popular¹³⁶.

Por su parte, los principales núcleos urbanos asturianos, aun estando estimulados por las nuevas explotaciones industriales, no se habían desarrollado excesivamente en relación con los estándares nacionales, ya modestos en relación con los europeos. Así y todo, iban dotándose de una población y recursos económicos que permitían y alentaban intentos por adaptar los programas de fiestas a las demandas de una burguesía urbana que consolidaba su presencia, y cuyos gustos impregnaban rápidamente los de otros sectores sociales. A mediados de los años treinta del siglo XX, Fabricio, veterano colaborador de *El Comercio*, recordaba la amplia oferta de espectáculos de pago que se instalaba en Gijón con motivo de las ferias de Nuestra Señora de Begoña, a finales del tercer cuarto de la centuria anterior, y que redondeaba el carácter de nudo económico de los festejos junto con las tómbolas y los puestos de alimentación: «desde “La Rigolade parisiense” hasta “La mujer torpilla” y “La hipnotizadora y domesticadora de las serpientes boas” (...) Y estos espectáculos se hicieron más populares cuando aquellas Compañías trajeron al funámbulo Casali (1868-69)».

Por lo demás Gijón se encontraba lejos de ser ingenuo e inocente en cuanto a las formas modernas de entretenerse. Como mostró hace ya casi cuatro décadas Pilar González Lafita, al estudiar el desarrollo de las artes gráficas en la ciudad entre los siglos XIX y XX, Gijón descolló ya en esa época por la implicación de los poderes públicos y privados locales en proyectos para convertir la villa en un foco de atracción de visitantes.

¹³⁶ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad...”, *op. cit.*, p. 190.

Habrà ocasión y necesidad de profundizar en ello más adelante, pero cabe apuntar ya que celebraciones festivas de todo tipo quedaron desde un primer momento integradas en las estrategias de fomento de un veraneo gijonés planteado ya como un elemento dinamizador de la economía municipal de primer orden¹³⁷. En este contexto se insertó también la tradición de corridas de toros como actividad conmemorativa de las efemérides, así como las funciones musicales y de baile organizadas por entidades dinamizadoras de los ocios locales como eran el Casino o el Círculo Mercantil, condicionados inevitablemente en su labor por un sesgo social que, sin embargo, no les impedía pensar de vez en cuando en la diversión de las clases populares¹³⁸.

Además, la susceptibilidad de las celebraciones populares como potenciales escaparates de novedades no quedaba circunscrita al campo de la chuchería o de la curiosidad recreativa; también fueron uno de los cauces privilegiados de penetración inicial en el imaginario popular de realidades tan trascendentales como la electricidad. En efecto, conforme Asturias se iba incorporando a los procesos de electrificación, precisamente en estas décadas a caballo entre los siglos XIX y XX en las que estamos centrando nuestra atención, los festejos proporcionaban a capas amplias de la población, al principio sobre todo en los principales centros urbanos, una ocasión de observar las maravillas de la luz eléctrica—y, en tiempos precedentes, de otros sistemas de iluminación, como los de gas—, cuando ésta aún estaba en buena medida recogida en los espacios privados de la minoría social capaz de sufragar el uso de una energía cuyos primitivos mecanismos de producción, distribución y empleo la hacían altamente restrictiva¹³⁹. En tales circunstancias iniciales, es cierto, la función de la luz eléctrica en el espacio festivo respondía sobre todo a la misma lógica que aquellas otras curiosidades. Continuando en el efervescente Gijón de las fiestas mayores de Begoña, al acercarse la recta final del XIX se anunciaba con entusiasmo la presencia de «ILUMINACION NUEVA en todo el trayecto de la calle Corrida hasta la Plaza del Infante, colocando vistosísimos aparatos en la sección del Boulevard, y colgando multitud de faroles, especialmente encargados á París». «FANTÁSTICA, SORPRENDENTE Y MAGNÍFICA ILUMINACION, debidamente preparada, en toda la extensión de los

¹³⁷ GONZÁLEZ LAFITA, Pilar: *Las artes gráficas en Gijón, 1890-1920*. Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 1980, pp. 25-28.

¹³⁸ FABRICIO: “Begoña”, *El Comercio*, 15-VIII-1934, p. 6.

¹³⁹ Sobre la introducción de la electricidad en Asturias, tanto desde el punto de vista económico y técnico como desde el sociocultural, debe verse la exhaustiva tesis de Daniel Pérez Zapico. PÉREZ ZAPICO, Daniel: *Producción y usos sociales de la electricidad en Asturias (1880-1936)*. Oviedo, 2015.

muelles del puerto »¹⁴⁰ En aquel ambiente festivo estival gijonés estuvieron presentes los elementos acostumbrados de las celebraciones populares asturianas, como «la tradicional *hoguera*», pero también introducciones fácilmente identificables con el cambio de los tiempos. Se formó así una comitiva que:

al cruzar bajo la torre Eiffel [de atrezo], fue obsequiada con una tupida nube de papelitos coloreados, que al caer sobre las jóvenes (...) semejaban copiosa lluvia de nacarados granizos. Por la noche ofrecía la iluminación un golpe de vista verdaderamente fantástico. La torre Eiffel, colocada a la entrada de la calle Mayor, mostrábase gallarda, con la infinidad de vasos que señalaban sus caprichosas y severas líneas, y en el resto del trayecto había colocados, con bastante gusto, multitud de farolillos y bombas de cristal¹⁴¹.

El hecho mismo de la iluminación de las bombillas, podía gozar inicialmente de tal singularidad que era capaz de actuar con independencia del resto de elementos del programa, e incluso servir como acto inaugural de la fiesta, a la altura de unas verbenas que por otra parte se iban acostumbrando a la presencia de la electricidad¹⁴². Es habitual la inclusión de los espectáculos lumínicos entre los atractivos más singulares, a la hora de glosar las virtudes de los programas. En Villaviciosa, un observador de las fiestas del Portal de 1883 encontró a un miembro de la comisión de festejos local que se lamentaba de la rotura de algunos de los focos «Bhrutheux» con que se pretendía iluminar las principales calles de la población, pese a lo cual «la iluminación era magnífica, sorprendente; deliciosa la perspectiva que ofrecían las calles (...), iluminadas con profusión y mucho arte». Los contratiempos propios de vistosidades tan innovadoras se perdonaban en el ambiente festivo. «Por el paseo, discurrían niñas que daban más luz que todas las lámparas inventadas por Siemens, Grevy, Swan y demás señores electricistas. ¿Cómo habíamos de echar de menos los focos Bhrutheux?». En todo caso, no dejaban de apreciarse. El cronista concluía su descripción de los festejos felicitando a «los jóvenes de la comisión de fiestas. Supieron dar novedad a las funciones y sacaron partido de todo. El pueblo les debe quedar agradecido». En efecto, las iluminaciones eléctricas eran

¹⁴⁰ “Fiestas de Nuestra Señora de Begoña”, *El Comercio*, 30-VII-1881, p. 2.

¹⁴¹ “Fiestas de la Magdalena”, *El Correo de Llanes*, 01-VIII-1893, p. 2. En lo que se refiere al uso simbólico de la torre Eiffel, cabe tener en cuenta que la Exposición Universal de París de 1889, para la que fue levantada la torre, fue todo un nodo de transmisión cultural internacional. Véase, por ejemplo, ADAMS FERNÁNDEZ, Carmen: “La Exposición de 1889 y la búsqueda de una identidad estética en las repúblicas hispanoamericanas”, en GÓMEZ RODRÍGUEZ, José Antonio (ed.): *Arte e identidades culturales: actas del XII Congreso Nacional del Comité Español de Historia del Arte*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, 1998, pp. 195-202. En ese sentido, la aparición de un elemento como este en una fiesta asturiana ilustra particularmente bien la introducción en las formas de festejar de ingredientes fáciles de identificar como modernos y novedosos por parte de los festejantes.

¹⁴² “«El Bollo» pasado por agua”, *El Pueblo Astur*, 13-IV-1914, p. 3.

fácilmente tomadas por heraldo de excepción del progreso y la modernización, pero tampoco dejaban de interactuar con los símbolos tenidos por tradicionales. Un buen ejemplo lo proporcionan los festejos del Carmen celebrados en la actual Cangas del Narcea, en 1905, con motivo de los cuales la iglesia fue «instantáneamente iluminada con más de quinientas farolas y bombillas eléctricas»¹⁴³.

Todavía en un momento tan posterior como comienzos de los años veinte, las iluminaciones seguirían otorgando buena parte de su lucimiento a las celebraciones:

Ya lo diz la copla: ¡De Noreña, al Cielu!
¡Con tantu barullu, tantes diversiones,
tantes pinturesques iluminaciones,
y tantes «mudances» y «fostrós» sin tasa!
¿Quién va a tener ganas de quedase en casa?»¹⁴⁴

Y no es que ese éxito de la luz eléctrica como ingrediente destacado de los programas de fiestas fuese a morir pronto. Entrada ya la siguiente década, la plaza mayor de Avilés descollaba por aparecer «adornada con una artística iluminación de bombillas eléctricas de varios colores», en un momento en que seguía siendo considerado digno de mención que una verbena apareciera así iluminada; época que se prolongará todavía hasta los años posteriores a la Guerra Civil¹⁴⁵.

No eran estas las únicas consecuencias de la electrificación traducidas tempranamente en el espacio festivo. La luz eléctrica también permitía redoblar y optimizar significativamente los esfuerzos invertidos en la conquista de una noche que hasta el momento no acogía tanta actividad callejera, marcando en general con su llegada el final de las jornadas y el inicio de las retiradas ordenadas hacia las horas de sueño. No en vano la modificación estacional del equilibrio mantenido por el tiempo asistido por la luz diurna y el de nocturnidad daba su principal sentido antropológico a algunos de los festejos mejor asentados en el imaginario popular de las comunidades asturianas, como es el caso de los de San Juan, de connotaciones solsticiales¹⁴⁶. Los sistemas de iluminación contemporáneos, y en especial los eléctricos, consentían la prórroga de la

¹⁴³ “Programa de los festejos que en honor de Nuestra Señora del Carmen de Emtrambas Aguas se celebrarán los días 15, 16 y 17 de los corrientes”, *El Carbayón*, 13-VII-1905, p. 3.

¹⁴⁴ “El milagru”, *La Prensa*, 18-IX-1921, p. 3.

¹⁴⁵ “El segundo aniversario de la República”, *El Carbayón*, 18-IV-1933, p. 6. “Las fiestas de San Pedro en Bustiello (Santa Cruz)”, *El Carbayón*, 28-VI-1935, p. 3. “Las tradicionales fiestas de Nuestra Señora de Guía, en Ribadesella”, *La Voz de Asturias*, 03-VII-1942, p. 5. “Mañana se celebrará el «Día de Asturias» en el Campo de las Mestas”, *Voluntad*, 07-VIII-1943, p. 4.

¹⁴⁶ GÓMEZ PELLÓN, Eloy; COMA GONZÁLEZ, Gema: *Fiestas de Asturias... op. cit.*, p. 13.

jornada en una medida apreciable y sin precedentes; no solo la jornada de trabajo, sino también, y acaso especialmente, la de ocio, que cobró el valor necesario para adentrarse decididamente en las horas de la madrugada, como ha revelado Daniel Pérez Zapico al centrarse precisamente en el caso asturiano¹⁴⁷. La presencia iluminadora y reconfortante de la electricidad consentía, por ejemplo, que, como narraba *La Prensa* en 1921 con respecto a las fiestas dedicadas al Ecce-Homo en la villa de Noreña, «el jolgorio» durara «hasta bien entrada la madrugada, hora en que la gente que tenía cobijo se acogió a él, dejando el imperio de las calles a los no pocos que no tuvieron la suerte de encontrar, aunque no fuera más que un tercio de cama»¹⁴⁸.

Si los nuevos vientos hacían posible pensar en semejantes transgresiones del tiempo de fiesta, inverosímiles en épocas precedentes, cosa parecida sucedía con el espacio festivo, que veía aumentado el número de dimensiones a las que podía expandirse al incorporar, por ejemplo, el medio aéreo. En los tiempos a los que nos estamos refiriendo, los festeros asturianos ya estaban más que acostumbrados a mirar hacia el cielo para vigilar sus inclinaciones aguafiestas, pero ahora iban apareciendo motivos más optimistas para hacerlo. Los cohetes y fuegos artificiales, ya en forma de «potentes palenques» o «bombas reales» con los que anunciar ruidosamente el festejo y llamar a la participación, ya en la de «bengalas» o «cohetes luminosos» pensados para hacer las delicias de la vista, abordaban buena parte de los programas cuyos organizadores contaban con cierta capacidad de gasto, pudiendo recurrirse a «acreditados pirotécnicos» reclutados a menudo en otras provincias del país¹⁴⁹. No eran la única forma de incluir el aire en el espacio festivo contemplada por las innovaciones técnicas aplicadas al recreo. En Avilés, en 1914, y en una fiesta del Bollo a la que se harán más referencias,

a intervalos surcaban el espacio variados cohetes de lucería, de silbato y de otras clases, seguidos de globos correos, y uno monumental que llevaba esta inscripción: «La Sociedad de “El Bollo”, a sus cofrades», el que se elevó majestuoso, despidiendo cohetes de lucería y siendo acogido con gran aplauso por el numeroso público que allí se había congregado¹⁵⁰.

¹⁴⁷ PÉREZ ZAPICO, Daniel: *Producción y usos... op. cit.*, pp. 691-704.

¹⁴⁸ “Noreña en fiestas”, *La Prensa*, 18-IX-1921, p. 3.

¹⁴⁹ “Fiestas de Nuestra Señora de Begoña”, *El Comercio*, 30-VII-1881, p. 2. EL BAÑISTA: “Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879”, *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3. “Noreña en fiestas. Las del Ecce-Homo”, *La Prensa*, 20-IX-1921, p. 6.

¹⁵⁰ “«El Bollo» pasado por agua”, *El Pueblo Astur*, 13-IV-1914, p. 3.

Algo parecido ocurría durante la celebración de las fiestas en honor al Ecce-Homo de Noreña de 1921, cuando «Un colosal aerostato (...) [que] surcó los aires a las doce de la noche, nos dice: “Hasta el año que viene”. ¡Dios lo quiera!». En esa misma población, festividad y año, la integración de este tipo de elementos en el imaginario festivo popular permitía que ya existieran personajes como un tal Bernardo Álvarez, «quien confirmó una vez más su bien ganada fama de “globero”». Al mismo tiempo, la luz eléctrica ya causaba extrañeza no exenta de reproche cuando faltaba: «¿cuál ha sido la causa de no iluminarse el arco de la calle de Fray Ramón?». Lo mismo pasaba con los fuegos artificiales, tan comunes ya que su ausencia venía a ser una garantía para que una fiesta «no llamara la atención»¹⁵¹. Por fechas cercanas, la gran verbena con que había de culminar el homenaje festivo a Santiago hecho en la occidental localidad de Castropol se caracterizaba por contar con una «soberbia iluminación eléctrica; se lanzarán al espacio hermosos globos y se quemará un bonito Ramillete de fuegos artificiales de la afamada pirotecnia “Espinós”, de Reus»¹⁵².

Todavía deberíamos asociar a esta renovación contemporánea de las formas populares de festejar otras transformaciones, tocantes a capítulos tan relevantes del protocolo festivo como es el del juego. Las celebraciones urbanas de la Asturias de la segunda mitad del XIX confiaban todavía buena parte de sus cauces participativos a diversiones como las que podían observarse en Gijón, con «las corridas de asnos en la playa y los juegos de playa, en Begoña; los juegos de sortija, el cilindro giratorio, la fuente de vino gratuita, los juegos de Neptuno en la antedársena»¹⁵³. No faltaba mucho tiempo, sin embargo, para que semejantes divertimentos entraran en dura competencia con el deporte que, heredero del exclusivo *sport* aristocrático importado a España desde lugares más precoces en el desarrollo del ocio contemporáneo, como Gran Bretaña, abordó el cambio de siglo con claras intenciones expansivas. En efecto, los prolegómenos del XX asistieron a la popularización de unas prácticas deportivas que se incorporaban a la lógica de la sociedad del consumo de masas impulsadas, por ejemplo, por un higienismo cautivado por las posibilidades del ejercicio organizado, y que contaba entre sus filas con adeptos dotados de la proyección pública de que disponía el rey Alfonso XIII, por

¹⁵¹ “Fiestas en Noreña. Las del Ecce-Homo”, *La Prensa*, 21-IX-1921, p. 3.

¹⁵² “Programa de los festejos que se celebrarán en esta villa los días 24 y 25 de Julio de 1921, en honor al Apóstol Santiago”, *Castropol*, 20-VII-1921.

¹⁵³ FABRICIO: “Begoña”, *El Comercio*, 15-VIII-1934, p. 6.

ejemplo¹⁵⁴. Tampoco desdeñaron el deporte algunas tendencias ideológico-políticas de izquierdas, que le veían posibilidades como sana provisión de estructuras para la organización social y la iniciación de las masas obreras en solidaridad de clase, ni algunos radicalismos conservadores y, sobre todo, unos fascismos que encontrarán en él un atractivo complemento de la militarización aplicada a sus cuadros¹⁵⁵.

En Asturias, germinada esa auténtica «mística del deporte» en las aspiraciones krausoregeneracionistas de los intelectuales del llamado grupo de Oviedo, asociado a la universidad ovetense, las prácticas deportivas fueron introduciéndose gracias a los gustos cambiantes de la juventud acomodada regional. Partiendo de ello se fue creando una infraestructura organizativa incipiente a base de círculos, uniones, clubes y entes similares. Pronto los más exitosos de estos deportes de primera hora, y en particular el fútbol, comenzaron a dar muestras de popularización y sometimiento a las pautas del ocio de masas, tendencia que a la altura de los años veinte se había vuelto evidente¹⁵⁶. Habiendo demostrado su capacidad para atraer a importantes contingentes de participantes y, sobre todo, de espectadores, los deportes no tardaron en convertirse en aditivos e incluso en platos fuertes de las fiestas urbanas con mayores posibilidades económicas. Durante las primeras décadas del XX se hicieron así asiduas de los programas las carreras ciclistas y los encuentros futbolísticos entre equipos del lugar y foráneos. Aparte de estimular el intercambio entre las comunidades celebrantes con el traslado de festeros convecinos de los visitantes, estas citas consiguieron acaso sublimar una parte, al menos, de las necesidades de contraposición conflictual planteadas por las identidades colectivas locales, antes satisfechas en rituales como aquellas viejas peleas a garrotazos ahora en decadencia. Equipos como el Oviedo F. C., el Real Sporting de Gijón, el Stadium Avilesino o el Rácing de Sama contendrán frecuentemente entre sí con grandes citas festivas asturianas como escenario, compartiendo espacio programático con otras actividades extendidas entonces como veladas de boxeo o peleas de gallos¹⁵⁷.

Por supuesto, la modernización de los festejos populares no es una mera traducción de fenómenos abstractos de escala *macro*, impuesta a unas comunidades

¹⁵⁴ FUSI, Juan Pablo: “La cultura”, en JULIÁ, Santos; GARCÍA DELGADO, José Luis; JIMÉNEZ, Juan Carlos; FUSI, Juan Pablo: *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons, 2007 (2003), pp. 575-576.

¹⁵⁵ NAVARRO NAVARRO, Javier: *A la revolución por la cultura. Prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano, 1931-1939*. Valencia: Universitat de València, 2004. pp. 337-342.

¹⁵⁶ URÍA, Jorge: *Una historia social... op. cit.*, pp. 205-213.

¹⁵⁷ “Las fiestas del Bollo”, *La Prensa*, 08-IV-1928, p. 5. “Las fiestas de El Bollo”, *El Noroeste*, 23-IV-1935, p. 7. “Las fiestas de «El Bollo»”, *El Noroeste*, 18-IV-1933, p. 6.

celebrantes privadas de toda influencia sobre el devenir de sus formas de festejar. Esas comunidades, inmersas ellas mismas en amplios procesos de transformación y estabilización de las expresiones socioculturales de su existencia, contribuyen al modelado de los ritos y símbolos desplegados en un fenómeno festivo que, a su vez, tiene la capacidad de influir sobre ideologías, identidades y, en fin, mentalidades colectivas. El mismo crecimiento cuantitativo de las comunidades, gran estímulo para el enriquecimiento de los programas de festejos, respondía en buena parte a procesos estructurales e ingobernables para aquellas, tal era el caso de la urbanización que acompañaba al auge industrial. También se debía, no obstante, a las presiones de unas poblaciones que demandaban ofertas de ocio, y también específicamente festivas, acordes con su envergadura y sus gustos. El crecimiento y la diversificación de esas ofertas tenían que ver con la expansión del mundo urbano, pero igualmente con las mayores facilidades para el consumo de diversiones brindadas por las mejoras salariales y de horarios que afectaban al proletariado industrial en aumento.

Ciertamente, el perfeccionamiento de las tecnologías e infraestructuras de transporte, con la superación —con toda su lentitud y limitaciones— de las viejas y providenciales carencias de la red provincial, ayudaba no poco a ampliar el margen del albedrío de los potenciales festeros a la hora de definir su inversión del tiempo de ocio. Fue particularmente la extensión y abaratamiento del ferrocarril la que permitió a las fiestas populares en auge aumentar aún más su área de influencia. Ya en las dos últimas décadas del XIX, las compañías ferroviarias ofrecían líneas con horarios y precios especiales, circunstancia puntualmente recordada por las informaciones periodísticas, que a su vez visibilizaban las celebraciones con la publicidad hecha a través de un medio de alcance ya amplio y aún creciente, conforme retrocedía el analfabetismo y el periódico se volvía accesible para una proporción cada vez mayor de la población. La importancia que tuvo la mejora de las comunicaciones en la consolidación de los festejos asturianos se aprecia en la introducción en los programas de muchos de ellos de la recepción masiva, en las estaciones y apeaderos ferroviarios, de las bandas de música, personalidades destacadas o contingentes de festeros venidos de otras localidades; actos convertidos en piezas de pleno derecho del aparato ritual. El propio ferrocarril no dejó de beneficiarse ampliamente de esta relación simbiótica con los festejos, si hacemos caso a informaciones como la proporcionada por *El Carbayón* en 1883, según la cual «la víspera de San Mateo

fué el día en que mayores ingresos ha tenido la línea de Lena a Gijón por servicio de viajeros desde que se abrió al servicio público»¹⁵⁸.

No conviene pasar por alto los condicionantes geográficos que imponía a la evolución del panorama festivo popular el estado de las comunicaciones. Al despuntar el siglo XX, ese ferrocarril cuya importancia se acaba de poner de relieve concentraba todavía casi toda su actividad en la zona central de Asturias, extendiéndola modestamente a la oriental y obviando la occidental¹⁵⁹. La mejora de la red de comunicaciones, por tanto, contribuía a alimentar aún más la envergadura y el dinamismo de las fiestas de los grandes núcleos urbanos centrales, en detrimento de los de las alas, mucho más ruralizadas. Y a ello habría que sumar todavía la colaboración de un transporte privado desde luego limitado, y con el insoslayable sesgo social impuesto por las dificultades de adquisición ofrecidas por estos bienes que, en todo caso, irían popularizándose al hacerse más asequibles. Pronto se labrarán un hueco en los grandes festejos, junto a los arribados a través de las vías férreas, otros grupos llegados «en masa, “Autos”, “motos”, coches, bicicletas, jinetes... en fin, el delirio»¹⁶⁰.

A consecuencia de todo esto, las ya de por sí abultadas comunidades celebrantes urbanas se ven engrosadas aún por los visitantes llegados de distintos puntos de esos *hinterland* festivos en expansión, y que tienen la capacidad de condicionar su presencia a la satisfacción en los programas de sus apetencias y expectativas. La existencia de esta cuota de poder sobre la evolución de los festejos adjudicada a sus celebrantes no escapó a la perspicacia de los colectivos organizadores, por lo menos de algunos. Así se podía observar en los comienzos de este último cuarto del XIX con que iniciamos nuestro recorrido, en una localidad animada ya por las costumbres veraneantes de las clases acomodadas, pero que no dejaba de estar lejos del tamaño y dinamismo de las principales ciudades de la región, como es la de Candás, en el municipio de Carreño. Allí se entendía que en fiestas como las patronales de San Félix, «los hijos del pueblo se desviven por proporcionar a los forasteros (...) algunas públicas distracciones; que a la par que son un

¹⁵⁸ “Sección local”, *El Carbayón*, 25-IX-1883, p. 3.

¹⁵⁹ URÍA, Jorge: “El ferrocarril de los viajeros”, en FERNÁNDEZ, Aladino; *et al.*: *Asturias y el ferrocarril...*, *op. cit.*, pp. 115-140.

¹⁶⁰ “Noreña en fiestas. Las del Ecce-Homo”, *La Prensa*, 20-IX-1921, p. 6.

solaz entretenimiento mientras aquellos permanecen en la villa, les haga cuando se ausenten llevar gratos e inolvidables recuerdos»¹⁶¹.

En la misma línea, con una cuidada celebración de las fiestas de Nuestra Señora de Begoña de 1881 el Ayuntamiento de Gijón buscaba hacer justicia, a través de «una de las mas antiguas solemnidades religiosas y populares de la Villa», a «respetables tradiciones», estando «deseoso, á la vez, de ofrecer con franca hospitalidad, obsequios merecidos á los numerosos forasteros, que durante la temporada de verano se dignan honrar la poblacion con su visita». A esos forasteros iba dedicada explícitamente la «grandiosa iluminación» que conformaba uno de los elementos estrella del programa de uno de los días de fiestas, y que era un «obsequio» hecho a aquellos por el «Comercio de la poblacion». Por lo demás, el Paseo de Alfonso XII, eje vertebrador del espacio festivo en una época en la que, como se ha dicho, la práctica del paseo menudeaba todavía en los programas, aparecería «engalanado con gallardetes y escudos de todos los concejos de la provincia y parroquias de este término», en los que se quiere ver un intento por hacer sentir cómodos a los los asturianos de toda procedencia que se esperaba convergieran en el Gijón en fiestas. Finalmente, se mostraba el deseo, cada vez más a menudo expresado y correspondido en la época, de «que las empresas de los ferro-carriles del Noroeste y de Langreo, establezcan trenes extraordinarios ó de recreo, y rebaja de precios en las tarifas durante la temporada de las fiestas» en previsión de esa afluencia foránea¹⁶².

En Langreo, en 1883, una carta al director exhortaba al Ayuntamiento a ampliar la partida presupuestaria destinada a la organización de los festejos de San Lorenzo, criticándose que no se hubieran incluido en ella «más que 6.000 reales, habiendo gastado el año pasado unos 12.000 a pesar de estar en el presupuesto la mitad». La cosa no era para tomársela a la ligera, toda vez que un mayor esfuerzo municipal permitiría que

no faltaran cucañas, cohetes, fuegos artificiales, iluminaciones, música, etc., etc. (...) Que comprendan los representantes del concejo que de hacer un desembolso, cuando mayor, más grande[s] serán los beneficios que reporten a la localidad los muchos forasteros que con este motivo se descolgarían por el pintoresco Langreo, en día tan señalado¹⁶³.

¹⁶¹ EL BAÑISTA: “Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879”, *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3.

¹⁶² “Fiestas de Nuestra Señora de Begoña”, *El Comercio*, 30-VII-1881, p. 2.

¹⁶³ PÉREZ GONZÁLEZ, R.: “Sr. Director de El Carbayón”, *El Carbayón*, 17-VII-1883, p. 2

Tampoco deja de ser significativo que, conforme fragua esta convicción de que unos festejos lucidos equivalen a beneficios económicos para el lugar que los acoge, los esfuerzos organizadores vayan apareciendo reforzados por nuevos agentes. En los sitios que contaban con un tejido económico lo suficientemente sólido, quienes tenían intereses en él se iban incorporando al sostenimiento y enriquecimiento de unos programas que, como no se les escapaba, dinamizaban notablemente el consumo en distintos sectores. La iniciativa privada convivía así con la pública, o incluso competía con ella. En Oviedo, a la hora de irse definiendo el programa para los festejos de San Mateo de 1883, se revelaba que, al respecto, «el Ayuntamiento hará poco, muy poco», excusándose «la comisión con que no hay fondos». Sin embargo, «con la conducta del municipio contrasta la del comercio y la industria, todo lo que en aquella es mezquino, es en estas espléndido»¹⁶⁴.

En este somero recorrido por las responsabilidades sobre los cambios sucedidos en este periodo, volver al papel desempeñado por las propias comunidades celebrantes como sujetos obliga a afinar un poco la vista. De hacerse esto, se comprueba que la modernización festiva se expresa a través de una sintomatología que incorpora también cosas como las tendencias en el vestir mostradas por los festeros, en estas apoteosis de la sociabilidad popular durante las cuales se intensifica el cotidiano proceso de acondicionamiento de la propia imagen, asociada a la identidad personal y a la puesta en escena ante el colectivo. Siguiendo esta lógica, a un observador en los inicios de la década de 1930 le podía llamar la atención la

indumentaria femenina, verdadera revolución innovadora y vanguardista entre los elementos «revolucionadores» de algunos kilómetros en redondo. El que como este humilde servidor se persone en una fiesta en este pueblo y a los ocho días vuelva acudir al lugar donde se reúne la juventud, verá asombrado la metamorfosis que sufrieron las prendas todas que llevan colgadas en sí las provocadoras de conflictos nerviosos¹⁶⁵.

Si los bailes celebrados en locales cuyo acceso requería el pago de una entrada, por reducido que fuera el precio, constituían «una actividad eminentemente popular dentro de los ocios dominicales del proletariado», como ha defendido Uría, lo mismo sucedía, cuando menos, con los verificados en unos festejos cuyas verbenas eliminaban la inversión económica para hacerse completamente gratuitas, con los alicientes

¹⁶⁴ «Fiestas de San Mateo», *El Carbayón*, 22-VIII-1883, p. 3.

¹⁶⁵ «De Barres», *El Aldeano*, 15-X-1930, p. 3.

adicionales que podía suponer una fiesta más populosa, en general, que un baile cerrado. En todo caso, en los ámbitos del culto a Terpsícore, como todavía lo denominan en el momento al que nos referimos algunos articulistas cultos, se observan divergencias interesantes entre los gustos de la aristocracia y la burguesía urbana asturianas y los de unas clases populares que, como se ha visto, solían tratar de emular las modalidades de ocio desarrolladas por aquellas, adoptando prácticas como la del paseo. De esa manera, mientras que en los salones recreativos exclusivos danzas de abolengo comorigodones y valsos mantenían su salud entrado ya el XX, los pies de extracciones sociales menos lustrosas se empeñaban en chotis, pasodobles y tangos que por facilitar un contacto físico más estrecho desesperaban a los moralismos conservadores. Las desconfianzas hacia los bailes tenidos por zafios llevaban a las clases acomodadas a encastillarse en los quioscos de música cuyas propias preferencias habían hecho proliferar por las ciudades, para dar cobijo a unas bandas en principio abocadas a ofrecer unos entretenimientos puramente musicales y estáticos. La resistencia, empero, estaba destinada a fracasar, y los bailes populares proliferaron al son de las funciones municipales¹⁶⁶. Los festejos propiamente dichos reflejaban estas circunstancias, introduciendo en ellos la juventud con cada vez mayor profusión giraldillas y polkas, así como unos pasodobles que eventualmente harían las veces de banda sonora y coreografía del entusiasmo popular espontáneo desencadenado con motivo de la proclamación de la Segunda República¹⁶⁷.

Esta modernización alteraba ciertamente la configuración ritual y simbólica de las fiestas asturianas, así como la presencia en ellas de los ingredientes entonces tenidos por tradicionales en las mentalidades colectivas de las comunidades celebrantes. A través de unos procesos difíciles de cartografiar al detalle, pero en todo caso complejos y desiguales, las innovaciones y pervivencias se disputaron el espacio y tiempo festivos y los compartieron según una amplia variedad tipológica de combinaciones. La realidad era, por tanto, la de una dialéctica desde luego no exclusiva de este periodo contemporáneo ni del marco geográfico asturiano, y que difícilmente nos lo podría parecer acostumbrados como estamos ya a conceptualizaciones como la célebre *invención* de tradiciones popularizada por Eric Hobsbawm. El planteamiento de esa idea alertó ya hace tiempo, efectivamente, sobre la labilidad histórica de algunas referencias culturales

¹⁶⁶ URÍA, Jorge: *Una historia social... op. cit.*, pp. 140-143.

¹⁶⁷ EL BAÑISTA: "Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879", *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3. "Fiestas de la Magdalena", *El Correo de Llanes*, 01-VIII-1893, p. 2. "«El Bollo» pasado por agua", *El Pueblo Astur*, 13-IV-1914, p. 3. "Noreña en fiestas. Las del Ecce-Homo", *La Prensa*, 18-IX-1921, p. 3. "La proclamación de la República en Castropol", *El Aldeano*, 30-IV-1931, p. 1.

que apelan a pretendidas esencias inmutables para reforzar la aspiración de sus guardianes a normativizar la vida social¹⁶⁸.

En efecto, como ha señalado Javier Escalera en el terreno más específico del análisis del fenómeno festivo, lo que en un contexto histórico determinado se entiende como inamovible por tradicional ha recibido en su momento, de manera invariable, la desconfianza de quienes lo consideraran bisoño e impostado¹⁶⁹. Se trata, en fin, de una idea cuyo fondo no ha dejado de ser percibido por observadores ajenos al mundo académico. Una muestra sencilla pero elocuente de ello la podemos encontrar en el año 1940, en las páginas de *La Nueva España*, cuando se acercaba la celebración del «Día de Oviedo» en Avilés, en el marco de las fiestas de Pascua de esta última localidad. Para la ocasión, según se auguraba: «Oviedo volcará en la villa señorial toda su juventud. Volcará también algunos “vieyos”, que quieren establecer comparaciones entre la carroza de hoy y aquella de hace no sé cuántos años»¹⁷⁰.

Este último comentario introduce además una cuestión que podría pasar fácilmente desapercibida, y es la importancia de los grupos de edad y del relevo generacional en la participación y organización de la actividad festiva. Conviene tener en cuenta que, por mor de esa industrialización tan lenta y desigual como inexorable, se estaba produciendo, paralelamente a estas transformaciones festivas, un éxodo rural en absoluto tan intenso como el que se desencadenaría en la segunda mitad del siglo XX, pero sí importante y constante desde las décadas finales del XIX. Y, como no podía ser de otro modo dados sus motivos, eminentemente laborales, este movimiento demográfico de las zonas de predominio agropecuario hacia los centros fabriles estaba protagonizado por la población activa más joven. Los datos disponibles para el conjunto español avalan esta circunstancia: en 1930, la cantidad de obreros agrícolas sexagenarios o de edad superior casi duplicaba a la de trabajadores industriales y del sector terciario en la misma franja¹⁷¹, y cabe recordar en este punto que Asturias, con todas las limitaciones que se quiera en términos absolutos, figuraba en primera línea —o casi— de la industrialización nacional.

¹⁶⁸ HOBSBAWM, Eric: “Introducción...”, *op. cit.*, pp. 7-21.

¹⁶⁹ JAVIER ESCALERA: “Sevilla en Fiestas...”, *op. cit.*, 111.

¹⁷⁰ “El «Día de Oviedo» en Avilés”, *La Nueva España*, 23-III-1940, p. 5.

¹⁷¹ SOTO CARMONA, Álvaro: *El trabajo industrial... op. cit.*, pp. 62-63.

No conviene soslayar este envejecimiento de la población rural, ante todo, porque la propia prensa regional de la época no escatimaba en declaraciones sobre la importancia de la labor de la juventud en la organización de los festejos populares asturianos. Quizá dicha importancia no fuera tan elevada en el caso de las ciudades más grandes, donde los festejos solían contar ya con el apoyo pecuniario sostenido y más o menos generoso de unas corporaciones municipales que iban haciéndose cargo de la trascendencia que, en uno u otro sentido, tenían las fiestas para la vida local. En lo que se refiere a las localidades de tamaño reducido, sin embargo —y en Asturias probablemente habría que introducir en este capítulo prácticamente todos los núcleos poblacionales, salvo Gijón, Oviedo, Avilés y los principales de las cuencas mineras—, las circunstancias solían ser muy otras. La dependencia con respecto a los ánimos, las voluntades, la disponibilidad de recursos y las capacidades organizativas de la propia comunidad era casi total, y buena parte de todo ello estaba en manos de la población moza. La fiesta patronal candasina de San Félix de 1879 había sido, así, «costeada por el donativo, y dirigida por la juventud de Candás»¹⁷².

Incluso en esas poblaciones mayores antes mencionadas podía llegar a existir dependencia de la mocedad, y en 1914 era «una juventud animosa» la que tejía en Avilés «un programa de atractivos festejos» para celebrar El Bollo, como «animosos» eran el año siguiente, en Castropol, los «jóvenes que (...) se han encargado de postular entre el vecindario para allegar recursos con objeto de dar gran impulso y esplendor» a las fiestas de Santiago¹⁷³. Ya en 1932, al cubrir las ferias de la Asunción de Barres, *El Aldeano* ensalzaba los esfuerzos que «los jóvenes (...) que componían la Comisión» habían puesto en juego «para que tales festejos resultasen atrayentes» y, sin demasiadas sutilezas, se preguntaba ante la cercanía de San Pedro si «no podrían decidirse dichos jóvenes a hacer algo para esos días», ya que «sería del agrado de todos»¹⁷⁴. «Entusiastas jóvenes de ambos sexos» eran, en fin, los miembros de la comisión que se había arrogado la tarea de organizar las fiestas de Nuestra Señora del Rosario en Anayo, en el municipio de Piloña, en 1935¹⁷⁵.

A menudo, en las tribunas periodísticas se establecía una relación directa entre la presencia y voluntarismo de la juventud en las distintas localidades y la supervivencia de

¹⁷² EL BAÑISTA: “Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879”, *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3.

¹⁷³ “Grandes fiestas a su Patrono Santiago en Castropol”, *Castropol*, 20-VII-1915, p. 4.

¹⁷⁴ “Ferias”, *El Aldeano*, 15-V-1932, p. 3.

¹⁷⁵ “En honor a Nuestra Señora del Rosario”, *La Voz de Asturias*, 13-VIII-1935, p. 5.

sus festejos. Si hacemos caso de las crónicas, el cambio de siglo asturiano y las décadas que le siguieron estuvieron sembrados de casos de fiestas al borde de la extinción, salvadas *in extremis* por la mocedad local. Tras la celebración en Mieres de San Juan, en 1925, *Región*, en un comentario apasionante no solo desde el punto de vista de la historia del género, afirmaba que

el que este año haya fiestas, se debe a la decisión audaz de unas cuantas señoritas distinguidas que, viendo acercarse la festividad de San Juan sin que hubiera siquiera asomos de prepararle el recibimiento debido, no se resignaron a permanecer insensibles y, con la fuerza de su habilidad, ayudada por la otra no menos poderosa de su *feminidad*, lograron que unos cuantos jóvenes se echasen sobre el hombro la ardua labor de festejar al santo. De no ser así, probablemente no hubiera habido fiestas¹⁷⁶.

En 1930, de nuevo en Castropol,

por poco se queda sin fiesta nuestro patrono este año: a tanto llega el olvido de nuestras tradiciones más queridas. Gracias que la víspera se pusieron a recaudar algunas cantidades los entusiastas jóvenes (...), con las que se celebró una verbena —mas bien fugueirín— y fiesta profana en la tarde (...) Por la noche hubo otra verbena. Eso fue todo. Y gracias que hubo quien lo hiciese¹⁷⁷.

Quince días más tarde, en la misma localidad, se respiró con alivio al saberse que «por fin, habrá fiestas de Santiago, como siempre. Decimos por fin, porque según parece, estuvo en un tris que no hubiese más que gaita...»¹⁷⁸. Para un colaborador del ovetense *El Carbayón*, que firmaba unas líneas dedicadas a la semblanza de los carnavales madrileños de 1935, la juventud no solo se estaba perdiendo en los pueblos más minúsculos y recónditos de la España rural, sino también, y acaso especialmente, en las ciudades que más podían presumir de cosmopolitismo. Se aseguraba que allí, aunque cada vez hubiera más personas que se pudieran llamar jóvenes por edad, la juventud como actitud ante la vida iba escaseando ostensiblemente, para regocijo de la nueva economía y desesperación de las viejas diversiones.

Lo que no existe hoy, ciertamente, es aquella alegría incuestionable y auténtica que tuvieron nuestros padres cuando jóvenes y que aún conservan algunos cuando viejos. Hoy la vejez empieza a los doce años. Los jóvenes de veinte a treinta y tantos años, de otras generaciones, eran verdaderos jóvenes que no se preocupaban más que de hacer conquistas, planear comilonas y bailar como peonzas en todas las ocasiones. Pero entre

¹⁷⁶“Las fiestas de Mieres”, *Región*, 24-VI-1925, p. 8.

¹⁷⁷“La fiesta de San Juan”, *El Aldeano*, 30-VI-1930, p.3.

¹⁷⁸“Fiestas”, *El Aldeano*, 15-VII-1930, p. 4.

el maquinismo, las crisis económicas y la mayor «standarización» (y valga este extranjerismo al que no se le encuentra sustitutivo exacto en castellano) de la existencia (...), la vida es un anhelo cuando no un fracaso continuado, que a todos, niños y viejos, nos tiene tristes, malhumorados y cejjuntos¹⁷⁹.

Así y todo, es difícil negar la influencia de la edad en ese proceso de ajuste de las formas populares de festejar a las circunstancias de la contemporaneidad, con la introducción de nuevos elementos y la reinención de los ya existentes. Como apuntaba el artículo del año 40 citado más arriba, parecía lógico que fuera esa juventud naturalmente más dinámica, en contacto más estrecho con el mundo urbano e industrial en ebullición dadas sus inquietudes vitales y necesidades laborales, la que aportara buena parte de su fuerza motriz al remozamiento de los festejos populares. Las generaciones más maduras, por su parte, tenderían a un conservadurismo festivo que actuaría a modo de antítesis de la modernización para dar lugar a la síntesis de ritos y símbolos clásicos e innovadores a partir de la cual cristalizan generalmente las fiestas. Este dualismo que afecta a las comunidades celebrantes aparece como una expresión particular de una dicotomía más amplia que se revela como característica de las celebraciones festivas populares de la contemporaneidad avanzada, en tanto que constructos socioculturales. Siendo una de las más difíciles de analizar e interpretar, dicha dicotomía se antoja también de las más interesantes y relevantes para comprender el fenómeno y al colectivo que lo protagoniza. La fiesta popular del periodo y el contexto geográfico estudiados acusa influencias de toda índole y, al mismo tiempo, merced a la ritualización de sus ingredientes y a su distinción —que no desconexión— temporal con respecto al dominio de lo cotidiano, se erige en repositorio de ritos y símbolos trascendentes para el grupo, pero en retirada o directamente desaparecidos en otros frentes de la vida social.

2.3. La fiesta como ámbito de negociación cultural: tradición, configuración identitaria y modernización festiva

Lo dicho probablemente explica, en lo esencial, que el festejo popular recoja y sublime las complejas tensiones generadas en el seno de las comunidades a consecuencia de las transformaciones culturales fruto del contexto histórico. En la España y la Asturias de fines del siglo XIX y comienzos del XX, esas transformaciones vieron sus ritmos

¹⁷⁹ ROCA, Juan de: “Carnestolendas”, *El Carbayón*, 06-III-1935, p. 3.

acelerados, con los drásticos cambios en las formas de vida propiciados, sobre todo, por la industrialización y sus consecuencias. Los debates articulados en torno a las dos grandes categorías de «lo tradicional» y «lo moderno» comportaron una polarización de ideas y sentimientos expresados, entre otros ámbitos, en el festivo. Así, en la Asturias contemporánea, la tan venerable como lábil tradición festiva fue quedando asociada a las pequeñas comunidades rurales, practicantes de unas actividades económicas de base agropecuaria abocadas a la subsistencia, cultivadoras de costumbres heredadas de los ancestros y de formas de religiosidad populares, pero de cualquier forma respetuosas con la doctrina eclesiástica. La modernización, por su parte, quedó consagrada —para bien o para mal, según el punto de vista del observador— como crisol de novedades tomadas por préstamo o a imitación de lo dictado por modas extranjeras, concebidas según la lógica cosmopolita de un mundo urbano e industrial en expansión y entregado a las sensualidades de un materialismo enemigo de la espiritualidad¹⁸⁰.

Hacia esa contienda simbólica se orienta buena parte de las consideraciones contemporáneas con respecto a las fiestas populares asturianas celebradas entre finales del siglo XIX y el desencadenamiento de la guerra del 36, que se convierten así, en cierto modo, en un campo de batalla hacia el que encauzar conflictos culturales capitales. Es en este sentido en el que se deben interpretar cosas como las duras y sarcásticas críticas vertidas sobre las verbenas que se iban imponiendo sobre las clásicas fiestas patronales en «Frescales de la Sierra». Se trataba de un pueblo ficticio, pero presentado como basado en hechos reales, y con claras intenciones representativas, cuyo «venerable y amado párroco llora en el silencio de la iglesia “estas diversiones inocentes”; llora por “sus” jóvenes de ambos sexos. ¿Qué fuerza tendrán sus consejos ante los ejemplos de esos otros jóvenes forasteros?»¹⁸¹. Lo mismo sucedería, por poner otro par de ejemplos, con dos artículos aparecidos a caballo entre las décadas de 1920 y 1930 en el entonces joven periódico *El Aldeano*, editado en la localidad de Castropol, en el extremo occidental asturiano. Sin escatimar en sarcasmo ni en detalles, un primer autor describía así un remozamiento de los ambientes festivos rurales que identificaba inequívocamente con soplos llegados desde las ciudades. Su descripción era la de unas

fiestas de un nuevo modelo cosmopolita, que nada tienen que envidiar a las de las más adelantadas capitales de provincia y a las de los más coquetones pueblos de la Sierra. Su eje es una glorieta donde se alinean en varias filas los vistosos uniformes (a ser posible;

¹⁸⁰ En un trabajo ahora en proceso de publicación he esbozado las circunstancias de esta dicotomía. Véase ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

¹⁸¹ “«Frescales de la Sierra»”, *Religión y Patria*, 01-IX-1934, p. 1.

militares, que es lo más elegante) de una banda de música, que lanza al aire sonidos metálicos con arreglo al siguiente programa: a) Gitanillo de Triana, pasodoble torero. b) Momento musical, Schubert. c) Segoviano presumido, zarzuela. d) Ramona, vals americano. Mientras tanto un vulgo espeso circula dándose codazos por un paseo polvoriento; no se baila porque no hay sitio ni ambiente ni música apropiada; los bancos y las sillas complementarias están ocupados y no permiten sentarse en el suelo; se merienda en la dulcería y se cena en casa; las verbenas tienen variados colores pero un solo aburrimiento; al día siguiente nos despierta un pasodoble militar y vamos a la carrera de cintas, a la prueba ciclista o a otro gracioso número, siempre con la muchedumbre alrededor, sin lugar a expansiones ni a intimidaciones. No nos anima el menor rencor contra los gallardos mozos uniformados ni contra el modesto vehículo de pedal ni siquiera contra el cosmopolita «american supper», pero será bueno recordar a los innovadores que estas fiestas están bien en las ciudades, que son lugares sobresaturados y aburridos, pero en los pueblos, sobre todo en los asturianos, están completamente fuera de lugar¹⁸².

No mucho después, otro colaborador del mismo medio aportaba más información sobre lo percibido como causas de la decadencia de los festejos asturianos, dándole además un trasfondo histórico.

En el siglo XIX se extendió la idea de que todo individuo vestido a la europea era persona culta, la masa se vistió con arreglo al figurín inglés, pero dejó su cerebro en reposo. Nosotros también nos identificamos con esa idea, (...) desechamos nuestras costumbres (...) Hoy, desechando nuestro error, debemos buscar en el tiempo las bellezas tradicionales perdidas, y volverlas al arcón, limpio ya de todo aditamento moderno. La ocasión ahora se nos presenta propicia; la fiesta de San Juan, la fiesta del Norte por excelencia, tan llena de tradición, en nuestra región languidece sin una mirada compasiva.

Este segundo autor ofrecía toda una batería de propuestas para enmendar la situación, como la preparación de una verbena «con una buena fogueira y a media noche se debiera recoger la flor de agua en la fuente de San Juan». En el orden musical, el respeto a la tradición quedaría garantizado con la presencia de «un gaitero, que es el mejor representante de nuestra alma aldeana y sentimental». En ese sentido, se podría hacer una concesión a los «espíritus progresivos» con la presencia de un bandín, eso sí, «procurando que en la interpretación de las piezas pusiesen todo su aldeanismo y esos trompetazos de cornetín que son la mejor muestra de la alegría desconcertante y violenta de la naturaleza»¹⁸³.

Como puede intuirse en las consideraciones de este tipo, entre quienes se arrogaban la tarea de defender la tradición frente a la amenaza obliteradora de la modernización se iba extendiendo la apelación a unas esencias cultural-populares,

¹⁸² MARINERO, Manuel: “Fiestas y otras cosas”, *El Aldeano*, 30-XI-1929, p. 1.

¹⁸³ PENZOL Y VIJANDE, Claudio: “Nuestro San Juan”, *El Aldeano*, 29-V-1930, p. 1.

también con su expresión festiva, cuya base territorial regional las oponía a los afanes extranjerizantes atribuidos a los influjos modernos. Manifestaciones sugerentes de lo mismo se pueden encontrar en los insistentes intentos de identificación, apreciados ya en Jovellanos y que continuarán a lo largo de la contemporaneidad, del tipo festivo de la romería como un cuasi-endemismo del acervo cultural asturiano. Ya en 1879, por ejemplo, *El Comercio* publicaba una visión de las romerías como «esas tradicionales fiestas tan connaturalizadas con nuestra particular manera de ser y de vivir, con nuestro carácter, con nuestras costumbres, y hasta (...) con la topografía misma de nuestro pintoresco y accidentado país»¹⁸⁴. Había quienes iban más allá, otorgando el título de «seculares *Romerías*» a todas las expresiones de la oferta festiva asturiana, que estaría así unificada y a la vez diferenciada de otras por hacer gala de una cierta esencia, más allá de particularismos entrañables pero siempre subsidiarios.

Las fiestas populares en esta pintoresca Asturias creo que todas, do quiera se celebren, tienen un idéntico carácter, un mismo programa y una misma realidad. Podrá haber modificaciones de detalle; podrá haber alguna pequeña variedad en la forma, según los usos especialísimos que haya en cada pueblo, pero siempre son iguales en el conjunto, en lo esencial; y siempre ofrecen los mismos cuadros y el mismo espectáculo ya tengan lugar en el frondoso campo de la aristocrática ciudad de Oviedo, o en el no menos risueño Begoña de la graciosa y floreciente Gijón, o en el bellissimo paseo de la animosa Avilés, o en las alamedas, o panorámicos alrededores de las prósperas Llanes, Villaviciosa y otras villas, o bajo las caóticas e imponentes y agrestes montañas de la histórica Covadonga, o en los tapizados y verdes campos y bosques donde se hallan siempre abiertas a la veneración de los fieles las ermitas o templos consagrados á los célebres santuarios de Nuestra señora de Lugás, o de la Cabeza, o al Ecce-homo de Noreña, o al Cristo de Candás, o el de las Cadenas de Oviedo, y a otras muchas imágenes con la misma y general devoción¹⁸⁵.

No parece que fuera un impedimento para estos entusiastas de las especificidades festivas asturianas que algunos de los festejos citados fueran, de hecho, todo lo diferentes entre sí que podían llegar a ser estando integrados en un conjunto geográfico, temporal y cultural tan reducido, y que se alejaran no poco de los parámetros básicos de la romería como tal. Hay que relacionar indudablemente estas tendencias con el desarrollo de un folclorismo asociado a su vez al despertar de la búsqueda de esencias culturales populares entre los cultivadores de las corrientes románticas y nacionalistas en auge en Europa. En este contexto, la Asturias decimonónica contó con sus propias elites intelectuales que, sin abominar necesariamente del progreso científico-técnico y económico, abogaban por

¹⁸⁴ SILVIO: “La semana”, *El Comercio*, 09-VI-1879, p. 3.

¹⁸⁵ EL BAÑISTA: “Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879”, *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3.

recuperar y cultivar la historia y la lengua asturianas como vehículo para la creación y la divulgación culturales¹⁸⁶. Por otra parte, en la creación de un fuerte interés por lo homologado como parte constitutiva de un esencialismo cultural regional, con no pocas connotaciones sentimentales, influyeron también los esfuerzos de una burguesía comercial e industrial floreciente que aunaba igualmente el respeto por el progreso material —base de su riqueza y prestigio social— y el gusto por un tipismo folclórico que tenían los recursos suficientes para alimentar, financiando plataformas para su escenificación entre las que las fiestas ocupaban un lugar destacado¹⁸⁷.

Que los grupos sociológicos que actuaban como principales posibilitadores y definidores del tipismo regional no lo concibieran en términos antagónicos con respecto a la modernización no impidió su enarbolado por quienes se oponían a una percibida obliteración de las formas de vida tradicionales, con vertiente festiva incluida. La apelación del folclorismo a un pasado caracterizado por el contacto estrecho con el medio natural lo convertía, ciertamente, en un buen candidato para engrosar las filas de un tradicionalismo festivo opuesto a las extravagancias del progreso industrial. Lo cierto de la existencia de estas tendencias y lo básico de sus líneas argumentales se puede verificar, sin ir más lejos, en sensibilidades como la del destacado novelista asturiano Armando Palacio Valdés, quien plasmó esa suerte de inquietudes, particularmente, en *La aldea perdida*. Efectivamente, en esa obra, a medio camino entre la oda y la elegía a la Asturias pastoral, empapada una vez más en bucolismo romántico, el escritor conjugó la crisis sociopolítica en que se hallaba inmerso el cambio de siglo español con los derroteros que, según percibía, estaba siguiendo la cultura popular asturiana. El catalizador de esa denuncia del languidecimiento de todo un universo simbólico es un conflicto que orbita en torno a la brusca introducción de la actividad minera en la Laviana natal del autor, y que en la narración tiene por uno de sus escenarios centrales, precisamente, la fiesta. Era ésta el campo de batalla preferente de «aquellas peleas a garrotazos entre un puñado de rústicos» que, si «a un hombre le causarían risa», para un niño, como lo era el propio Palacio Valdés en el tiempo en que se forjó una imagen idílica del campo asturiano que

¹⁸⁶ OSORO HERNÁNDEZ, Andrés: *Revista de Asturias (1877-1883 y 1886-1889): literatura, ciencia y sociedad en los orígenes del Grupo de Oviedo*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2007, pp. 116-119.

¹⁸⁷ Felisa Santoveña ha dado buena cuenta de este papel de la burguesía asturiana en la configuración del tipismo folclórico en su estudio sobre el traje regional. Véase SANTOVEÑA ZAPATERO, María Felisa: *Traje tradicional, indumentaria popular y representación social del cuerpo. Asturias (1860-1920)*. Oviedo, tesis doctoral, 2015, pp. 273-274.

le acompañaría durante toda su vida y obra, «tomaban proporciones colosales, homéricas». La fina ironía habitual en Palacio Valdés no desmerece la metáfora de la lucha con que se resistía la tradición a las fuerzas que la amenazaban.

Coincide con la romería del Carmen, en fin, la comida celebrada en una folclórica pomarada de Entralgo. Aquí se enfrentan dialécticamente las fuerzas vivas de la tradición lavianesa —el viejo capitán, el erudito humanista, el párroco— con los técnicos y capitalistas que pretenden instalar sus minas en el lugar, representantes de un orden que, se entiende, esconde bajo promesas espléndidas de progreso económico, social y cultural el sofocamiento de todo un estilo de vida bajo el hollín de la industria. Como los ejércitos de cada una de esas sensibilidades contrapuestas, aldeanos apuestos, heroicos y nobles y mineros sucios, inmorales y blasfemadores cultivaban entre sí un odio que se traducía en «repetidos choques» producidos «en los caminos, por la noche; en las *esfoyazas* y romerías». En el siguiente Carmen culminan tanto la acción de la novela como la confrontación entre el mundo en declive y el floreciente, con una sangrienta batalla que marca la llegada de la barbarie, según las palabras lapidarias pronunciadas por aquel erudito, en cuyo talante el ideal civilizatorio clásico se une al tradicionalismo folclórico¹⁸⁸.

La dimensión regionalista de ese romanticismo folclórico diferenciaba netamente al panorama festivo de esa Asturias tradicional, esencial, de los existentes en otros lugares del país. Para algunos, de hecho, la fiesta tradicional asturiana, asediada por las fuerzas de la modernidad, constituía un bastión hacia el que podrían mirar otros lugares con problemas similares.

En Castropol los cohetes no tenían más objeto que recordar a los distraídos que era día de fiesta; la música no tenía más finalidad que llevar el compás del baile; las regatas eran sobre todo un pretexto para dar una zaleada. En cambio en Valladolid los cohetes eran un espectáculo que había que contemplar desde las sillas que costaban 20 céntimos, y nadie bailaba al son de la música porque todos estaban muy ocupados en escucharla, incómodamente sentados; claro que regatas no había, pero sí funciones de teatro, circos, barracas y como festejo cumbre, la corrida de toros: al terminar las fiestas, se habría uno divertido o no, pero tenía que remendar los pantalones por esa parte que se desgasta al sentarse. Es decir, que un asturiano para divertirse necesita actuar, mientras que un castellano se divierte viendo actuar a los demás. Para un asturiano, la fiesta es él mismo, y los demás no son sino accesorios que le ayudan a hacerle; para un castellano, la fiesta

¹⁸⁸ PALACIO VALDÉS, Armando: *La aldea perdida. Novela-poema de costumbres campesinas*. Pola de Laviana: Ayuntamiento de Laviana, 2011 (1903), pp. 17, 66. Las primeras tres citas están tomadas de otra obra de Palacio Valdés, y referenciadas por el responsable de esta edición, Francisco Trinidad, en la p. 17.

es algo ajeno y superior a él, y él no es sino una de tantas cabezas en el rebaño de espectadores¹⁸⁹.

Si algo se encontraba en el ojo del huracán en lo que se refiere a estas tensiones era la religiosidad festiva. En Asturias, como sin duda en otros territorios, los grandes procesos de larga duración que se han venido asociando a ese lapso de la contemporaneidad situado entre los siglos XIX y XX —industrialización, urbanización— estuvieron acompañados de otro más puramente cultural. Se trata de una descristianización que comportó cierta pérdida de terreno por parte de una religión católica que empapaba la cultura popular asturiana y la vida social en la que tomaba cuerpo, fiestas incluidas. En efecto, era un proceso no rápido, homogéneo ni mucho menos absoluto, pero de su actuación y alcance dan fe realidades como la caída sostenida de las vocaciones eclesiásticas o el aumento y diversificación tipológica y social de las conductas inobservantes para con los preceptos del catolicismo. Algunas de estas últimas estuvieron directamente relacionadas con la difusión de las nuevas formas de ocio mercantilizado, como la apertura durante jornadas sacras de cines y tabernas, escenario común de blasfemias y otras irreverencias¹⁹⁰.

En las décadas inmediatamente precedentes al inicio de nuestra cronología, la Iglesia asturiana se encontraba en una época complicada, sometida a la doble amenaza de la descristianización y el anticlericalismo en avance, que alcanzarían su clímax en los grandes acontecimientos de los años treinta. En relación con ello, la institución eclesiástica tenía importantes problemas para responder eficazmente a la cuestión social planteada por el crecimiento numérico de la clase obrera, a la que se vio incapaz de atraer en la competencia con otras propuestas de distinto signo ideológico-político¹⁹¹. A pesar de todo, se trató de competir con esas alternativas, trasladándose la pugna al espacio público y a la lógica de la sociedad de masas, algo de lo que la fiesta no pudo sustraerse. Si proliferaban y ganaban adeptos actos colectivos laicos frecuentemente emparentados con protocolos festivos, con un bien asentado Primero de Mayo como expresión más

¹⁸⁹ MARINERO, Manuel: “Fiestas y otras cosas”, *El Aldeano*, 30-XI-1929, p. 1.

¹⁹⁰ URÍA, Jorge: *Una historia social... op. cit.*, pp. 161-178. Sobre las limitaciones de la piedad religiosa en el cambio de siglo, véase también URÍA, Jorge: “La enseñanza del catecismo en Asturias en los inicios del siglo XX”, en AYMES, Jean-René; FELL, Eve-Marie; GUEREÑA, Jean-Louis (dirs.): *École et église en Espagne et en Amérique Latine*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 1988, pp. 61-88. En línea: <<https://books.openedition.org/puf/5320>> [Consulta: 20-XII-2018]

¹⁹¹ Se aportan sólidas pruebas de ello en SHUBERT, Adrian: “Entre Arbolea y Comillas. El fracaso del sindicalismo católico en Asturias”, en JACKSON, Gabriel; *et al.*: *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*. Madrid: Siglo XXI, 1985, pp. 243-252.

acabada, la Iglesia respondió con la reafirmación de su presencia en un calendario tradicional que, después de todo, había sido definido bajo su supervisión. Al mismo tiempo, se desarrollaron iniciativas con las que aprovechar las nuevas posibilidades de la espectacularidad en la conducción masiva de voluntades, de las cuales en Asturias el gran proyecto de engrandecimiento del culto a la Virgen de Covadonga resulta paradigmático¹⁹². Las inclinaciones favorables a la práctica de al menos ciertas formas de catolicismo social por parte de algunas figuras destacadas del clero asturiano, comenzando por el obispo Martínez Vigil, es algo a tener en cuenta en relación con todo esto¹⁹³.

Mientras tales procesos tenían lugar, la espiritualidad ocupaba su lugar en la negociación de los ingredientes que, según distintas sensibilidades, debían ostentar los festejos populares. El desconsuelo del párroco de «Frescales de la Sierra» nos habla de la incorporación al bando de la tradición festiva de una religiosidad susceptible de ser encajada sin grandes aspavientos con el tono folclorista perceptible, por ejemplo, en las danzas.

Sin el elemento tradicional que les comunica vida y calor, matiz y lozanía, todas estas fiestas morirían en brazos de la monotonía, o quedarían reducidas a esparcimientos de necios, si la tradición no buscara a las almas y el amor que es espíritu de fuego, (...) no fuera reanimando los corazones juveniles, y la piedad religiosa no las exaltara a la memoria de sus héroes predilectos (...) Quien logre restaurar tan preciosa danza es acreedor al título de bienhechor de su patria, ya que reconstruye el monumento donde campea su alma y fulgura su historia en resplandores de belleza que no muere, y perfuma, y dignifica el amor de tantas generaciones juveniles como pasaron dulcemente aprisionadas en su cadena de rosas¹⁹⁴.

Incluso podían complementarse la religiosidad y la asturianía, pudiendo una sacudir a la otra de encima las escorias modernizantes. Así, con respecto a una celebración de resonancias católicas tan evidentes como es la del Corpus Christi, en este caso el festejado en un lugar del concejo de San Martín del Rey Aurelio, se decía en 1929 que

192

¹⁹³ Más adelante se volverá a la cuestión de Covadonga, por ser muy importante en una fase ya plenamente integrada en la cronología abarcada por la investigación. Por el momento, véase URÍA, Jorge: “Cuestión social, espacio público y lucha por la hegemonía. La Iglesia asturiana en el periodo intersecular”, en CHUST, Manuel (ed.): *De la cuestión señorial a la cuestión social: homenaje al profesor Enric Sebastià*. Valencia: Universitat de València, 2002, pp. 215-233. Para enmarcar el caso asturiano en un contexto más amplio, puede verse CASPISTEGUI, Francisco Javier: “Religión, tradicionalismo y espectáculos de masas”, en AURELL, Jaume; PÉREZ LÓPEZ, Pablo (eds.): *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 327-349.

¹⁹⁴ CASTAÑÓN BARINAGA, José: “Las tradicionales y popularísimas fiestas del Carmen y el Carmín en Pola de Siero”, *El Carbayón*, 20-VII-1935, p. 7.

estas solemnidades con sabor regional se van relegando lamentablemente a la tradición, en nuestro solar racial, por la influencia de ese espíritu de imitación, que borrando matices y costumbres, tiende a igualarlo todo en un ambiente de incolora monotonía. (...) En pueblos bravíos y tan amantes del pasado, como el de Santa Bárbara, los acentos gangosos y monjiles del armonium en el templo, y mucho menos los populacheros y pedestres del organillo en la romería, no pueden sustituir las suavidades y dulzura que arranca a su instrumento el glorioso gaitero pueblerín Pepe González; ni los típicos bailables que en el campo de la romería acompasa y anima con su «caja» el apuesto tamborilero Emilio García¹⁹⁵.

No es que las angustias por la desaparición de la tradición fuesen inexplicables; a muchas de ellas, sin embargo, habría que relacionarlas más con problemas clásicos que con la implacabilidad de la modernización. Así, había fiestas de antigüedad indudable cuya continuidad se encontraba seriamente amenazada, pero sobre todo por la mayor disponibilidad de sus comunidades para celebrar que para implicarse en la organización y en la financiación de los eventos. Tal era el caso, sin ir más lejos, de La Balesquida, o Martes del Bollo, una de las más antiguas de cuyo origen se tiene constancia en Asturias. Su celebración se remontaba a los siglos tardomedievales, cuando había sido iniciada por el gremio de alfayates creado y dotado sustantivamente por Velasquita Giráldez, una notable ovetense. La costumbre de hacer un reparto de bollo y vino entre los miembros de bastantes sociedades festeras, notablemente extendida para el momento en el que se inicia la cronología comprendida por este trabajo, tenía su inspiración última en la práctica tomada en un determinado momento por la Cofradía de La Balesquida, cuya fiesta alcanzó la contemporaneidad rivalizando con San Mateo en cuanto a importancia en el calendario local. Parece, no obstante, que los recursos del en su día solvente gremio de alfayates no resistieron bien el paso de los siglos, hasta el punto de que en 1930 la Cofradía y su fiesta se encontraban en una situación lo suficientemente precaria como para que se tomara la iniciativa de crear una Sociedad Protectora de La Balesquida, que debía servir para salvar la que se tenía por una de las principales tradiciones del pueblo ovetense.

Desde luego, como ya se ha visto, a la modernización festiva tampoco le faltaban adeptos, comenzando por esos sectores burgueses que, sin falta de renegar de tradiciones, comprendían bien las posibilidades económicas ofrecidas por programas atractivos y en constante perfeccionamiento. Con semejante estímulo, la participación privada en la organización favorecía la presencia de elementos novedosos, como eran en el caso de ese

¹⁹⁵ FABRICIO: “Del espíritu tradicional asturiano”, *El Comercio*, 26-VI-1929, p. 4.

San Mateo de 1883 un «espectáculo de funambulismo sobre el lago», u otro de «cuadros periscópicos o disolventes al aire libre (...) completamente nuevo en Asturias (...) en el Campo de San Francisco», sin menosprecio de actividades de mayor solera como desfiles de carrozas o de «grotescos gigantones y cabezudos»¹⁹⁶. El grado de participación alcanzado por la iniciativa privada en la verificación de festejos de realce a lo largo de este periodo, al menos en las principales localidades, donde el tejido comercial e industrial era más potente, se percibe en el hecho de que incluso los más exitosos de aquellos quedaban amenazados cuando ni los poderes públicos ni los particulares prosperaban. Así sucedió en la principal población de la región en 1932, cuando, según *El Carbayón*, «Gijón se quedó sin festejos este año, por dos poderosas razones, porque el Ayuntamiento no está para grandes gastos y porque así lo ha querido el comercio»¹⁹⁷.

Donde quienes contemplaban con inquietud los cambios introducidos por los nuevos tiempos veían la condena a la desaparición de las formas tradicionales de festejar, los perseguidores del progreso advertían justamente lo contrario. Los cambios eran la única forma de garantizar que la tradición subsistiera en un mundo en el que la existencia quedaba fiada al rendimiento económico. Si se quería conservar las fiestas era preciso reformarlas para hacerlas atractivas a los ojos de unos visitantes que respondían a los gustos de su tiempo, como se recordaba en Cangas del Narcea. En esta población, a principios del siglo XX la celebración del Carmen había asistido a una hipertrofia del elemento pirotécnico ya común en muchas celebraciones asturianas, y a la singularización de una abundante descarga de cohetería conocida precisamente como «la descarga»¹⁹⁸.

Claro está que este número del programa, como todo lo humano, fue y es actualmente muy discutido. Y precisamente es lo que le hace resaltar sobre todos los demás festejos. Tendrán razón los opositores en que es un derroche de dinero que se hace en unos momentos y que empleados en otra cosa tendrían mayor duración. También la tendrán los que opinan que es una temeridad. No serán menos los que digan que nos parecemos a los moros «corriendo la pólvora», y etc., etc. Pero en lo que todos hemos de estar conformes es que suprimida la «descarga» nuestras fiestas quedarían relegadas al olvido y muy escasos serían los forasteros que en tales días y con ese motivo nos visitasen. Fiestas, a base de lo de todas: «repique de campanas, verbenas y el antipático tiro de pichón» sólo mueven a muy escaso número de personas. En cambio, algo raro, original y temerario si se quiere, arrastra multitudes, da renombre y fomenta el turismo que es buena fuente de ingresos para todas las regiones, más necesaria para la nuestra tan rica en bellezas naturales y otro tanto olvidada de gobernantes de todas épocas¹⁹⁹.

¹⁹⁶ «Fiestas de San Mateo», *El Carbayón*, 22-VIII-1883, p. 3.

¹⁹⁷ LÓPEZ TORRENS, Bernardo: «El veraneo gijonés», *El Carbayón*, 13-VIII-1932, p. 4.

¹⁹⁸ LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco: ««Pólvora exterior e interior» en las fiestas populares», *Bedoniana*, n.º 10, 2008, pp. 147-154 (152-154).

¹⁹⁹ PÉREZ, Conrado: «Cangas del Narcea y sus festejos», *El Carbayón*, 13-VII-1935, p. 8.

Y es que la voluntad de agradar a los visitantes que venía brotando entre las elites socioeconómicas de distintas poblaciones asturianas, en especial de las costeras, degustadoras tempranas de los beneficios de la difusión de los balnearios y baños de mar como una de las puntas de lanza del ocio de media o larga distancia, comenzaba a integrarse en lo que se perfilará más tarde como industria turística²⁰⁰. Esas elites, junto con unos poderes municipales que en no pocos casos se confundían sociológicamente con ellas, iban diseñando ofertas para la inversión del tiempo libre por parte de «colonias veraniegas», en un proceso al que se irían incorporando unas clases medias y proletarias cuyas vacaciones se concentraban en los meses estivales. Aunque carente de los reflejos de unos Ayuntamientos espabilados por un contacto mucho más directo con la realidad, incluso el Estado central acabó dándose por enterado de todo ello. Se fue poniendo en marcha, así, una renqueante institucionalización del turismo que se tradujo, durante las tres primeras décadas largas del XX, en una sucesión de comisiones, comisarías, patronatos, servicios y direcciones generales que evidenciaba el largo camino por recorrer hacia la comprensión y capitalización del joven turismo de masas, pero que también, ciertamente, comenzaba a recorrerlo²⁰¹.

En Asturias también se hacían sentir los postulados del higienismo que preconizaba el aprovechamiento del verano, «época del año restauradora y vivificante, en la que el sol prodiga liberalmente a la tierra el máximo de la energía que le debe»²⁰². En los primeros años del XX se tiene conceptualizado ya un «veraneo» —todavía marcadamente restrictivo en su dimensión social, eso sí— durante el que se vuelve palpable «el bullicio, la animación y la alegría que reina en toda la provincia (...) imprimiendo animación y vida a sus industrias, a su comercio y a su agricultura, y dando a la vez tinte y colorido a sus ferias y a sus fiestas». *El Progreso de Asturias* dibujaba en 1903 una estampa estival asturiana según la cual resultaba «imposible que haya ninguna otra provincia en España ni fuera de ella, en donde el verano constituya, como allí, una continuada fiesta». Aparentemente, no había pueblo en la región, por pequeño que fuera, que no se viera invadido entre finales de la primavera y durante todo el verano por

²⁰⁰ MADRID ÁLVAREZ, Juan Carlos de la: *Aquellos maravillosos baños: historia del turismo en Asturias 1840-1940*. Oviedo: Fundación Caja Rural de Asturias, 2011.

²⁰¹ MORENO GARRIDO, Ana: *Historia del turismo en España en el siglo XX*. Madrid: Síntesis, 2007, pp. 117-130. ROBIN, Claire-Nicolle: “El turismo”, en SERRANO, Carlos; SALAÚN, Serge (eds.): *Los felices años veinte. España, crisis y modernidad*. Madrid: Marcial Pons, 2006, pp. 182-186.

²⁰² “La estación calurosa”, *Cultura e Higiene*, 09-VIII-1913, p. 1.

visitantes, incluidos emigrados americanos que buscaban en las fiestas locales volver a naturalizarse en su lugar de origen, siquiera de manera efímera, y que, en caso de no poder regresar, «nunca se olvidan de enviar el pañuelo de seda, los pendientes de cadenita de oro que la hermana, la prima o la prometida ha de lucir en la fiesta del concejo». Esta febril actividad veraniega alcanzaba la apoteosis,

en todo el litoral de la costa: Gijón, Avilés, Salinas y San Juan, Candás, Luanco, Ribadesella, Llanes, La Arena, San Esteban, Muros, Cudillero, Luarca, Navia, Tapia, Figueras y La Vega son, a no dudarlo, las que más se aprovechan de la estación, merced a sus hermosas y frescas playas. Ni una sola de estas villas, besadas y arrulladas por el Cantábrico, deja de tener durante el veraneo huéspedes por centenares y, por consiguiente, fiestas todos los días y casi a todas las horas, iniciadas no sólo por los jóvenes que hay en el contorno, sino por los veraneantes que a ellas afluyen de las provincias del centro y limítrofes²⁰³.

Muchas de esas fiestas tan vagamente referidas estaban lejos, es cierto, de reunir un mínimo de condiciones para que pudiéramos pensar siquiera en considerarlas populares. Si acaso, se integraban en los ocios exclusivistas de las clases acomodadas, y aparecían como una prueba más de los desequilibrios sociales provocados por la modernización. Así lo percibía por lo menos *El Amigo del Pobre*, en cuyas páginas, haciéndose eco de lo escrito por un articulista del tradicionalista *El Siglo Futuro*, un colaborador se imaginaba,

A esos mineros del Norte, al atardecer, de vuelta del trabajo, deshechos con el afanar penosísimo del horno o de la cantera, malhumorados por el cansancio...; en la casa les espera un condumio insuficiente o al menos grosero, (...) el tugurio que delata en todos sus pormenores el abandono forzoso. (...) Y tal vez hasta allí mismo, hasta el rincón en que roe sus lacerías, llega el resoplar de automóviles, el silbido de locomotoras y vagones y tranvía; rumores que hablan de fiestas, de veraneo, de bañistas, de dichosos de la tierra, de profesionales del placer, de gente al menos que vive en invierno y descansa y se distrae en verano²⁰⁴.

Y, a pesar de todo, ya se veía en esos tiempos tan restrictivos que los recreos estivales que se alimentaban de la fiesta y a su vez le daban nuevos empujes estaban llamados a convertirse en fenómenos masivos. La cosmopolita Gijón, a la cabeza de la penetración asturiana en los cotos del ocio turístico de masas, hacía sudar ya en el cambio

²⁰³ “El veraneo en Asturias”, *El Progreso de Asturias*, 15-V-1913, p. 1.

²⁰⁴ “Conviene repetirlo”, *El Amigo del Pobre*, 20-XI-1910, p. 3.

de siglo a la industria tipográfica local con la promoción de su veraneo. En dicha población se editaban anualmente miles de programas de mano, carteles y portfolios que integraban en un mismo conjunto las bellezas naturales de la comarca, la red de establecimientos hoteleros y de restauración disponibles y la oferta festiva, sin olvidarse el tipismo como elemento dinamizador de las tentativas publicitarias²⁰⁵. Bajo el liderazgo gijonés, aquellas otras villas costeras antes mencionadas se incorporarán a la carrera por la erección de infraestructuras turísticas para sostener y ampliar la demanda foránea, incorporando decididamente a sus estrategias todo tipo de festejos, populares y exclusivistas, preexistentes o creados *ex profeso* para las colonias veraniegas, modificando en el proceso unos programas que, como prueba del alcance de su puesta a punto, comenzaron a acoger en ocasiones, por ejemplo, unos espectáculos taurinos nunca muy demandados en Asturias y prácticamente desaparecidos a finales del XIX²⁰⁶. El resultado de la implementación de estos circuitos diversificados de ocio, con su componente festivo, los iba acercando inexorablemente a las fronteras de lo popular: en Gijón, el número de bañistas llegados anualmente a las playas se podría cifrar ya en decenas de miles en los años treinta²⁰⁷.

En suma, al despuntar la década de 1930 las formas populares de festejar vigentes en Asturias se encontraban en una situación que abundaba en las tendencias apuntadas a principios de siglo. Seguían actuando como uno de los medios o mecanismos de enculturación fundamentales sobre los que se sustentaba la reproducción sociocultural de las comunidades campesinas asturianas. Al mismo tiempo, no obstante, participaba de manera activa en el todavía incipiente proceso de deriva de esa enculturación hacia la aculturación; una aculturación que, si bien no se puede entender como unidireccional, se desarrollaría con el mundo rural-tradicional en posición de desventaja con respecto al más dinámico y competitivo mundo urbano e industrial²⁰⁸. Los síntomas de modernización resultaban evidentes, tanto en la remodelación y ampliación de los programas de los festejos preexistentes que demostraban su potencial para adaptarse a las exigencias de los nuevos tiempos, como en el languidecimiento de aquellos que se revelaban incapaces de

²⁰⁵ GONZÁLEZ LAFITA, Pilar: *Las artes gráficas...*, *op. cit.*, pp. 25-28.

²⁰⁶ URÍA, Jorge: *Una historia social...* *op. cit.*, p. 48.

²⁰⁷ MORENO GARRIDO, Ana: *Historia del turismo...* *op. cit.*, p. 86.

²⁰⁸ No cabe duda de que la fiesta se cuenta entre los agentes de enculturación y aculturación identificados habitualmente, como la familia —en cuyo engarce en la comunidad local y en otras de mayor alcance tiene mucho que decir la sociabilidad festiva popular, por lo demás—, la escuela o la televisión. Véase GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. II. El cambio: la imagen invertida del otro*. Oviedo: KRK, 2011, pp. 535-555.

hacerlo. Lo que había comenzado en forma de curiosidades poco más que anecdóticas surgidas al calor de las ciudades que crecían vertiginosamente al ritmo de la industrialización, se había consolidado como una tendencia claramente sostenida, llamada a prolongarse hacia el futuro y a afectar cada vez a comunidades de tamaño más modesto. Las fiestas tradicionales parecían resistir bien en algunos lugares, particularmente en el mundo rural, pero su pervivencia e incluso vigorización no era sino otro síntoma de los cambios sistémicos que estaba experimentando el fenómeno festivo, ya que respondía a la lógica mercantil de un ocio que había encontrado en el consumo de tipismo folclórico una buena ruta de expansión para sus mercados²⁰⁹.

Las características de la actividad festiva popular cambiaban a la par que las de las comunidades que la desarrollaban, en reciprocidad con ellas. Ahora bien, en términos generales, y a pesar de estar siendo obligada a reorganizarse y a rendir parte de sus funciones a demandas macroeconómicas, la fiesta estaba demostrando su integración en los circuitos de producción y reproducción de la sociedad acaso más que nunca. ahora formaba parte de toda una oferta nueva y en franca diversificación para la ocupación de un ocio también creciente, extendido a capas sociales cada vez más amplias, compitiendo con fenómenos tan exitosos como el deporte o el cine, a los que era capaz de asimilar para beneficio mutuo.

Si hay un epítome revelador del alcance de esta modernización festiva, en sus expresiones asturianas más cercanas al estallido de una Guerra Civil, y que tendrá un impacto decisivo sobre el desarrollo de estos procesos, se trata probablemente de la Fiesta de las Piraguas. Celebrada entre las localidades de Infiesto, Arriondas y Ribadesella, estrechamente ligada a los avances de la popularización de las prácticas deportivas, la Fiesta de las Piraguas ofrece en los albores del periodo en el que va a centrar su atención esta investigación un caso excepcional de integración de la actividad festiva popular en las estructuras del ocio contemporáneo de masas. La historia difundida en años sucesivos sobre las circunstancias de su institución la fía a la aparición en el verano de 1930, sobre las mermadas aguas del río Sella, a la altura de Infiesto, de tres dignos representantes de la heroica figura del *sportsmen*, miembros dos de ellos del Club de Tenis local y médico gijonés el tercero. Venían de varios kilómetros río arriba, en un descenso que había consumido más de dos horas de tiempo. «La llegada a Infiesto de las dos embarcaciones

²⁰⁹ URÍA, Jorge: “La fiesta...”, *op. cit.*, pp. 212-219.

medio desechas, revistió caracteres apoteósicos», causando aparentemente tanto entusiasmo entre los lugareños que la reanudación de la marcha, al día siguiente, fue seguida por tierra por «un autocar de acompañante», y culminada en Soto de Dueñas, donde se celebró lo que pasaría a ser considerado como la primera Fiesta de las Piraguas.

A lo largo de la primera mitad de la década, el descenso del río Sella fue creciendo, pasando de ser una pequeña excursión entre amigos a una competición a la que concurrían representantes de distintos clubes deportivos de la región, y a cuya vera se generó anualmente una curiosa «caravana automovilística con música, voladores, globos, etc.» que, como suerte de festejo popular móvil, seguía el recorrido de las embarcaciones. En 1933 el único autocar de dos años antes había dejado paso a una comitiva «formada por doce camiones de turismo y por infinidad de coches particulares, desbordantes todos de romeros»²¹⁰. En 1934, según un articulista de *El Comercio*, «tras de presenciar la jornada (...) podemos afirmar que la Fiesta de las Piraguas del Sella ha adquirido carta de naturaleza en Asturias», habiendo tomado parte en la competición equipos de tres localidades —Arriendas, Gijón y Ribadesella— y pudiendo contarse el público «por miles de personas»²¹¹. En 1935, año de celebración del último descenso antes de la guerra, la cita alcanzó el rango de nacional con la participación de un equipo procedente de Santander y un total de «ocho equipos con más de cincuenta tripulantes», siendo «la caravana automovilista que siguió por carretera a los corredores (...) verdaderamente impresionante». El resultado fue todo un éxito, a pesar de la poca rodadura del evento y del incidente que supuso el fallecimiento accidental de uno de los remeros durante la prueba de ese año. Concluido el descenso comenzaba la fiesta propiamente dicha, que en 1935 contaba ya con la presencia de tres bandas de música y la organización de una jira campestre y verbenas vespertinas y nocturnas en honor de los corredores, enlazándose el acontecimiento deportivo con las ya clásicas fiestas de Santa Marina, en Ribadesella²¹².

Un contraste con ese paradigma de la modernización festiva asturiana, nada despreciable en cuanto a su interés, es el que ofrece una fiesta aparecida en un momento muy próximo a la de las piraguas, que es la de La Regalina, celebrada en la pequeña población de Cadavedo, en el concejo de Valdés. Esta celebración apareció de la mano

²¹⁰ «La fiesta de las piraguas en el Sella se celebró el sábado con animación extraordinaria», *El Comercio*, 01-VIII-1933, p. 6.

²¹¹ «Se celebró en el Sella la fiesta de las piraguas», *El Comercio*, 15-VIII-1934, p. 6.

²¹² «Hoy, se celebra la VI Fiesta de las Piraguas», *El Comercio*, 10-VIII-1935, p. 4. «Hoy se celebrará en la comarca del Sella la VIII Fiesta de las Piraguas», *El Comercio*, 11-VIII-1945, p. 4.

del erudito fraile oblato, oriundo de dicha localidad, Galo Antonio Fernández, gran cultivador y promotor de la literatura asturiana, conocido también como Fernán-Coronas por ser ese el seudónimo con el que firmaba su propia y extensa obra literaria. Habiendo abandonado por la fragilidad de su salud la vida itinerante impuesta por la vocación evangelizadora de su orden, y retirado a su pueblo natal, el padre Galo, como se le llamaba comúnmente, se entregó del siglo XX al cultivo de la devoción mariana y al de una defensa y patrocinio de la lengua y lo por entonces considerado propio de la cultura popular asturiana devenido en un auténtico «asturianismo militante», según lo ha denominado Yolanda Cerra. Estos intereses se perciben claramente como trasfondo de la restitución, por parte del religioso, auxiliado en la labor por el entonces párroco de Cadavedo y por los vecinos, del culto a la Virgen de la Riégala, antigua patrona del pueblo eventualmente sustituida por la Asunción por orden arzobispal, pero que había dejado un remanente en la religiosidad popular local, y sobre todo en la creación de una fiesta en su honor²¹³.

La fiesta de La Regalina se celebró por primera vez en Cadavedo en 1931, siendo colocada el último domingo de agosto. En sus comienzos, este nuevo evento fue compuesto utilizando algunos de los elementos programáticos más extendidos en el panorama festivo popular asturiano de la época de cuantos podrían ser fácilmente identificados por los festeros como tradicionales. Se depositó así el grueso del peso del programa sobre un pregón publicitario y estimulador de la fiesta, danzas en torno a la hoguera y una procesión protagonizada por un ramo a la manera de la Asturias occidental —de forma cónica, en vez de piramidal, y diseñado para ser sostenido por una única persona— del que colgaban unos panes dulces llamados *alfiladas* o *anfiladas*. El padre Galo diseñó y puso en marcha un verdadero proyecto de ingeniería festiva que apelaba a la ancestralidad, utilizando como materia prima el repertorio festivo ya disponible y ligado al concepto de tradición, así como su propia erudición; asoció a los cantos con que se acompañaban las danzas letras de su puño y letra, o adaptaciones de las ya existentes en la *falieña* de Valdés, variedad del asturiano occidental de la que fue gran valedor²¹⁴.

²¹³“Nuestra Señora de Riégala. Siguen los donativos”, *La Democracia*, 07-XII-1930.

²¹⁴ CERRA BADA, Yolanda: “Fernán Coronas y las danzas de Cadavedo”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 138, 1991, pp. 463-485. GALÁN Y GONZÁLEZ, Inaciu; CUBERO DE VICENTE, Javier: “Nueves aportaciones sobre la figura del Padre Galo: poemas inéditos, reflexiones sociolingüísticas y noticias de La Regalina”, *Revista de Filología Asturiana*, n.º 15, 2015, pp. 145-171. La imagen de la fiesta de La Regalina como un intento de compendiar y fijar para el futuro rasgos culturales e identitarios tradicionales pergeñado por el padre Galo, pervivió entre quienes siguieron su celebración a lo largo del siglo XX. Véase entrevista 01 del anexo 9.4, p. 708.

En el momento de nacimiento y en el éxito de las primeras ediciones de la Fiesta de las Piraguas y de La Regalina podría verse una síntesis reveladora, a grandes rasgos, de las características y consecuencias de estos procesos de modernización experimentados por los festejos populares asturianos en los tiempos que precedieron a la Guerra Civil. El primero de estos dos eventos se revela como el resultado de la búsqueda de nuevos atractivos en el ocio festivo por parte de las comunidades celebrantes asturianas, en la forma de una «fiesta fluvial que junto a los alicientes de una original prueba deportiva, une los de una excursión y una romería en una de las comarcas más hermosas de Asturias»²¹⁵. Aparecen así unidos, por una parte, una neta expresión de la lógica del ocio de masas, como es la competición deportiva convertida en espectáculo, con reminiscencias de aquel higienismo cultivado por las elites del cambio de siglo y tan gustoso del contacto con la naturaleza según planteamientos modernos, y, por otra, los atractivos asociados al pintoresquismo de una romería típica. La Regalina, por su parte, representa bien la situación de una tradición festiva en cierto modo musealizada. Se conservaron en la estasis del ritual festivo ingredientes remitentes al pasado, que ya no respondían necesariamente a las circunstancias vitales de unas comunidades sometidas a fuertes transformaciones en todos los frentes, y se expusieron para la periódica puesta a punto de mentalidades e identidades y para el consumo asociado al ocio mercantilizado.

Aún habría que añadir algo a este conciso, aunque sugerente, recorrido por la historia de los festejos populares asturianos en su avance a través de la contemporaneidad. Y es que conforme nos acercamos al inicio de la cronología asumida por este trabajo, y sobre todo a partir de la proclamación de la Segunda República en España en 1931, la radicalización política y el caldeamiento de la conflictividad social y las tensiones subyacentes a ella ocupan el espacio y tiempo festivos, internándose profundamente en el entramado de sus significados. Es verdad que la politización de esas negociaciones sostenidas en torno al dinamismo y la estabilidad de las fiestas, trasunto de otras de mucho mayor calado, no era nueva entonces, y que ya tiempo atrás conservadurismos y progresismos se dejaban atisbar formando más o menos abiertamente en las filas de las tradiciones y modernizaciones contendientes. Aun así, será en la primera mitad de los treinta cuando esta politización adquiera carta de naturaleza. Por radical que fuera el viraje hacia la derecha del segundo bienio republicano, las medidas laicistas precedentes incidieron sobre las inseguridades de un catolicismo que, acostumbrado hasta hacía poco

²¹⁵ «La fiesta de las piraguas por el Sella del día 29», *El Comercio*, 27-VII-1933, p. 6.

a gozar de una hegemonía cultural incontestada, se había hecho fuerte en el calendario festivo al perder parte de su empaque en distintos ámbitos de la vida social por mor de una descristianización que avanzaba con firmeza.

Las viejas celebraciones profanas, nunca idolatradas pero a menudo aceptadas por el clero y sus incondicionales como sanas diversiones, o al menos como pequeños descarríos inevitables de la comunidad, se convirtieron en «inmensas paradas (...) que representan el retorno al salvajismo por el anegamiento del espíritu», muerto éste «por los gases tóxicos del materialismo». La tradición por fin tenía un enemigo bien definido, en la figura del «sucio jabalí» pisoteador, apuñalador de todo lo que significaba la fiesta bien entendida: «Amor... Poesía... Religión... Infantil alegría... (...) Incienso. Pólvora. Cantos. Voladores. Música de la gaita. Interna melodía...»²¹⁶. En este sentido, los recursos simbólicos puestos en juego en el espacio y tiempo festivos se contarán entre los disputados en los campos de batalla de la Guerra Civil —los conceptos de historia y de futuro, los de democracia y dictadura, los de nación y región y la relación entre ambos.

También permiten los festejos populares asturianos percibir el ambiente enrarecido y complejo que precedió a la conflagración. Por una parte, en el año 36 Asturias pareció internarse en su estío festivo con normalidad. El 11 de junio, por ejemplo, las fiestas en honor a San Antonio de Padua celebradas en Cangas de Onís se verificaban con total normalidad, con pasacalles del Círculo de Artesanos, gaitas y tambores, concierto de la banda de música, misa solemne y sermón, partido de fútbol, gran romería, cabezudos, carrera de bicicletas, monumental verbena, etc.²¹⁷ Un mes después, y a una semana escasa de la sublevación militar, se consumaban,

en Trubia las tradicionales fiestas de Junigro que siempre se celebran con la mayor brillantez, merced al apoyo económico que les presta la Dirección de la Fábrica nacional [de Cañones] (...) Son estas unas fiestas popularísimas, a las que acuden numerosas personas de Oviedo, especialmente, así como de otros muchos pueblos de la provincia.

Reinaba, pues, en ese lugar que pocos días más tarde se convertiría en un punto estratégico de una Guerra Civil, «un bullicio sano y acogedor en el noble pueblo trubiano,

²¹⁶ GARCÍA ROBÉS, José R.: “Elegía en primavera”, *El Bollo*, n.º 39, 1932, p. 8. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

²¹⁷ “Ferias y fiestas en la provincia. Las de San Antonio de Padua, en Cangas de Onís”, *El Carbayón*, 11-VI-1936, p. 3.

en medio de la alegría vivificante y bienhechora»²¹⁸. En otros contornos, no obstante, se dejaban ver indicios de inquietud desde hacía ya cierto tiempo. Desde las páginas de *La Voz de Asturias* se sugería, en el verano del 35, que la visible merma de la afluencia a una ya veterana romería en el monte Naranco de Oviedo podía deberse a la persistencia de «promesas y angustias» relacionadas con «ciertos rumores que se hicieron circular respecto a posibles intentos de causar inquietud a los romeros». Se trataba, al parecer, de una zona que «ha sido en los últimos tiempos lugar de cita de determinados elementos, pero no como para que en el día de ayer se atreviesen a hacer visibles demostraciones»²¹⁹. Aunque finalmente no se registró incidente alguno, parece evidente que el clima estaba lo suficientemente caldeado como para que una prensa en general limitada a la descripción bucólica de las fiestas populares dejase traslucir tales insinuaciones. Esa alteración de las expresiones normales de la sociabilidad popular, paralela a la del ambiente político, afectaba a las condiciones anímicas colectivas de que dependía la celebración de festejos. Resultan interesantes, como conclusión de este repaso preliminar por el panorama festivo popular asturiano de preguerra, las sensaciones del periodista avilesino Juan González Wes en tiempos de las últimas fiestas pascales celebradas en Avilés, la primavera anterior a la quiebra. Le resultaba difícil al autor imaginar quién podría tener ánimos para organizar y participar en algo tan gozoso como deberían ser unas fiestas pascales, estando como estaban las cosas.

Un salto en la tediosa guerra política nos ha hecho la donación de unas fiestas en trance de perecer, rotas ya las cadenas de la tradición y aherrojado a término postrero el supremo interés del pueblo. Poco hay benévolo. Estamos compungidos y es difícil encontrar en la calle correspondencia a la sonrisa, al gesto amable, ciudadano, de verdadera ciudadanía, que el instinto urbano quiere mantener en uso. Así, ¿quién para tomar la carga acibarada hoy, tanto como ayer benigna de distribuir en este estruendo de odios sueltos el optimismo de un programa de fiestas *tabellarias*, mensajeras del alegre verano?²²⁰

La idea de las fiestas populares como remanso y asidero de estabilidad en medio de la radicalización política y la ebullición callejera no era excepcional. Apareció también, por ejemplo, en el prefacio del porfolio editado por las fiestas del Cristo del Socorro de Luanco, en febrero del 36. Allí se lamentaba la dureza de los tiempos en distintos ámbitos, sobre todo en el de «las batallas que se riñen en la calle donde hermanos, azuzados como fieras por vividores sin conciencia, se combaten con las armas

²¹⁸“Trubia celebra sus populares fiestas de Junigro”, *El Carbayón*, 11-VII-1936, p. 7.

²¹⁹“El domingo se celebró la romería del «Día del Naranco»”, *La Voz de Asturias*, 09-VII-1935, p. 3.

²²⁰GONZÁLEZ WÉS, Juan: “Tabellarias”, *El Bollo*, 1936, p. 3.

mas crueles». En suma, se decía, «todo contribuye a cegar las fuentes de alegría por que suspira nuestra alma... ¡Solo un día de alegría sana, de completo bienestar aquí en la tierra! Y este día [es] el tuyo, Santo Cristo del Socorro»²²¹. En otro lugar de la misma publicación se apelaba a las emociones desencadenadas por esa fiesta, que eran consideradas refractarias al apasionamiento que anegaba en esos momentos la cotidianidad. El Cristo del Socorro permitía así contemplar a «un pueblo enamorado de sus tradiciones, aunque esas tradiciones sean religiosas, y (...) esté de moda acabar con cuanto espíritu religioso conserve el hombre en su alma ». Según esta visión «las tradiciones, cuando están arraigadas en el alma de los pueblos, perduran siempre por encima de todas las pasiones»²²². Esa perspectiva del esparcimiento y la sociabilidad festivos, considerados antitéticos del conflicto sociopolítico, quedaría de alguna forma confirmada con la ruptura del calendario provocada por el estallido de la guerra.

²²¹ “Prefacio”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo del Socorro de Luanco, 1936, p. 1.

²²² VIÑA, Joaquín: “Venid aquí...”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo del Socorro de Luanco, 1936, p. 25.

3. LA REINVENCIÓN DE LA FIESTA POPULAR ASTURIANA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO

3.1. El retraimiento de la actividad festiva durante la Guerra Civil y las posibilidades políticas de su regeneración en la posguerra.

A finales de agosto de 1938, diez meses después del fin en Asturias de la Guerra Civil española, con la conquista de toda la región por los sublevados contra la Segunda República, el *Boletín de Avilés* recogía una ponderación del laconismo mostrado en el pasado más reciente por las fiestas patronales locales. «Han pasado dos San Agustines, sin banderolas, cohetes y músicas. La cosa no era para más. Lutos, desgracias y lágrimas afligían al pueblo avilesino, y lógico era que los avilesinos no quisieran holgorios»²²³. La afirmación era, naturalmente, oportunista, en la medida en que buscaba difundir una imagen lastimera de la localidad durante el tiempo en que había permanecido bajo control republicano, pero no gratuita, y con unas u otras matizaciones podría haberse hecho extensiva al conjunto de la población asturiana. Después de todo, la contienda se había saldado en la provincia cantábrica con varios miles de muertes causadas directamente por las operaciones militares, más otras 2000, aproximadamente, fruto de la represión desencadenada en la retaguardia republicana²²⁴. A la altura del verano de 1938, a ello habría de sumarse ya una parte sustantiva de las víctimas de la maquinaria represiva puesta en marcha por los sublevados durante su avance y perfeccionada en la inmediata posguerra, que llegaría a cobrarse cerca de 5000 vidas²²⁵.

Este quebranto demográfico convertía a una región relativamente pequeña, que en 1936 apenas superaba los 800.000 habitantes, en una de las que más muertes había presenciado a consecuencia de la guerra y de las represalias subsiguientes en todo el país²²⁶. Era este, además, un momento en el que no estaban lejanas las jornadas

²²³«Así sea», *Boletín de Avilés*, 27-VIII-1938, p. 1.

²²⁴ PRESTON, Paul: *El holocausto español: odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Barcelona: Random House Mondadori, 2011, p. 583.

²²⁵ VILLARROYA I FONT, Joan; SOLÉ Y SABATÉ, Josep Maria: “Mayo de 1937 – abril de 1939”, en JULIÁ, Santos (coord.): *Víctimas de la guerra civil*. Madrid: Temas de Hoy, 1999, p. 217. Rodríguez Muñoz establece en una cifra aproximada de 4500 el número de muertes debidas a la represión franquista posbélica en Asturias, mientras que Preston, apoyándose en los cálculos de Espinosa Maestre, la eleva hasta los casi 6000. RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *La Guerra Civil en Asturias*. Oviedo: Prensa Asturiana, 2007, p. 861. PRESTON, Paul: *El holocausto español... op. cit.* p. 583.

²²⁶ BARAGAÑO ÁLVAREZ, Ramón: “La guerra civil y la guerrilla en Asturias (1936-1952)”, en BENITO RUANO, Eloy (coord.): *Historia de Asturias: Edad Contemporánea, Tomo I*. Vitoria: Ayalga, 1977, p. 298.

revolucionarias de octubre de 1934, cuyo desarrollo y posterior represión habían causado en Asturias una cifra de muertos que ha sido situada por sus investigadores en torno a los dos millares²²⁷. El desbaratamiento poblacional se nutría también de quienes habían abandonado la provincia, en diversas circunstancias y con una suerte desigual, ante la inminencia de su pérdida para la República, o la inseguridad de sus hogares para internarse en los montes y continuar la lucha o tratar de eludir las medidas represivas de los vencedores²²⁸.

Por otro lado, a las pérdidas humanas iban aparejadas las materiales. Muchas localidades sufrieron severos daños, y algunas resultaron completamente arrasadas. Más de la mitad de Oviedo, que sufrió un largo asedio al haber quedado en poder de los sublevados y rodeada de territorio republicano, quedó destruida²²⁹. Para los ovetenses y sus autoridades municipales, empeñadas en la recuperación de sus infraestructuras y dotación habitacional, probablemente el sentir festivo tampoco se encontraba en su punto álgido, como ha sugerido Adolfo Casaprima²³⁰. En conjunto, pese a que, en cuanto a las consecuencias materiales y en términos tanto absolutos como relativos, la asturiana no había salido tan mal parada de la guerra como otras regiones, el coste de la reconstrucción tras el conflicto sería estimado en 1940 en unos respetables 122 millones largos de pesetas por la Dirección General de Regiones Devastadas²³¹. La cifra, aun siendo elocuente, no deja de simplificar y limitar a efectos analíticos un desmoronamiento de los circuitos de producción, distribución y consumo cuyo alcance en la economía y en la vida de los ciudadanos sería realmente profundo. La problemática regional se engarzaba en la economía de un país anegado, que no recuperaría hasta la primera mitad de los cincuenta los niveles productivos, de PIB y de renta per cápita alcanzados en 1935²³².

En fin, todo esto no es más que el sustrato de las consecuencias anímicas que hubo de tener la debacle para la población, y que no es posible reducir a cómodas cifras, siquiera aproximativas. De cualquier modo, si atendemos a las distintas definiciones

²²⁷ RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *La Revolución de octubre de 1934 en Asturias: orígenes, desarrollo y consecuencias*. Oviedo: Prensa Asturiana, 2010, pp. 825-826.

²²⁸ Aunque resulta particularmente difícil para los investigadores mensurar a estos últimos, probablemente su número alcanzara los varios centenares. Véase VILLARROYA I FONT, Joan; SOLÉ I SABATÉ, Josep María: “Mayo de 1937...”, *op. cit.*, p. 217-218.

²²⁹ RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *Asturias bajo el franquismo (1937-1975)*. Oviedo: Prensa Asturiana, 2011, p. 5.

²³⁰ CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF. Medio siglo de gaita y tambor*. Oviedo: Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, 1997, pp. 11-12.

²³¹ ANDRÉS EGUIBURU, Miriam: *La reconstrucción de Gijón: la labor de la Dirección General de Regiones Devastadas en Gijón*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2011, p. 67.

²³² CARRERAS, Albert; TAFUNELL, Xavier: *Historia económica...*, *op. cit.*, pp. 229-231.

académicas de la fiesta que hemos visto anteriormente, parece razonable pensar que, en efecto, en 1938 los habitantes no ya de Avilés, sino de toda Asturias, gozaban de sólidos argumentos para justificar un retraimiento marcado de su actividad festiva, como el que de hecho se produjo. Lo cierto es que el discurrir normal del calendario de fiestas había quedado trastocado en el momento mismo de iniciarse la Guerra Civil, con el fracaso del golpe de Estado militar intentado el 18 de julio de 1936. Ese día, en plena intensificación estival de la actividad festiva popular, las todavía confusas noticias de lo que acontecía en el resto de la región y del país habían sorprendido a algunas poblaciones asturianas celebrando sus festejos. Así, continuando en Avilés, M.^a Ángeles Ovies narra en su relato sobre la guerra y la posguerra basado en la memoria familiar cómo la romería de la Magdalena, celebrada a las afueras de dicha población, quedó interrumpida por la llegada de los primeros rumores sobre la sublevación que desde el día anterior avanzaba partiendo del norte de África. Muchos de los hombres que habían acudido con sus familias a celebrar la fiesta la abandonaron para dirigirse al casino local y ponerse a disposición del Gobierno, las organizaciones sindicales y los partidos políticos de izquierdas, llevándose incluso las cestas de comida preparadas para la merienda, al no saber lo que podría durar su ausencia²³³. Pola de Siero, por su parte, se hallaba ese mismo día sumida en sus más célebres y concurridos festejos, los del Carmín, que acusaron el desconcierto generalizado por los acontecimientos que estaban teniendo lugar, si bien pudieron llevarse a término²³⁴. En la capital, Oviedo, una fiesta que tenía lugar en el barrio de El Cristo quedaba suspendida mientras grupos de trabajadores comenzaban a armarse y a abandonar la ciudad, creyéndola asegurada para la República²³⁵. Para la población asturiana, sumida desde años atrás en la expectación y la inquietud ante el futuro inmediato, en un estado de efervescencia sociopolítica, en estos lugares el corto tiempo extraordinario de la fiesta actuó como una suerte de transición de la cotidianidad de la paz a la excepcionalidad persistente de la guerra.

Una vez desencadenadas las hostilidades y los rigores de todo tipo ligados a ellas, el entramado festivo popular de Asturias quedó notablemente trastocado, y no era para menos. Oviedo estaba controlada por militares sublevados, y se enfrentaba al asfixiante

²³³ OVIES IGLESIAS, María Ángeles: *El silencio de los vencidos. Clamor de inocencia*. Avilés: Azucel, 2011, pp. 25-30.

²³⁴ TORRE, Franco: “El Carmín es muy difícil de quitar”, *La Nueva España*, 01-III-2011, en línea, <<http://www.lne.es/asturias/2011/03/01/1/1104223.html>> [Consulta: 15-VI-2016].

²³⁵ “Marcados a fuego por el 18 de julio”, *La Nueva España*, 18-VII-2011, en línea, <<http://www.lne.es/asturias/2011/07/18/marcados-fuego-18-julio/1104136.html>> [Consulta: 15-VI-2016]

asedio de las armas republicanas. El frente atravesaba el suelo asturiano, haciendo presa de nuevas poblaciones conforme la República, aislada, perdía terreno en el sur y el oeste, primero, y también en el este, después. En los lugares de retaguardia, como Gijón, las convulsiones políticas y económicas resultantes del desmoronamiento del orden gubernamental anterior, así como los bombardeos tanto aéreos como navales, socavaban cualquier apelación a la normalidad en el desempeño de la vida diaria. Lo crítico de la situación no podía dejar de hacerse notar en la voluntad y capacidad de la población para festejar, incluso en las ocasiones de mayor realce y solera y en aquellos eventos que, siendo recientes, se encontraban a mediados de los treinta en pleno y apoteósico ascenso. Aquella Fiesta de las Piraguas asociada al descenso del río Sella, y que en el plazo de unos pocos años se había convertido en un sólido eslabón del panorama festivo estival regional, no se repitió en el 36, abriéndose en su todavía corta historia un paréntesis que duraría varios años²³⁶. Lo mismo sucedió con La Regalina de Cadavedo, en el por entonces concejo de Luarca, con apenas un lustro de historia a sus espaldas en 1936, pero ya plenamente consolidada a pesar de ello, y con San Timoteo, la principal celebración de la capital de ese mismo concejo²³⁷. La longevidad demostró no ser tampoco una salvaguarda eficaz contra este cercenamiento. Avilés se inclinó a prescindir de sus dos celebraciones locales principales; además de San Agustín, la fiesta de El Bollo, más joven pero ya firmemente asentada en el calendario local, suspendió la cita que venía manteniendo con los avilesinos en el domingo de Pascua de Resurrección desde la última década del siglo XIX²³⁸.

No es fácil ponderar, más allá de ese retraimiento bien documentado, los efectos concretos de la guerra en la actividad festiva popular asturiana. Las fuentes son exiguas —una parquedad que no deja de ser significativa en sí misma, al menos hasta cierto punto—, y su vertiente más sólida está formada por una prensa de posguerra que acusa los rasgos propios de los instrumentos propagandísticos de un régimen de carácter autoritario. Se pueden, así y todo, sugerir consecuencias posibles e incluso probables del estallido bélico, cuyos efectos abruptos y contundentes habrían venido a operar sobre esos procesos mucho más lentos, sutiles y complejos que, según se ha visto en las páginas precedentes, habían estado actuando sobre el panorama festivo popular de la región. Por ejemplo, parece sensato pensar que la presencia o ausencia de población joven en las

²³⁶ “Hoy se celebrará en la comarca del Sella la VIII Fiesta de las Piraguas”, *El Comercio*, 11-VIII-1945, p. 4.

²³⁷ “Los festejos de San Timoteo en Luarca”, *La Nueva España*, 27-VIII-1939, p. 6.

²³⁸ FRANCÉS, José: “Avilés, rostro noble de Asturias”, *El Bollo*, 1940, p. 1.

distintas poblaciones asturianas creció en importancia como factor influyente sobre la actividad festiva durante y después de la guerra. Recordemos que, ya en las décadas finales del XIX y de manera ininterrumpida desde entonces, se entendía que el envejecimiento de los asentamientos rurales ponía en jaque la celebración de muchos festejos, en los que faltaban las voluntades y los vigos juveniles necesarios para acometer los esfuerzos organizativos necesarios. Pues bien, la mocedad en la primera mitad de la veintena fue la gran protagonista de la sangría hecha efectiva en los campos de batalla y en la retaguardia sometida a la represión, engrosando los sucesivos reemplazos movilizados por ambos bandos. En el caso de Asturias, lo temprano de la conclusión de las operaciones se compensó con la rapidez con que ambos bandos de la Guerra Civil implementaron el reclutamiento forzoso, por comparación con otros conflictos contemporáneos de este tipo²³⁹.

Si hay un mínimo de lógica en la correlación establecida desde la prensa entre la presencia de población joven y la lozanía de las fiestas populares locales, la mortandad de los meses de combates en suelo asturiano hubo de agravar la situación precedente. En realidad, bastaba con que quienes venían asumiendo la tarea de organizar los festejos en las distintas localidades asturianas —jóvenes o no— fuesen llamados a filas, sucumbiesen a las destrucciones, carencias y enfermedades causadas por la guerra o cayesen víctimas de las medidas represivas aplicadas por ambos bandos sobre la población civil —algo bastante probable tomado en conjunto, dadas las cifras ya expuestas— para que la infraestructura organizativa festiva de la región se resintiese sensiblemente, cuando menos a corto plazo. De las consecuencias de esas circunstancias se daba una muestra sin rodeos en *El Comercio*, en 1940. «Muchos de los antiguos miembros de la Balesquida han muerto; y para cubrir las bajas que en los cuadros de la Cofradía dejaron, se ha hecho un llamamiento. Seguramente éste no será desoído y la vieja Sociedad recobrará así el vigor perdido...»²⁴⁰

La cuestión religiosa tampoco debe ser pasada por alto. Como se pudo ver anteriormente, es innegable que la descristianización que se hacía notar con fuerza creciente en la sociedad y la cultura asturianas desde la centuria anterior avanzaba inexorable sobre la actividad festiva, pero también que sus progresos eran aún muy

²³⁹ CORRAL, Pedro: *Desertores. La Guerra Civil que nadie quiere contar*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007, pp. 95-96.

²⁴⁰ “La Balesquida”, *El Comercio*, 06-IV-1940, p. 4. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, María: “«Dar bella diversión». Ecos de fiesta y memoria festiva en el Oviedo medieval (siglos XIII-XVI)”, *Erasmus: revista de historia bajomedieval y moderna*, n.º 3, 2016, pp. 25-38, p. 26.

limitados bien entrado el siglo XX. A la altura del verano de 1936, sin que el avance de la descristianización popular o la aplicación de las políticas laicistas de la Segunda República hubieran causado apenas impacto en otro sentido, el protocolo ritual y el repertorio simbólico católicos ocupaban un lugar de variable importancia, pero con frecuencia preferente, en el universo festivo popular. En ese momento, sin embargo, y por mor de la guerra, el rechazo de una parte de la sociedad al influjo de la Iglesia se condensaría y traduciría de manera explosiva en dos fenómenos violentos estrechamente relacionados entre sí y llamados a tener algún impacto en el tejido festivo popular asturiano. Se trata del anticlericalismo exaltado y la iconoclastia.

Asturias no compartió con Madrid y otros puntos del país las célebres quemadas de conventos de mayo de 1931. Así y todo, durante el episodio insurreccional de octubre de 1934, la provincia presenció el asesinato de más de una treintena de religiosos y la destrucción de en torno a medio centenar de inmuebles eclesiásticos. Estos objetivos fueron –como lo serían de nuevo casi dos años después– los predilectos de los impulsos destructivos revolucionarios, frente a otros como las personalidades políticas, los grandes empresarios o los bienes de las familias más acomodadas. Con tales precedentes, las semanas inmediatamente posteriores a la sublevación militar de julio de 1936 asistieron en Asturias, esta vez sí como en muchos otros lugares de lealtad inicialmente republicana del país, al desencadenamiento de una nueva oleada de violencia contra los representantes y símbolos de la Iglesia católica, que ahora alcanzaría unas cotas inusitadas de fiereza. El carácter efímero y geográficamente localizado de la exaltación anticlerical de mayo del 31 y de octubre del 34 no existió en el verano del 36. Por el contrario, la violencia desatada contra elementos religiosos fue generalizada durante los primeros meses de la Guerra Civil; con el tiempo su frecuencia e intensidad se redujeron de manera ostensible, pero la persistente incapacidad del Estado republicano para hacer plenamente efectiva su autoridad en las zonas bajo su control nominal, entre las que se contaría Asturias hasta finales de 1937, permitió que este tipo de desmanes se dilataran en el tiempo, aun con unos efectos muy desiguales²⁴¹.

En su vertiente más dramática, la violencia anticlerical se tradujo en la muerte de sacerdotes y otros tipos de eclesiásticos, así como de personas religiosas ajenas a la

²⁴¹ CUEVA MERINO, Julio de la: “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en PARRA LÓPEZ, Emilio la; SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.): *El anticlericalismo en la España contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301 (pp. 260, 271). RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *La revolución... op. cit.*, pp. 686-701.

estructura de la Iglesia. Según las estimaciones consideradas más fiables por Julio de la Cueva, en el conjunto de la retaguardia republicana se quitó la vida a más de 6800 religiosos en el transcurso de la guerra, siendo la de Oviedo una de las diócesis en las que se superó el centenar de sacerdotes asesinados²⁴², a pesar del reducido tiempo que permaneció bajo control de la República en comparación con otras. En una revisión reciente de su monumental obra sobre la violencia ejercida contra la Iglesia católica en la Asturias republicana, Ángel Garralda establece en 193 la cifra de miembros del clero muertos por la represión, de los algo más de 900 a los que el inicio de la Guerra Civil habría sorprendido en la zona de adscripción gubernamental de la región²⁴³. De nuevo, no es posible definir con total precisión el grado de impacto que tuvieron estos acontecimientos sobre el desempeño de la vida cotidiana de los asturianos. En todo caso, cabe suponer que la ausencia de sacerdotes ya fuera por muerte, detención, ocultación o huida de los lugares bajo su asistencia comprometió la celebración de festejos en los cuales el ritual religioso era la justificación principal, aunque fuera por antagonismo, de la vertiente profana, por preeminente que ésta resultara en condiciones de normalidad.

Sea como fuere, la traducción homicida del anticlericalismo desatada con el inicio de la guerra no es el único aspecto –puede que ni siquiera el más importante– del laicismo radicalizado relevante a la hora de analizar el impacto de éste en la celebración de las fiestas populares asturianas. La iconoclastia y las distintas formas de escarnio aplicadas sobre el patrimonio de la Iglesia incluyeron la destrucción de templos, imágenes y todo tipo de objetos litúrgicos que con frecuencia ocupaban un lugar central en los festejos locales e incluso de escala más amplia. En el borrador de un informe solicitado por la nunciatura sobre lo sucedido a las personas y bienes dependientes de la Iglesia durante la guerra en Asturias, reproducido por Garralda, se establece la cifra de 76 templos parroquiales totalmente destruidos, que se elevaría hasta los 545 al referirse a daños parciales. Se habla también de 30 iglesias incautadas por las fuerzas republicanas y aprovechadas para otros fines, si bien no se especifica si deben sumarse al cómputo o bien pertenecen a la categoría anterior. En cuanto a los santuarios y ermitas –de importancia capital en la celebración de muchos de los festejos asturianos relacionados con la religiosidad popular, y en particular en las romerías–, habrían desaparecido por completo

²⁴² CUEVA MERINO, Julio de la: “Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil”, en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 255-280 (272).

²⁴³ GARRALDA GARCÍA, Ángel: *La persecución religiosa del clero en Asturias*. Avilés: Nieva, 2009, pp. 60-61.

76, otra vez, quedando «notablemente» dañados otros 74 y «bastante deteriorados» los restantes. Según el mismo documento, las imágenes, materialización de la identidad colectiva de la comunidad, objeto celebrado por excelencia en las fiestas de origen religioso –incluso en muchas de aquellas en las que la vertiente profana había terminado hegemonizando el hecho festivo–, tampoco se habrían librado de las profanaciones, siendo además destruidas preferentemente «las (...) más veneradas por los fieles»²⁴⁴.

Aparte de las indagaciones de la Iglesia, la única información de cierta exhaustividad con que contamos para ponderar la iconoclastia republicana asturiana procede de la prensa, cuyo uso requiere las prevenciones ya advertidas. Inmediatamente tras el fin de las operaciones militares en Asturias, los periódicos regionales y locales, todos ellos adictos al nuevo orden, huelga decirlo, dedicarían abundante tinta a la enumeración de las tropelías cometidas por la «impía grey» enfervorecida al amparo de la República²⁴⁵. El órgano falangista gijonés *Voluntad* daba así cuenta de cómo, durante la fiesta gijonesa de Nuestra Señora de Begoña de 1938, primera tras la victoria en la región de los ejércitos de Franco, se había sacado en procesión una «bellísima imagen, fiel reproducción de la destruida por los rojos»²⁴⁶. También sería nueva la imagen de la Virgen del Carmen paseada por la misma ciudad en 1939, junto con un estandarte de la correspondiente cofradía que, a diferencia de la talla, había podido ser «rescatado a los rojos»²⁴⁷. Teverga organizaba en agosto de 1938 un acto religioso «en reparación del sacrilegio cometido por las hordas marxistas en el Santuario e imagen de la Virgen del Cébrano», sacándose a procesionar una figura restaurada²⁴⁸. Candás se dotó en el mismo año de una nueva talla de su Cristo, eje de las principales fiestas locales, en sustitución de la que «la horda marxista destruyó en su furor iconoclasta»²⁴⁹. Cualquier pieza superviviente de «los quince meses en que la vesania roja no respetó templos ni sagradas imágenes y mucho menos todos aquellos objetos que pudieran servir para la confección de metralla», como la bronceína Virgen de Cuetu Ramón, emplazada entre los concejos de Lena, Aller y Mieres, no era entendida sino como una excepción, prueba extraordinaria, irrefutable, del poder divino, combinado con la devoción indudable e

²⁴⁴GARRALDA GARCÍA, Ángel: *op. cit.*, pp. 834-836, 838.

²⁴⁵“Llega a Candás la nueva imagen del milagroso Cristo”, *La Nueva España*, 06-IX-1938, p. 12.

²⁴⁶“Ayer se celebró la festividad de Nuestra Señora de Begoña, resultando muy lucida la procesión celebrada”, *Voluntad*, 16-VIII-1938, p. 3.

²⁴⁷“La festividad del Carmen en Gijón se celebró con gran brillantez”, *Voluntad*, 18-VII-1939, p. 3.

²⁴⁸“Teverga”, *La Nueva España*, 12-VIII-1938.

²⁴⁹“El primer milagro del Cristo de Candás”, *La Nueva España*, 04-IX-1938, p. 8.

inquebrantable del pueblo asturiano²⁵⁰. Los expuestos son solo algunos ejemplos de los numerosos casos referidos con entusiasmo por los periódicos contemporáneos, que dieron buena cuenta de los saqueos y destrucciones verificados en iglesias y capillas de lugares como El Berrón, en el concejo de Siero, o en Mieres²⁵¹.

Difícilmente puede caber duda de que estas denuncias remiten a una realidad. Sin embargo, no está de más insistir en la prudencia que reclama la carencia de trabajos académicos que arrojen luz sobre las dimensiones de la iconoclastia desencadenada durante la guerra en Asturias, no digamos ya cuando de lo que se trata es de calibrar el impacto de dicho fenómeno en las mentalidades colectivas. Un buen motivo para mostrarnos precavidos ante estos asuntos es que, incluso una fuente con tan evidente sesgo ideológico como el citado borrador redactado para informar a la nunciatura, realiza la variedad casuística que rodeó a las acciones iconoclastas asturianas, alimentada por la espontaneidad que se reconoce en ellas. Se aseguraba así «que los atropellos y persecuciones en el orden religioso que tuvieron lugar durante el dominio rojo, no respondían a ningún plan premeditado». Como resultado, en distintos puntos de Asturias el anticlericalismo y la iconoclastia se habrían posicionado a lo largo de todo un espectro de formas y grados de intensidad; en «Mieres, por ejemplo, los marxistas se portaron relativamente bien, no habiéndose registrado apenas escenas de sangre (...) La parroquia (...) de Villamar de Salas, no sufrió ni el más leve desperfecto, a pesar de estar en la carretera; y sin embargo la de Camuño situada a dos kilómetros de distancia, fue saqueada, incendiada y destruida y eso que estaba algo separada de la carretera misma»²⁵².

La precariedad de las fuentes no debe ser óbice para hacer una sugerencia interpretativa del anticlericalismo y la iconoclastia exaltados desde el punto de vista de la celebración popular, y es que estos actos tienen su interés en sí mismos, y no solo en la medida en que pudieran haber afectado o no a los festejos de los lugares que les sirvieron de escenario. Quizá gozaran de una notable carga de espontaneidad, pero no constituían meros estallidos intempestivos, sino que de algún modo venían a culminar, al calor de las circunstancias, una antigua voluntad de desacralización del espacio social, sometido durante siglos a una eficaz labor de colonización simbólica religiosa. Dada la importancia de la imagen en el credo católico –cuya influencia no dejaba de formar parte del acervo

²⁵⁰ “La Virgen de «Cuetu Ramón»”, *La Nueva España*, 09-VIII-1938, p. 8.

²⁵¹ “El Berrón, Siero”, *La Nueva España*, 26-VIII-1938, p. 6. “Mieres”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 14.

²⁵² GARRALDA, Ángel: *op. cit.*, pp. 839-840.

cultural de los propios iconoclastas–, el maltrato de los miembros del clero, las iglesias y las tallas de santos condensaba en términos simbólicos la requisición del espacio público para el poder civil, considerado por los laicistas como su legítimo propietario. Los simulacros de ajusticiamiento de imágenes religiosas observados en otros puntos de España llevan a pensar, siguiendo a Manuel Delgado, que estos actos constituían un martirio tanto para los agredidos –o quienes se consideraban tal cosa indirectamente, a través de la iconoclastia– como para los agresores, que encontraban en ellos una experiencia numinosa, aunque fuera de carácter esencialmente antitético. El tratamiento dado a las imágenes cual seres humanos, fusilándolas, mutilándolas, ahorcándolas, despojándolas de sus adornos e incluso increpándolas verbalmente, se presentaría como una inversión de los mecanismos de sacralización de que la comunidad las había revestido, vistiéndolas para los oficios y las procesiones, dirigiéndose a ellas con peticiones y ofrendas y atribuyéndoles prodigios de inspiración fisiológica como el llanto o el sangrado²⁵³.

De esta manera, podría decirse quizá que los rituales del anticlericalismo exaltado y violento, y en particular los de la iconoclastia, hacen las veces de reverso de la fiesta religiosa, tanto en lo que se refiere a su morfología como en lo que atañe a sus funciones socioculturales. Desde la semiótica se ha querido establecer una relación triangular, con la mirada vuelta hacia los planteamientos de autores como Roger Caillois o Marcel Mauss, entre el sentido antropológico del sacrificio, el de la revolución y el de la fiesta²⁵⁴. Lo cierto es que estos actos comienzan por comprender unos componentes muy parecidos a los que, en la definición de las bases epistemológicas de este trabajo, se han establecido como característicos del fenómeno festivo. Cuentan con un ente organizador –los milicianos, soldados o dirigentes de las organizaciones políticas y sindicales englobadas en el bando republicano–, insertado en una comunidad celebrante –el paisanaje local– a la que se estimula directa o indirectamente para ejercer una participación activa en los ritos. El objeto celebrado lo constituyen los mismos símbolos y objetos de culto que presiden los festejos religiosos a los que se pretende contrarrestar, aunque en combinación con el fuego, las balas, las sogas y otros elementos destructivos. El objeto celebrado sería

²⁵³ DELGADO RUIZ, Manuel: *Luces iconoclastas: anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*. Barcelona: Ariel, 2001, pp. 59-67, 113. También se aporta información sobre las formas adquiridas por las prácticas iconoclastas en CUEVA MERINO, Julio de la: “Políticas laicistas...”, *op. cit.*, pp. 255-279.

²⁵⁴ MERREL, Floyd: *Estructuralismo y proceso estructurante: teoría y análisis de «Al filo del agua», «La Cuesta de las Comadres» y «Las ruinas circulares»*. Kassel: Reichenberger, 1990 (1980), pp. 107-108.

en principio, por tanto, un anti-objeto, que por lo demás da lugar a unos rituales que siguen pautas similares a las de sus formas antagónicas, las religiosas, con el fin de revertir el proceso de sacralización del espacio social. Del mismo modo, como en las fiestas religiosas, en las acciones iconoclastas se trata de generar una identidad colectiva que, sin embargo –y esta es la principal singularidad de estos rituales como realidades «festivizadas»–, no puede regenerarse de manera periódica al destruirse necesariamente el objeto celebrado durante la propia acción ritual.

Existen alusiones en las fuentes a estos rituales de desacralización violenta, si bien en ellas el posible sustrato verídico aparece disuelto en un compuesto especialmente problemático, hecho a base de añadidos propagandísticos e incluso providencialistas. A modo de muestra, *Voluntad* narraba, en los primeros días de 1938, un episodio que habría tenido lugar en la capital del concejo de Aller, Moreda, durante la época de dominio republicano:

Allí, a los presos de derechas, les obligaban a sacar las imágenes de la iglesia, para ser quemadas en la plaza pública. El espectáculo lo presenciaba el inculto vecindario en medio de la mayor algazara. Las mujeres eran las peores. Igualmente sucedió en otros lugares, arrastrando tras ellas a sus hijos, para que vieran la destrucción de los santos. Cuando los presos transportaban las imágenes, eran objeto de toda clase de vejaciones.

Uno de los orquestadores de estas acciones habría sido un tal Sindo, miembro del comité de guerra y veterano del «octubre rojo». Sindo habría sacado los ojos con una navaja a una imagen de San José, para después hacer sobre ella dos disparos con una pistola y concluir arrojándola al fuego. Posteriormente, en una visita al frente de Oviedo, el dirigente habría sufrido una herida de bala al asomarse a un parapeto que le habría dejado ciego. Según *Voluntad*, al regresar a Moreda, tras la convalecencia, Sindo se lamentaba «¡Ay, los mis ojos! ¿"Non" sería por lo que yo "fixe" a San José? Así son muchos de estos individuos. Muy comunistas, muy irreverentes, pero al ocurrirles alguna desgracia, es entonces cuando sienten el temor de Dios»²⁵⁵. En el mismo sentido, el documento que se ha venido mencionando sobre las pérdidas sufridas por la Iglesia en la Asturias republicana mencionaba una única profanación, cometida sobre unos restos venerados en la iglesia de Agüera, en el concejo de Belmonte de Miranda. En este caso, «el desgraciado que (...) arrojó una bomba de dinamita, fue herido por un trozo de la urna en que aquel [el santo] se guardaba y falleció al día siguiente»²⁵⁶. *La Nueva España*, por

²⁵⁵ «Sacó los ojos a una imagen y luego se quedó ciego», *Voluntad*, 07-I-1938, p. 3.

²⁵⁶ GARRALDA, Ángel: *op. cit.*, p. 836.

su parte, recogía en agosto de 1939 el caso de un comunista que, mientras intentaba arrancar de su pedestal una imagen de la Virgen del Carmen a golpes de fusil, en Santiago de la Barca, Salas, habría recibido un disparo fortuito de su propia arma que le habría atravesado el corazón²⁵⁷. Estos ejemplos encajan bien con los testimonios de «ajustes de cuentas» divinos aplicados sobre los iconoclastas, recolectados en otras partes de España²⁵⁸. Por lo demás, la idea del castigo divino contundente al blasfemo venía siendo desde tiempo atrás uno de los recursos pedagógicos predilectos del catolicismo²⁵⁹.

Pero la evidente heterogeneidad de la casuística, unida a la escasez y parcialidad de la información de que disponemos, no se puede compensar totalmente con los estudios que han analizado estos fenómenos en otras zonas del país, por mucha cautela que tengamos al hacer ejercicios de extrapolación. Sobre todo, es imposible mensurar, siquiera de forma aproximativa, el impacto real del anticlericalismo violento y la iconoclastia sobre la vida cotidiana y la religiosidad popular en Asturias. Sí parece sensato, en cambio, seguir los planteamientos hechos por algunos autores sobre la clandestinidad a la que se entregó parte del culto católico durante estos años, impuesta no tanto por la actitud legislativa de la República como por el radicalismo de las actitudes anticlericales incontroladas. Estas consideraciones se pueden adaptar sin grandes problemas y con plausibilidad a la celebración de unos festejos religiosos que, en general, habían venido conviviendo sin demasiados problemas con el régimen republicano durante más de un lustro²⁶⁰. Si las cifras de asesinatos y bienes materiales destruidos citadas más arriba se acercan a la realidad, es de suponer que la represión religiosa en su conjunto desincentivase, en particular, unas fiestas que constituían la expresión colectiva más evidente de religiosidad, por un temor de las comunidades locales a las represalias alimentado por las evidencias y los rumores más o menos veraces sobre lo ocurrido en otros sitios, así como por la visible incapacidad de las autoridades republicanas para poner coto a la violencia²⁶¹.

No menos importante que lo dicho es la interrupción, provocada también por la guerra, de la periodicidad inmanente de un fenómeno tan relevante para el discurso armónico de la vida social. En el desarrollo de los procesos de generación, mantenimiento

²⁵⁷ “Santiago de la Barca (Cornellana)”, *La Nueva España*, 13-VIII-1939, p. 7.

²⁵⁸ DELGADO RUIZ, Manuel: *Luces iconoclastas...* *op. cit.*, pp. 124-126.

²⁵⁹ Así se ha confirmado en URÍA, Jorge: “La enseñanza del catecismo...”, *op. cit.*

²⁶⁰ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

²⁶¹ Este tipo de planteamientos, en su aplicación al culto, puede encontrarse, por ejemplo, en CUEVA MERINO, Julio de la: “Políticas laicistas...”, *op. cit.*, p. 274.

y transformación de significados colectivos trascendentes que tienen lugar en la fiesta no solo intervienen, en lo relacionado con la dimensión temporal del ritual, la duración del mismo y su posición en el calendario. Sin necesidad de caer en funcionalismos o esencialismos, podríamos decir que es la reproducción periódica de la fiesta la que permite a las comunidades que festejan, especialmente a las locales, someter sistemáticamente a revisión y sanción sus construcciones identitarias. Lo que defiende Ribes Leiva para las sociedades actuales sirve también, con toda seguridad, para la primera mitad del pasado siglo, y «cada repetición de una de estas fiestas locales periódicas sirve para afianzar un poco más la idea de que los miembros de la comunidad forman parte de ella»²⁶². Es igualmente la recurrencia la que acerca la naturaleza de la fiesta a la de los distintos ciclos presentes en la vida comunitaria —estacionales, productivos, vitales...—, dando a éstos estructura ritual y cobertura simbólica y contribuyendo a engarzar el fenómeno festivo en los imaginarios colectivos²⁶³.

Siendo la periodicidad uno de los rasgos que otorgan a la fiesta un significado trascendente para el grupo que la celebra, cabe considerar que su alteración puede llevar a una modificación sustancial de ese significado. En este caso no hablamos de una disrupción demasiado prolongada, y desde luego existen ciclos rituales, también festivos, con una pauta de reproducción que supera incluso ampliamente los dos años que permanecieron sin celebrarse algunos festejos asturianos en la segunda mitad de los 30²⁶⁴. Ahora bien, la duración del proceso normal de regeneración de una fiesta no es un mero capricho; H. Velasco ha sugerido que el esbozo o imagen de ciclo que genera la fiesta como rito de paso podría ser un nudo temporal decisivo en la ordenación de los procesos productivos y reproductivos comunitarios, una suerte de costura que liga con criterio los distintos formatos de tiempo que rigen la vida en comunidad²⁶⁵. Si aceptamos ese

²⁶² RIBES LEIVA, Alberto J.: “Las fiestas como expresión / simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 29-42 (39).

²⁶³ PARODI DA PASSANO, Giovanna: “Fiesta”, en FILORAMO, Giovanni (ed.): *Diccionario Akal de las religiones*. Akal, Madrid, 2001, pp. 211-212. REMENTERÍA ARRUZA, Daniel: “Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado”, *Zainak*, nº 28, 2006, pp. 105-123.

²⁶⁴ VELASCO, Honorio: “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, *La antropología como pasión y como práctica: ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 121-150. En esta obra (p. 127) se incluye una lista con algunos ejemplos de fiestas populares españolas con periodicidades de entre los dos (Bajada de la Virgen de las Nieves, en Aspe) y hasta los siete años (Venida de la Virgen del Rocío, en Almonte; Entramoro de Aras de Alpuente), pasando por los tres (Bajada de la Virgen del Pino, El Paso), cuatro (Bajada de la Virgen de los Reyes, El Hierro) y cinco (Entramoro de Tuéjar, Sagrado Corazón en el Pico San Carlos, en Potes).

²⁶⁵ VELASCO, Honorio M.: “Mayo en julio. Rituales festivos entre el ciclo anual y el ciclo de la vida”, en ESTEBAN, Alfonso; ETIENVRE, Jean-Pierre: *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1988, pp. 135-151, esp. pp. 135-137.

enunciado, será fácil llegar a la conclusión de que el tiempo «interfestivo» podrá durar más o menos de manera «natural», pero cualquier modificación «artificial» –se entiende, no motivada por la lógica de los ritmos en que se desenvuelve de *motu proprio* la vida comunitaria– deberá generar un impacto, mayor o menor, pero en todo caso significativo, cuyas consecuencias están además llamadas a desbordar las coordenadas espaciotemporales estrictas de la fiesta.

En fin, parece que el interludio festivo hubo de investirse, efectivamente, de formas dramáticas para la población asturiana. Junto a la pérdida de vidas, la merma o eliminación de los recursos materiales disponibles y, en suma, los trastornos de amplio alcance que la guerra pudo causar sobre la reproducción ordinaria de los ciclos festivos del calendario popular asturiano operaron factores más específicos. La capacidad de regeneración demográfica de las comunidades, particularmente de las rurales, ya trastocada por procesos cuya marcha se venía haciendo sentir desde tiempo atrás, y la sacudida violenta de algunos contrafuertes de la religiosidad popular, hubieron de dejar una huella sobre los festejos de perfil desdibujado y desigual, pero a todas luces imposible de desestimar. Al igual que en el resto de España, con los matices pertinentes, en Asturias la guerra subvirtió el contrato entre el tiempo de lo excepcional y de lo cotidiano doblemente, tanto de manera directa —por medio de las muertes, destrucciones, carencias y movimientos poblacionales originados por el conflicto— como indirectamente, trastocando entre otras muchas cosas los ritmos de reproducción de las fiestas populares. El interludio festivo vino así a reforzar el carácter liminar que tuvo la Guerra Civil para la población asturiana. En consecuencia, como en los demás ámbitos de la vida, al término de la conflagración se hacía necesaria una reconstrucción de las formas de festejar que no resultaría ajena al contexto político.

El interludio festivo fue traumático para las poblaciones asturianas, tanto en sí mismo como por las causas que lo motivaban. Ahora bien, desplegaba todo un horizonte de posibilidades ante los ojos de un régimen político autoritario naciente, que aspiraba a implementar sobre territorios recién conquistados mecanismos de control de la población lo más diversificados y perfeccionados que fuera posible. Utilizar el fenómeno festivo con fines políticos no era en absoluto una novedad histórica en la España de finales de los años treinta. Los estudiosos del Barroco hispánico han querido insertar la fiesta en plena ruta de configuración del poder del Estado desde la más tierna infancia de las estructuras políticas modernas. Ese proceso habría continuado al penetrar en la época

contemporánea, si bien la identidad sociológica del poder experimentó una preceptiva metamorfosis, adaptada al nuevo contexto histórico, pasando a estar representado por unas élites surgidas de entre la burguesía comercial e industrial que terminan por recluirse, para el desempeño de su ocio festivo, en los locales de sus sociedades recreativas, a salvo de unas vulgaridades populares que no terminaban de dejarse domesticar por completo²⁶⁶.

Las características de la fiesta barroca del poder no se pueden hacer automáticamente extensivas a la contemporaneidad, desde luego, como tampoco las consideraciones hechas sobre ellas por los especialistas. Así y todo, no nos puede dejar de parecer sugestivo en este sentido lo propuesto, por ejemplo, por Rodríguez de la Flor. Permisivo con la fluidez de la frontera entre fiesta y espectáculo —de cuyo divorcio conceptual, hecho efectivo sobre todo desde las posiciones de la Sociología de la fiesta, ya se ha hablado—, de la Flor destaca la relevancia de las celebraciones multitudinarias como vivero de un poder cuya esencia se despliega en la representación. Aunque el autor tuviera en mente el «Estado absolutista y confesional altomoderno» a la hora de enunciar sus tesis, éstas siguen siendo estimulantes como propuestas cuando se las traslada a un Estado como el encabezado por el general Franco, con todas sus singularidades:

El poder genera una potente *imago* de sí; el poder se expresa en acontecimientos (...), de un modo «teatral», y ello siempre en un espacio sometido a su control y constituido por sus *efectos*. Incluso (...) podríamos llegar a afirmar que el poder no tiene existencia ni efectividad alguna fuera de lo que es su representación exhibitoria, fuera de esos lugares sobrecodificados donde organiza sus *diafanías*. Todo lo cual quiere decir que es inherente a las estructuras de poder la pompa, el rito, la organización del evento. Así, no es que el poder se sirva, en el caso de lo espectacular, como de un instrumento —por ejemplo este de la fiesta y la conmemoración—, que pudiera permanecer ajeno o exterior a él, sino que el poder *se constituye* verdaderamente *en* la representación; se genera en ella, y allí alcanza su único modo de visibilidad, de existencia. De este modo, las prácticas de poder, estas prácticas mayúsculas de poder que son las fiestas y conmemoraciones rituales, no son exterioridades ocasionales, ni tampoco meras prótesis y extensiones del poder institucional, sino, más bien, el lugar único, el dominio temporal y espacial preciso, donde, de nuevo, vemos alzarse el discurso total de la sociedad sobre sí misma²⁶⁷.

Si bien con otros presupuestos y estrategias, adaptados a los nuevos tiempos, y especialmente a la lógica de una sociedad de masas en consolidación, los regímenes políticos del siglo XX desarrollaron unos sistemas de escenificación festiva del poder de envergadura y alcance inéditos. Los aparatos estatales de corte totalitario, desenvueltos

²⁶⁶ BONET CORREA, Antonio: *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*. Madrid: Akal, 1990, pp. 7-8. BREY, Gérard; SALAÚN, Serge: “Los avatares de una fiesta popular: el Carnaval de La Coruña en el siglo XIX”, *Historia Social*, n.º 5, 1989, pp. 25-35.

²⁶⁷ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: “Del Barroco a la Posmodernidad: arqueología de la sociedad del espectáculo”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego... op. cit.*, pp. 125-146 (p. 130).

en unas condiciones más favorables para el engrandecimiento de este tipo de proyectos, fueron sin duda los que los condujeron hasta su mayor esplendor. En la segunda mitad de la década de 1930, la puesta en escena espectacular y masiva, dotada de «cierto esplendor wagneriano, con desfiles, música y fiestas nocturnas», que Tournier estima inseparable de los movimientos fascistas, estaba siendo aplicada y desarrollada con gran éxito en la Alemania nacionalsocialista, en la forma de un eficiente sincretismo que combinaba astutamente los ya asentados y afinados ritos del cristianismo con técnicas y tecnologías punteras para la comunicación y la movilización de conciencias²⁶⁸. No menos importante, por ser un referente más cercano del fascismo español —y sucedáneos—, en Italia se venían ensayando desde hacía años formas de tutela estatal para el ocio de las masas cuajadas en instituciones como la *Opera Nazionale Balilla* y la *Opera Nazionale Dopolavoro*²⁶⁹, que con el tiempo inspirarían, respectivamente, la fundación en España de sendas organizaciones dependientes del partido único para el encuadramiento de la juventud —lo que maduraría como Frente de Juventudes— y de los «productores» —Obra Sindical de Educación y Descanso—²⁷⁰. El régimen de Mussolini había mostrado, asimismo, y esto tiene especial relevancia para las páginas que siguen, interés por la intervención con fines políticos en las fiestas populares consideradas tradicionales, como señala Gentile²⁷¹.

Tampoco es que el nuevo orden político español tuviese que ir muy lejos para obtener ejemplos de remodelación del calendario festivo siguiendo esquemas político-ideológicos. Aunque fuera sin grandes atrevimientos ni consecuencias profundas, la misma Segunda República había hecho sus incursiones al respecto en los años anteriores, oficializando efemérides como la de la proclamación del 14 de abril o el 1º de Mayo, y ya se ha señalado cómo, durante el quinquenio republicano, las políticas gubernamentales laicistas habían operado sobre un anticlericalismo popular exaltado y un ambiente general de radicalización ideológica para recrudecer viejos debates y conflictos en torno a

²⁶⁸ La cita de Tournier en David PLATTEN: *Michel Tournier and the Metaphor of Fiction*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999, p. 224. Sobre las técnicas escenográficas masivas del nacionalsocialismo alemán, George L. MOSSE: *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. Marcial Pons, Madrid, 2005 (1975), pp. 101-165.

²⁶⁹ LYTTTELTON, Adrian: *The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919-1929*. Abingdon: Princeton University Press, 2004, pp. 333-334. WHITTAM, John: *Fascist Italy*. Manchester: Manchester University Press, 1995, pp. 73-75.

²⁷⁰ GONZÁLEZ AJA, Teresa: “Héroes de papel. El deporte y la prensa como herramientas de propaganda política del fascismo y el franquismo. Una perspectiva histórica comparada”, *Historia y Comunicación Social*, v. 17, 2012, pp. 41-68 (47-50).

²⁷¹ GENTILE, Emilio: *The struggle for modernity: nationalism, futurism, and fascism*. Westport: Praeger, 2003, p. 120.

tradición y modernización, con la religión en el ojo del huracán y la fiesta como escenario destacado²⁷². Por lo demás, el republicanismo gozaba de una no desdeñable tradición, que se remontaba al XIX, en el planteamiento de estrategias propias para la inversión del tiempo de recreo. Aunque esas propuestas no tuviesen fuerza suficiente como para disputar en modo alguno al catolicismo su hegemonía en la definición del calendario, se dejaban sentir en algunas citas festivas asturianas ya consolidadas, como era el caso de los juegos florales verificados en Oviedo en el marco de los programas de San Mateo²⁷³.

Una realidad política mucho más susceptible de ser tomada como referencia por el franquismo, la dictadura de Primo de Rivera, también había prestado cierta atención a las posibilidades apologéticas de la fiesta. El régimen primorriverista llevó a cabo una reinención de las fiestas del árbol, celebradas durante las décadas previas en distintos lugares de España como iniciativa para la repoblación forestal y con un trasfondo pedagógico, como plataformas para el impulso de un modelo de patriotismo centralista y dirigido por el Estado²⁷⁴. Incluso podríamos remontarnos a los consabidos y recargados ceremoniales festivos que acompañaban a la Corona en la España moderna, probablemente interesantes también, al menos hasta cierto punto, para un régimen que haría de la restauración de la gloria imperial del país uno de sus principales ejes propagandísticos²⁷⁵.

Así, a grandes rasgos, el primer franquismo siguió, elevándola hasta cotas sin precedentes, la ruta pautada por una constelación multicolor de regímenes pretéritos y contemporáneos en lo que al calendario festivo se refiere, operando sobre éste en tres sentidos fundamentales y complementarios: extirpando los festejos indeseables, configurando *ex novo* e implantando desde los cimientos otros acordes con el nuevo contexto político e introduciendo adaptaciones, en la misma línea, en fiestas preexistentes

²⁷² ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

²⁷³ SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio: “Los juegos florales y el republicanismo en la Asturias de la Restauración”, *Lletres Asturianes*, n.º 111, 2014, pp. 185-197.

²⁷⁴ CERDÁ MONDÉJAR, Carmen M.: “Sobre la celebración de la Fiesta del Árbol en la región de Murcia: espacio de propaganda política o reflejo de valores educativos”, en DAVILA, Paulí; NAYA, Luis M^a (coord.): *Espacios y patrimonio histórico-educativo*. Erein, Donostia-San Sebastián, 2016, pp. 541-554, en línea: <<https://addi.ehu.es/handle/10810/18512>> [Consulta: 16-III-2017]. QUIROGA, Alejandro: *Making Spaniards: Primo de Rivera and the Nationalization of the Masses, 1923-30*. Palgrave Macmillan, Houndmills, 2007, pp. 120-121.

²⁷⁵ La utilización política de la fiesta en los siglos modernos se ha analizado, entre otras obras, en MARTÍNEZ RUANO, Beatriz: “Poder y conflicto: dos expresiones de la fiesta barroca. Granada, siglo XVII”, en BETRÁN MOYA, José Luis; CORTÉS PEÑA, Antonio Luis; SERRANO MARTÍN, Eliseo (coords.): *Religión y poder en la Edad Moderna*. Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 315-328. También en RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando; GALINDO BLASCO, Esther: *Política y fiesta en el Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.

que se estimaban potencialmente útiles o, cuando menos, inofensivas. El interludio festivo hizo las veces de una oportuna *tabula rasa*, una contención de la respiración festiva que, combinada con la acumulación de poder político, social, económico y de todo tipo correspondiente a un Estado autoritario que estaba ganando sin matices una guerra de aniquilación contra todos sus opositores, manifiestos y potenciales, permitían poner en marcha un auténtico proyecto de «totalización festiva», como la ha denominado Hernández i Martí; esto es, la colocación del calendario conmemorativo del país al servicio de la dirección de uno de los bandos en liza en la Guerra Civil y la negación de su utilización al contrario²⁷⁶. En el caso de los sublevados, el éxito militar permitió prolongar esa versión particular de totalización festiva a la paz subsiguiente.

3.2. La ritualización festiva de la victoria franquista

La primera acción en la labor antiséptica sobre el calendario precedente podría parecer la más sencilla, y en su mayor parte se completó, de hecho, durante la misma guerra y antes de la victoria definitiva de las armas sublevadas. Se conjugaban a favor de ello las implicaciones del interludio festivo, los recursos disponibles para el nuevo Estado en la construcción de su poder autoritario y la falta de tiempo, medios y acaso voluntad que había tenido la República, referente antitético, para llevar a cabo una reforma política especialmente profunda del calendario festivo nacional. En efecto, la eliminación del 14 de abril, conmemoración de corta vida y un trasfondo eminentemente político, en la que la espontaneidad popular original pronto había dejado paso a la institucionalización protocolaria, planteaba grandes problemas en plena marcha triunfal de los ejércitos rebeldes sobre los escombros republicanos. Parecido era el caso de otra celebración encumbrada por el republicanismo, el 1º de Mayo. Había sufrido un proceso similar al de la fiesta de la proclamación, aunque más leve y en otro sentido, al ir el trasfondo reivindicativo obrerista paulatinamente en detrimento en favor de un carácter festivo más orientado hacia lo puramente lúdico; cosa que había provocado críticas y pérdida de adhesión en ciertos sectores de la izquierda, sobre todo anarquistas. La supresión de los sindicatos y los partidos políticos de izquierdas y la muerte, la marcha al exilio o la represión de sus representantes, hubieron de convertir a la fiesta obrerista por excelencia

²⁷⁶ HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “Nacional-catolicismo y calendario festivo en Valencia”, en TUSELL, Javier (coord.): *El régimen de Franco, 1936-1975: política y relaciones exteriores. Vol. 1.* UNED, Madrid, 1993, pp. 531-541 (533-534). Del mismo autor, *La festa reinventada...*, op. cit., pp. 30-31.

en otra presa fácil para el proceso de acondicionamiento festivo franquista²⁷⁷. Con todo, incluso en unas circunstancias tan favorables en general, esa primera y en principio sencilla tarea de desbrozado del calendario para su nueva roturación se topó con escollos aparentemente insalvables en el mismo momento en el que abandonó el terreno de las conmemoraciones institucionales o institucionalizadas y se adentró en el de los festejos con un arraigo más profundo en la cultura popular y las mentalidades colectivas. Lo sucedido con el Carnaval resulta paradigmático en este sentido, y conviene dedicarle unas líneas.

Si hoy podemos encontrar un notable consenso académico sobre los festejos carnavalescos como puestas a punto del orden social constituido, históricamente a sus representantes más conspicuos les costó resignarse a su celebración. Por muy simbólicas que fueran, actividades como la parodia de las figuras de autoridad, el travestismo o la desinhibición de las convenciones morales, no exclusivas pero sí especialmente abundantes en las carnavaladas, inquietaban especialmente a una Iglesia católica que por su poder y por el grado de imbricación de su imaginario en la cultura popular se convertía sistemáticamente en blanco predilecto de estos simulacros de desorden. Sin duda, tampoco colaboraban con la buena disposición eclesiástica ante estos asuntos los avances de la descristianización, cada vez más visibles en distintos ámbitos de la cultura popular²⁷⁸. Una simple pero elocuente muestra de la supervivencia de los recelos eclesiásticos hacia el Carnaval, todavía poco antes del estallido de la Guerra Civil, la proporciona la hoja parroquial de Santa María La Real de La Corte de Oviedo, que, en una exhortación a la celebración del domingo de quincuagésima, indicaba que una función de éste era la de:

Reparar las injurias que se hacen al Señor en esta época de Carnaval. Es el Carnaval resto de las fiestas que celebraban los paganos, en las que se entregaban al desenfreno y a la licencia. Desgraciadamente, muchos de ellos, aun después de convertidos al cristianismo, no dejaron de cometer ciertos abusos, que han llegado hasta nosotros —si bien por fortuna se advierte una notable disminución cada año— contra los cuales siempre ha levantado su enérgica voz la Iglesia²⁷⁹.

²⁷⁷ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.* Sobre la prohibición de los festejos oficiales republicanos, véase BOX, Zira: “El calendario festivo franquista: tensiones y equilibrios en la configuración inicial de la identidad nacional del régimen”, en MORENO LUZÓN, Javier (coord.): *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 263-288 (270).

²⁷⁸ RABATÉ, Jean-Claude: *1900. Guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 57-59.

²⁷⁹ “Domingo de quincuagésima”, *Hoja Parroquial de Santa María la Real de la Corte de Oviedo*, 03-III-1935, p. 1.

Llegada la hora de pergeñar un proyecto de nueva España a partir de la sublevación de julio de 1936, los rebelados contra la República, uno de cuyos puntales legitimadores era su imagen de restituidores de un orden perdido en los tiempos pretéritos para ruina del país, y sin duda también como gesto de buena voluntad hacia una Iglesia que había contribuido decisivamente al triunfo del levantamiento, y que continuaría contribuyendo a su consolidación una vez convertido en régimen político, hicieron extensiva al Carnaval su ofensiva sobre el republicanismo. En un texto citado con cierta frecuencia —cuya influencia efectiva sobre el entramado festivo popular español permanece, sin embargo, inexplorada en buena medida—, el a la sazón gobernador general de la España controlada por los sublevados, general Luis Valdés Cabanilles, firmaba una orden publicada en el BOE del 5 de febrero de 1937, en virtud de la cual, y «en atención a las circunstancias excepcionales porque atraviesa el país, momentos que aconsejan un retraimiento en la exteriorización de las alegrías internas, que se compaginan mal con la vida de sacrificios que debemos llevar», se resolvía:

suspender en absoluto las fiestas de Carnaval (...) evitando pueda celebrarse ninguna clase de estas fiestas en días tan señalados en los que nuestro pensamiento debe estar de corazón al lado de los que sufren los rigores de la guerra y de los que ofrendan su vida en defensa de nuestra santa causa de redención²⁸⁰.

Los desencuentros del nuevo Estado con el Carnaval alcanzarían su paroxismo en lugares donde esta fiesta tenía un engarce especialmente sólido entre la población, como Cádiz. Allí, el Gobierno Civil reprodujo inmediata y cumplidamente la susodicha orden y los argumentos que pretendían sustentarla, prometiéndose vagamente que, una vez consumada la caída de Madrid —que se deseaba pronta—, llegaría «la ocasión de expresar y manifestar pública y privadamente la alegría de los españoles y entonces este gobierno civil no regateará autorizaciones de ninguna especie que limiten esa exteriorización de la alegría popular». Contraviniendo esa aseveración, en 1940 Ramón Serrano Suñer, por entonces todavía Ministro de la Gobernación, ratificó la prohibición del Carnaval, pero ya a principios de esa misma década comenzaron a asomar la cabeza las primeras agrupaciones informales y asociaciones formales consagradas a restituirlo,

²⁸⁰ El texto completo en VALDÉS, Luis: “Orden circular”, *Boletín Oficial del Estado*, 05-II-1937, n.º 108, p. 321. Citado, por ejemplo, en HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: *La festa reinventada... op. cit.*, p. 32. MORENO TELLO, Santiago: *La clase obrera gaditana (1949-1959): una historia social a través de las fuentes populares*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006, p. 29.

sirviéndose de una actitud respetuosa y conciliadora para con las autoridades y su régimen que permitirá instaurar en 1949 una «Fiesta de los Coros Gaditanos» rebautizada un lustro después como «Fiestas Folklóricas-Típicas Gaditanas». Pese a la evidente búsqueda de asepsia que destilan los nombres, al desplazamiento de fechas a que fueron sometidos esos festejos y a que se pusieron grandes esfuerzos gubernamentales en conseguir mantener en ellos bajo estricta proscripción la palabra «Carnaval», a nadie, ni a la comunidad celebrante ni a las autoridades políticas, escapaba el hecho de que tras estos eventos se ocultaban, con más o menos fortuna, los carnavales de toda la vida²⁸¹.

En Cádiz se obligó al régimen, por tanto, desde un momento todavía próximo a su victoria militar, a entablar una negociación, un juego simbólico de fuerzas, que de hecho tenía perdido desde el principio, toda vez que fracasó al tratar de obliterar toda traza de cultura carnavalesca, como era su deseo. Ya a finales de la década de los sesenta, un nuevo cambio de nombre dio paso a unas «Fiestas Típicas-Antiguos Carnavales». Se acercaban los últimos compases del régimen, es cierto, y para entonces habían pasado muchas cosas en él; además, se tuvo cierto éxito al normativizar las viejas carnestolendas para convertir en residuales las concesiones a la espontaneidad y a la informalidad, algo en lo que también tuvo su cuota de participación la presión de la deriva económica nacional, en la que el turismo cobraba fuerza a pasos agigantados²⁸². Aun así, no deja de ser una buena prueba de que las relaciones sostenidas por el franquismo con la fiesta popular no fueron en absoluto unívocas, y sí ricas en matices; mucho más amables, en fin, para planteamientos hechos en términos de hegemonías y subalternidades que para los gustosos de opresiones monocromáticas. Por lo demás, y aunque sea el gaditano el caso más locuaz por el especial arraigo popular alcanzado allí históricamente por los carnavales, no fue único en este sentido. Bajo rótulos del estilo de «Fiestas de Invierno», viéndose obligados a adoptar o amparándose conscientemente tras diversos camuflajes, los festejos carnavalescos subsistieron de alguna forma en lugares tan dispares como Vilanova i la Geltrú o Tenerife; en ocasiones, es cierto, gracias al apoyo que les brindaron figuras políticas con agudeza para explotar lo situado entre las posiciones de la oficialidad y de la cultura popular²⁸³.

Sin que existan investigaciones monográficas sobre el asunto, la relación del franquismo con el Carnaval se suele despachar en pocas palabras como una prohibición

²⁸¹ MORENO TELLO, Santiago: *La clase obrera... op. cit.*, pp. 15-17, 29-35.

²⁸² *Ibid.*, pp. 35-36.

²⁸³ CANALES SERRANO, Antonio F.: *Las otras derechas. Derechas y poder local en el País Vasco y Cataluña en el siglo XX*. Marcial Pons, Madrid, 2006, pp. 336-337.

sin paliativos ni fisuras propia de un Estado autoritario. Sin embargo, las menciones tangenciales a la realidad festiva popular española de tiempos de la dictadura apuntan a que ésta pudo hacer poco más que negarle al antruego apoyo oficial, y no fue capaz —ni parece que pusiera gran interés en ello, fuera de casos especialmente sensibles como el de Cádiz— de conseguir que dejara de celebrarse de forma más o menos subrepticia por todo el país²⁸⁴. Ello convivía con las limitaciones que imprimía a la legitimidad de la prohibición el que ésta no se hubiera hecho extensiva a algunos círculos considerados respetables, que podían conmemorar los carnavales con todas las letras siempre que pudieran distinguirlos nítidamente de las algaradas callejeras obscenas de antaño, viniendo a coronar así la España de Franco aquel proceso de enclaustramiento de la fiesta en las fortalezas de sociabilidad de los sectores burgueses²⁸⁵. Finalmente, no deja de ser interesante que, todavía en 1943, el Ministerio de la Gobernación, en comunicación reproducida por el Gobierno Civil de Oviedo, se sintiera en la necesidad de recordar lo dispuesto por aquella orden del 37, advirtiéndolo «para general conocimiento, previniéndose a todos que queda en absoluto prohibido la celebración de todos aquellos actos o reuniones que de una forma directa o indirecta puedan servir al propósito de celebrar estas fiestas»²⁸⁶. O bien el Ministerio era realmente concienzudo con la observancia de la política festiva del Estado, o bien la prohibición no estaba resultando tan eficaz como se hubiera deseado y demandaba periódicas atenciones adicionales.

En definitiva, las no pocas ventajas estratégicas con que contaba el Estado franquista que salía de la contienda civil para hacer extensivas sus aspiraciones totalitarias al calendario festivo no parecían suficientes para conquistar, al menos fácilmente, el terreno de lo popular, el de los festejos con un fuerte arraigo en la mentalidad colectiva de la comunidad celebrante. De todas formas, buena parte de los esfuerzos que tanta resistencia podían llegar a encontrar en según qué ámbitos estaban siendo invertidos de manera más segura, en el segundo de los grandes cauces de intervención del régimen sobre la oferta festiva, el creador. La creadora sería desde el principio la vertiente más

²⁸⁴ Ejemplos de esto en REÑONES GARCÍA, Ángela: “Un crisol para mis recuerdos”, en PEDRERO, M^a Guadalupe; PIÑERO, Concha (coords.): *Tejiendo recuerdos de la España de ayer. Experiencias de postguerra en el régimen franquista*. Madrid: Narcea, 2006, pp. 127-150 (141). HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: *La festa reinventada... op. cit.*, p. 49. También se dejan entrever fisuras en la aplicación efectiva de las prohibiciones vigentes sobre el Carnaval durante el franquismo, y las oportunidades para la disidencia, siquiera simbólica, que esas grietas ofrecían, en ESCUDERO ANDÚJAR, Fuensanta: *Dictadura y oposición al franquismo en Murcia: de las cárceles de posguerra a las primeras elecciones*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2007, p. 123.

²⁸⁵ RODRÍGUEZ BARREIRA, Óscar J.: *Migas con miedo: prácticas de resistencia al primer franquismo, (1939-1953)*. Almería: Editorial Universidad de Almería, 2013, edición electrónica.

²⁸⁶ “Las fiestas de Carnaval suspendidas”, *El Comercio*, 07-III-1943, p. 2.

llamativa de la política festiva franquista, tanto por la vocación espectacular y masiva como por la importancia de su encaje en una estrategia propagandística más amplia; ello ha hecho que atraiga especialmente la atención de investigadores interesados en análisis susceptibles de ser hechos extensivos al conjunto del país. A su vez, esto ha permitido que dispongamos de un corpus bibliográfico sólido sobre el particular.

La red conmemorativa tejida durante la guerra y colocada sobre el calendario trasluce, como no podía ser de otro modo, los presupuestos ideológicos oficializados por el nuevo orden, utilizando para ello recursos actualizados en la medida en que lo permitían los tiempos y las necesidades políticas. Así, como sintetizan Michonneau y Núñez Seixas, el franquismo organizó, como sustento de su discurso legitimador y praxis política, un aparato ritual y simbólico vertebrado por la exaltación de cierta idea de nación y de imperio amalgamadas por la fe católica y por la figura carismática del jefe del Estado, y adaptado a las posibilidades y exigencias de la sociedad de masas²⁸⁷. No ha de extrañar entonces que fueran los grandes festejos nacionales los depositarios de los mayores y más tempranos esfuerzos por dotar a la «Nueva España» de su propia panoplia de conmemoraciones. Era en la escala festiva nacional donde resultaba más fácil seguir el ejemplo de los gobiernos nazi-fascistas del periodo de entreguerras, y donde el Estado autoritario podía aspirar a un aprovechamiento óptimo de sus recursos, que cabría suponer cada vez más diluidos conforme se descendiera hacia la heterogénea miríada de fiestas populares locales diseminada por todo el suelo patrio.

Por mor de ese idilio forjado por la Iglesia católica y el Régimen, en el calendario sancionado por las nuevas autoridades adquirirían el estatuto de fiestas nacionales las principales fechas celebradas por el catolicismo, como el Corpus Christi, la Ascensión, Todos los Santos, la Navidad, el jueves y viernes santos o la Epifanía. Con ellas coexistirá el epítome festivo de la propaganda política franquista, con la creación de jornadas conmemorativas de los grandes hitos de la sublevación militar, así como de la primera juventud del sistema político emanado de ella. En 1940 quedaba oficializado el nuevo calendario, configurado en lo esencial desde los primeros compases del levantamiento: el 1 de abril se conmemorará, a partir de 1939, la derrota definitiva de la resistencia republicana, con el Día de la Victoria; el 19 del mismo mes se hará lo propio con la fusión de las distintas fuerzas políticas afines a la sublevación en FET y de las JONS, el partido

²⁸⁷ MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: “Introducción: imaginar España durante el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, 2014, pp. 1-6 (4).

único, a través de la Fiesta de la Unificación; el 18 de julio, además de celebrarse el inicio de la lucha armada contra la República, tendrá lugar la Fiesta de Exaltación del Trabajo Nacional como contraparte del ahora proscrito 1º de Mayo; por último, el 1 de octubre llegará el turno de la Fiesta del Caudillo, a modo de recordatorio de la efemérides de la conversión de Franco en generalísimo de todos los ejércitos y jefe del Gobierno del Estado sublevado, ya en 1936²⁸⁸.

La convergencia de la carga política y religiosa de este calendario nacional estaba amalgamada por un hecho bélico firmemente asentado en el horizonte, y cuyos hitos se hilvanaban con los del imaginario católico y patriótico. Los resultados de tal mezcla se apreciaban con nitidez en fiestas como las de Santiago Apóstol y la Inmaculada Concepción, patronos de España y dos de los principales catalizadores de la retórica nacionalista y bélica del primer franquismo. No por casualidad el 25 de julio de 1937, día de Santiago, fue cuando el bando sublevado dio cierre oficial a la ofensiva desencadenada por los ejércitos republicanos en Brunete, dándosele a la fecha una significación reforzada con suministros extraordinarios para los soldados, dignos de un menú típicamente festivo: tabaco de buena calidad, dulces de diversos tipos, coñac. La circunstancia no escapó a los combatientes rasos, como muestra la correspondencia epistolar emitida desde el frente²⁸⁹. Parecida era la importancia atribuida a la Inmaculada. Durante el primer tramo del lustro republicano, su honra había proporcionado «grandes esperanzas» a una población católica soliviantada y temerosa por la actitud de las autoridades para con la Iglesia, gracias a «los actos brillantes que, en España, a pesar de su laicismo oficial han tenido lugar para honrar a la Santísima Virgen»²⁹⁰. En el transcurso de la guerra y después de ella, su condición de patrona del arma de infantería la convirtió en complemento recurrente en muchas de las manifestaciones de una oferta festiva de múltiples escalas que, como se verá en mayor profundidad en lo sucesivo, tendrá en la militarización uno de sus rasgos diferenciales²⁹¹.

Predominara en ellos el tono político o el religioso, y fuera cual fuera el objeto de celebración, esos grandes festejos nacionales fueron contruidos con un repertorio de materiales que les permitió compartir, en buena medida, protocolo ritual y catálogo

²⁸⁸ BOX, Zira: “El calendario...”, *op. cit.*, p. 263. DA SILVA, Irène: “La législation...”, *op. cit.*, pp. 136-139. HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “Nacional-catolicismo...”, *op. cit.*, pp. 537, 539.

²⁸⁹ PEDRERO-SÁNCHEZ, María Guadalupe: “Las cartas de tío Eusebio”, en PEDRERO-SÁNCHEZ, María Guadalupe; PIÑERO, Concha (coords.): *Tejiendo recuerdos...*, *op. cit.*, pp. 93-126 (101).

²⁹⁰ “El Centro Politécnico Asturiano festeja el día de la Inmaculada”, *Acción: defensor de los intereses de la mujer*, 17-XII-1932, p. 6.

²⁹¹ “Mañana domingo se celebrará en la Iglesia de San Lorenzo la fiesta Sacramental, con extraordinaria solemnidad”, *Voluntad*, 09-VII-1938, p. 3.

simbólico. Las procesiones y oficios religiosos, los desfiles y arengas militares y los discursos y homenajes civiles se reproducían sistemáticamente, y con características muy próximas, en una suerte de vorágine centrípeta festiva a la que Asturias no permaneció ajena. Semejante esquema dio paso a una superestructura festiva, extendida primero según la distribución en el mapa nacional de los bandos contendientes en la guerra y, a partir de la primavera de 1939, a todos los rincones de España, y que constituiría, en principio, una especie de superestructura festiva. Integraban esa estandarización unos rituales que abrazaban la lógica y la morfología espectaculares, aunque no dejaban de incursionar en el terreno de lo netamente festivo. Por un lado, el gran ceremonial multitudinario y bien jerarquizado en términos socio-espaciales, con unas personalidades en situación de preeminencia simbólica en el escenario ritual y un público limitado a la participación pasiva, como espectador, tenía valor en la medida en que venía a representar, a solidificar por medio del valor pedagógico del rito y el símbolo, las relaciones de poder entre población y Estado prescriptivas en un régimen de las características que el franquista se arrogaba.

Ahora bien, tampoco era deseable que la pasividad popular se tornara desapego, ni siquiera indiferencia. Como sugiere Ángela Cenarro, se entendía que el nuevo proyecto político no podía ser únicamente impuesto por las armas, sino que había que «socializar» a los españoles en él, lo cual pasaba por «ofrecerles unos cauces, siquiera estrechos, para su necesaria participación en esa nueva “comunidad nacional” que se estaba forjando»²⁹². Quizá se debiera a ello que el seguimiento periodístico de esas conmemoraciones tan escrupulosamente diseñadas, reglamentadas y vigiladas manifestara un interés rayano en lo obsesivo por convertir la participación entusiástica y espontánea de la población en piedra angular de las mismas, es decir, por conferirles una indudable tónica popular. En efecto, la «animación», ya sencilla, «extraordinaria» o «desbordante» será prácticamente ubicua en la materialización de esa oferta festiva general, ya se trate de la conmemoración de «Alzamiento», de la Semana Santa o de la Exaltación del Trabajo²⁹³.

También, y sin apenas menoscabo de la homogeneidad ritual y simbólica, estos festejos estandarizados según criterios centralistas se reservaban una cuota de adaptación

²⁹² CENARRO LAGUNAS, Ángela: “Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y el peso de la tradición”, *Ayer*, n.º 51, 2003, pp. 115-134 (115). Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La intervención...”, *op. cit.*, p. 196.

²⁹³ “Grandioso acto de afirmación falangista el pasado domingo en Cangas del Narcea”, *La Nueva España*, 21-IX-1937, p. 4. “Resumen del jueves y viernes”, *El Comercio*, 08-IV-1939, p. 2. “Conmemoración del Alzamiento y fiesta de la Exaltación del Trabajo”, *La Nueva España*, 19-VII-1939, p. 4.

a las circunstancias específicas del lugar en el que se celebraban. Así sucedía, por ejemplo, con las ceremonias de culto a los «caídos» en el frente o a consecuencia de los actos represivos perpetrados en la retaguardia republicana, una de las más importantes piezas utilizadas para erigir el relato legitimador de un régimen al que la guerra y su imaginario le eran consustanciales²⁹⁴. Existiendo un protocolo difundido por todo el país con muy pocas variaciones, compuesto de funerales y otras ceremonias netamente religiosas, inauguraciones de cruces, ofrendas y odas políticas, prácticamente cada localidad disponía de sus propios mártires. Con estas figuras se podían personalizar los ritos, siquiera a un mínimo nivel, haciéndolos más cercanos a unas comunidades que a menudo carecían de una relación estrecha con los grandes hitos nacionales de la «Cruzada», por mucho que se las bombardeara con propaganda al respecto, cosa que disminuía naturalmente su eficacia.

En Asturias, el paradigma de estandarización de los homenajes póstumos de trasfondo político lo ofrecieron los hechos en torno a la figura de Enrique Cangas, líder falangista gijonés y «primer Triunviro de la Falange asturiana», muerto en los primeros días de las hostilidades en las operaciones desarrolladas en torno al sitio de Oviedo y convertido por ello en uno de los primeros mártires de la región. La especial relevancia del personaje determinó la de los actos preparados en su memoria, presididos por una vasta representación de autoridades que en 1939 incluía a numerosos cargos relevantes de distintas instancias de la Administración, incluyendo miembros de las diversas secciones de FET y de las JONS y otro sinfín de instituciones, sobre todo locales, desde el Ayuntamiento de Gijón hasta Auxilio Social, pasando por «Hacienda, Junta de Obras del Puerto, Aduanas, Correos y Telégrafos, Sanidad Marítima Exterior, (...) Claustro de profesores de los diferentes Centros Docentes de la localidad» y otras. Las funciones religiosas nucleaban la programación, como no podía ser de otra manera dada la naturaleza del asunto, pero los elementos civiles estaban muy presentes en los propios

²⁹⁴ El reciclaje y acondicionamiento en términos rituales y simbólicos de la experiencia de la guerra, para su colocación al servicio del nuevo Estado, asunto muy interesante y de relevancia aquí, aunque no como para dedicarle excesivo espacio en sus términos generales, ha sido explorado abundantemente en los últimos años. Una de las principales exponentes de ello ha sido Zira Box, en especial con su obra BOX, Zira: *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo*. Madrid: Alianza, 2010. Sobre la cuestión concreta del culto a los «Caídos», ha de verse BOX, Zira: “Rituales funerarios. Culto a los caídos y política en la España franquista: a propósito de los traslados de José Antonio Primo de Rivera”, en CASQUETE, Jesús; CRUZ, Rafael (eds.): *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*. Madrid: Catarata, 2009, pp. 265-298. Son igualmente significativas obras como DI FEBBO, Giuliana: *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012 (2002). HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio: “La cultura del tiempo en España: la Guerra de la Independencia en el discurso del franquismo”, *Historia Actual Online*, n.º 25, 2011, pp. 145-158.

oficios y, sobre todo, en los cortejos fúnebres, con participación de colectivos como las bandas de cornetas y tambores de las ramas juveniles falangistas. Antes de los actos, la jefatura gijonesa del partido único había hecho un llamamiento, en primer lugar, a los miembros de las diferentes secciones de la organización, pero también a «los gijoneses en general», en el sentido de que cumplieran con «el deber moral de unirse todos al homenaje rendido a la memoria de Enrique Cangas»²⁹⁵.

En las distintas medidas permitidas por el carisma del finado y la enjundia de su localidad natal, las pautas observadas en las pompas fúnebres más apoteósicas se reprodujeron por doquier con un aparato bastante bien definido, como se aprecia en las exequias celebradas en Belmonte en honor de otro falangista fallecido:

Abriendo paso, las camaradas de la Sección Femenina portaban cuatro hermosas coronas de flores naturales dedicadas por la Falange de Salas, la Bandera a que pertenecía, Falange local y Sección Femenina de la misma. A continuación, los «flechas» marchaban lentamente, dando una nota de gravedad al acto que se verificaba; seguidamente, y delante de clero y duelo familiar, iba el féretro cubierto por las gloriosas banderas nacional y del Movimiento, llevado en hombros por cuatro camaradas de la heroica Bandera, a la que perteneció el finado

Tras ese primer segmento de la comitiva avanzaban una escuadra de escolta del féretro, las autoridades, otra sección armada y, finalmente, cerrando el cortejo, «numeroso público del concejo y gran cantidad de forasteros»²⁹⁶. Un protocolo procesional éste utilizado con parecida recurrencia en otro fenómeno que proliferó durante este periodo a lo largo y ancho del territorio asturiano, la reposición de los crucifijos en las escuelas. La legislación laicista implementada durante el quinquenio republicano había incluido, a partir de los comienzos de 1932, una ofensiva contra la presencia religiosa en la educación pública española como parte de la cual quedaron suspendidas las clases de religión en las instalaciones educativas de primera enseñanza dependientes del Estado, exigiéndose paralelamente en ellos la retirada de los signos confesionales. Esta última medida había generado grandes tensiones, algunas derivadas en sucesos violentos, entre las autoridades republicanas y parte de la población católica, sobre todo en zonas como la de Navarra;

²⁹⁵ “En el tercer aniversario de la muerte de Enrique Cangas”, *El Comercio*, 03-VIII-1939, p. 4. “Para conmemorar el tercer aniversario de la muerte de Enrique Cangas se celebró ayer un funeral solemne y un acto ante su tumba”, *El Comercio*, 04-VIII-1939, p. 2.

²⁹⁶ “Entierro del camarada Hilario Cuéndias”, *La Nueva España*, 23-VIII-1938, p. 11. Protocolos parecidos se desarrollaron en distintos lugares. En el caso del culto a los «caídos», las celebraciones más solemnes se reservaban para el 29 de octubre, día oficialmente dedicado a tal fin en el calendario nacional. Así sucedía, por ejemplo, en Noreña, donde se encarecía la «participación del vecindario» en los ritos de desagravio, y se implementaban medidas típicas de los días festivos, como el cierre de los comercios. Bando de la Alcaldía de Noreña, emitido en 27-X-1941, AMN, caja 36, exp. n.º 2.

allí se organizaron respuestas como la ostentación personal de crucifijos o la creación de procesiones para hacer el traslado de los que eran retirados de las escuelas y trasladados a los templos o a otros lugares designados para su recogimiento²⁹⁷. Se trataba de una de las consecuencias más vistosas del laicismo republicano, y por ello una de las más contribuyentes a la exaltación de los ánimos y susceptibles al aprovechamiento propagandístico antes, durante y después de la guerra. Tras el sofocamiento de los sucesos revolucionarios de octubre de 1934, *El Comercio* defendía cómo,

aún recuerda el pueblo español católico y paciente, el ensañamiento de que hizo alarde el sectarismo al arrojar de la escuela el Crucifijo y todo emblema o símbolo de la religión popular. Ahora se viene en conocimiento —«ahora», porque «puede» decirse públicamente lo que ya se conocía— de que los maestros socialistas reemplazaron el Crucifijo por emblemas «intenacionalistas»; que el Catecismo —código moral de todas las sociedades civilizadas— fue sustituido por el himno revolucionario; que la Señal de la Cruz se trocó por la amenaza del puño en alto²⁹⁸.

En estas condiciones, la restitución de los crucifijos en los colegios públicos, preceptiva para un régimen que tenía por uno de sus objetivos principales la reanimación de la hegemonía de la Iglesia católica en todos los centros vitales de la cultura popular española, pasó a ocupar la primera línea entre los rituales de la victoria. En localidades de todo el país, desde las ciudades más grandes hasta los pueblos más pequeños, se verificó un ceremonial con una estructura bien definida, al que se describía constantemente como fiesta y parece que, efectivamente, se le quería dar un visible ambiente festivo, según las directrices recomendadas en el momento para tales cosas²⁹⁹. Si se decía más arriba que los actos violentos de anticlericalismo e iconoclastia extraían su panoplia simbólica de la inversión de los rituales a los que se oponían, con este fenómeno sucedió otro tanto. Se buscaba que los niños, a quienes la opinión pública católica consideraba involucrados de manera forzada y perniciosa en asuntos de orden político con la retirada de los crucifijos, fueran participantes activos de los ritos de

²⁹⁷ La conflictividad política y social relacionada con la retirada de crucifijos de las escuelas ha sido estudiada, más allá de consideraciones generalistas y tangenciales, en contextos geográficos como el de Navarra, donde tuvo especial incidencia debido al arraigo de tendencias ideológicas de corte tradicionalista, como puede verse en DRONDA MARTÍNEZ, Javier: *Con Cristo o contra Cristo: religión y movilización antirrepublicana en Navarra (1931-1936)*. Tafalla: Txalaparta, 2013, pp. 302-305. También se ha explorado la cuestión, por ejemplo, en el contexto cántabro, en SANZ HOYA, Julián: *La construcción de la dictadura franquista en Cantabria. Instituciones, personal político y apoyos sociales (1937-1951)*. Santander-Torrelavega: Ediciones de la Universidad de Cantabria-Ayuntamiento de Torrelavega, 2008, pp. 75-76.

²⁹⁸ “Escuelas e inspectores”, *El Comercio*, 16-XI-1934, p. 1.

²⁹⁹ ALCALÁ ORTIZ, Enrique: *Carcabuey y carcabulenses en la prensa cordobesa (1852-1952)*. [S. l.], [s. d.], p. 207. ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso: *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil: 1936-1939*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1995, pp. 49-50.

reposición, como, según se ha visto, se hizo en otros ámbitos como el de los festejos navideños, sobre todo en los de Reyes Magos³⁰⁰. Dichos ritos tenían por eje vertebrador unas procesiones cuyo itinerario revertía el que, en su momento, había sacado las piezas de las instalaciones educativas para ponerlas a buen recaudo, a modo de manifestación de rechazo por las políticas gubernamentales groseras para con las exteriorizaciones de la religiosidad. A un tiempo, y tal como sucedía en las conmemoraciones cívico-políticas, en la composición de las heterogéneas delegaciones de autoridades, en el repertorio de objetos celebrados que acompañaba a los crucifijos y en la composición escenográfica de los actos el sentido estrictamente religioso aparecía confundido con el político. De este modo, en enero de 1938, en el concejo de Piloña,

tuvo lugar en los pueblos de Valle y Lozana la emocionante fiesta de reposición del Crucifijo en las escuelas; fiesta que resultó brillantísima, tanto por la gran concurrencia como por su organización. En ambos lugares salió procesionalmente el Santo Cristo de la iglesia y se dirigió a la escuela, entonando los niños y el pueblo himnos de desagravio al Divino Maestro, el cual fué repuesto e su divino Trono en medio del mayor entusiasmo y fervor de aquellos niños y maestros que nunca quisieron haber visto de menos la sagrada imagen en la escuela. El párroco, las maestras y el Delegado del Estado, señor Menéndez, pronunciaron sendos discursos, y después de la intervención de algunos niños que leyeron y recitaron poesías, terminó el acto con los Himnos nacionales y de Falange³⁰¹.

Pocos meses después, en Coya, Infiesto, se celebró parecido ritual, una «hermosísima fiesta de Reposición del Crucifijo» en la escuela de niñas que comprendió el traslado procesional de esa pieza, junto con una imagen de la Inmaculada, desde la iglesia hasta la escuela, enmarcando el acto «una imponente manifestación de toda la parroquia y de la próxima de Ceceda», así como la presencia del «Comandante Alemán, el Delegado gubernativo de Infiesto, el juez militar de este partido, el Delegado de Propaganda y todas las autoridades locales». Hubo de nuevo recital infantil de poesía, una función de piano, discursos de la maestra, el sacerdote local y las distintas representaciones políticas y cierre con «los himnos nacionales y los vivas de rigor»³⁰². En El Arenal, Gijón, se pronunció un discurso en el que se agradecía vivamente la actitud de

³⁰⁰ Aparte de en los fragmentos de programas que se reproducen a continuación, esa implicación deseada y consciente de la población infantil en unos rituales dotados de una profunda carga política amén de la religiosa aparece claramente consignada en un «segundo informe acerca del movimiento cívico-militar de España en julio de 1936», enviado por el cardenal Isidro Gomá al entonces también cardenal Eugenio Pacelli, futuro Pío XII, en septiembre del 36. Véase GALLEGO, José Andrés; PAZOS, Antón M.: *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil. 1: julio-diciembre de 1936*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, pp. 112-113.

³⁰¹ “Reposición del Crucifijo en varias escuelas de Piloña y en Torazo”, *El Comercio*, 05-II-1938, p. 3.

³⁰² “Reposición del Crucifijo en la escuela de Coya”, *El Comercio*, 29-VII-1938, p. 3.

«las autoridades y (...) nuestro Caudillo por la predilección que sienten por todas estas fiestas y por el interés que ponen en volver a nuestra Patria hacia el camino de la religión y de la tradición». En El Arenal, «todos los presentes fueron obsequiados con pastas y licores al terminar, reinando gran alegría y siendo mucho el contento y satisfacción (...) por la brillantez alcanzada en tan sencilla y simpática fiesta»³⁰³. En Quintueles, Villaviciosa, la reposición del crucifijo en la escuela estuvo acompañada de la de la bandera nacional, así como de la colocación de sendos cuadros con las efigies de la Purísima y del jefe del Estado. Allí:

El pueblo, que vibraba de entusiasmo desde el momento en que conoció el proyecto de organización de la fiesta, dio muestras de gran emoción en las primeras horas de la mañana (...), al ver los desfiles de las niñas, flechas, cadetes y Falange de segunda línea, que se dirigían al campo donde se celebraría la misa de campaña³⁰⁴.

Igualmente nutrida fue la presencia falangista en la restitución del crucifijo en la escuela de la aldea gijonesa de Veriña, acontecimiento al que asistieron «las fuerzas de guarnición aquí y de las Secciones de Cadetes y Flechas de F. E. T. y de las J. O. N. S., de La Calzada y de este pueblo, además de las representaciones de la Sección Femenina y Segunda Línea». En la procesión celebrada tras la misa de campaña y la bendición del crucifijo y de las imágenes que lo acompañaban, el componente político fue igualmente importante, y estuvo investido de una notable marcialidad:

Abría paso la Cruz alzada y ciriales. Los cuadros de la Purísima, etcétera, eran portados por las niñas de la Escuela, como así el Crucifijo, a quien hacían guardia de honor dos Cadetes. La imagen del Corazón de Jesús, profusamente adornada, era llevada por cuatro Flechas Femeninas, haciéndola guardia cuatro Cadetes³⁰⁵.

En el sentido más evidente y más recordado a efectos retóricos por personalidades públicas y cronistas, estas ceremonias daban cuenta del regreso al proceso de formación educativa infantil de una confesión desterrada de él pocos años atrás. A un nivel quizá no mucho menos evidente, pero sí algo más profundo, se trataba de la escenificación de los intentos de colonización de las mentalidades colectivas del nuevo Estado en uno de sus frentes; uno tan poco desdeñable como era el que atañía a la formación de los jóvenes

³⁰³ “Se celebra con gran solemnidad la reposición del Crucifijo en las escuelas públicas”, *El Comercio*, 29-III-1938, p. 2.

³⁰⁴ “Reposición solemne del Crucifijo y la Bandera en la Escuela Nacional de Quintueles (Villaviciosa)”, *El Comercio*, 24-IV-1938, p. 2.

³⁰⁵ “La reposición del Crucifijo en Veriña”, *El Comercio*, 24-IV-1938, p. 2.

españoles. Por su trascendencia, la conquista de las aulas bien merecía sus propios fastos de la victoria, porque iba más allá del retorno del catecismo a los currículos escolares, y tenía también un marcado cariz político. El gestor municipal de Villaviciosa, al dedicar unas palabras a la significación de estas reposiciones, lo definía con caracteres vagos y formales, pero no por ello menos interesantes:

El Santo Crucifijo vuelve con todo su sacratísimo significado a las Escuelas de la España liberada, porque el Estado español libre ya de infernales influencias se incorpora a sus inmortales destinos. España iluminada por la fe de Jesucristo (...) encuentra nuevamente la senda de sus amadas y gloriosas tradiciones³⁰⁶.

Otra cara relevante de esta configuración ritual-simbólica «festivizante» inicial de la nueva España, en proceso de ramificación hacia los particularismos de sus distintas comunidades, fue la ofrecida por los restos materiales de una guerra omnipresente. Las ruinas de guerra estaban henchidas natural, y sobre todo artificialmente, de simbolismo, por su papel en las operaciones militares y por el discurso y la imagería de que fueron rodeadas de manera consciente, y contribuyeron de manera decisiva en todo el país a la creación de la escenografía que debía acoger las celebraciones posbélicas. En Asturias es destacable el caso de Gijón, donde se dio a esa contribución un toque cercano para la población local y regional a través de los restos del cuartel de Simancas. Allí, en los primeros compases de la guerra, un grupo de soldados sublevados, fracasado su intento de ocupar los puntos clave de la ciudad, se había hecho fuerte resistiendo los embates de las fuerzas republicanas que dominaban el resto de la población hasta que el maltrecho cuartel fue tomado, a finales de agosto, resultando muertos la mayor parte de sus ocupantes. El propio Franco calificó, en una visita hecha a Gijón en septiembre del 39, la defensa del Simancas de «epopeya (...) una de las más grandes de la Cruzada». El Simancas, «escuela de heroísmo» cuyos guardianes fueron puestos como ejemplo prototípico de servidor de la patria, fue mantenido en el lastimero estado en que lo habían dejado los combates durante los primeros años de la posguerra, al igual que otros edificios con una historia reciente similar, para nutrir su valor como lugar de una memoria bien diseñada. Ante sus ruinas desfilaron los gijoneses «brazo en alto y en todas las gargantas emocionadas el “Cara al Sol”» el 1 de enero del 38, con motivo de las celebraciones por los éxitos de los ejércitos franquistas en el frente de Aragón. En el mismo lugar se detuvieron solemnemente comitivas fúnebres dedicadas a los adalides caídos del régimen,

³⁰⁶ “Reposición del Crucifijo en las escuelas”, *El Comercio*, 18-XII-1937, p. 4.

se recibió a personalidades de relieve, como los miembros de la propia familia Franco, y, por supuesto, se conmemoró anualmente el asedio, con oficios religiosos, procesiones, ofrendas florales a los muertos y otros ritos al uso³⁰⁷.

Evidentemente, sería atrevido atribuir a todas estas celebraciones tan formalizadas —homenajes a los «caídos», restituciones de crucifijos y otras similares— la condición de fiestas, tal y como se ha planteado aquí este término, por más que fuera empleado por la propia prensa del régimen en algunas de estas ocasiones³⁰⁸. Y, sin embargo, es plausible que las circunstancias concedieran a estos paradigmas de espectacularidad jerarquizada y reglamentada un simulacro de espontaneidad y participación popular que fuera más allá de la mera retórica propagandística. Y es que en estos actos al entusiasmo genuino de los franquistas convencidos se hubo de sumar el de quienes, careciendo de convicciones políticas nítidas o supeditando éstas a los intereses más perentorios, se congratulaban sinceramente por el alejamiento de la guerra; junto a ellos, encontraríamos el entusiasmo impostado de quienes veían en estas muestras multitudinarias de simpatía por el proyecto político franquista una buena forma de resarcirse públicamente por un pasado comprometedor o que podría llegar a parecerlo³⁰⁹. No sería una estrategia descabellada si aceptamos que, como defiende Peter Anderson, el destino de quienes tenían motivos para temer al nuevo régimen estaba en buena medida en manos de otros miembros de la comunidad, que serían llegado el momento los encargados de avalar o no lo adecuado de su comportamiento pretérito ante las autoridades³¹⁰. La fiesta-espectáculo masivo, como una de las expresiones más absolutas y multitudinarias de sociabilidad, no dejaba de ser

³⁰⁷ Una visión general de la utilización simbólica de las ruinas en MICHONNEAU, Stéphane: “Ruinas de guerra e imaginario nacional bajo el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: *Imaginario... op. cit.*, pp. 25-48. Sobre el caso concreto del Simancas, ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “El culto a los «Caídos» en la configuración ideológica del primer franquismo: el caso del cuartel de Simancas de Gijón”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián A.; ORTIZ HERAS, Manuel; PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (eds.): *La Historia, lost in translation?: XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Albacete, 21 a 23 de septiembre de 2016*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 259-270.

³⁰⁸ «fiesta en honor de los camaradas asesinados por los rojos», “Lastres”, *La Nueva España*, 12-VIII-1938, p. 8.

³⁰⁹ Especialmente en núcleos de población reducidos, donde las relaciones intercomunitarias eran estrechas y el pasar desapercibido en la vida social difícil, no asistir a unos festejos celebrados con motivo del fin de la guerra podía atraer la atención indeseada de las autoridades —que en ocasiones establecían directamente la obligatoriedad de la asistencia a ellos— independientemente de los antecedentes políticos con que se contara. Resulta interesante en este sentido, por ejemplo, el estudio realizado por Peio Urrutia sobre la vida cotidiana de la juventud en la localidad guipuzcoana de Andoain durante el primer franquismo. URRUTIA OCHOA, Peio: “Variaciones sobre gris: adolescencia y vida cotidiana en el primer franquismo. Andoain, (1939-1951)”, *Leyçaur: revista de estudios históricos de Andoain*, nº 9, 2006, pp. 227-340, esp. p. 271.

³¹⁰ ANDERSON, Peter: “¿Amigo o enemigo? La construcción de la *verdad* franquista sobre el pasado en guerra tras la ocupación”, en RODRÍGUEZ BARREIRA, Óscar (ed.): *El Franquismo desde los márgenes. Campesinos, mujeres, delatores, menores...* Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2013, pp. 77-91.

un acontecimiento crítico en el marco de ese ambiente coercitivo apoyado sobre distintos aspectos de la vida social en la España del primer franquismo, que obligaba a escenificar constantemente adhesión a los presupuestos ideológico-políticos del Estado³¹¹.

Coaligados o no esos factores, lo cierto es que los festejos de la victoria se lanzaron a la conquista de los escenarios y los tiempos de la cotidianidad asturiana, comenzando por los grandes núcleos urbanos. En la mañana del domingo 17 de octubre de 1937, a menos de una semana de que la entrada victoriosa de los ejércitos franquistas en Gijón y Avilés pusiese fin a la conquista de Asturias, con un sol que desafiaba a la pluviosidad característica del otoño cantábrico, «luciendo sus mejores galas», un Oviedo libre de su largo asedio celebraba el fin de su aislamiento. A pesar de las cuantiosas y costosas labores de reconstrucción pendientes, el Ayuntamiento pudo sufragar una lucida misa en la iglesia de San Isidoro, engalanada al efecto, en homenaje a los auxiliares de la capital y al inminente triunfo de la causa sublevada en la España septentrional. Como marco del solemne rito que reunía a las personalidades militares, civiles y eclesiásticas disponibles, la población entera ofrecía «un aspecto hermoso, de verdadero día de fiesta», bajo el ritmo del regocijo popular. En las mismas calles que pocos años antes habían asistido a la apoteosis de la proclamación de la República «los balcones se adornaban con colgaduras de los colores de la Bandera Nacional, y por las calles la animación era tanta que nadie podía darse a pensar que Oviedo estuviese en la vanguardia en esta guerra contra la canalla marxista»³¹². Si en el abril de 1931 una gran comitiva popular se había encargado de que la bandera tricolor fuese izada en el consistorio ovetense³¹³, el 22 de octubre del 37, consumada ya la caída del Frente Norte,

Sin que se pueda explicar uno por donde pudieran presentarse, aparecieron delante del Ayuntamiento numerosas banderas y estandartes que se colocaron en distintos sitios para formar en la manifestación. Al aparecer en el umbral del edificio del Ayuntamiento el Pendón de la Ciudad (...) fue acogido con una estruendosa salva de aplausos y vítores al Caudillo, a España y al Ejército³¹⁴.

En Gijón, en los comienzos de la primavera de 1939, con un final de la guerra, que se sabe inminente, al alcance de los dedos, «continúa la población engalanada con

³¹¹ MOLINERO, Carme: *La captación de las masas: política social y propaganda en el régimen franquista*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 47-49.

³¹² Lo entrecomillado en “Los actos del domingo”, *La Voz de Asturias*, 19-X-1937, p. 4.

³¹³ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

³¹⁴ “Imponente manifestación del pueblo de Oviedo con el Pendón de la ciudad”, *La Voz de Asturias*, 22-X-1937, p. 4.

motivo de los copiosos triunfos de nuestro glorioso Ejército. Por la mañana y tarde se improvisaron numerosas manifestaciones de cálido sabor patriótico». Colmaban el aire en todos los rincones las retransmisiones de los últimos progresos de las fuerzas victoriosas, «desbordándose» con ellas «el entusiasmo popular y vitoreando sin cesar a Franco, al Ejército, a España y a las provincias liberadas», y conjugándose todo ello con los «roncos sonidos» de las sirenas de los buques del puerto y el repicar de las campanas, que tocaban a rebato, en una ofensiva totalizadora sonora sobre la ciudad. Los preparativos para actos próximos cubrían de banderas y gallardetes la calle Corrida, gran arteria del núcleo urbano, y acondicionaban el mítico cuartel de Simancas para las misas por los «Caídos». En una entrevista con representantes de la prensa, el alcalde, Paulino Vigón, «satisfechísimo del comportamiento del pueblo gijonés en tan faustos días», expresaba su deseo de que «los comercios de las calles céntricas, en estos días, engalanen sus escaparates y tengan encendido todo el alumbrado de los mismos y cuantos huecos den a la calle, cuando menos hasta las diez de la noche, cooperando así al mejor aspecto y animación de la población»³¹⁵. No era la primera vez, por cierto, que se trasladaba a la población la petición, e incluso la «obligación», de colaborar con el embellecimiento del lugar como forma de dotar de visibilidad a un pretendido apoyo popular³¹⁶.

La fuerza bruta, que desde luego no dejaba de ser un ingrediente muy significativo de esa socialización mediante la cual se pretendía identificar a los españoles con el régimen que ahora gobernaba sobre ellos, cumplía con sus cuotas en la represión violenta, y lo había hecho en la propia guerra; la ofensiva en el ámbito ritual-simbólico requería otros patrones. Se imponía tratar de conjurar el peligro potencial que, según Baudrillard, encierra una «apatía de las masas» que caracteriza la fase centralista y burocrática del poder y que se termina volviendo contra él; como si se quisiera equilibrar ese plano tan sensible que va «de la pasividad a la participación, del silencio a la palabra», en virtud del cual «por todas partes se busca hacer hablar a las masas, se las urge a existir socialmente, electoralmente, sindicalmente, sexualmente, en la participación, en la fiesta, en la expresión libre, etcétera»³¹⁷. Así pensados, los esfuerzos aplicados en tratar de demostrar la espontaneidad y entusiasmo popular rezumantes en las conmemoraciones postbélicas, por efectivos o fútiles que fueran, no dejarían de ser una suerte de apéndice

³¹⁵ «Resumen del día de ayer», *El Comercio*, 30-III-1939, p. 4.

³¹⁶ «San Martín del Rey Aurelio. Los actos del próximo domingo», 02-IX-1938, *La Nueva España*, p. 7.

³¹⁷ BAUDRILLARD, Jean: *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1984 (1978), pp. 130-131.

de esa depurada estrategia de «captación de las masas» descrita atentamente por Carme Molinero, y no la menos importante, toda vez que los festejos masivos,

Tuvieron el impacto pretendido. En los sectores adictos porque podían autoconvencerse de que «los buenos españoles» —que eran la mayoría— estaban con los «salvadores de la Patria» (...). Entre los desafectos, aquellas demostraciones de apoyo aumentaban la sensación de impotencia. Como el silencio era la pauta dominante, los más escépticos no conocían el grado de aceptación de los demás. En cualquier caso, la asistencia masiva era una muestra de la fortaleza del régimen, y por esa vía la disponibilidad para la oposición, que ya era difícil, aún disminuía más³¹⁸.

Pero si por algo nos interesa aquí esta red de celebraciones conmemorativas, tan rebelde a la definición operativa de fiesta que aquí se ha establecido, es porque, respondiese o no a la voluntad política del Estado franquista, ésta se filtró hacia el universo festivo popular, en un grado y a través de unas formas que conviene explorar. Ello pudo suceder gracias a los intersticios dejados por un interludio que, como se podrá ver, si no fue provocado directamente por el régimen salido de julio del 36, sí fue ampliado en sus dimensiones y explotado en sus consecuencias por él. La tercera vía a través de la cual se dejará sentir la influencia del franquismo sobre la fiesta popular asturiana será así, junto a la destructora y la creadora, la transformadora. Una suerte de sincretismo envolverá el reajuste festivo sufrido por el calendario popular asturiano a partir de 1937, y las Navidades de ese mismo año se revelan como una excelente prefiguración de las que serán sus características en lo sucesivo, por lo que parece oportuno dedicarles una atención pormenorizada.

Desde su creación y afianzamiento en la Europa de la Antigüedad tardía, la Navidad se ha mantenido hasta nuestros días como un periodo referencial en la articulación del calendario, y no solo en territorios histórica y profundamente influidos por el cristianismo católico, como es el caso de la Península Ibérica. Dotada con el paso de los siglos de un trasfondo que combina la exaltación pública —la celebración en la calle, materializada en fechas como la Nochevieja— con el recogimiento privado —el refuerzo de la cohesión familiar, concentrado en hitos como la Nochebuena—, rito de transición social por excelencia, el ciclo festivo navideño trasciende con creces su aspecto confesional para alcanzar una dimensión secular probablemente sin parangón en cualquier otra expresión festiva. Las implicaciones sociales de este conjunto de fiestas han llevado a Ariño, en un intento por conjurar la llamativa falta de atención académica

³¹⁸ MOLINERO, Carme: *La captación... op. cit.*, p. 70.

sufrida por un fenómeno de tanto interés, a descartar conceptos ya consolidados en el análisis sociocultural como los de religiosidad popular o religión civil, para proponer una caracterización de la Navidad como «religión común»³¹⁹.

Desde el punto de vista sociocultural, el ciclo navideño goza de personalidad frente a otros ciclos festivos, en primer y fundamental lugar, porque vulnera en cierto modo la estricta delimitación del tiempo de lo ordinario y de lo extraordinario que es seña de identidad del fenómeno festivo. Como ha hecho notar Honorio Velasco, el de la Navidad:

Es un ciclo en que, como muestran ciertas prácticas, —los aguinaldos, por ejemplo, pero también la instalación de belenes, los villancicos, los dulces del tiempo, etc.— los rituales festivos se extienden de antes a después ocupando en parte el tiempo estrictamente no festivo e irradiándose en él como si efectivamente no fuera un tiempo delimitado, una fecha, sino un tiempo fluyendo, un período de varios días, no necesariamente seguidos sino transcurriendo en proceso³²⁰.

Podría presumirse, entonces, que la fiesta navideña tiende a ir más lejos que otras en su tentativa de inmiscuirse en la vida social de la comunidad celebrante, al penetrar más profundamente en ella, sustrayéndose en parte a las restricciones temporales a las que se atiene normalmente el fenómeno festivo. Ello la habría convertido en una buena candidata para absorber parte de las tensiones simbólicas desatadas en la Asturias en tránsito del año 1937 a 1938, recién conquistada y debido a ello inmersa en un momento crucial de la configuración del régimen con aspiraciones totalizadoras surgido de la Guerra Civil, que podía encontrar en la Navidad una rica fuente de materiales con los que llevar a cabo esa trascendental labor. El componente religioso era una primera condición favorable al establecimiento de una relación estrecha con el contexto político. Como apunta Ariño, la vertiente confesional de las fiestas navideñas españolas no solo no goza de exclusividad en ellas, sino que ha venido manifestando una progresiva merma en su popularidad entre la comunidad celebrante, hasta ocupar un lugar marginal en la actualidad³²¹. Sin embargo, ese desplazamiento no estaba desde luego tan avanzado a finales de la década de los 30, y la todavía hegemónica presencia de la liturgia católica en la Navidad —susceptible además de ser reforzada cómodamente por las nuevas

³¹⁹ ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común: el caso de la Navidad”, en PÉREZ YRUELA, Manuel; GONZÁLEZ DE LA FE, Teresa; MONTAGUT, Teresa (comps.): *Escritos sociológicos. En Homenaje a Salvador Giner*. CSIC, Madrid, 2007, pp. 185-211.

³²⁰ VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado...”, *op. cit.*, p. 46.

³²¹ ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común...”, *op. cit.*

autoridades políticas— albergaba un nada desdeñable atractivo como potencial recurso propagandístico para el franquismo. La inclusión, sin ambages, de la profesión y defensa a ultranza de la religión cristiana católica en el ideario de los sublevados contra el Gobierno de la República había garantizado el apoyo incondicional de la Iglesia a la causa, pero también daba forma a una pieza maestra de la identidad de la España pronto aglutinada en torno a la figura de Franco. La celebración de la Navidad, festividad nuclear del calendario cristiano que conmemora algo tan importante desde el punto de vista doctrinal como el nacimiento de la figura central de la cosmología, se erige en emblema de la identidad de la España católica, considerada auténtica, frente a la anti-España que tiene en el ateísmo uno de sus rasgos más prominentes. De esta forma:

el Gobierno rojo, que se dice español, (...) después de señalarse tan hipócritamente transigente con las creencias religiosas, lanzó decretos, suprimiendo las fiestas tradicionales de Navidad, que se celebran en todos los países civilizados. Mientras tanto, en la España liberada esas solemnidades religiosas han tenido el máximo esplendor³²².

Como se puede ver, la exaltación de los festejos asociados a la Navidad en las regiones dominadas por los sublevados no respondía solamente a convicciones religiosas, sino que conformaba un provechoso instrumento de propaganda. Uno de los aspectos característicos del ciclo festivo navideño, en el marco de la economía ritual del don que recibe en esta época del año un gran estímulo, es una intensificación más o menos generalizada de la práctica de la caridad con respecto al resto del lapso anual³²³. Ello convertía dicho ciclo en el escenario idóneo para publicitar la labor de los distintos organismos asistenciales que, mezclando en su actuación la tradición benéfica cristiana y los postulados sociales del falangismo, habían comenzado a desarrollarse en el Estado gestado en la Guerra Civil. De entre estas instituciones pronto se había destacado el Auxilio de Invierno, más tarde Auxilio Social, que contaba junto a su vertiente asistencial con otra propagandística para cuyo camuflaje no fueron empleados demasiados esfuerzos. En efecto, una de las funciones primordiales de Auxilio Social consistía en proyectar la imagen de una España franquista benévola y bien provista, en la que se disponía tanto de los recursos como de la voluntad necesarios para mitigar las carencias generadas por la guerra y, sobre todo, por la desidia republicana³²⁴.

³²²“Revive la poética tradición”, *El Comercio*, 06-I-1938, p. 1.

³²³ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común...” *op. cit.*, pp. 192, 196-199.

³²⁴CENARRO LAGUNAS, Ángela: “Historia y memoria del Auxilio Social de Falange”, *Pliegos de Yuste*, nº. 11-12, 2010, pp. 71-74. MOLINERO, Carme: *La captación...* *op. cit.*, p. 70.

Lo dicho tendría su reflejo en Asturias, y especialmente en la capital. Oviedo había sufrido grandes escaseces durante meses a consecuencia del cerco impuesto por las armas republicanas, llegándose a una situación especialmente grave en los días inmediatamente previos a la ruptura del asedio, y tras la victoria definitiva de los ejércitos sublevados en suelo asturiano recibió protagonismo como escaparate de las atenciones dispensadas por los vencedores a los menos favorecidos. En la primera Nochebuena llegada tras la caída del frente norte, los niños ovetenses faltos de alimento disfrutaron de una succulenta cena:

en el regazo amoroso de Auxilio Social, (...) institución a través de la cual la España que se va reconquistando en los campos de batalla prodiga su bondad, su alma sensible y sus afectos con la humanidad doliente y desventurada (...) en el preludio de la hora fausta en que se conmemoraba, entre sonos de villancicos y repiqueteo de castañuelas, la llegada del Mesías, hora que fue la de la cena de niños y niñas³²⁵.

La filiación de estas bondades quedaba fuera de toda duda. Después de la opípara cena, que comprendió entre otras cosas patatas con congrio, filetes con guarnición de galletas, compota, mazapanes y frutas, los infantes atendidos por Auxilio Social de Oviedo «tan satisfechos se vieron (...) que unos primero, y por último todos empezaron a dar vivas y entonar himnos patrióticos que hicieron trepidar los comedores»³²⁶. Existía la voluntad de introducir en el imaginario colectivo en construcción un bosquejo del joven régimen franquista en el que la abundancia le fuese consustancial —sobre todo la más perentoria dadas las circunstancias, la alimentaria—, y una de las vías para conseguirlo pasaba por la fiesta. En efecto, el consumo extraordinario —desde un punto de vista tanto cualitativo como cuantitativo— de alimentos, así como de otro tipo de productos ausentes el resto del año a resultas de su escasez o elevado coste, es un rasgo definitorio de la tradición festiva popular europea. Este hecho puede rastrearse en las celebraciones seculares de las comunidades agropecuarias, pero también en el Carnaval, la Pascua o la Navidad, que aun siendo distantes en muchos aspectos de aquellos rituales festivos, comparten con ellos la utilización de la comensalía como cauce para la proyección y refuerzo de la identidad y la solidaridad grupales³²⁷.

En el caso de la España de la segunda mitad de la década de los treinta, la bien ritualizada mejora alimentaria acogida por la Navidad ofrecía una excelente oportunidad

³²⁵ “Tuvieron los niños y niñas, mecidas en el regazo amoroso de Auxilio Social, cena succulenta entre villancicos e himnos patrióticos”, *La Voz de Asturias*, 25-XII-1937.

³²⁶ “La Nochebuena de Auxilio Social”, 25-XII-1937, *El Comercio*, p. 3.

³²⁷ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad...”, *op. cit.*, pp. 185-214.

de escenificar de manera efectista una imagen de generosidad y disponibilidad de recursos imposible de mantener por un tiempo indefinido, dadas las graves privaciones padecidas de hecho en las regiones dominadas por los sublevados, que alcanzarían a rebasar con mucho la cronología bélica. En todas las ciudades de la «España leal», los colectivos más vulnerables y afectados por la guerra —concretamente niños, ancianos y enfermos, en particular los soldados heridos— fueron obsequiados con «cenas (...) con discursos, dádivas pecuniarias, regalos (...) y vítores y vivas a España y a Franco en todos ellos»³²⁸. La abundancia era palmaria, de modo que:

El día de Navidad todo lo que hay se gasta, y lo que no se busca. En las capitales se compra el turrón de Alicante, se compran pavos, capones, corderos y cabritos y tostones y se bebe el rico vino de Jerez y el de Burdeos... ¡Navidad! Para este día hay compradas zambombas y rabeles y en cada casa se ve un Nacimiento y en cada iglesia un Portal de Belén...³²⁹

Una vez más, el panorama descrito por los medios de comunicación oficialistas se sustentaba en el juego de identidad y alteridad, completándose en su contraste con la cada vez más desesperada situación en que se hallaba la España republicana en todos los órdenes. El rechazo a la celebración de las fiestas navideñas debía ser interpretado como una prueba irrefutable de la debilidad material y moral de la República, que en su irreligiosidad carecía de la fortaleza espiritual necesaria no ya para vencer, sino para resistir siquiera, y a diferencia de la España “liberada” no podía alimentar debidamente a sus gentes ni mucho menos proporcionarles ocasiones de dispendio, por muy extraordinarias que fuesen. En suelo republicano el hambre constituye un mal endémico y pertinaz, hasta el punto de que se intenta saciar con esperanzas ilusorias de triunfos imaginados para mantener la moral elevada:

Los rojos españoles, que por Decreto de su Gobierno no celebraron las Navidades, fueron obsequiados con la dulcedumbre de ese turrón ficticio de victorias. Cada cual se nutre de lo que puede. Y ante el hambre que reina en toda la retaguardia marxista, ¿qué menos que nutrirla de ilusiones?³³⁰

No menos atractiva para la ideología emergente resultaba otra de las facetas inscritas en el código ritual-simbólico de la Navidad en el transcurrir de los siglos, la

³²⁸«La fiesta de Navidad se conmemoró con gran solemnidad en toda la España leal», 28-XII-1937, *El Comercio*, p. 3.

³²⁹«Navidad», 25-XII-1937, *El Comercio*, p. 3.

³³⁰«Año nuevo, victoria nueva», *El Comercio*, 02-I-1938, p. 1.

familiar. Si el desempeño como escenario para el estrechamiento periódico de los vínculos familiares, rebasando frecuentemente las lindes de la unidad doméstica, es algo común a muchas fiestas, en los festejos navideños podría decirse que tal realidad alcanza su paroxismo. Aun en fechas muy recientes, una parte de la población española consideraba el carácter familiar como principal rasgo identificativo de este ciclo festivo³³¹. El arraigo de esta creencia resultaba idóneo para una doctrina que forjaba su concepción de la familia a partir de la tradición política conservadora y del modelo preceptivo cristiano. En el ideario que iba tomando forma y perspectivas de oficialidad, la familia constituía la partícula básica de una sustancia que se iba solidificando en estratos cada vez más amplios, hasta alcanzar en la nación o patria su forma más inclusiva y perfecta³³².

Durante la Navidad la ritualidad de lo familiar, circunscrita al ámbito privado, se expande y experimenta una suerte de expansión orgánica hacia el territorio de lo público, con el que se entrelaza; «los hogares», describe expresivamente Ariño, «son desbordados de sus límites físicos y el culto navideño se desparrama por toda la sociedad», configurándose un «tiempo social unificado» que sincroniza las diferentes esferas — personal, familiar, comunitaria— de la vida en colectividad. El despliegue de una intensa y más o menos generalizada dadivosidad consolida la centralidad de conceptos como la generosidad o la solidaridad en unas fiestas que, de hecho, fuerzan la conciliación de esos principios con un individualismo hegemónico en muchos otros aspectos de la realidad socioeconómica vigente³³³. Universales y asépticas desde el punto de vista político, las líneas maestras de este fenómeno podían hacerse coincidir sin excesivo esfuerzo con la batería conceptual básica manejada, en su formulación teórica, por un nacionalsindicalismo que en el invierno de 1937 a 1938 se hallaba en los albores de su apogeo, tras verse encumbrado con la unificación política, bajo el palio de Falange, de los distintos sectores sublevados contra la República.

Ese natural trasvase de lo personal a lo social, de lo privado a lo público, materializado en el ritual navideño, podía recibir un remozamiento simbólico para adquirir la forma deseada por un Estado autoritario que también buscaba, si bien en otros

³³¹ Así se refleja, tomando datos recogidos ya en el presente milenio, en ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común...”, *op. cit.* pp. 200-201.

³³² POLO BLANCO, Antonio: *Gobierno de las poblaciones en el primer franquismo (1939-1945)*. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, Cádiz, 2006, p. 95. SÁNCHEZ PRAVIA, María José: “La Casa José Antonio: hogar del niño pobre. El ideal de familia franquista a través de una institución benéfica en Murcia, 1939-1945”, en RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel; PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio (eds.): *Familia y mentalidades*. Universidad de Murcia, Murcia, 1997, pp. 145-158 (p. 145).

³³³ ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común...”, *op. cit.*, pp. 201-202, 207.

términos, una unificación del tiempo social. Cubrir el armazón ritual de las Navidades con las señas de identidad del falangismo permitía aspirar a la confusión simbólica entre ambos, de forma que acepciones originalmente neutras de la generosidad, la solidaridad y el sacrificio, sirviesen a los propósitos de una concepción de unidad nacional entendida según un esquema corporativista de inspiración fascista; algo así como un cuerpo integrado por distintos miembros que en su laborar unísono garantizaban la operatividad del conjunto. En fin, con unos sencillos arreglos más cosméticos que de fondo, la celebración de la comunión cristiana, con aspiraciones globales, propugnada por los ritos navideños podía trocarse en exaltación de la visión armmonicista de la vida social, abocada a la conjuración de tendencias ideológicas que pudieran amenazar la estabilidad de la autoridad estatal y muy especialmente a las defensoras de la lucha de clases. Esta estrategia festiva no quedó en absoluto restringida a las Navidades, como más adelante habrá ocasión de ver, pero sí contó en ellas con algunos de los ejemplos más tempranos e ilustrativos.

Íntimamente ligada a la redefinición ideológica de la familia y la comunidad, la actitud para con la infancia protagonizó la escenificación franquista del hito de clausura del ciclo festivo navideño: la Epifanía. Conocemos, gracias a un nutrido corpus bibliográfico, la marcada y por lo demás comprensible atención concedida por el primer franquismo a la población infantil. Para un régimen que trataba de compensar, *manu militari*, la carencia inicial de un consenso lo suficientemente amplio como para adquirir legitimidad en el ejercicio del poder político, la juventud conformaba un lienzo en el cual podían inscribirse las claves de la nueva ideología oficial de forma progresiva y eficaz, interviniendo estratégica y decisivamente el proceso de socialización de generaciones sucesivas de españoles. La educación reglada fue el principal cauce de instrucción de la juventud en los fundamentos de la nueva ideología oficial, y la trascendencia que le fue atribuida por el Estado quedó patente tanto en la retórica como en la práctica gubernativa, haciéndose acompañar a los discursos que ensalzaban el papel de la escuela en la forja de la fe religiosa y el sentimiento patriótico con una contundente depuración del cuerpo docente y del sistema educativo³³⁴. Las instituciones juveniles, articuladas en su mayor

³³⁴ Sobre las distintas perspectivas desde las que se entendía como útil y necesario tener bajo control los diversos aspectos de la vida infantil, desde la concepción misma, POLO BLANCO, Antonio: *Gobierno de las poblaciones... op. cit.* Una visión más centrada en el ámbito instructivo-recreativo en PALACIO LIS, Irene; RUIZ RODRIGO, Cándido: *Infancia, pobreza y educación en el primer franquismo: (Valencia 1939-1951)*. Valencia: Universitat de València, 1993, pp. 23-51. La educación recibe un tratamiento monográfico, aunque a través de múltiples enfoques, en MAYORDOMO, Alejandro (coord.): *Estudios sobre la política educativa durante el franquismo*. Valencia: Universitat de València, 1999.

parte en torno al Frente de Juventudes del partido único, continuaban la labor tras la jornada o el periodo escolar mediante la organización de diversos tipos de cursos y campamentos, la financiación de becas y la emisión de publicaciones, extendiéndose la influencia resultante en una red cuyas dimensiones no fueron en absoluto desdeñables en Asturias, y que se prolongaban a la edad universitaria, utilizándose instrucción cultural y práctica deportiva como vehículos de adoctrinamiento político-ideológico³³⁵. Pero, aun siendo los más evidentes, esos no fueron los únicos instrumentos usado para el acondicionamiento de las mentalidades de la infancia y la mocedad.

Si en los festejos del ciclo navideño ya analizados adquieren singular vigor algunos rasgos comunes a la fiesta como fenómeno sociocultural, particularmente útiles para su capitalización política, podríamos considerar la Adoración de los Reyes como el epítome de esta realidad. Sin dejar de partir de un sustrato litúrgico, la dimensión familiar del hecho festivo adquiere en este momento su punto álgido, utilizando como catalizador una infancia que concierne no solo a los niños, sino también a los adultos, en los que se excita una suerte de catarsis basada en la remembranza de una edad exenta de preocupaciones y el deseo de conjurar, siquiera de manera efímera, las complejidades de la madurez. Esta vertiente familiar o privada se congracia con la comunitaria o pública en el que hace las veces de rito principal de la fiesta, la cabalgata que suele celebrarse en la víspera de la Epifanía. A su vez, la centralidad de la figura del niño en el ritual festivo potencia en este último la presencia del regalo —ya reforzada en el contexto general de la Navidad, como se ha visto— y de la simbología asociada a él³³⁶.

Los elementos que hacían de las Navidades unas fiestas aptas para su empleo propagandístico por parte del primer franquismo se encuentran por tanto presentes, e incluso potenciados, en Reyes. Esta ocasión gozaba incluso de un encanto particular, y es que, mientras la celebración de los demás hitos festivos del ciclo —la Navidad propiamente dicha, Nochebuena, Nochevieja— se daba con mayor o menor empaque en todos los territorios poblados por comunidades cristianas, la de los Reyes Magos estaba mucho más limitada, y aunque no era exclusiva del mundo hispánico facilitaba la introducción de un factor nacionalista elemental para la construcción de la nueva idea

³³⁵ URÍA GONZÁLEZ, Jorge: *Cultura oficial... op. cit.*, pp. 333-334.

³³⁶ Tanto la obra sociológica que se viene citando de Ariño como la de González Requena, ésta de carácter monográfico y que estudia la festividad de los Reyes Magos desde la teoría de la comunicación audiovisual, identifican la notable carga emotiva con que cuenta esta celebración aun en la actualidad y de la que dependería en buena medida su firme presencia en el imaginario colectivo. Véase ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común...”, *op. cit.*, pp. 196, 202. GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *Los tres Reyes Magos. La eficacia simbólica*. Akal, Madrid, 2002.

de España y matizar la universalidad subyacente a la imaginерía navideña. El 6 de enero se trazaba pues la frontera simbólica definitiva con respecto a unos falsos españoles que se suponía rechazaban por naturaleza un rito a un tiempo piadoso, ordenado, benéfico y patriótico, situado por tanto en las antípodas de las fiestas impías, inmorales y apátridas atribuidas a la liberal República.

La relevancia política e ideológica concedida por el primer franquismo a los principales nodos del calendario festivo adquirió, precisamente en la Epifanía de 1938, su primera gran materialización en la Asturias recién conquistada. Tal idea se desprende de los relatos de prensa dedicados a la celebración del día de Reyes de ese año en la localidad más populosa de la provincia. Efectivamente, si en la última fiesta anterior a la guerra, en Oviedo, la organización había sido asumida por unos «Scouts hispanos»³³⁷, en Gijón, la organización de esta convocatoria corrió a cargo de los «flechas», miembros de menor edad de las organizaciones juveniles dependientes de Falange que no mucho más tarde compondrían el Frente de Juventudes. El control falangista sobre los Reyes Magos gijoneses fue total, y su aspecto propagandístico evidente por apenas disimulado. «Entre azul de camisas», publicaba el diario *Voluntad* en el intersticio entre noticias de una de sus páginas, «y rojo de yugo y flechas... Entre luces y cohetes... Bajo nuestras banderas, vendrán este año los Reyes Magos a traer un regalo a los hermanos y los hijos de los que luchan en el frente»³³⁸. Las cartas escritas por los niños dando cuenta de sus preferencias habían sido recibidas en el buzón del Cuartel de Juventudes³³⁹, y el partido único se había encargado de reunir donativos para disponer de regalos que repartir en la fecha señalada, sirviéndose de una retórica muy influida aún por el falangismo temprano y beligerante con la burguesía pudiente. El día cuatro, último del plazo para realizar aportaciones y tras lamentaciones previas por la «apatía» de los potenciales contribuidores³⁴⁰, se instaba a particulares y comerciantes a colaborar entregando su donativo, significativamente, «en las oficinas de Prensa y Propaganda (...) percatados de la obligación que tienen de contribuir a tan noble y patriótico fin. La Nueva España no puede consentir que en un día tan esperado por los niños, éstos se vean con la desilusión y tristeza de no poder tener su juguete».

Los nombres de los benefactores se hacían públicos como forma de hacer palmario su patriotismo; era el caso de un vecino que había hecho entrega de «cien juguetes, en

³³⁷ «Los Reyes Magos pasaron anoche por Oviedo», *El Carbayón*, 06-I-1936, p. 8.

³³⁸ *Voluntad*, 01-I-1938, p. 4.

³³⁹ «Noticario de la vida local», *Voluntad*, 04-I-1938, p. 2.

³⁴⁰ «Más donativos para la Cabalgata de Reyes», *Voluntad*, 01-I-1938, p. 3.

memoria de su hijo (...) asesinado por los rojos»³⁴¹. Las autoridades e instituciones políticas no quedaban exentas de participación, y el a la sazón gobernador militar de Asturias donó 2000 pesetas como contribución a la recogida y reparto de presentes, mientras que el Ayuntamiento de Oviedo hizo otro tanto con 5000 pesetas³⁴². Todo este esfuerzo previo se tradujo finalmente en la vistosa cabalgata del 5 de enero, cenit de las primeras Navidades franquistas asturianas y en la que el ritual apareció colonizado por completo por los símbolos falangistas:

Salió la caravana del cuartel de Flechas y Cadetes, (...) precedida de la banda de cornetas y tambores de los Flechas. A ambos lados de ella, iba una sección de Cadetes con hachones encendidos, y a continuación avanzaba (...) el Rey Melchor, a quien escoltaba un pelotón de Flechas, también con hachones encendidos. Antes, y llevada al hombro por cadetes, había pasado el arca con juguetes que este buen Monarca traía para nuestros niños. Iba a continuación el Rey Gaspar, también precedido de su correspondiente arca, bien repletita de hermosos y variados juguetes, e igualmente escoltado por flechas. Por último, venía el Rey «coco de los niños», Baltasar. (...) A continuación iba la Banda Municipal, y cerrando la marcha una Sección de Segunda Línea.

La cabalgata hizo un primer alto en su itinerario frente al edificio de Radio Emisora de Gijón, para emitir un mensaje dirigido por los Reyes a los niños gijoneses, y después volvió a detenerse ante la Jefatura Local de Falange, entonándose allí el himno del partido único, y en la Plaza Mayor, donde se cantó el himno nacional³⁴³. Desde primera hora del día siguiente los organismos falangistas procedieron al reparto de los juguetes —más de 8.000, según las estimaciones oficiales—, predominando entre ellos «muy por encima de los demás (...) el “fusil” y como es natural, pronto sus pequeñitos dueños, hicieron de nuestras calles verdaderos campos de batalla, aunque afortunadamente sin heridos»³⁴⁴.

Fuera más o menos consciente y estudiado, el revestimiento del protocolo ritual de la Epifanía católica con la simbología propia del nuevo Estado, por lo demás poco sutil, y auxiliado por la coyuntura política imperante, establecía conexiones fácilmente interpretables. Para empezar, la condición regia de los propios Magos confería a la fiesta una significación evidente en plena guerra contra la República española, por más que dicha condición fuese tan fantástica como la de un régimen cuyas, cuando menos, ambiguas afinidades monárquicas no despertaban ya demasiadas esperanzas en quienes

³⁴¹ “Donativos de Juguetes”, *Voluntad*, 04-I-1938, p. 5.

³⁴² “Para Reyes”, *Voluntad*, 05-I-1938, p. 4.

³⁴³ “En medio de gran entusiasmo, hicieron ayer su “entrada” en Gijón los Reyes Magos de Oriente”, *Voluntad*, 6-I-1938, p. 2.

³⁴⁴ “Gran animación con motivo de la entrega de juguetes”, *Voluntad*, 7-I-1938, p. 5.

abogaban por la restitución del reino en caso de producirse una victoria militar de los sublevados. En la suntuosidad atribuida a los Reyes Magos, y representada en la escenografía de las cabalgatas y en el ritual de la entrega de juguetes, se retomaba y ampliaba la teatralización de la abundancia que se pretendía reinante en la España sublevada. Por su parte, el militarismo introducido en el ritual, concretamente en la distintiva cabalgata, en combinación con el exotismo destilado por los Reyes, bien podía alegorizar la llegada de los poderosos aliados internacionales que con su aportación contribuían al alumbramiento de la España post-republicana. Desde luego Baltasar, «coco de los niños», procedía en todo caso del Oriente meridional del que provenían los moros del ejército de Franco; temibles, incivilizados, pero al fin y al cabo aliados, y no del Oriente septentrional del que llegaban los enemigos de los reyes y de la fe, seguidores de una falsa estrella. Al paso de Baltasar «todos los pequeños se metían por el regazo de sus madres, (...) pero no era carbón lo que su arca traía. No. Eran también preciosos juguetes»³⁴⁵.

El objetivo perseguido al intercalar los símbolos clásicos de la cabalgata del 5 de enero con la marcha de una legión aparentemente infinita de jóvenes falangistas resulta evidente. Conservando unos referentes reconocibles por el observador e imprescindibles para la generación en él de un impacto emotivo adecuado, se trataba de identificar inequívocamente los sentimientos y pasiones infantiles despertados por el día de Reyes y condensados en el rito del don con el advenimiento del nuevo orden. La realidad última e incontestable de la fiesta —a saber, que los magos eran personajes fantásticos y los auténticos responsables de la recogida y posterior entrega de los regalos eran agentes del Estado— quedaba oculta solo en la medida justa para mantener viva la fantasía, con toda su carga anímica, sin comprometer el contenido del mensaje a transmitir. Los Reyes Magos eran reales, pero su realidad se confundía con —o quedaba supeditada a— aquella de la que eran representantes los Flechas y Cadetes que les escoltaban y portaban de hecho las arcas con los juguetes; correspondía a éstos la responsabilidad sobre el don, que representaba materialmente un presente metafísico, mucho más trascendental:

Dormid en la noche de España y depositad vuestros zapatos en el balcón, que este año tiene el Señor un emisario suyo, que os va a entregar el mejor presente. El emisario trae crecida barba y cansados los brazos; carga un fusil; aparece con los ojos hambrientos de sueño. Os sonríe, niños de España, e invocando el nombre de Dios, deposita sobre

³⁴⁵ “En medio de gran entusiasmo, hicieron ayer su “entrada” en Gijón los Reyes Magos de Oriente”, *Voluntad*, 06-I-1938, p. 2.

vuestros zapatos una Patria tan pura, la soñada, hecha con tanto amor y tanto dolor, que ha de formaros los hombres mejores del mundo³⁴⁶.

En la imagen proyectada por la Epifanía falangista gijonesa sobre las maleables mentes infantiles, muy importantes desde el punto de vista de la legitimación política, los tres magos —heraldos circunstanciales de la divinidad en la fiesta reservada a los niños por el calendario cristiano— y los soldados de la España rebelde —representantes de una autoridad encarnada en última instancia en la figura de Franco, que es Caudillo «por la gracia de Dios»— se fundían en un mismo universo mítico que amalgamaba los ejes conceptuales de la ideología triunfante: religión y patria. La expectación generada en los infantes por la inminencia del obsequio se entretrejía con la impaciencia de los adultos por la victoria final de las armas franquistas y la restitución de la paz:

Brilla este año (...) la Estrella de Oriente, que (...) para los españoles es la estrella de nuestra redención, de nuestra libertad, y, por lo tanto, de nuestra felicidad. (...) Niños gijoneses de todas las clases sociales, (...) dentro de muy pocas horas pasarán los Reyes por vuestros hogares y dejarán en vuestros zapatitos el ansiado juguete tantas veces soñado y apetecido. Pueblo gijonés, también dentro de algunas semanas (...) pasará por vuestros hogares (...) lo que con tanto afán esperáis: la ilusión de la paz y de la hermandad. Que vuestra infancia esté siempre dorada por el mimo, la dulzura y la esplendidez de vuestro Rey³⁴⁷.

Esta interpretación heterodoxa de la Adoración de los Reyes enlaza con un último factor relevante en la significación simbólica de estas primeras Navidades posbélicas asturianas. Como clausura del ciclo navideño, la Epifanía asume, junto con la Nochevieja y el Año Nuevo, buena parte del trasfondo liminar de la Navidad. El sentido transicional, codificado en las más variadas y consabidas formas —umbral que distingue el tiempo de lo cotidiano al de lo extraordinario y viceversa, que marca el fin y el comienzo de un ciclo estacional o vital, etc.—, es uno de los componentes elementales del ritual y por extensión del fenómeno festivo, y ha generado en consecuencia algunas de las discusiones más entusiásticas entre los estudiosos de este último³⁴⁸. En la Navidad este carácter liminar de los rituales transicionales se manifiesta con una fuerza singular, hasta el punto de que, como señala Ariño, los distintos ritos englobados por el ciclo festivo cumplen la función de generar una experiencia de ruptura temporal, caracterizada por una intensificación

³⁴⁶ ORTEGA, Teófilo: “En el cielo hay una estrella”, *Voluntad*, 7-I-1938, p. 6.

³⁴⁷ GONZÁLEZ, Avelino: “¡Ya vienen! ¡Ya llegan los Reyes!” , *Voluntad*, 4-I-1938, p. 5.

³⁴⁸ Una paciente exposición de las relaciones entre la fiesta y el fenómeno, familiar sobre todo para los antropólogos, del «rito de transición» se puede hallar en MUIR, Edward: *Fiesta y rito...*, *op. cit.*, pp. 11-75.

cualitativa y cuantitativa de la acción ritual³⁴⁹. En las postrimerías del año 37 español, que coincidían con el desarrollo de cruentos combates en torno a la helada ciudad aragonesa de Teruel, asediada entonces por un nutrido ejército republicano y en cuyo auxilio acudía precisamente el ya general Antonio Aranda, flamante héroe de la defensa de Oviedo, las implicaciones liminares navideñas se veían naturalmente hipertrofiadas con un sentido político:

La Natividad del Señor en la Nochebuena del pesebre, ha coincidido para los terulenses con la Natividad de la Patria que viene también a redimir a España de la tiranía soviética (...) En esta Nochebuena de 1937, el episodio de Teruel es un símbolo de Fe, de Nacimiento y de Renacimiento hacia una Patria, Una, Grande y Libre, que sigue su victoria cara al Sol, en un panorama de nieve que en vez de enfriar los corazones, les dá más calor que nunca para gritar: ¡Arriba España!³⁵⁰

La ritualización de la natividad de la nueva España, fundida conscientemente con la Navidad cristiana, se completaba con las celebraciones dedicadas a la despedida del año saliente y a la salutación del entrante. La idea de renovación presidía la dimensión simbólica del cambio de año, sustentado por un principio astronómico, el crecimiento de los periodos de luz diurna a partir del cercano solsticio, y otro teológico, con el reciente nacimiento del que según la doctrina cristiana estaba llamado a ser redentor de la humanidad. En el tránsito del 37 al 38 las circunstancias eran óptimas para sacar el máximo rédito propagandístico a la ocasión. La caída del frente norte con la reducción de las últimas plazas asturianas suponía el acceso de los sublevados a los ricos recursos industriales de la España cantábrica, por no hablar de lo que suponía la eliminación de todo un frente de combate y la disponibilidad de una gran cantidad de brazos susceptibles de ser utilizado como mano de obra económica o militar. Es recurrente entre quienes han analizado la desaparición del territorio republicano septentrional su consideración como un punto de inflexión a partir del cual la balanza del conflicto se inclinó decisivamente hacia el lado sublevado³⁵¹. La Nochevieja de 1937 venía a anunciar así el ocaso de la España republicana, erigiéndose en el otro polo del círculo solsticial, como complemento al 18 de julio que inauguraba el «Año Triunfal»:

Año viejo que te has ido

³⁴⁹ ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común...”, *op. cit.*, pp. 203-204. VAN GENNEP, Arnold: *The rites of passage*. Routledge, New York, 2010.

³⁵⁰ “Nochebuena de 1937”, *El Comercio*, 25-XII-1937, p. 1.

³⁵¹ BEEVOR, Antony: *La guerra civil española*. Crítica, Barcelona, 2005, pp. 451-452.

tristemente acongojado...
¡Breve vida fué la vida pavorosa que has tenido!
(...) aquí queda todavía desangrando a España entera (...)
el gran duelo que mantienen en su lóbrega ceguera
los marxistas convertidos en manada guerrillera
que ya logran las cosechas de sus bárbaras torturas. (...)
Dejas sangre, lodo y muerte
por los campos anchurosos de la España secular,
campos yertos que muy pronto,
por influjo de la Suerte,
cobrarán sustancia y jugo con vigor profundo y fuerte
que serán el pásmo el día
del glorioso germinar...
Al Oviedo Heroico y Mártir,
que asombró por su entereza,
abandonas en sus ruinas pregoneras de su honor,
¡quiera Dios que al Año Nuevo le debamos la grandeza
de un futuro algo mejor! (...)
Que reviva España entera (...)
y que siga erecta y firme, dada al viento, la bandera
de la España verdadera³⁵².

La inclemente batalla por Teruel, que continuaba protagonizando las noticias relativas al curso de la guerra, ofreció un hilo argumental que sirvió de aglutinante para la unión de la Navidad teológica con la política. El 31 de diciembre las tropas sublevadas que pretendían auxiliar a los cercados en la ofensiva republicana alcanzaron las afueras de la ciudad, y aunque no lograron su propósito último su contribución al rechazo de una de las principales ofensivas efectuadas por el Ejército Popular de la República en todo el conflicto permitió concretar las halagüeñas perspectivas franquistas para el nuevo año, articulando las celebraciones en tal sentido. Para la prensa afín al régimen militar los últimos acontecimientos desarrollados en Teruel impelían a saludar «brazo en alto, a este 1938 que viene preñado de alegres y victoriosos vaticinios para los heroicos soldados de Franco». Las noticias de esos recientes avances llegaron a Asturias hacia el final de la tarde del día 31, de modo que «en las primeras horas de la noche Gijón se volvió loco de gozo y regusto», desarrollándose una vez más el ya asentado ritual que comprendía la celebración de un espontáneo pasacalles popular con banderas nacionales que se dirigía a los principales edificios oficiales para cantar frente a ellos los himnos ligados al franquismo. Para el día siguiente, Año Nuevo, los vecinos y las principales instituciones estatales quedaban convocados a una manifestación mejor organizada y dotada del grado de oficialidad y militarismo prescrito para este tipo de eventos³⁵³. El esquema se repitió

³⁵² GARCÍA ROSALES, Carlos: “El año que se fué...”, *La Voz de Asturias*, [...]

³⁵³ “Olor a Imperio bajo la lluvia”, *Voluntad*, 01-I-1938, p. 3.

durante esos días y los sucesivos en distintas localidades asturianas³⁵⁴, contribuyendo al establecimiento de un puente de celebraciones entre las postrimerías de diciembre y la culminación del ciclo festivo navideño en el que el componente religioso quedaba diluido en el político.

El sentido de este somero reconocimiento de la primera Navidad de la posguerra asturiana es hacer en ella una primera identificación de las que serán líneas maestras del desarrollo de las formas populares de festejar en la región durante los años venideros. Siendo el político uno más de los muchos factores implicados en la configuración de una fiesta que ha sido definida como fenómeno social total, los desenvueltos en la Asturias de 1937 en adelante serán verdaderamente unos festejos «para después de una guerra», como lo fueron las canciones de Basilio Martín Patino, en la medida en que planeará constantemente sobre ellos la sombra de un conflicto que no solo era «hecho partero», como ha escrito Box³⁵⁵, y perpetuo repositorio simbólico de un régimen autoritario aplicado en la capitalización del calendario festivo, sino que había conmocionado decisivamente la vida y cultura de los asturianos. La relación mantenida por guerra y fiesta tendrá sus cuotas de antagonismo, pero también de intimidad, como podía intuirse ya en aquel Gijón de los primeros Reyes supervivientes de los tiempos republicanos. El 6 de enero del 38, los niños gijoneses expandían con sus juguetes la alegría por la ciudad, mientras en la calle Corrida tenía lugar un concurrido paseo amenizado por la banda municipal de música. El carácter festivo del día afectaba a los centros oficiales, incluido el Ayuntamiento, que no emitía despacho; no así a la justicia militar, que había celebrado tres Consejos de Guerra Sumarísimos de Urgencia, con un total de 10 procesados. El cronista de *Voluntad* que describía la jornada concluía su texto deseando al lector que los Reyes Magos se hubiesen portado bien con él³⁵⁶.

3.3. La hibridación de las conmemoraciones políticas y la fiesta popular

Ese impresionante despliegue de imaginería falangista, en unos eventos tan alejados, en principio, de los grandes rituales cívico-políticos masivos de ensalzamiento del nuevo orden como eran las ferias pecuarias e incluso las navidades, nos da la medida

³⁵⁴ “Desde Mieres” y “Desde Avilés”, *La Voz de Asturias*, 02-I-1938, p. 2. “Desbordante manifestación popular por la liberación de Teruel”, *La Voz de Asturias*, 05-I-1938, p. 4.

³⁵⁵ BOX, Zira: “Rituales funerarios...” *op. cit.*, p. 265.

³⁵⁶ “Color de la jornada”. “Los Consejos de Guerra celebrados ayer”, *Voluntad*, 07-I-1938, p. 2.

de hasta qué punto los símbolos del franquismo en construcción se derramaron si perder tiempo sobre el tapiz festivo popular asturiano, entretejiéndose con los ya existentes, aprovechando el espacio dejado por un interludio que se seguía dilatando. En efecto, desde octubre de 1937 —incluso ya en los meses anteriores, en los lugares bajo control sublevado conforme se avanzaba sobre la Asturias republicana— y hasta la primavera de 1939, mientras proseguía la contención preventiva de los impulsos expansivos populares, los ritos de desagravio continuaron extendiéndose por el territorio a buen ritmo. Esa propagación se verificó en un sentido no solo horizontal, sino también vertical, acercándose a unas comunidades locales para las cuales, por muy identificados que se pudieran sentir sus miembros con los presupuestos de la ideología oficial, los grandes ritos conmemorativos de hechos políticos o de armas producidos en otras partes del país no podían dejar de resultarles ajenos en mayor o menor medida.

Una vez habiendo asumido Asturias la condición de retaguardia, el nuevo régimen político y sus aliados, inmersos en la tarea de organizar el nuevo territorio y las vidas de sus habitantes en la mayor medida que permitían las circunstancias y los recursos disponibles, desarrollaron hacia los festejos populares unos discursos que se debatían entre sentidos no poco contradictorios. Por una parte, se tenía el firme propósito de convencer a los asturianos de que tanto el largo languidecimiento que venían padeciendo sus diversiones colectivas desde mucho tiempo atrás como la más reciente y abrupta debacle se debían a la desidia de los individuos y colectivos asimilados con la izquierda política. Al mismo tiempo, sin embargo, no se tenía demasiado claro que se quisiese fomentar la restauración de unas celebraciones populares en buena parte contaminadas de modernismos paganos y extranjerizantes que amenazaban los principios morales de la España victoriosa. Como resultado de estas contradicciones, el interludio festivo impuesto por la guerra fue prolongado artificialmente y, después, reconducido hacia una revisión de las formas de festejar investida de los ropajes legitimadores de la tradición. Un buen ejemplo de los embrollos discursivos que podía causar todo esto lo hallamos en el Langreo del verano del 39. Allí, en un pasado no muy reciente las fiestas locales habían asistido a la sustitución de la práctica de «correr los aros» por la del fútbol, una innovación poco halagüeña con la que se había venido a dar,

el primer puntapié a la tradición, arrojando a las fiestas, del prado típico al parque modernizado. Ya no había polvo en los paseos enarenados ni luces verbeneras con temporal de cera. Paco Díaz se fue anticuando con sus faroles venecianos, arrinconados bajo el follaje, y Pepe «el Telefonista» abrió la llave del gran cauce de la alta tensión que

envolvió en fantasía oriental los compases de la banda de don Cipriano. (...) Y el forcejeo pueblerino no encontraba solución de continuidad en el tiempo, ni en el espacio. (...) Y surgió entonces un forcejeo doctrinal, fatalmente desembocado en las pistolas y en la revolución. Ya no se encontraban, por la noche, los palos y los cánticos de los mozos romeros; ya se había olvidado la danza y las giraldivas. (...) Y hoy, gracias a la providencial intervención del Caudillo, vuelve Santiago a pasear su caballo fiero por las calles de Sama y vuelve el fútbol y la fantasía eléctrica de las verbenas, con gaitas y tambores triunfales³⁵⁷.

No resulta fácil decidir qué es aquí para el articulista «la tradición», ni si ésta constituye en sí misma algo positivo o no, ya que ese fútbol que le había dado «el primer puntapié» es una de las cosas regresadas al campo de la fiesta «gracias a la providencial intervención del Caudillo». La cosa se veía con más nitidez cuando los festejos en cuestión contaban con un trasfondo religioso potente. En tales casos, la responsabilidad por su eventual desmejoramiento y la voluntad de volver a darles esplendor tenían menos problemas para organizarse. Así ocurría en Moreda de Arriba, donde, a la altura del verano del 38, «hace unos cuantos años que no se celebraba con el esplendor del pasado martes la festividad de San Roque». No procedía preguntar el por qué, toda vez que «de todos es sabido que las hordas marxistas incendiaron y saquearon esta pequeña capilla, que cuidaban con gran celo y especial cariño sus católicos vecinos»³⁵⁸. También en esos días se resarcía Arenas de Cabrales, donde «una vez más demostró el pueblo mártir sus arraigados sentimientos cristianos y católicos» celebrando «con brillantez extraordinaria (...) la fiesta de Nuestra Señora»³⁵⁹. Ya en el 39, una fiesta de tanta relevancia en el panorama regional como era el Carmín de Pola de Siero, «en muy viejos tiempos, la fiesta romera más popular para los ovetenses, y (...) para buen número de asturianos», iba recuperándose de la herida sufrida precisamente en aquel 18 de julio de tres años atrás. Había mucho trabajo por delante si se quería devolverle su antiguo esplendor, «contándose que no ha muchos años, pero más que los que señala el nacimiento, por aborto, de la República, fueron al Carmín de la Pola de Siero más de treinta mil ovetenses». En Padrún, Mieres, «ni qué decir tiene que las fiestas de la Asunción de Nuestra Señora, volverán a su tradición con más pujanza que en anteriores años»³⁶⁰.

Lo cierto es que el perjuicio causado por los izquierdistas a los habitantes de Asturias con la mutilación de su tradición festiva popular, ya a través de la destrucción iconoclasta, ya por medio de cualesquiera otras vías, no se limitaba a la damnificación

³⁵⁷ ALBERTI, Juan: “Volvamos a lo de ayer por cauces de hoy”, *La Nueva España*, 26-VII-1939, p. 5.

³⁵⁸ “La fiesta de San Roque en Moreda”, *La Nueva España*, 21-VIII-1938, p. 10.

³⁵⁹ “Arenas de Cabrales”, *La Nueva España*, 23-VIII-1938, p. 11.

³⁶⁰ “Padrún (Mieres)”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 14.

del sentimiento religioso. Junto con las apoteosis devocionales se había arrancado un trozo más grande de la cultura popular asturiana, un órgano que afectaba a las constantes vitales mismas de la comunidad, como se podía comprobar en un Lastres en el que, gracias a la inauguración de una «Cruz de los Caídos»:

ha vuelto el pueblecito a los hermosos tiempos de la hermandad cristiana y de la confraternidad magnífica de que nos hablaban sus fiestas, cuando en las danzas populares las (...) damas del pueblo asentían, complacidas, a servir de pareja al humilde marinero que la invitaba a la danza. Y eso ayer, aún; muy poco antes de haber asomado por las cresterías que enmarcan Lastres la bestia marxista³⁶¹.

Donde se antojaban evidentes las huellas de la vesania republicana, el optimismo con respecto al retorno de los entusiasmos recreativos populares se hacía mucho más asequible. En el pueblo allerano de Bustillé se verificó, por las fiestas de San Mamés del 38, una animada romería. En ese lugar, «a pesar de haber profanado los rojos la capilla donde se venera la imagen, no por eso ha faltado la idea de arreglarla rápidamente (...), para que el día de la fiesta pueda celebrarse como en años anteriores»³⁶². El éxito, al parecer, fue rotundo, y:

la gente se echó a la calle, celebrándose bailes del país y danzas primas. Con verdadero interés presenciábamos estos bailes y danzas, porque recordábamos que ahora volvemos a las usanzas antiguas, que son las únicas que dan realce a las fiestas. Hemos oído de labios de algunos ancianos que hacía años ya, desde el advenimiento de la República, jamás han podido ver esta fiesta como este año; ha sido de las mejores y más hermosas, en lo que afecta a religiosa y a lo que atañe a lo profana³⁶³.

La depuración de responsabilidades por la verificación del interludio festivo y de sus consecuencias quedaba bien definida, al igual que algunas de las líneas maestras de la que será la postura del franquismo institucional hacia los festejos en lo sucesivo, y en las que más adelante habrá ocasión de detenerse. Sin embargo, y pese a ese aparente compromiso inicial del Estado naciente no ya con la restitución, sino con la vigorización de las formas populares de festejar, cuando el alejamiento de la guerra del suelo asturiano hubo permitido empezar a pensar en la eliminación de las trabas impuestas a las manifestaciones populares de regocijo por los tiempos de guerra y por el dominio republicano, comenzó a verse que el renacimiento festivo iba a comprender matices

³⁶¹ “El solemne acto de inaugurar la «Cruz de los Caídos», en Lastres”, *La Nueva España*, 16-VIII-1938, p. 7.

³⁶² “Boó (Aller)”, *La Nueva España*, 23-VIII-1938, p. 11.

³⁶³ “Boó (Aller)”, *La Nueva España*, 26-VIII-1938, p. 6.

verdaderamente importantes. Para empezar, la tan denostada suspensión de la periodicidad cíclica de las fiestas no fue enmendada de inmediato. Aunque los últimos bastiones republicanos asturianos cayeron el 21 de octubre del 37, los principales festejos de la región hubieron de esperar todavía para recuperar su lugar en el calendario. Quedaba consignado el retorno del Carmín de Pola de Siero en 1939, tras su interrupción en julio del 36. En Avilés, la primaveral fiesta de El Bollo, que se había celebrado por última vez en 1937, hubo de esperar hasta 1940 para regresar a las calles, mientras que el estival San Agustín, ausente desde el 36, no volvió a hacer su aparición hasta el 39. Más trabajo aún le costó a la Fiesta de las Piraguas de la comarca del Sella —esa que páginas atrás mencionábamos como posible paradigma de la modernización festiva popular antes de la guerra—, que no vio de nuevo la luz hasta el avanzado año de 1944, tras haber estado sin celebrarse un total de ocho³⁶⁴.

Cierto que las consecuencias socioeconómicas de la conflagración no tocaron a su fin ni mucho menos con el cese de las operaciones. En una España en la que el racionamiento alimentario se mantendría vigente hasta la primera mitad de la década de los cincuenta, y que tardaría aproximadamente lo mismo en recuperar algunos de los principales indicadores de la solvencia de la economía nacional, tal y como se encontraban antes de la guerra³⁶⁵, no se carecía ciertamente de bases sobre las que discutir la prioridad de inversión de los recursos disponibles. De todas formas, los motivos explicitados para justificar la prolongación del interludio, contra el que se estaba arremetiendo de forma dura, sistemática y simultánea a través de los medios de comunicación y propaganda, no debían tanto a la logística. La populosa romería gijonesa de Granda, de vuelta también en 1939, brindó una oportunidad para dar una explicación clara y concisa del particular: «Tres años ha habido sin romería de Granda. Fueron los años duros de la guerra; los dos de horror y de miseria sufridos bajo la zarpa del terror rojo, y el otro de respeto a los caídos, de piadosa guarda de luto, cuando aún se luchaba contra un enemigo con arrestos y vigor»³⁶⁶.

La solución a la aparente contradicción la había dado ya, pues, tiempo atrás la orden del gobernador general en virtud de la cual quedaba prohibido el Carnaval en toda la España sublevada. Mientras se estuviera en guerra en algún punto del país, todos los

³⁶⁴ “Hoy se celebrará en la comarca del Sella la VIII Fiesta de las Piraguas”, *El Comercio*, 11-VIII-1945, p. 4.

³⁶⁵ Acerca del racionamiento, véase, por ejemplo, en ESCUDERO ANDÚJAR, Fuensanta: *Dictadura y oposición... op. cit.*, p. 165.

³⁶⁶ “La fiesta de Granda”, *El Comercio*, 29-VII-1939, p. 4.

demás debían supeditar sus deseos de festejar, por lo menos cuando fuera con fines lúdicos o recreativos, al esfuerzo bélico. Más aún, el tributo de vidas que se estaba pagando en los campos de batalla y la retaguardia republicana desaconsejaba vivamente que se faltase al respeto a los combatientes y a la memoria de los caídos, pasados y futuros, con exteriorizaciones banales de goce, por muchos recursos de que se pudiera disponer para ello. Había cierta jurisprudencia al respecto y no era este un argumento novedoso en el país, toda vez que se habían podido ver diatribas en este sentido, sin ir más lejos, en los comienzos de la década anterior, cuando los estragos causados entre los reclutas españoles por las debacles militares sucedidas en Marruecos coincidían con algún festejo de cierta enjundia. Se criticaba entonces que en

este patriotismo tan imbuido de couplé, toros y foot ball, no hay más que ligereza, una ligereza y frivolidad enormes. Yo no comprendo la fiesta patriótica (perdón, honrados comerciantes, que en Septiembre haréis vuestro Agosto); no creo que cuando un mal grande atribula nuestro espíritu, éste busca la soledad y el encierro; yo creo... (...) una de las cosas con las que no podemos avenirnos son las fiestas, y más si son en tiempos de dolor, y más aún si pretenden llevar un consuelo a los que padecen ese dolor. ¡Frivolité, frivolité! Nada como la alegría diaria del trabajo honrado y el deber cumplido (...) Las distracciones son altamente necesarias, pero de modo que podamos escogerlas en día y hora. Pero es absurdo que tengamos que divertirnos a plazo fijo, hartándonos de empanada, paseando diez horas diarias entre nubes de polvo y perfume barato y apestando a sidra. Y en los días que corremos parece mentira que haya quien se divierta: ¡no ha muchos que centenares de almas lloraban en la estación! Lágrimas de pañidera alquilada debían ser, puesto que a todo el mundo vemos ya reír. En la alegría de la fiesta es mi vocecita nota discordante. Pienso que las bambalinas ocultan la tragedia de los peñascales, que hay madres que en la iglesia encuentran triste la cara de las imágenes como anunciando desgracia, que en la cárcel hay jóvenes sin libertad porque tuvieron la audacia de protestar. ¡Y me parece un crimen reír!³⁶⁷

En efecto, en Asturias, uno de los momentos en los que se concentraran las consideraciones de este tipo había sido el marcado por las fechas de celebración de las fiestas de San Mateo previstas para septiembre de 1921, tan solo dos meses después de la grave y mortífera derrota sufrida por los ejércitos coloniales en Annual,

Los momentos de dolor y de tragedia actuales velan este año las clásicas fiestas de San Mateo. No es posible pensar en regocijos populares cuando todos tienen puesta la mirada en los campos africanos, fecundados una vez más con la sangre moza de España. (...) En estos días postreros del Septiembre melancólico y dorado, cuando las playas quedan desiertas y se apaga el alegre bullicio veraniego, cuando Oviedo recobra su fisonomía peculiar, cuando las barracas de feria se abren con sus blancas luces de acetileno entre la

³⁶⁷ LOREDO APARICIO, José: “La tragedia de la fiesta”, *La Prensa*, 21-IX-1921, p. 6.

verde fronda del campo de San Francisco, el ánimo se recoge sereno para huir de estrépitos atronadores³⁶⁸.

Parecía ser axiomática la incompatibilidad de guerra y fiesta analizada por Roger Caillois, en un texto clásico que también lo es en cuanto a algunos de sus presupuestos epistemológicos, dependientes de una idea durkheimiana de la fiesta como efervescencia colectiva con trasfondo esencial y casi exclusivamente catártico que la sigue considerando como algo incapaz de sobrevivir en las mareas transformadoras de la modernización. Callois explicaba la imposibilidad de que el fenómeno bélico y el festivo coexistieran por la coincidencia de funciones en términos socio-antropológicos mantenida por ambos, que les haría cumplir misiones similares en el seno de las comunidades que los experimentan. Así, tanto uno como otro constituirían epítomes de sociabilidad derivados de la ruptura de las tensiones acumuladas durante el desempeño de la cotidianidad, siendo la fiesta «paroxismo de las sociedades primitivas», mientras que la guerra actuaría como «paroxismo de las sociedades modernas»³⁶⁹. Lo interesante es que esta teoría puede conducir a la consideración de guerra como ausencia de fiesta, tanto como a la de fiesta como ausencia de guerra. En todo caso, esa incompatibilidad fue acariciada de otras formas, como la recogida por Palacio Valdés en sus memorias, apropiada a pesar de estar empapada del estilo épicamente irónico propio del autor.

Corría el año 1861. En Avilés vivíamos ignorados, pero felices. Allá lejos podían sublevarse los batallones y en Madrid alzarse barricadas y en todas partes encenderse la lucha y venir en pos de ella las sangrientas represiones, matanzas y fusilamientos. Nosotros no nos ocupábamos en semejantes bagatelas. Nuestros sucesos interesantes eran los Carnavales, el baile de Piñata, los días de San Juan y San Pedro, con sus paseos por mar y por tierra, las romerías, las ferias. (...) me limito a exclamar con el Evangelio: ¡Bienaventurados los pacíficos! Nosotros lo éramos; por eso Dios nos recompensaba derramando sobre nuestra vida torrentes de alegría³⁷⁰.

Si era posible llegar a entender la fiesta como antídoto de la guerra, no sería esa la tendencia predominante en la inmediata posguerra asturiana. En el pequeño municipio de Noreña, enclavado en el de Siero, se preparaba en septiembre del 38 la que era primera edición en dos años de la fiesta del Ecce-homo, en la que se celebraría la restitución de la imagen dañada durante la guerra. Los festejos del Ecce-homo, de los que se habló someramente en su momento como ejemplo temprano de la importancia que la expansión

³⁶⁸ MUÑOZ DE DIEGO, A.: “Fiesta de sangre”, *La Prensa*, 21-IX-1921, p. 5.

³⁶⁹ CAILLOIS, Roger: *L'homme et le sacré*. [S. l.]: Gallimard, 1950, pp. 218-219.

³⁷⁰ PALACIO VALDÉS, Armando: *La novela... op. cit.*, p. 153.

de las redes de ferrocarril tuvo en el crecimiento y modernización programática de las fiestas populares, tenía en el 38 una orientación distinta:

Las fiestas de este año van a limitarse a su aspecto religioso prescindiéndose de las fiestas profanas. Hay mucho luto en este pequeño pueblo de quinientos vecinos que fué sin duda alguna de los más azotados por el vendaval marxista, puesto que han sido treinta y cuatro los noreñenses asesinados por los rojos aquí (...) y veintiuno los que han encontrado la muerte luchando por Dios y por la Patria.

En este caso, además, la procesión que hacía las veces de acto central del evento se veía sometida a una depuración de elementos indeseables que nos permite comprobar, entre otras cosas, lo permisivo que podía llegar a ser un concepto como el de «jolgorio profano»:

Se advierte que debe desaparecer una innovación absurda que comenzó a practicarse en los tiempos de República, y que consistía en poner velas en las casas que guardaban luto por algún familiar, pues esto no es una demostración de jolgorio profano, sino un acto de homenaje, de fervor y de admiración hacia nuestro venerado, y milagroso, Ecce-Homo³⁷¹.

Y, en fin, cuando lo que se estaba ventilando con las armas en la mano eran los devenires de una nación llamada a recuperar el hilo de su historia, los festejos debían ser un trasunto del espíritu inherente a ésta: animosos y a la vez severos, sin caer en anquilosamientos desmovilizadores, pero tampoco en derroches estériles de energías:

La Hispanidad no es un salvavidas ni unos juegos florales; la Raza no es tampoco una fiesta triste de exploradores, chisteras, discursos y niños de escuela aburridos. El Pilar no es un recuerdo de jotas ni de pañuelos (...) No [se trata] de hacer un estado justo, uno y capaz (...) sino de organizar a España en un gran Ejército para que en la paz se conserven las virtudes de la guerra y en las conquistas la serenidad y la alegría de la paz³⁷².

Y en efecto, llegada la victoria definitiva el 1 de abril de 1939, se reanudó el ciclo festivo normal, pero los pragmáticos argumentos esgrimidos durante la guerra no desaparecieron, aunque fueran adaptados a la nueva situación de paz. Había vencido, después de todo, una España nueva que se había arrogado, como promesa para sus adictos, el remozamiento profundo de la vida de sus habitantes para eliminar todo tipo de vicios y garantizar la observancia de la doctrina católica y del respeto a la patria. El Carnaval no vio retirada la prohibición que pesaba sobre él una vez pasadas, en teoría, las

³⁷¹ “El viernes se inaugurará la nueva imagen del Ecce-Homo, con una gran procesión”, *El Comercio*, 07-IX-1938, p. 2.

³⁷² “Clamor”, 07-I-1938, *Voluntad*, p. 1.

«circunstancias excepcionales» que habían recomendado una proscripción reafirmada todavía, como ya se ha mencionado, en 1943. En lugar de eso, se impuso el «gran silencio lleno de la suprema elegancia de las cosas serias, con que la España del Movimiento mató de un papirotazo las monsergas de mal gusto del Carnaval». Seguía habiendo después de la victoria opciones preferibles de inversión para los recursos y voluntades que podrían aplicarse en la celebración de Carnavales: «cuando vuelva esta fecha (...), pensaremos todos en cosas más rientes y ciertas y bellas: en el trabajo, en el Imperio que nos lleva hacia Dios por el camino de la reconstrucción de España»³⁷³. Una celebración como la

hecha en honor de la Virgen del Carmen, no podía ser usada «como pretexto para enmaderar un porción de festejos bulliciosos. Pan y toros, antes; pan y justicia, ahora»³⁷⁴.

La apelación a las bondades del trabajo, en detrimento de las del esparcimiento festivo, hecha en ocasiones como la citada arriba no es irrelevante. En esa línea boyante de pensamiento según la cual era imperativo de los tiempos invertir los recursos disponibles de manera productiva, siguiendo una noción de lo productivo que podía incluir la satisfacción del espiritualismo religioso, pero mucho más difícilmente la del interés lúdico-profano, había quienes entendían, en efecto, que en la «Nueva España» debía resolverse contundente y definitivamente la clásica contraposición de trabajo y ocio en favor del primero. En una Asturias en la que la actividad agropecuaria continuaba teniendo un peso más que significativo en el conjunto del entramado económico, y más tras una guerra especialmente destructiva para el tejido industrial y las infraestructuras, ello se tradujo en replanteamientos programáticos como el sufrido por San Agustín, en Avilés. En su retorno posbélico, la fiesta se vio desprovista de sus diversiones profanas, quedando reducida al elemento que se consideraba merecedor de ser preservado, la acostumbrada exposición de ganados:

nuestro Ayuntamiento organizó para este año, no festejos de tambor y gaita, sino de esos provechosos, útiles y dulces como sea la Exposición de Ganados (...). No vio, como en sus años mozos, los tendales de paños y baratijas al pie de la Campa de San Francisco; ni la famosa iluminación (...) del Parque del Muelle, (...) ni escuchó las armonías de la Banda Municipal (...); ni abrió los ojos, atónita, ante los fuegos de artificio y los «voladores» de candelilla. Tampoco pudo ver iluminados los balcones del Casino y del Obrero, ni miró desfilar las sombras de las parejas a los compases del vals «Sobre las olas». Pero vio algo mejor. Vio una Excelentísima e Ilustrísima Exposición Provincial de Ganados e Industrias Derivadas en el soberbio marco del Parque del Retiro. Y con eso tuvo bastante³⁷⁵.

³⁷³«Bien ido el Carnaval», 21-II-1939, *El Comercio*, p. 4.

³⁷⁴«La Virgen del Carmen», 21-VIII-1938, *La Nueva España*, p. 9.

³⁷⁵«Así sea», 27-VIII-1938, *Boletín de Avilés*, p. 1.

No es casual este encumbramiento de la ganadería como solución para la enmienda de un panorama festivo en el que la dedicación recreativa, en caso de tolerarse, debía quedar supeditada al aprovechamiento económico en aras del engrandecimiento patrio. Para una región asistente a una industrialización limitada y espacialmente muy concentrada, en la que buena parte del peso de la actividad agropecuaria se inclinaba hacia su segunda vertiente, las ferias ganaderas constituían un elemento dinamizador de primer orden, en un sector pecuario que seguía respondiendo a formas de aprovechamiento heredadas de los tiempos prebélicos, y que no se incorporarían con decisión al modelo industrial intensivo adoptado por la mayor parte de los países del Occidente económicamente desarrollado hasta la década de los sesenta³⁷⁶. En la inmediata posguerra en la que nos hallamos inmersos, además, la ganadería se colocaba en un puesto clave de la construcción ideológico-propagandística que venía a recubrir las necesidades inmediatas impuestas por las políticas económicas asociadas a la autarquía, que comprendía el ensalzamiento del campesino como referente sociológico de la España abnegada en el trabajo y apegada a las tradiciones. En Asturias el hombre del campo por excelencia era el ganadero, figura que participará en la construcción de referentes llamados a actuar como catalizadores de un importante proceso de reinención de las tradiciones asociadas al folclore, como se verá. En cualquier caso, acabada la guerra, el resarcimiento de la actividad pecuaria pasaba a formar parte de las tareas de reconstrucción regional.

Todos conocemos el destrozo que durante el dominio rojo se produjo en la ganadería, hasta el punto que la Junta se vio obligada a restringir el sacrificio de reses para facilitar de este modo la restauración de esta riqueza que con la hulla forma parte del patrimonio legítimo de esta región bendita mil veces³⁷⁷.

Ahora bien, esta riqueza, pese a su renovada importancia, no dejaba de demandar estímulos al haber sufrido un importante perjuicio como resultado del conflicto, al igual que otros ámbitos de la economía nacional, y también tenía por delante muchos años de

³⁷⁶ COLLANTES GUTIÉRREZ, Fernando: “La ganadería de montaña en España, 1865-2000: Historia de una ventaja comparativa anulada”, *Historia Agraria*, n.º 31, 2003, pp. 141-167. SOTO FERNÁNDEZ, David; et al.: “Del uso múltiple al uso alimentario. Una visión a largo plazo de la ganadería española (1752 y 2012)”, en COMÍN, Francisco; HERNÁNDEZ, Ricardo; MORENO, Javier (eds.): *Instituciones políticas, comportamientos sociales y atraso económico en España (1580-2000)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 423-442 (431-432).

³⁷⁷ “Riqueza de Asturias”, *La Voz de Asturias*, 04-VIII-1938, p. 6.

recuperación hasta alcanzar una situación similar a la anterior a la conflagración, en buena parte debido a unas políticas que, más allá de lo puramente retórico, no resultaron precisamente beneficiosas para el sector³⁷⁸. Quizá debido a todo ello, el caso avilesino no fue excepcional en este sentido. En Arriendas se resolvió hacer coincidir tanto con el segundo aniversario del levantamiento militar como con el festejo de Nuestra Señora del Carmen la celebración de un «Concurso-Exposición de Ganado del Oriente de Asturias» que había de atraer a lo más granado del falangismo comarcal. La comisión de organización del certamen estaría conformada por los «camaradas (...) Alcalde, Jefe del Sindicato Agrario, Inspector veterinario, Subdelegado de Bode y jefe de Segunda Línea», mientras que todavía había otra comisión, llamada sin complejos «de Propaganda», e integrada por «el Delegado local sindical, Delegado local de Prensa y Propaganda de F. E. T. y de las JONS y los Subdelegados de Castiello y Cofiño». En el programa dado a conocer para semejante reconcentración festiva, que se aseguraba ultimado y únicamente pendiente de ser aprobado por parte de la Diputación, destacaban los «muchos y abundantes premios» del concurso y las solemnidades religiosas, brillando por su ausencia cualquier concesión profana al espíritu lúdico³⁷⁹. Esta última circunstancia hace que tales ferias ganaderas contrasten visiblemente con las que se verificaban décadas atrás, en las que el comercio pecuario constituía una parcela más de unos programas netamente festivos al uso de la época, conformados, como era el caso de San Jerónimo de Grado en 1883, por pasacalles de gaitas y tambores, actuaciones de bandas de música, iluminaciones, espectáculos pirotécnicos y sueltas de globos³⁸⁰.

La concentración de las atenciones de distintas instancias administrativas sobre eventos como las ferias ganaderas, antes que sobre programas festivos dedicados al recreo de la población, afectó incluso a la capital. En Oviedo, la llegada a la alcaldía en 1940 de Manuel García Conde, bajo cuyo mandato se llevaría a cabo el grueso de las obras de reconstrucción y ampliación de la ciudad tras la debacle, daría pie a la creación de un Campeonato Regional Oficial de Ganadería que sería la principal aportación del Ayuntamiento al programa festivo local. Todavía en la segunda mitad de la década,

³⁷⁸ DOMÍNGUEZ MARTÍN, Rafael: “La ganadería española: del franquismo a la CEE. Balance de un sector olvidado”, *Historia Agraria*, n.º 23, 2001, pp. 39-52 (42). MARTÍNEZ LÓPEZ, Alberte: “La ganadería gallega durante el primer franquismo: crónica de un tiempo perdido, 1936-1960”, *Historia Agraria*, n.º 20, 2000, pp. 197-224 (198, 206, 208-210).

³⁷⁹ “Se ha señalado el día 18 de julio para la celebración del concurso de ganadería del oriente de Asturias, que tendrá lugar en Arriendas”, *Voluntad*, 01-VII-1938, p. 6.

³⁸⁰ “Feria de San Jerónimo en Grado”, *El Carbayón*, 27-IX-1883, p. 2.

mientras otras entidades se encargaban de la financiación y organización de entretenimientos como una carrera de motos que corría a cargo de un club motorista de la población, o una subida ciclista al cercano monte Naranco impulsada por el diario *La Nueva España*, la corporación municipal invertía los por lo demás modestos recursos que no eran empleados en los esfuerzos urbanizadores en un evento pecuario cuyo presupuesto alcanzaba en 1947 las 100.000 ptas.³⁸¹

La contradicción en que se caía al querer presentar el régimen como restituidor de una expresión tan elemental de la cultura popular como es el festejo y, al mismo tiempo, pretender restringir en lo posible la espontaneidad de este último y traerlo por los cauces deseados por el Estado autoritario era, pues, flagrante y en principio difícil de resolver satisfactoriamente. Lo más parecido a una solución de cuanto llegó fue el reconocimiento de la segunda de esas dos intenciones como prioritaria, y la primera como prescindible y, en todo caso, supeditada a ella. Es decir, que, en lo que competía al régimen franquista de primera hora, las formas populares de festejar podían restablecerse, instituirse y expandirse con beneplácito e incluso colaboración institucionales, siempre que en sus presupuestos organizativos y repertorios simbólicos se mostrasen adictas o, cuando menos, respetuosas para con la ideología oficial —o bien, claro está, en la medida en que fueran capaces de sustraerse al limitado interés o a los imperfectos mecanismos de control del Estado.

Hacer efectiva esa voluntad de control exigía dedicar a ello mecanismos más concretos y operativos que la simple reproducción de discursos propagandísticos como aquellos a los que hemos venido atendiendo. En consecuencia, la vigilancia de la actividad festiva popular por parte de las nuevas autoridades políticas se asumió desde un principio como una prolongación de la que se pretendía ejercer sobre unas prácticas adscritas a la lógica del incipiente ocio de masas que, por ser más específicas, resultaban más fácilmente controlables. Para cumplir estos objetivos más amplios se contaba, una vez más, con la eficiencia obliteradora de la guerra, que había dejado a más de la mitad de los municipios asturianos privados de cualquier estructura destinada a la acogida de espectáculos públicos de toda índole, pistas y salas de baile incluidas. Muchos de los espacios supervivientes estaban preparados para acoger actividades potencialmente amenazadoras para la observancia de las directrices de moralidad prescritas por la

³⁸¹ CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF... op. cit.*, p. 13.

ideología oficial, pero que no se relacionaban demasiado con la celebración festiva, como era el caso de las proyecciones cinematográficas. En ciertos lugares, las destrucciones bélicas habían recibido ayuda posterior, como en Soto del Barco, donde el salón-teatro de que disponía la localidad había sido transformado en iglesia. El resultado de todo ello era que en 1940, según la información recabada al efecto por la Junta Provincial de Espectáculos, la infraestructura sobre la que se habían ido construyendo en años pretéritos las ofertas para la inversión de los ocios populares, por raquítica, favorecía mucho la aplicación de un control efectivo sobre los mismos³⁸².

En ese mismo año, el Gobierno Civil de la provincia recordaba que según el Reglamento de Espectáculos vigente correspondía a los ayuntamientos la concesión de autorizaciones para la celebración «en los terminos de sus respectivas demarcaciones, de bailes y espectaculos analogos». Ahora bien, «a causa de las circunstancias porque atraviesa esta provincia, unido a que se han concedido por las Alcaldias, con extraordinaria profusión, esta clase de licencias fomentando la inmoralidad pública», la autoridad provincial, siguiendo órdenes del Ministerio de Gobernación, encomendaba a los alcaldes ser restrictivos en dichas concesiones; les informaba asimismo de que, en todo caso, en lo sucesivo no tendrían potestad para emitir las directamente, sino que para hacerlo debían pedir permiso previamente al propio Gobierno Civil, quien debería cuidar «rigurosamente la fiel observancia, durante la celebración de estos bailes, de los preceptos de la moral cristiana». La circular que incluía todas estas directrices especificaba que «no afectan a las fiestas tradicionales celebradas de día y al aire libre», pero, aparte de dejarse fiada a un concepto de lo tradicional muy flexible, esa exención no era realmente tal, sino que los festejos diurnos y públicos contarían con mecanismos específicos para su vigilancia³⁸³.

Siguiendo de hecho una estrategia muy similar a la empleada con los espectáculos y bailes de interior, el Estado pergeñó durante la inmediata posguerra un sistema para garantizar que las fiestas populares verificadas en el territorio nacional, y en este caso en Asturias, se atenían a las prescripciones de la ideología oficial. El Gobierno Civil era, efectivamente, el organismo rector del sistema, sirviéndose de los poderes locales para adaptar su actuación a las especificidades de cada lugar. Así, el individuo o colectivo que pretendiera celebrar un festejo en esos años debía obtener del Ayuntamiento

³⁸² ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La intervención...”, *op. cit.*, p. 198.

³⁸³ Circular del Gobierno Civil de la Provincia de Oviedo, 04-I-1940, AMV, caja 1343, exp. 3.

correspondiente una solicitud que incorporase el visto bueno de las autoridades municipales y que, previo pago de una tasa, era trasladada a instancias provinciales. Éstas, a su vez, requerían información adicional de entes de confianza y mejor conocedores de las circunstancias que rodeaban a los solicitantes, como el mismo Ayuntamiento, el destacamento de la Guardia Civil e incluso el párroco de la población³⁸⁴. Tal sistema interponía filtros sencillos, pero nada desdeñables, entre las comunidades y la celebración de sus festejos. La necesidad de satisfacer tasas, aunque no fueran demasiado elevadas, venía a sumarse a los gastos inevitables aparejados a la organización de una fiesta mínimamente equipada, de por sí excesivos para buena parte de una población sometida todavía a los rigores económicos de los años siguientes a la guerra. De esta manera, un procedimiento bastante simple favorecía la inhibición de las voluntades populares orientadas hacia la organización festiva. Esas voluntades, ya lo hemos visto, de ordinario podían llegar a ser realmente escasas —hasta el punto de amenazar la subsistencia de festejos importantes para la comunidad—, y que dependían en buena parte de una mocedad que no había salido demasiado bien parada del episodio bélico. Tal situación, en fin, daba un mayor margen a las autoridades políticas, dotadas de muchos más recursos en todos los órdenes, para extender su propia propuesta festiva a costa de la popular, anémica en este contexto. A efectos de legitimidad en el ejercicio del poder, además, cohibir preventivamente la actividad festiva resultaba más provechoso que reprimir sus expresiones una vez eclosionadas.

De todas maneras, por relevante que pudiera ser el factor económico, su importancia en el marco de la reglamentación festiva en la Asturias de la posguerra palidecía al lado del sociopolítico. Como se habrá podido intuir, el recabado de información entre los poderes locales hecho habitualmente por el Gobierno Civil ante una solicitud para la celebración de un festejo popular iba en el sentido de comprobar si la petición era fiable y honesta, no solo, pero sí especialmente, desde un punto de vista político. El núcleo del procedimiento estaba conformado por informes de certificación de la «buena conducta» o, más explícitamente, de «adhesión al Glorioso Movimiento Nacional». Expedidos por elementos de confianza para el régimen político, esos documentos eran en la España del primer franquismo condición *sine qua non*, o cuando menos ayudas inestimables para el desempeño de la vida cotidiana en muchas de sus

³⁸⁴ Numerosos expedientes de autorización de bailes y festejos populares desarrollados entre 1941 y 1961, AHA, Fondo Gobierno Civil, caja 20395.

formas, desde la elusión o alivio de la represión jurídica hasta la inserción en el mercado laboral³⁸⁵.

La necesidad de pasar por unos ayuntamientos a cuyo frente solían encontrarse, en estos tiempos que nos ocupan, los respectivos líderes locales del Movimiento, interponía un primer obstáculo político ante la población desafecta que pretendiera participar en la organización de un festejo. Aparte del prescriptivo visto bueno concejil para el traslado de las peticiones a las autoridades regionales, no era infrecuente que éstas pidieran a aquellas una ampliación de los datos, sobre todo en el sentido de que «se informe (...) si dichas fiestas tienen carácter tradicional, y si a juicio de esa alcaldía procede su autorización»³⁸⁶. Un filtro al parecer falible, no obstante, al haber casos en que los consistorios asturianos cursaban solicitudes donde a su juicio no existía inconveniente en acceder a lo que se solicitaba y que, sin embargo, eran finalmente denegadas por un Gobierno Civil por lo demás poco dado a ofrecer explicaciones pormenorizadas de sus decisiones³⁸⁷.

La aplicación del control gubernamental sobre las iniciativas festivas populares asturianas aparecía regida por el tipo de consideraciones que hemos podido ver, perlando los discursos del franquismo sociológico con respecto a estos temas. Eran asuntos lo suficientemente vagos como para posibilitar un marco intervencionista versátil, capaz de responder de maneras distintas según lo exigiera el caso. En 1941, en correspondencia mantenida con el jefe de la Agrupación de Columnas de Asturias, el delegado provincial de orden público hacía una concisa exposición de los criterios asumidos en este campo. Se afirmaba que «se vienen autorizando todas las fiestas tradicionales y muy especialmente las de carácter religioso y siempre que se observen las buenas normas de moralidad y costumbres»³⁸⁸. Definidos y combinados a voluntad, conceptos como esos servían para aspirar a mantener bajo control los pormenores surgidos en unos festejos que, a la hora de la verdad, más que lugares privilegiados de acogida de subversiones conscientes del orden político, eran propensas a dar pie a unos ejemplos genéricos de transgresión de los órdenes social y jurídico. Que tendieran a ser ejemplos bastante

³⁸⁵ ANDERSON, Peter: “¿Amigo o enemigo?...”, *op. cit.*, pp. 82-90.

³⁸⁶ Requerimiento del Gobierno Civil al alcalde-presidente del Ayuntamiento de Proaza, VI-1942. AHA, fondo Gobierno Civil, caja 20395, exp. 1.

³⁸⁷ Expediente de solicitud, por parte de un vecino del pueblo de Breceña, en Villaviciosa, de un baile para allegar fondos con los que sufragar las próximas fiestas patronales locales de San Pedro, fechado el primer documento a 26-V-1941. AHA, fondo Gobierno Civil, caja 20395, exp. 1.

³⁸⁸ Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La intervención...”, *op. cit.*, p. 200.

asépticos no dejaba de hacerlos indeseables para un régimen cuya legitimidad reposaba también, en buena medida, en una pretendida capacidad para garantizar la solidez del orden público.

Se puede pensar que para las autoridades de la Asturias franquista el descontrol de los festejos populares resultaba inquietante por la posibilidad de que la sociabilidad festiva, tendente incluso en sus expresiones más ordenadas a sucumbir a cierta espontaneidad y desafuero, o por lo menos a sublimaciones rituales de ello, amparase disidencias de trasfondo ideológico-político. En este sentido podían ser particularmente sospechosas las ciudades con poblaciones grandes y crecientes, más sensibles —dentro de los estrechos, pero tampoco perfectos, cauces dejados por el régimen— a nuevas corrientes culturales. Allí las condiciones eran mejores para proporcionar un nicho ecológico de grupos que, de hecho, no tardarían demasiado en mostrar una cierta disposición a dar problemas en distintos puntos del país, y ello a pesar de las lecciones impartidas por la guerra y la represión³⁸⁹. También el entorno rural se presentaban problemas, en una Asturias en cuyos montes seguiría habiendo resistentes al nuevo orden hasta los comienzos de la década de los cincuenta³⁹⁰.

Quizá por lo dicho, durante toda la posguerra, los organismos responsables de administrar ese sistema de vigilancia e institucionalización de las fiestas populares asturianas, aun considerándolas tácitamente menos peligrosas que algunos espectáculos y actividades relacionadas con el ocio, se mostraron renuentes a consentir la celebración de bailes y otros esparcimientos públicos asociados a festejos. Los reparos fueron mayores, al menos, que los ligados a fenómenos más fácilmente colocados en esos cajones conceptuales acoplables y desmontables, adornados con etiquetas como «tradición», «religiosidad» o «moral y buenas costumbres». Ciertamente, hubo más prodigalidad al autorizar divertimentos enmarcados en bodas o en la conmemoración de fechas de observancia incuestionable y generalizada, como las articuladoras del ciclo navideño, que al permitir efemérides locales, de tradición a veces tenebrosa para las

³⁸⁹ MANGINI, Shirley: *Rojos y rebeldes. La cultura de la disidencia durante el franquismo*. Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 52-75.

³⁹⁰ GARCÍA PIÑEIRO, Ramón: “¿Resistencia armada, rebeldía social o delincuencia? Huidos en Asturias (1937-1952)”, en ARÓSTEGUI, Julio; MARCO, Jorge (eds.): *El último frente: la resistencia armada antifranquista en España, 1939-1952*. Madrid: Catarata, 2008, pp. 242-243. SERRANO, Secundino: *Maquis: historia de la guerrilla antifranquista*. Madrid: Temas de Hoy, 2001, pp. 314-318.

autoridades. Motivos no faltaban para desconfianzas, aunque por lo general no fueran tan grandilocuentes como la guerrilla o la disidencia cultural.

En el pueblo ovetense de Olloniego, por ejemplo, un vecino quiso que se le autorizara la organización de unas «tradicionales fiestas de la Santísima Trinidad» que, según el comandante del puesto local de la Guardia Civil, «no se celebran en esa localidad, siendo únicamente un pretexto para solicitar los bailes autorizados»³⁹¹. El párroco local aportaba incluso una hipótesis sobre el fenómeno:

si algo hay de tradicional en esa fiesta (...), podría ser una reminiscencia de una fiesta de carácter comunista que, con esta fecha, se celebraba en aquellos aciagos tiempos. Hagan en buena hora bailes nocturnos que son un foco de inmoralidad y de barbarie, pero no en honor de la Sma. Trinidad, a quien no se hace fiesta religiosa alguna³⁹².

Realmente, en ese año de 1950 los «elementos izquierdistas» parecían estar llevando a cabo algún tipo de ofensiva festiva de amplio frente sobre Asturias, aunque siempre encontrándose con la resistencia del mismo párroco, que al parecer lo era también de la feligresía de Molleda, en el municipio de Corvera. En ese lugar, el sacerdote había organizado una comisión que tendría la misión de hacerse cargo de unas fiestas religiosas y profanas en honor al Cristo del Consuelo, sin que le fuera posible obtener la autorización pertinente como consecuencia del informe desfavorable emitido por el alcalde, quien habría actuado:

por rivalidades particulares con el párroco que suscribe. En cambio las demás fiestas las vienen haciendo y organizando elementos izquierdistas, enemigos declarados de la iglesia y del Régimen. ¿Es que el informe del párroco no vale nada? ¿Qué dirán los católicos al ver y oír estas cosas? ¿Puede un pueblo estar a merced del capricho de un alcalde?³⁹³

En las lindes entre los concejos de Corvera y Gozón, también en 1950, se desarrolló una disputa por la celebración de las fiestas sacramentales de Trasona. Cuando en el primero de los municipios ya se había expedido la preceptiva autorización a unas ciertas personas, y con las tareas organizativas avanzadas, apareció otro grupo de vecinos que pretendía llevar a efecto los mismos festejos. Al denegarse su petición por la colisión con la ya cursada, los nuevos aspirantes se dirigieron al consistorio gozoniego, que les

³⁹¹ Informe al Gobierno Civil fechado en 29 de agosto de 1950, AHA, caja 20395, expediente sin numerar.

³⁹² MANZANEDO, Fausto R.: escrito al Gobierno Civil, 26-VIII-1950, AHA, caja 20395, expediente sin numerar.

³⁹³ MANZANEDO, Fausto R.: misiva al secretario particular al gobernador civil de Oviedo, 12-IX-1950, AHA, fondo Gobierno Civil, caja 20395, exp. 12.

autorizó para celebrar su romería en un terreno «lindante y a unos metros de este de Trasona de este concejo [Corvera]». El Ayuntamiento corverano pidió al Gobierno Civil que tomara cartas en el asunto, cosa que éste hizo ante la posibilidad de que la cosa «pudiera dar lugar a incidentes», concluyendo el suceso con la intervención de la Guardia Civil para poner fin a la segunda fiesta. El recurso a la tradición pudo hacerse en esta ocasión en aras de un decisivo pragmatismo, al considerarse que, mientras en Corvera se podía decir que «es tradicional costumbre en esta parroquia», con respecto a Gozón, «las que se desean celebrar dentro de ese Ayuntamiento no son tradicionales»³⁹⁴.

En 1952 cuatro mierenses, probablemente habiendo advertido la mejor disposición de las autoridades a permitir la celebración de fiestas con fines benéficos, solicitaron una cuyo fin declarado era «ayudar a un enfermo en sus múltiples gastos originados por una reciente enfermedad, cuya duración ascendió a dos años». Obtenido el visto bueno del Ayuntamiento de Mieres, las pesquisas de la Benemérita llevaron a la conclusión de que los esfuerzos de los «cuatro amigos» se hacían «no con el objeto de socorrer a ningún enfermo y sí con el fin de hacer una rifa y poner un puesto de bebidas», y, «después de pagar la música, (...) repartirse el sobrante, si lo hay, para celebrar los cuatro juntos una comida»³⁹⁵. El desconocimiento de la normativa relativa al apartado económico de los festejos, o bien la picaresca, se traducían también en la elusión de las tasas exigidas. Así se denunciaría ya en la segunda mitad de los cincuenta, en una acusación que refleja con detalle lo abundante de las exigencias pecuniarias que iban aparejadas a la celebración de una «fiesta al aire libre, con fines lucrativos». En esos casos se requería

permiso del Sindicato Comarcal del Espectáculo (...) abonar los Seguros Sociales y Montepíos de los músicos que han de actuar, y que de acuerdo con la Reglamentación Nacional de Trabajo y Mutualidades Laborales, tienen que pagar en la Caja de Ahorros con cuarenta y ocho horas antes de dicha actuación, así como a la Sociedad General de Autores de España.

En caso de observarse irregularidades en este sentido, no cabía más prudencia que «no autorizar tal fiesta ya que serían después todos los domingos los que harían tales

³⁹⁴ Comunicaciones del Ayuntamiento de Corvera, el Gobierno Civil y el puesto de la Guardia Civil de Luanco, fechados respectivamente el 24, el 27 y el 29 de julio de 1950. AHA, fondo Gobierno Civil, caja 20395, exp. 37.

³⁹⁵ Informe del comandante del puesto de Bustiello, 07-IV-1952, AHA, fondo Gobierno Civil, caja 20395, expediente sin numerar.

fiestas que no son las populares de cada localidad y con un beneficio grande para los que la efectúan sin abonar ningún Impuesto»³⁹⁶.

Los ejemplos anteriores suponen una excursión hasta fechas avanzadas cuando todavía no hemos terminado con lo que se refiere a los años en que la contienda civil estaba muy presente aún en las circunstancias vitales de los asturianos, así como en las traducciones festivas de las mismas. Si se han expuesto a estas alturas es para mostrar que los métodos concebidos para reglamentar y, en última instancia, someter a control el fenómeno festivo popular, estuvieran más o menos perfeccionados y resultaran más o menos eficaces, se mantuvieron durante toda la posguerra y se proyectaron a cronologías posteriores. Pero todavía queda por explorar una faceta del interés mostrado por el franquismo por estas expresiones de la cultura popular, más interesante incluso que la recién atendida. Y es que, si hubo una depuración del calendario existente antes de la Guerra Civil y una reglamentación de la actividad festiva destinada vigilar activamente su recuperación a partir de la crisis provocada por el conflicto, también se dieron otros procesos cuya existencia y características no es tan fácil fiar de manera exclusiva a la voluntad de control del Estado autoritario.

Lo sustantivo de los referidos procesos estaría en la amplia gama de fenómenos situada entre los fastos espectaculares concebidos por el franquismo como refuerzo de su autoridad y las fiestas erigidas cotidianamente por las comunidades, como parte del diseño de estrategias para la socialización y el acondicionamiento de mentalidades e identidades colectivas. Nos estaríamos refiriendo, así, a dos extremos de un espectro, caracterizado uno de ellos por un duro control político y el otro por una mayor espontaneidad y difícil control en sus capas profundas. El grueso de la realidad se adscribiría a posiciones intermedias. Lo visto con respecto a la celebración pública del primer ciclo navideño transcurrido en la Asturias de la posguerra es ilustrativo de una permeabilización o penetración de los patrones rituales y simbólicos patrocinados por un proyecto político con aspiraciones totalitarias, y que se encuentra en el pináculo de su poder y capacidad de influencia sobre la sociedad que ha quedado bajo su dominio y sobre su cultura. A partir de este punto se articularían dinámicas filtradas hacia capas freáticas de la actividad festiva, alcanzadas por las directrices emanadas desde arriba, pero quedando éstas poco a poco diluidas en la hibridación a que las aboca la creciente

³⁹⁶ Escrito de un particular, vecino de Arnao —Castrillón— al Gobierno Civil, 06-VI-1957, AHA, fondo Gobierno Civil, caja 20395, expediente sin numerar.

resistencia de formas populares de festejar arraigadas y que no tienen por qué coincidir con lo propuesto por la cultura oficial. Se trata sin duda de negociaciones complejas, sometidas a las reglas dialécticas de la hegemonía y la subalternidad y, al mismo tiempo, imposibles de reducir al resultado de simples tentativas de conquista y defensa de lo popular, y cuyo desarrollo en la larga duración rebasa ampliamente el tiempo de vida del franquismo. Es innegable que en la actitud franquista hacia el panorama festivo asturiano de la posguerra subsiste un intento de llevar a cabo una «usurpación simbólica», que Patricio Guerrero, centrando su análisis precisamente en la fiesta, ha definido como un

proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o en este caso simbólico, que no le pertenece sin tener derecho a ello; por lo tanto se trata de un hecho ilegítimo, que se ejerce a través de mecanismos de imposición y violencia material o simbólica, o a través de mecanismos de seducción y complicidad.

Cabe destacar que la usurpación simbólica definida por Guerrero no es en absoluto exclusiva del tipo de poder aplicado por regímenes políticos de tipo autoritario. Sin embargo, analizarla en un contexto como el del franquismo permite resistir mejor las habituales inclinaciones a considerarlo un régimen basado casi exclusivamente en la represión física. Después de todo, el fenómeno descrito es

un proceso concreto de robo, de despojo de bienes simbólicos que son producidos por otra cultura; (...) de usurpación del sentido de la acción social, en este caso ritual, (...) parte del proceso general de usurpación propio de la naturaleza del poder, que generalmente ha sido analizado desde sus perspectivas de materialidad. Creemos importante no olvidar que dicho proceso se extiende a las dimensiones de lo simbólico, puesto que la dominación se ejerce a través de formas sutiles de control, no solo material sino, sobre todo, de los imaginarios.

La interpretación de Guerrero de esta usurpación integra en ella procesos de «desplazamiento, de vaciamiento de sentido y de degradación simbólica», con los que se pretende aprovechar la infraestructura ritual-simbólica popular para proyectar nuevos mensajes y reformular los códigos culturales de la comunidad celebrante. Ahora bien, la fuerza aspirante a usurpadora estaría destinada a toparse con una realidad que remite a la visión bajtiniana —y foucaultiana— de la subalternidad transgresora y resistente, dispuesta a enfrentar la usurpación y forzarla a tomar la forma, en todo caso, de una

negociación³⁹⁷. En el terreno festivo, ese auténtico choque cultural aparece fragmentado en campos de batalla que atraviesan transversalmente distintos ámbitos de la vida social y se interrelacionan de diversas y complejas maneras, como los instituidos por dicotomías bien conocidas por los investigadores como las de religiosidad oficial y popular o la de calendario oficial y vivido³⁹⁸.

Además de lo visto en el caso de la Navidad, se ha observado que los ritos y símbolos de trasfondo ideológico-político instituidos por el franquismo, tendentes por lo general a responder a la lógica del gran espectáculo masivo que niega o minimiza la espontaneidad y la participación activa, se aproximaron a las especificidades de comunidades cada vez más reducidas, alejadas de las principales ciudades y por ello en principio menos sensibles a las grandes escenificaciones de afirmación del poder. Ritos como aquellos homenajes a los combatientes nativos muertos, inauguraciones de templos e imágenes destruidos o reposiciones de crucifijos en las escuelas pertenecían a la imaginaria de la victoria impuesta desde arriba, pero operaban ya a un nivel más cercano al suelo que las conmemoraciones de los hitos nacionales. Y, con todo, el verdadero alcance de esa usurpación simbólica que a menudo se ha tomado por grosera, desestimándose su capacidad de penetración al tenerse en cuenta casi exclusivamente sus expresiones más grandilocuentes, se muestra en el entramado festivo de corto alcance. En él fue donde los nuevos símbolos hibridaron con los constitutivos de la actividad festiva popular preexistente, y esto también sucedió desde un primer momento tras la guerra. Así sucede, por ejemplo, con las celebraciones dedicadas en Laviana a la Virgen del Otero, en el verano de 1938, ampliamente recogidas por la prensa y que fueron presentadas como paradigma de la actividad festiva reprimida hasta el triunfo de los restituidores de las tradiciones de los pueblos asturianos.

La banda de música de Langreo esperaba en la Plaza de El Zapico, que al aparecer la Virgen ejecutó el himno de Falange, que fué escuchado con religioso silencio, y como broche de oro hemos de hacer resaltar el momento en que toda la Sección Femenina de Falange y pueblo formaron en la plaza o campo de la iglesia y al paso de la venerada imagen, con el brazo extendido y con emoción difícil de narrar cantaron el himno a su Patrona... (...) Sí, jamás Laviana pudo cantar con más propiedad ese himno a su Patrona. Ya en la iglesia dirigió la palabra al público, que llenaba por completo el templo y se extendía por todo el campo, un hijo de esta villa (...) ¡Con qué alegría te digo pueblo de

³⁹⁷ GUERRERO ARIAS, Patricio: *Usurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de lucha de lucha de sentidos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala-Corporación Editora Nacional, 2004, pp. 33, 43-52.

³⁹⁸ ARIÑO VILLARROYA, Antonio: *La ciudad ritual... op. cit.*, pp. 37-43. VELASCO, Honorio M.: "Calendarios festivos...", *op. cit.*, pp. 64-65.

Laviana! ¡Bien, muy bien!, sencillamente admirable! Has sabido dar un mentís a los que te motejan de frío o irreligioso y has sabido también resucitar de modo espléndido, lo que es tradición y alma y razón de tu existir.

Lo que hizo las veces de columna vertebral de la celebración fue la procesión, trascurrida por una carretera nueva sobre cuyo asfalto la imagen de la virgen escenificaba la lozanía de unas tradiciones hechas compatibles con un progreso bien entendido, obra todo ello del Estado recién instaurado.

Puede asegurarse que jamás la villa de Laviana ha presenciado espectáculo tan emocionante, y ello a pesar de estar acostumbrado a que esta fiesta revistiese todos los años el máximo esplendor, y digo todos los años, dejando a un lado aquellos en que la fiera marxista prohibía toda manifestación religiosa. (...) Abrían marcha los tambores y cornetas de Falange siguiendo los Cadetes, Flechas, Sección Femenina y pueblo; a continuación la «Santina» a la que daban escolta cinco números del benemérito Cuerpo de la Guardia civil y a ambos lados de la imagen dos Secciones de soldados y falangistas de Segunda Línea que portaban sendas bengalas; en la presidencia todas las autoridades civiles y militares y cerrando la imponente manifestación una Sección de soldados con fusil y otra de Falange, también con armas³⁹⁹.

Escoltada por tan formidables fuerzas y rodeada en todo momento de símbolos con un contenido político tan explícito, la Virgen del Otero circuló por las calles de la capital municipal para acceder, por fin, a la iglesia desde la Avenida de Franco. A su llegada, el Cara al Sol interpretado por una banda de música se confundía con el «clásico Himno de la Virgen del Otero» cantado por los concurrentes⁴⁰⁰. No es un protocolo demasiado original para nosotros a estas alturas del texto, pero cabe tener en cuenta que no se trata ya del calendario de la victoria propiamente dicho, sino a un festejo local preexistente sobre cuya ritualidad y simbología, fermentadas a lo largo del tiempo en el seno de la cultura popular, son vertidas otras de nuevo cuño y esencia política. El caso de Laviana no constituía ninguna excepción en este sentido. Ese mismo año de 1938 se habían verificado escenas similares en festejos como los celebrados en Gijón en honor de Nuestra Señora de Begoña, cuya procesión era abierta por una «escuadra de ciclistas de las Organizaciones Juveniles», siendo la imagen de la virgen portada por requetés y

³⁹⁹ “Información de Laviana”, *La Voz de Asturias*, 25-VIII-1938, p. 4. El detalle de la nueva carretera había sido adelantado en “Las fiestas de Laviana”, *La Nueva España*, 06-VIII-1938, p. 7.

⁴⁰⁰ “Laviana”, *La Nueva España*, 24-VIII-1938, p. 7. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: *La intervención... op. cit.*, p. 204.

custodiada por agentes de la guardia municipal. En la sacramental de Pintueles formaron flechas y cadetes de Infiesto⁴⁰¹.

No anduvo muy lejos tampoco, en cuanto a su componente político, la fiesta de Las Flores celebrada en Olés, Villaviciosa. Con ella, «los buenos olenses han querido restablecer una de sus más veneradas tradiciones religiosas, cerrando el ominoso paréntesis que en las sanas costumbres de aquel sencillo vecindario impusiera el dominio rojo». Los preparativos corrieron a cargo de un grupo de jóvenes mujeres del lugar que «han sabido sobreponerse a la carencia absoluta de todo lo que requieren esta clase de actos supliéndolo con la fuerza de su poderosa voluntad». Había carencia absoluta de todo, menos, al parecer, de una «nutrida sección de la Centuria de Falange (...) con bandera de F. E., orlada con lazos de los colores nacionales», que abría paso a la imagen de la Virgen de la Salud en la procesión⁴⁰².

La reposición de símbolos de la religiosidad popular adquiere más trascendencia si se considera que no fue un fenómeno exclusivamente político. Aunque las necesidades propagandísticas del franquismo le dieron sistematicidad y amplitud territorial, hubo algún otro caso ajeno a esa dinámica y cercano en el tiempo, como fue el ya mencionado de La Regalina, en Cadavedo. En esta localidad del municipio de Valdés, la imagen de la Virgen de Riégala adorada en el pasado había sido retirada del altar mayor y apartada en el templo local, al sustituirse su patronazgo por orden arzobispal por el de la Asunción. La restitución del antiguo culto, presente aún en la memoria colectiva de la comunidad, favoreció indudablemente la aceptación del proyecto de ingeniería festiva del padre Galo, con la celebración de una fiesta de nuevo cuño que amalgamaba referencias a la cultura tradicional⁴⁰³. Aunque se trate de un caso concreto, ayuda a entender que la estrategia legitimadora franquista de reposición de imágenes destruidas en la guerra no era una simple impostura fácilmente entendida como tal por la población, sino que suponía una apelación a la cultura popular tenida por tradicional que, por paradójico que pudiera resultar, facilitaba la reinención de esa tradición.

La escenografía y coreografía propias de la ritualización de la victoria empaparon incluso los más modestos de los festejos populares asturianos durante la inmediata

⁴⁰¹ “Ayer se celebró la festividad de Nuestra Señora de Begoña, resultando muy lucida la procesión celebrada”, *Voluntad*, 16-VIII-1938, p. 3. “La Sacramental en Pintueles”, *El Comercio*, 29-VII-1938, p. 3. “La sacramental de Pendueles”, *La Nueva España*, 23-VIII-1938, p. 12.

⁴⁰² “Se celebra solemnemente la Fiesta de las Flores”, *El Comercio*, 02-VI-1938, p. 3.

⁴⁰³ Sobre la recuperación del culto a Riégala y el recuerdo que había quedado de éste entre la población de Cadavedo, véase CERRA BADA, Yolanda: “Fernán Coronas...”, *op. cit.*, pp. 465-466. Véase entrevista 01 del anexo 9.4, p. 708.

posguerra, para comenzar a declinar a buen ritmo conforme se iba alejando el periodo bélico que les insuflaba buena parte de su sentido. Para mediados de los años cuarenta se percibía ya con claridad la merma de esos elementos en casi todas partes, resistiendo si acaso algo mejor en celebraciones en las que el elemento militar resultaba especialmente importante, como las de la Virgen del Carmen, patrona de los marinos; también de los de la Armada, o las versiones locales de fiestas de relieve nacional, como el Corpus Christi. En los festejos locales, sin embargo, pronto se acusa la retirada de los ritos y símbolos políticos más aparatosos y menos armónicos en relación con los populares; las imágenes vuelven a ser sostenidas por fieles y miembros de asociaciones festeras en principio desprovistas de carácter político, y las propias procesiones pierden protagonismo en los programas frente a otros elementos, incluso de carácter profano⁴⁰⁴.

En todo caso, el encuentro e hibridación de los ritos y símbolos pergeñados por las comunidades celebrantes locales con los introducidos por las nuevas autoridades se presenta como el resultado de los intentos por parte del Estado de extender todo lo posible sus modelos de celebración. Los límites los marcaban unas formas populares de festejar que, por su grado de imbricación en las costumbres y mentalidades de sus participantes, resultaría difícil y probablemente problemático extirpar, y en cambio potencialmente muy provechoso intervenir. Repositorio de símbolos y símbolos en sí mismos, las fiestas estaban insertas en el imaginario de la comunidad, al igual que los «caídos» y la escuela en la que volvía a colgar el crucifijo, pero en general desempeñaban un papel mucho más significativo que éstos en los procesos de construcción y afirmación de esos imaginarios y de las identidades colectivas.

En efecto, no era gratuito que la imagen sagrada apareciera en las procesiones transportada y custodiada por individuos investidos con los símbolos más fácilmente identificables con el régimen en consolidación. Tales composiciones establecían una relación de correspondencia entre esas imágenes y el Estado. Mediante esa asociación se transmitía la idea de que las primeras, adoradas en las poblaciones asturianas a cambio de su favor y protección, habían ofrecido su decisivo auxilio a los ejércitos ahora victoriosos, que correspondían con su devoción. Apropiarse de esos objetos de culto y centros de

⁴⁰⁴ “Con gran brillantez se celebraron ayer los actos en honor de la patrona de los marinos”, *El Comercio*, 17-VII-1942, p. 4. “La festividad de Begoña congregó en nuestra población millares de forasteros”, *El Comercio*, 16-VIII-1942, p. 3. “El domingo se hizo la consagración solemne de nuestra ciudad al Inmaculado Corazón de María”, *El Comercio*, VI-1943, p. 1. “Grandes Fiestas del Sacramento en Deva”, *El Comercio*, 04-VIII-1943, p. 2. “La festividad de Peña Francia”, *El Comercio*, 09-IX-1943, p. 2. “En toda España se celebró ayer con solemnísimos actos religiosos la fiesta del Corpus”, *El Comercio*, 01-VI-1945, p. 1. “La festividad de la Virgen de la Soledad”, *El Comercio*, 18-IX-1945, p. 4.

creación de identidad permitía al franquismo buscar legitimidad no ya en una voluntad divina general y difusa, sino en las expresiones de la religiosidad popular que resultaban más cercanas a cada comunidad. No eran prácticas novedosas, como recuerda Giuliana di Febo, toda vez que el otorgamiento de honores militares a imágenes religiosas, por ejemplo, ya contó con algún ejemplo en la España del siglo XIX, como el protagonizado por el pretendiente al trono carlista en 1835⁴⁰⁵. Sin embargo en el contexto de la posguerra civil, con el respaldo de un Estado autoritario, se dieron las condiciones para dar a esto una envergadura sin precedentes, logrando implicar en la estrategia a amplias capas de la población. Y convendría recordar en este punto la idea de que el objeto celebrado podría ser entendido como un avatar de la comunidad, que a través de él se celebra a sí misma. Enarbolando el culto a imágenes que se presentaban como propias del pueblo, y erigiéndose en su protector frente a quienes habían pretendido destruirlas, el Estado podía aspirar pensar en acometer la reinención de la tradición festiva popular de forma menos traumática para las comunidades celebrantes, y sobre todo hallando menos resistencia en el proceso.

El replanteamiento de las prácticas procesionales asociadas a las fiestas patronales tiene muchas posibles connotaciones. La población aparecía indefectiblemente cerrando la marcha, tras la imagen, su escolta militar y los símbolos políticos del nuevo Estado, en una disposición que consentía cierto grado de participación popular; más, en todo caso, que la de los grandes espectáculos conmemorativos. Al mismo tiempo, se mostraba en un lenguaje visual muy asequible la jerarquización social a respetar en el nuevo orden. La semiótica desplegada adquiría tintes totalizadores, desarrollando su ofensiva tanto en el frente visual como en el sonoro, interviniendo a través de las bandas unos repertorios musicales que eran prácticamente los únicos, por gratuitos, de que podía disfrutar el grueso de la población⁴⁰⁶. Por otra parte, la introducción de un potente componente militar no es solamente una lógica expresión simbólica puesta en marcha por un régimen muy dependiente de la militarización en muchas de sus facetas, ni la respuesta a una voluntad de garantizar el orden público en un contexto considerado favorable a desórdenes, sino que también contribuye a potenciar la carga autoritaria de la usurpación. Con la proliferación en ellas de nutridos grupos armados y uniformados pertenecientes a las

⁴⁰⁵ DI FEBO, Giuliana: *Ritos de guerra...*, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴⁰⁶ ASENSI SILVESTRE, Elvira: “El repertorio musical de banda como elemento identitario: el caso del franquismo”, en SAZ, Ismael; ARCHILÉS I CARDONA, Ferran (eds.): *La nación de los españoles: discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012, pp. 125-145 (p. 128).

distintas armas del Ejército o a las organizaciones del Movimiento, las procesiones de festejos locales anteriormente consagrados a la expresión de la religiosidad popular y del afán de diversiones se convierten de facto en marchas militares que, en su recorrido del espacio, ya urbano o rural, escenifican y revalidan la autoridad impuesta sobre él por derecho de conquista. Exista o no la voluntad de convertirlas en tal cosa por parte de sus organizadores, esas procesiones adquieren la forma de representaciones que afirman periódicamente la llegada de las tropas —liberación para unos, ocupación para otros, alguna cosa entre medias para el resto— a las distintas localidades asturianas que durante la guerra habían estado bajo control republicano. Así, si las conmemoraciones establecidas de nuevo cuño eran ritos de victoria, las apropiadas se instituían, efectivamente, en «ritos de reconquista», según la expresión utilizada por Giuliana di Febo⁴⁰⁷.

En suma, el impacto causado por la Guerra Civil y el cambio político subsiguiente sobre los festejos populares asturianos no fue desdeñable. El calendario quedó desbaratado, y quien contaba ahora con el poder para volver a ordenar sus hojas y recomponerlo pudo introducir en él ciertas modificaciones, consciente, al menos hasta cierto punto, de las posibilidades que ello le ofrecía a la hora de implementar su autoridad. Estas circunstancias no afectaron igual a cada uno de los numerosos y heterogéneos puntos de la constelación festiva popular extendida sobre el territorio asturiano. Sobre todo, el análisis efectuado hasta aquí ha estado obviando un factor decisivo para la comprensión de estos procesos, como es la reacción de las comunidades celebrantes asturianas ante las convulsiones tan importantes sufridas por sus fiestas. Esta vertiente de la historia, que es también la de las limitaciones del proceso de reinención de la tradición festiva popular asturiana que se ha venido describiendo, y que resulta imprescindible si se quiere disponer de una visión solvente sobre la cuestión, es la protagonista del apartado que sigue.

3.4. La reanudación de los procesos modernizadores

Que se respetaran, por razones operativas, referentes populares previos no imprimió ligereza a una usurpación simbólica cuya intensidad bien pudo acercarse a niveles de saturación, y que se superponía a una represión festiva tampoco desdeñable.

⁴⁰⁷ DI FEBO, Giuliana: *Ritos de guerra...*, *op. cit.*, p. 99.

En la defensa y estímulo de esta represión, además, convergían diferentes discursos asociados a las especificidades ideológicas de las distintas familias aglutinadas por el bando vencedor en la guerra. Un ejemplo de ello nos lo proporciona de nuevo el Carnaval, verdadero nudo de convergencia de reflexiones sobre la naturaleza de la actitud que el franquismo y sus aliados sociológicos e institucionales debían desarrollar hacia las prácticas festivas. Así lo ilustra un artículo aparecido a propósito en *El Comercio*, próximo a los planteamientos del falangismo de primera hora; en él, junto al rigorismo moralista católico, se percibe desconfianza hacia la mercantilización corruptora, protagonizada por una burguesía decadente que no habría hecho a la historia de España muchos más favores que las ideologías izquierdistas. Según este comentario, el proceso de domesticación y enclaustramiento del Carnaval referido páginas atrás habría transcurrido justamente al contrario. Los viejos bailes de salón, en los que «asomaba, como cosa casi inevitable, más o menos alejado, el fantasma de lo cursi o de cachupinesco», habían terminado por dejar paso a un festejo presidido por «el abuso, la zafiedad y el mal gusto que los aprovechados de todos los órdenes introdujeron en él». Y es que la finalidad de las carnavaladas, tal y como se las había encontrado un Estado que había venido a darles su justo merecido, «por un lado solo correspondía al negocio a costa de la excitación de las pasiones y por otro a un ansia inmoderada de placeres, que (...) resultaban una triple ofensa para el buen gusto, para la paz del hogar y el decoro de las costumbres». La persistencia de la proscripción del Carnaval evitaba la existencia de madres negligentes que exhibían a sus niños en concursos infantiles, o acompañaban «a las muchachas a bailes en los que se convertían en testigos lamentables de las más censurables escenas». Con la prohibición, en fin, «tampoco perderán gran cosa ni el orden, ni la cultura, ni la verdadera sociabilidad, ni ninguna de las demás cosas, que, juntamente con una pretendida y falaz alegría, solían ser invocadas en las mentidas y generalmente interesadas propagandas del Carnaval»⁴⁰⁸.

Tanto la inhibición de la vertiente profana del panorama festivo asturiano, en la que residía buena parte de una oferta recreativa popular escuálida, como la introducción de esquemas rituales y repertorios simbólicos ajenos a las tradiciones vigentes y abiertamente subordinados a un nuevo poder político se hicieron, si no con la oposición, sí al menos sin tener en cuenta el parecer de unas comunidades celebrantes a las que se les suponía falta de ganas de festejar después de la debacle vivida. Es cierto, y además

⁴⁰⁸ «El referendo a una papeleta de defunción», *El Comercio*, 17-I-1940, p. 4.

conviene señalarlo cuanto antes para no dilatar interpretaciones excesivamente dependientes del factor político, que si bien existió una voluntad por reprimir la profanidad festiva emanada del Estado, su alcance no fue ni mucho menos total. Efectivamente, mientras en algunos lugares se defendía lo inapropiado del recreo festivo popular, con consecuencias palpables, muchas fiestas siguieron ofreciendo oportunidades para el esparcimiento de corte secular ya en los primeros compases de la posguerra, prosiguiendo sin grandes rupturas aparentes las tendencias previas a la contienda. En el Carmín sierense del 39, coincidente además con la tercera conmemoración del «Alzamiento», se desplegó una potente romería con puestos de confituras, frutas y bebidas, «entre las que hizo un gran consumo de la típica “sangría”, (...) algunas meriendas e incluso “merendolas”, con sus empanadas de pollo y todo; gaitas, bandas de música, organillos, etc., etc.», bailándose asimismo el «agarrao», cuando todavía faltaban años para el recrudecimiento de las iras episcopales sobre semejantes manifestaciones de inmoralidad⁴⁰⁹. La concurrencia fue nutrida, ya que «aprovecharon los trenes Económicos algunos millares de personas, y los autocares y coches de servicio público rodaron bastante de Oviedo a la Pola y de la Pola a Oviedo»⁴¹⁰.

Ese mismo año, en Luarca, la comisión de festejos local organizaba por San Mateo, a lo largo de varios días, pruebas de natación, batallas de flores y serpentinas y desfiles de carrozas. También hubo «cucañas, carreras de patos y otros, todas ellas del agrado del público, que celebró con grandes risas, las muchas incidencias que en ellas se sucedieron». Las actividades de la primera jornada de fiestas culminaron en una verbena nocturna que solo tocó a su fin «cuando estaba en su periodo álgido de animación, debido a la horrorosa tormenta que se desencadenó y que duró más de una hora». Al día siguiente, burlada la lluvia, se bailó «hasta muy entrada la madrugada, sin que por un momento decayese la animación»⁴¹¹. En Mieres, por Nuestra Señora del Carmen, y sin que dejaran de ser atendidas las prescriptivas solemnidades religiosas, articuladas en torno a una capilla reparada tras los daños sufridos durante el conflicto bélico:

Las fiestas profanas se vieron concurridísimas, especialmente las verbenas en el amplio parque, amenizadas por la banda municipal de música, organillos y gaitas y tambores, quemándose en el transcurso de las mismas preciosas colecciones de cohetes de lucería y

⁴⁰⁹ MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: “La dictadura de Franco, 1939-1975”, en MARÍN, José María; MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: *Historia de España: historia política: 1939-2000*. Madrid: Istmo, 2001, pp. 17-246 (100-101). NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2003, p. 40.

⁴¹⁰ “El Carmín de la Pola”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 2.

⁴¹¹ “Los festejos de San Timoteo en Luarca”, *La Nueva España*, 27-VIII-1939, p. 6.

bengala y elevándose al espacio numerosos globos de las más caprichosas formas y colores, durando la alegría y buen humor hasta bien entrada la mañana del siguiente día⁴¹².

En el mismo concejo, en El Padrún, se preparaba un programa de fiestas que incluía «subasta de novillas, jiras campestres, romerías, verbenas, juegos infantiles, (...) música para todos los gustos, tracas valencianas y otros números más»⁴¹³, y que se repetía por todas partes más o menos con los mismos rasgos, pero especialmente en el campo, donde la supervivencia de las diversiones profanas en los festejos se toleraba con mayor facilidad. En Lugones, por San Pedro, según las previsiones cercanas a la edición de 1940 de las fiestas, éstas,

serán anunciadas por grandes cohetes, y en la noche, colosal verbena eléctrica en el campo parroquial, la cual será amenizada por una gramola y las músicas clásicas. (...) Al rayar el alba gruesas bombas anunciarán al pueblo el día de fiesta, y a continuación las músicas clásicas del país recorrerán las calles tocando alegre diana. A las once, solemne función religiosa, a intención de un devoto, y en la tarde, colosal romería en el citado campo, con asistencia de las músicas citadas y una banda de música, y en la noche verbena. Día 30, por la tarde, romería con los mismos alicientes⁴¹⁴.

Dotadas de potentes y abiertamente anunciadas diversiones profanas, estas fiestas podrían haber sido anuladas o reconducidas hacia formatos más amables para el poder político sin demasiados esfuerzos. Cabe pensar que el carácter limitado de las políticas festivas restrictivas del régimen se debió en primer lugar a un interés o una capacidad igualmente limitados por parte de sus promotores. Ahora bien, no hay duda de que en ello influyó también un deseo por parte de las comunidades celebrantes de restituir con las máximas garantías, e incluso ampliar, las oportunidades disponibles para festejar existentes antes de la conflagración. En tiempos de escasez la excepcionalidad de la fiesta, aparte de las funciones básicas que ya le han venido siendo atribuidas en este trabajo, no dejaba de proporcionar un aliciente y una ocasión para hacer un esfuerzo con los pocos recursos disponibles y subvertir de manera efímera y simbólica una cotidianidad presidida por las privaciones.

A ello habría que sumar otras consideraciones, aún más difíciles de verificar pero que conviene tener en cuenta, relacionadas con funciones propias de ocasiones de

⁴¹² “Mieres”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 14.

⁴¹³ “Padrún (Mieres)”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 14. Ejemplos de programas similares, atentos a la vertiente profana, en “En Somió”, *El Comercio*, 18-VII-1939, p. 1. “Grandes fiestas en Peón”, *El Comercio*, 24-VIII-1939, p. 2.

⁴¹⁴ “Fiestas de San Pedro”, *La Voz de Asturias*, 28-VI-1940, p. 7.

sociabilidad tan importantes como eran las festivas. Una de ellas era la representación de estatus social. En este sentido, y como sencilla muestra de una realidad mucho más compleja, se podría mencionar el testimonio de una entrevistada, referido ya a unas fechas tan avanzadas como eran las del tránsito de la década de los cincuenta a la de los sesenta. En aquel tiempo, en una romería celebrada en la comarca de Avilés, un matrimonio que arrastraba dificultades económicas especiales desde la guerra, ocupó un sitio alejado del resto de romeros para, según el testimonio, comer las patatas que había llevado dando la impresión de que eran unos huevos cocidos, producto más escaso entonces⁴¹⁵.

Paralelamente a esta resistencia de las comunidades a la pérdida de sus fiestas, incluso entre los sectores sociológicos más afines a los postulados ideológicos y las estrategias políticas del régimen existían importantes matizaciones en la desconfianza hacia la profanidad de las formas populares de festejar. La Iglesia, por ejemplo, venía desde tiempo atrás renegando de la hipertrofia de unos programas profanos que tendían a eclipsar a los religiosos, abundando en esa descristianización de las poblaciones que, según se percibía con temor, iba arraigando en los espíritus. Lejos de ser una garantía de armonía, la separación temporal, dentro de las jornadas festivas, de la vertiente religiosa y la profana constituía una victoria en toda regla de la segunda sobre la primera. Se habría quitado, de esa manera,

la mejor parte, la parte de Dios, la mañana de Dios, su santificación, el precepto de la misa. Y hemos reservado la tarde para darla a diversiones, a juergas, a comilonas, a tabernas y bailes. De modo que para muchos es una mañana de trabajo, y una tarde de diversión, de baile, de bar, de orgía, de impureza, de juego y de derroche⁴¹⁶.

Huelga decir que semejantes prevenciones no habían desaparecido en la Asturias del nacionalcatolicismo, pero el espectro dentro del cual se movían era amplio. Había, por ejemplo, quienes se mostraban más tolerantes con las fiestas campesinas, por entender que era en la Asturias rural donde ese ideal que era la tradición había salido mejor parado de su enfrentamiento desesperado con las ansias usurpadoras de aquel monstruo policéfalo de la modernización, obscena, impía, extranjerizante y ahora inequívocamente identificada con el izquierdismo. Se trataba de exaltar las

fiestas Sacramentales en la aldea, que cuando en las ciudades no se podía pasear públicamente la gloria del Señor por las calles, seguían confesando en el campo el nombre

⁴¹⁵ Entrevista 08 del anexo 9.4, p. 708.

⁴¹⁶ “Lo que es el día de fiesta”, *La Hoja Parroquial*, 30-VI-1935, p. 2.

de Dios y su poder y su reinado eterno de amor. Hoy que ya puede pasear triunfante la Custodia del Santísimo por las calles de las ciudades, villas y poblaciones, y se le rinden por todos la adoración y el tributo del fervor, las fiestas sencillas dedicadas a la Eucaristía en la aldea ganan con el prestigio de su continuidad, que únicamente por el horror del fuego y el odio de un año de tragedia pudo ser interrumpido⁴¹⁷.

No dejaban de albergar peligro estos festejos de aldea, por supuesto, ni de ser necesaria su vigilancia, que debería tener por objeto el asegurar que el sentido religioso, verdadera esencia del acto de festejar, no sea desplazado por la frivolidad lúdico-profana, tolerable siempre que se mantenga en su lugar subordinado. La popular romería de Granda, en el Gijón rural, debía recuperar así su esplendor, pero con importantes enmiendas:

Allí deben volver como otros años los romeros de antes; pero no con el ánimo puesto en el goce sensual y burdo de una comida pantagruélica y de la alegría pagana —o si se quiere, campesina— de la fiesta, sino con espíritu religioso (...) Hay que hacer que las fiestas de aldea se desposean más de su aire pagano, de ese sabor excesivamente mundano que habían ido tomando. Que piensen en esto los que mañana vayan a Granda, que piensen que la vida tiene un sentido más alto que no excluye ciertamente las alegrías sanas de una fiesta campestre, pero que no debe ser solo ese epicúreo gozar sin freno. Hay que volver ahora a aquellas viejas fiestas de aldea, celebradas siempre cerca del templo y consagradas en la mañana a los actos religiosos, de los que muchos se apartaron⁴¹⁸.

Se abogaba así, aunque fuera con todos los rodeos posibles, no por la supresión de las fiestas profanas, sino por un regreso y refuerzo de su compartimentación con respecto al culto religioso. En las ciudades, por otra parte, no resultaba tan sencillo dar por sentada la inocencia moral y la asepsia ideológico-política que cabía presuponer en muchos festejos aldeanos. El discurso adicto a la supeditación de la diversión festiva a necesidades consideradas más perentorias se dejó sentir en el medio urbano con mayor intensidad. Probablemente ello se debió a su proyección desde el discurso oficial, a través de las distintas instancias de la Administración, o a partir de unos organismos ajenos al Estado pero implicados directamente en los procesos de reglamentación sociopolítica — como la Iglesia, Falange y sus distintas secciones—, y que tenían sus sedes en los grandes núcleos de población. Eran lugares en los que se disponía de los recursos necesarios para ejercer un control más eficaz sobre las formas de festejar.

⁴¹⁷ “Las Sacramentales del Concejo”, *El Comercio*, 11-VI-1939, p. 4.

⁴¹⁸ “La fiesta de Granda”, *El Comercio*, 29-VII-1939, p. 4.

En el Oviedo de finales de septiembre de 1938, por San Mateo, se celebraron en la catedral los cultos acostumbrados, con exhibición de las reliquias: el Santo Sudario y la hidra de las bodas de Caná, que recibían agua bendecida para su recogida por parte de los fieles. La vieja y a menudo incómoda convivencia de lo piadoso y lo lúdico se había atajado felizmente en la capital con una sencilla fórmula: «fiesta en el templo, severidad en la calle», donde el «agua menuda, agua típica de “orbayu”», como trasunto callejero de la de la vasija catedralicia, parecía sancionar la total fagocitación de los festejos profanos por los religiosos⁴¹⁹. «San Mateo», se decía, «para tener toda la fuerza tradicional en Oviedo, no necesita de fiestas callejeras», si bien se concedía que éstas «no están de más cuando podemos entregarnos a ellas en la paz»⁴²⁰. Este último apunte es ya revelador, en un momento tan temprano, de un argumento que irá cogiendo fuerza hasta mostrarse decisivo para el devenir de los festejos populares asturianos: la necesidad, impuesta por el progresivo alejamiento de la guerra y sus efectos, de superar la excepcionalidad festiva y consentir el retorno de la normalidad.

En el 39, por las mismas fechas, un articulista de *La Nueva España* se debatía entre sentimientos encontrados ante el aspecto del San Mateo corriente, en el que, «por tradición, no hay fiestas». En efecto, los programas de la principal fiesta de Oviedo venían estando mayormente consagrados a actividades de pago, como los bailes exclusivos cuya música, en todo caso, era aprovechada por los sectores populares en las cercanías de los recintos a los que les estaba restringido el acceso. Se reconocía en el 39 que «las circunstancias imponen un mayor handicap», y que convenía, en efecto, dar realce a unos ritos religiosos que por la desidia de la población iban quedando limitados al sentir del «vecindario ovetense (...) que aún vive de las tradiciones». Al mismo tiempo, se dejaba entrever una cierta melancolía por que en la capital provincial el Ayuntamiento hubiera desistido de organizar festejos callejeros, más allá de «unas lucerías de fuegos de artificio, como en cualquier pueblecito; unas barracas..., y nada más (...), por no considerar oportuno el gastarse unos miles de pesetas cuando tiene otros fundamentales problemas que atender». Solo en torno al campo de San Francisco, parque del centro urbano, se llegó a animar un poco la cosa con la presencia de gaita y paseo, y no porque no existiera disposición para más, ya que «si hubiese festejos, la gente se divertiría a gusto, porque

⁴¹⁹ «El día de San Mateo», *La Nueva España*, 22-IX-1938, p. 3.

⁴²⁰ «Hoy es el día de San Mateo», *La Nueva España*, 21-IX-1938, p. 3.

hay contento abundante». Con ironía más o menos disimulada, se decía que la restricción organizativa era una:

medida que respetamos, aunque no la compartan otros pueblos como Santander, Bilbao, Pamplona, etcétera. (...) No está mal, de todos modos. La gaita es una tradición, también, y bellísima, por cierto. Amén que ella nos despierte al sencillo bucolismo de nuestros festejos populares. Amén que un año cualquiera celebremos aquí, como lo hizo León recientemente con motivo de la visita que a la vieja capital del aquel reino hizo el Caudillo, la exaltación de las costumbres populares, con vaqueiras de alzada, son de arriba, pericote, corricorri y hasta vigüelistas, que aún pueden aparecer escondidos por cualquier rincón de la parte oriental de Asturias⁴²¹.

La evolución de la profanidad programática del San Mateo de la posguerra fue realmente meteórica, y ya el año inmediatamente siguiente, por las mismas fechas y según el mismo periódico, «Oviedo se echó a la calle e invadió por completo el campo de San Francisco. El paseo del Bombé y los adyacentes se hallaban materialmente abarrotados de público. Y no digamos nada de los terrenos del ferial, en donde era materialmente imposible “dar un paso”, como vulgarmente se dice». No era para menos, ya que en esta ocasión la oferta festiva resultaba mucho más sugerente, o por lo menos el articulista se sentía mucho más optimista. San Mateo acogía elementos como un concurso provincial de bolos con muchos pueblos y villas asturianos representados entre sus participantes, conciertos de la banda del regimiento del Milán —presente en muchos festejos populares de la región en aquellos años—, una corrida de toros, un partido de fútbol Oviedo-Sporting o unos «voladores» que eran «dinamita pura». Se había verificado asimismo un desfile de gigantes y cabezudos en el que brillaban especialmente las encarnaciones de «Pinón» y «Telva»; una pareja de personajes diseñados con tono humorístico, para representar a unos prototípicos asturianos aldeanos de cierta edad que se enfrentaban a las transformaciones propias de los tiempos modernos, procedente de las viñetas periodísticas del dibujante Alfonso⁴²². El desfile entretuvo a los adultos e hizo «las delicias de los peques», siendo al parecer tan emocionante que «al retorno a su “hospedaje” ninguno de ellos llevaba la “vexiga” intacta»⁴²³.

⁴²¹ “Hoy es el día de San Mateo”, *La Nueva España*, 21-IX-1939, p. 3.

⁴²² Algunos detalles relativos a la trayectoria de Alfonso como dibujante pueden encontrarse en MADRID ÁLVAREZ, Vidal de la: “Breve introducción a la historia de la historieta en Asturias”, en FERNÁNDEZ, Mercedes (dir.); DÍAZ, M.^a del Mar; GILLAIN, Romain (col.): *Asturias: imágenes de historieta y realidades regionales*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 13-26 (17-19).

⁴²³ “Ayer, y con inusitada brillantez, dieron comienzo las fiestas de San Mateo”, *La Nueva España*, 21-IX-1940, p. 2. Con lo de la «vexiga» —vejiga— se entiende que el articulista quería poner de relieve lo emocionante que habían sido para los niños las diversiones que se les ofrecían.

Mientras tanto, aumentaban en número y volumen las voces que, sin llegar a discordar en lo sustantivo con la postura oficial y su prudencia hacia el alborozo profano festivo, reafirmaban la confianza en que la limitación de éste respondía a directrices temporales cuya necesidad era impuesta por la cercanía de la guerra y de su devastación. Se entendía a menudo, en efecto, que no habría de pasar mucho tiempo hasta que se pudiese retornar a la normalidad y, sin perjuicio de la observancia de los protocolos rituales y morales vigentes, proliferasen de nuevo festejos entregados decididamente al disfrute como fin en sí mismo. Después de todo, observaba el mismo *Boletín de Avilés* que se mostraba tan comprensivo con la extirpación de la profanidad de San Agustín, «algo hay que hacer para que la vida marche y el engranaje social —herrumbroso por las lágrimas de los últimos años— cumpla su misión. Con echarse a morir, nada se adelanta. Al contrario, se agrava el mal»⁴²⁴.

Lo cierto era que el argumento de lo inoportuno que resultaba, en múltiples órdenes, festejar en busca de regocijo en tiempos tan aciagos era un argumento fácilmente reversible, porque se podía pensar que ningún momento más necesitado de distensiones que el de una posguerra que ya se podía intuir como larga. Se recuperaban así las reflexiones como aquellas a las que, algunos años antes, había dado pie la percibida cercanía tanto de la quiebra española como de la que amenazaba una vez más el panorama internacional, tras la Primera Guerra Mundial:

Hay que conservar la fe y dar entrada al optimismo. Las conturbaciones actuales desaparecerán para ser sepultadas en la Historia como aquellas del medievo. Las vidas, en una u otra forma, pero vidas siempre, continuarán la ruta trazada por la Ley de la evolución y acaso una nueva luz ilumine mejor todas las cosas. Especialmente en estos días pascuales, en que todo florece, es menester aventar todo pesimismo y entregarnos de lleno a participar en la fiesta avilesina, haciendo honor a cuanto nos brindan los «Amigos del Stadium». Vendrá lo que haya de venir, pues no está en nuestras manos alterar ni detener la inflexible ley histórica, pero, al menos, vivamos hoy⁴²⁵.

A la misma idea apuntaban las palabras de otro colaborador de la revista avilesina de *El Bollo*, ante la que sería la última Pascua antes del desencadenamiento de la guerra en España. Las amenazas que se cernían sobre el futuro inmediato eran ya visibles entonces, y parecían recomendar un cierto *carpe diem* del que el acto de festejar se presentaba como una de sus formas más naturales. En ese sentido, la religiosidad y la profanidad desempeñaban funciones complementarias:

⁴²⁴ «Así sea», 27-VIII-1938, *Boletín de Avilés*, p. 1.

⁴²⁵ L. G.: «Vivamos hoy...», *El Bollo*, 1936, p. 1.

La vida es por sí sobradamente amarga y la Naturaleza, aliada del hombre, dictó a éste medida para alegrarse cuando la Primavera entona su canción de promesas de flores y pan y el campo se viste de mil verdes matices. Esto es lo que al cabo del crudo invierno justifica la intromisión pagana de unas fiestas de comer y beber en el dulce acontecimiento de la Pascua de Resurrección. He aquí, pues, hermanadas dos facetas distintas del vivir. El manso regocijo del creyente que viste galas para celebrar la unión del Padre con el Hijo, y esta otra más estruendosa, báquica, de holgorios al aire libre, cánticos y desfile de carroza a la manera romana, rindiendo de tan alegre modo pleitesia a la Primavera Triunfante⁴²⁶.

El de disfrutar en lo posible de las ocasiones de holgorio que se presentaran fue un consejo, al parecer, ampliamente ofrecido en los tiempos previos a la sublevación militar. Lo dio, aunque fuera con un lenguaje bastante menos poético que el de los ejemplos anteriores, la comisión organizadora de la romería del Carmen de Tazones, en Villaviciosa, nada menos que el 18 de julio de 1936: «jóvenes y viejos: ¡A divertirse este año a Tazones!, antes que vayamos todos a dar geranios, tal y como se ponen las cosas»⁴²⁷. Y en 1940, llegada para algunos la primavera prometida por los vencedores del año anterior, los tiempos no parecían recomendar otra cosa que exteriorizaciones de alborozo en las que no tenía por qué haber homenajes explícitos a las nuevas circunstancias políticas:

¡Pascua de Resurrección...! Pascua florida
que nos traes prendidas en tus horas
gratos jirones de pasada vida,
en donde la ilusión fue florecida
con la dorada luz de sus auroras!...

(...) Volvió la golondrina mensajera
hasta el viejo nidal de sus amores,
como nuncio ideal de Primavera.
Y hay más luz sobre la vasta esfera,
y esmaltan la campiña, bellas flores.

(...) ¡Avilés está alegre! Se alborozan
con la Fiesta del Bollo que ha creado.
Y al paso de su típica carroza
cantan los niños; y la gente moza
olvida que ha existido otro pasado.

¡Avilés está en fiesta! Nuevamente
vuelven a retoñar las alegrías,
y a mostrarnos su faz dulce, atrayente,
y mirar a la vida sonriente

⁴²⁶ GONZÁLEZ WÉS, Juan: "Tabellarias", *El Bollo*, 1936, p. 3.

⁴²⁷ "La gran romería del Carmen", *El Comercio*, 18-VII-1936, p. 1.

luciendo aquellas galas de otros días⁴²⁸.

Más aún, la población asturiana bien podía llegar a conclusiones similares a las de Caillois; a saber, que la restitución de la celebración festiva —en su plenitud, incluyendo su dimensión lúdica— vendría a ser una condición *sine qua non* para la restitución completa de la vida normal en la paz. Ello sería así en la medida en que guerra y fiesta, con todas las similitudes que les fueran atribuidas por el autor francés, también hacían gala de esencias que las abocarían al antagonismo rotundo. En efecto, «la guerra es horror y catástrofe, la fiesta consagración al desbordamiento de la alegría, sobreabundancia de vida como la otra es inundación de muerte»⁴²⁹. El deceso de una equivalía al alumbramiento de la otra, en un proceso bidireccional:

De aroma y verdor henchida
canta la maga floresta.
La jornada no molesta,
y todo a gozar convida.

Vuelve la ilusión perdida
a inundar de amores esta
hora de paz. Todo es fiesta,
y es más hermosa la vida.
Se ha vuelto luz y armonía,
esperanza y poesía,
la dilecta Villa-Ensueño.

De gracia la tierra viste.
Y el corazón, ayer triste,
está alegre y risueño⁴³⁰.

Fuera como fuere, no dejaba de advertirse que la espera hasta una normalización del ocio que hundía en las fiestas uno de sus pilares maestros tenía sus límites. Por ejemplo, aunque Avilés no necesitase por San Agustín más que su «Excelentísima e Ilustrísima Exposición Provincial de Ganados e Industrias Derivadas»,

así como el bien es tornadizo y se escabulle de las manos, así el mal no es tan persistente que dure cien años; y llegará uno, en que al rumbo de la Exposición, para entonces Nacional, se unan colorines de feria, pinceladas alegres, girar de tíos vivos, salones iluminados y pasodobles flamencos, para que las nietas de la tía Andrea, hoy un poquito mustias, puedan lucir sus caras y su garbo, por los alquitranados paseos de nuestro Parque del Retiro. Amén⁴³¹.

⁴²⁸ “¡Avilés está en fiestas...!” , *El Bollo*, 1940, p. 3.

⁴²⁹ CAILLOIS, Roger: *L'homme... op. cit.*, p. 218.

⁴³⁰ “La alegría de la fiesta”, *El Bollo*, 1940, p. 10.

⁴³¹ “Así sea”, *Boletín de Avilés*, 27-VIII-1938, , p. 1.

Tampoco se dejaba de hacer notar, aunque usualmente con la prudencia recomendada por las circunstancias políticas, que las diversiones festivas profanas no estaban necesariamente reñidas con las cuestiones doctrinales. Desde las páginas de *La Voz de Asturias* se abogó así, en una fecha tan temprana como era marzo del 38, por la recuperación de una decana de las romerías asturianas, la antigua fiesta ovetense de La Balesquida. Sin falta de omitir ni desmerecer las penurias sufridas por todos aquellos que quedaran «sometidos al odioso dominio de los marxistas», se creía llegado el momento de «cooperar a que el optimismo y la alegría presidan nuestros actos. Hay que (...) restañar y cicatrizar las heridas abiertas en nuestras carnes, devolver la tranquilidad a nuestros espíritus. La risa franca debe volver a oírse. Las honestas diversiones deben restablecerse». Se defendía, por todo ello,

la conveniencia de restablecer nuestras pasadas costumbres profanas en la conmemoración de las fiestas religiosas. Costumbres sencillas, inspiradas en la fraternidad y camaradería. Nuestras romerías enmarcadas en paisajes de ensueño, deben ser restablecidas en su prístina pureza. Nuestras fiestas todas, fiestas de paz, de alegría, deben ser revividas. Y para empezar, ahí tenemos ya próxima la festividad tan clásica, tan ovetense, del «Martes del Bollu» con sus verbenas, sus funciones religiosas en la Capilla de la Balesquida, sus carrozas, sus gaitas y tambores, su reparto en el Campo de San Francisco, sus paseos durante el mismo, sus meriendas campestres, —el artesano al lado del aristócrata—, sus rifas...⁴³²

Poco a poco, lo oportuno o no de tolerar diversiones profanas dejaba de ir siendo objeto de debate, para trasladarse de nuevo el eje del mismo a la solución del viejo problema del encaje de lo moderno y lo tradicional. De esa manera, podríamos decir que se iba superando la excepcionalidad impuesta por la guerra, y los cauces por los que discurrían de ordinario las negociaciones en torno a la definición de la cultura popular recuperaban cierta normalidad.

Porque hoy tengamos teatros, cines, fútbol y demás deportes, amplios cafés y círculos de reunión; en fin, numerosos lugares de esparcimiento ¿hemos de aceptar como natural consecuencia el acabamiento de estas fiestas que, además de ofrecernos diversión y sano regocijo, tienen algo que no se adquiere a voluntad tomándolo aquí y allá, que ha sido prestigiado por el secular transcurso del tiempo, y por ello nos agrada y emociona como si centenares de generaciones de antepasados nuestros nos dieran en ellas sus pretéritos afanes? Aceptamos cuantas novedades invente el ingenio humano, pero sin establecer incompatibilidades cuya razón no se nos alcanza⁴³³.

⁴³² «El Martes del Bollu», *La Voz de Asturias*, 27-III-1938, p. 6.

⁴³³ «Hoy se celebra la fiesta de los Huevos Pintos», *La Nueva España*, 07-IV-1942, p. 4.

Ni siquiera la apelación directa a la guerra tenía un sentido unívoco. Los apologetas del Régimen habían narrado cómo los soldados de Franco evocaban, en los lances más duros de la experiencia bélica, las fiestas que constituían para ellos auténticos lugares de memoria. En las posiciones del frente, a menudo distantes del lugar de origen del combatiente, las imágenes de los festejos populares generadas desde la infancia y fijadas en el recuerdo debido a su posición intersticial con respecto a la cotidianidad tendían a condensar los recuerdos de la patria chica. Las fiestas se tornaban escenario propicio para la evocación de la paz y la prosperidad pasadas, tanto como para la prefiguración de las futuras prometidas por la sublevación y sus adalides. Este habría sido el caso de los célebres defensores del cuartel de Simancas de Gijón, cuya guarnición se había rebelado en el verano de 1936 en apoyo del malogrado intento de golpe de Estado militar:

Porque los hombres que, apercebidas las armas, esperan en las ventanas, también sueñan en estas horas quietas del verano, hasta sentir alegremente invadida su imaginación por la caricia blanca de las espumas del mar y el estruendo gozoso de las romerías y de las verbenas. Son los días centrales del estío. En los atardeceres, llega a los puestos cuarteros un fuerte perfume del campo, y, con él, un ansia infinita de vivir⁴³⁴.

La misma ruta discursiva sigue Arrarás en el espacio de su monumental *Historia de la Cruzada Española* dedicado al episodio del Simancas:

Diríase recorriendo el cuartel, acercándose y alejándose en la noche, la voz de las sendas después de las romerías, cuando ya los caminos no son en la sombra más que melodías que ondulan. ¿Cómo escuchar los megáfonos que hablaban de internacionalismos vacuos, si la gaita de la tierra natal entonaba las músicas de la niñez y de la aldea? Los sitiadores quedaban estupefactos al oír el orfeón y las gaitas y tamboriles, que levantaban en los puestos los viejos gritos célticos del «jixuxú!»⁴³⁵.

No cabe duda de que estas narraciones albergan un elevado y distorsionador componente literario, propagandístico y apologético, y quizá la mención a la añoranza de los festejos populares buscara simplemente añadir una nota humana a unos personajes que, debiendo servir de ejemplo moral para el conjunto de la población, en la épica de la exaltación podrían llegar a parecer poco creíbles⁴³⁶. En cualquier caso, los testimonios directos de que disponemos son mucho más sugerentes. José Laspra, ovetense que había

⁴³⁴ BONET, Joaquín A.: *Simancas: epopeya de los cuarteles de Gijón*. [s. l.], 1939, p. 103.

⁴³⁵ ARRARÁS IRIBARREN, Joaquín (ed. lit.): *Historia de la Cruzada Española. Volumen sexto, tomo veintisiete*. Madrid: Ediciones Españolas, 1939, p. 365.

⁴³⁶ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “El culto a los «caídos»...”, *op. cit.*, pp. 259- 270.

permanecido detenido en la cárcel de El Coto de Gijón, describiría en 1946 la celebración puesta en marcha años atrás por los presos, con los escasos recursos a su disposición, en honor a San Mateo. Se había comenzado con una lectura en público y en tono satírico del parte de operaciones diario del Ejército republicano, para seguir con un discurso dedicado al santo patrón de la capital asturiana y concluir aprovechando las aptitudes musicales de algunos reclusos con cantos regionales e, incluso, la actuación de una pequeña orquesta. Finalmente: “después de terminado el festival, los de Oviedo soñamos un buen rato con nuestras fiestas. Por nuestra memoria desfilaron muchos recuerdos, hicimos promesas, formulamos votos y soltamos un totalmente faccioso «Viva Oviedo»⁴³⁷. El avilesino Julio García, por su parte, celebraba en 1940 la recuperación tras la guerra de la fiesta de El Bollo, con la publicación de un poema en la revista del mismo nombre:

Oh fiesta ensoñadora de la Pascua;
rayo de sol de Abril!;
en las trágicas noches de aquel año
¡cuánto he pensado en ti! (...)
Y, cuando acariciando esos ensueños
me sentía feliz,
el crepitar de la ametralladora
o el cañón al rugir,
me volvían de golpe a la tristeza
de mi chiribitil (...)

Tres años esperándote; tres años
que fueron para mí
tres siglos, porque nunca amanecía
ni el sol veía salir.
Pero has llegado, golondrina buena,
primavera gentil;
a mi pueblo has llegado con tu corte
y al son de tu clarín,
mi corazón se colma de venturas
y pugna por reír⁴³⁸.

Verdaderamente, algunos de los argumentos que se estaban utilizando para censurar los festejos profanos regresaban invertidos con una recurrencia y una facilidad dignas de mención. Si se podía argüir que la restauración de la salud de un país sacudido por la devastación de una guerra y de una administración deficiente demandaba ingentes esfuerzos, a detraer también de algo en principio secundario como era el festejar, también

⁴³⁷ LASPRA FERNÁNDEZ, José: “Un San Mateo entre rejas”, porfolio de las fiestas de San Mateo, 1946, pp. 24-25.

⁴³⁸ GARCÍA QUEVEDO, Julio: “Bienvenida...”, *El Bollo*, 1940, p. 4.

era posible razonar que la expansión, como fin en sí misma, constituía una justa y bien moderada recompensa para las comunidades que se mostraban laboriosas y responsables todo el año. Una vez más no se trataba de un argumento novedoso, ya que se había podido escuchar abundantemente en las décadas precedentes, entendiéndose a menudo el acto de festejar como un «recreo de nuestro espíritu necesario como lo es el trabajo y mucho más en» los pueblos «de vida tan laboriosa que necesita[n] una compensación natural y honesta»⁴³⁹. En los años siguientes a la guerra, no obstante, consideraciones de ese estilo se tornan más significativas, en tanto que presentan evidentes diferencias con respecto al discurso de la necesidad de sustituir el recreo festivo por actividades más productivas. Y vuelven a aparecer, con fuerza creciente. Tal era el caso, en 1939, del «trabajador pueblo de Blimea», ocupado en la preparación de sus fiestas de Nuestra Señora del Rosario, «honrado, trabajador, culto e industrial y [que] no podía echar en falta sus tradicionales fiestas»⁴⁴⁰. En similar sentido, en el 42 se diría de Gijón, inmersa en la verificación de su programa veraniego de festejos, que «sus preocupaciones industriales y comerciales no le privan de estas expansiones. Más aún, son exigibles esas expansiones a los pueblos que se pasan el año en recias jornadas de esfuerzo, dedicando al trabajo la emoción febril de la superación»⁴⁴¹. Avanzada la década, un colaborador del porfolio publicado en Llanes con motivo de las fiestas de San Roque, escribiendo bajo el seudónimo de «un veraneante», abundaba en los matices de esta creciente aceptación de las diversiones festivas populares:

Llanes conserva celosamente sus fiestas mientras dondequiera desaparecen y sólo queda el puro descanso fisiológico. Hace bien; la recompensa debida al trabajo del pueblo no es el simple descanso sino la fiesta. El descanso es egoísta; es sólo para el que reposa recogido en sí mismo. La fiesta es generosa, para todos; en ella, el alma se dilata y goza más con lo que derrama a su alrededor, para los otros, que con lo que recibe. No es ocio estéril sino actividad creadora, también. Se prepara, se trabaja en ella hasta que toda empavesada, como un navío, es lanzada al mar del regocijo popular. Pero tampoco es orgía desenfadada; tiene sus fechas, sus normas y ritos, su santo patrón. Salta la alegría pero repartida en días, medida en ritmos, contenida en formas. Así son las fiestas del «pueblo» que no es la «masa» triste, amorfa y uniforme sino unidad variadísima y multicolor como un pintado pañuelo de aldeana⁴⁴².

⁴³⁹ “Pascua de Resurrección”, *La Prensa*, 12-IV-1925, p. 1. La aplicación de adjetivos como «laboriosa» e «industrial» a localidades y pueblos como circunstancia legitimadora de sus respiros festivos, en distintos momentos, puede verse también, por ejemplo, en “Fiestas en Langreo”, *El Avance*, 13-VIII-1899, p. 3. “Las renombradas Fiestas de San Pedro, en La Felguera”, *El Noroeste*, 05-VII-1931, p. 4. “Nuestro saludo”, *La Voz de Asturias*, 25-VII-1934, p. 6.

⁴⁴⁰ “Blimea en fiestas”, *El Comercio*, 24-VIII-1939, p. 2.

⁴⁴¹ “Gijón, sus fiestas y su progreso”, *La Nueva España*, 15-VIII-1942, p. 6.

⁴⁴² “Prólogo”, porfolio de los festejos de San Roque de Llanes, 1947, AML, caja 582, exp. 1.

Aunque en principio fuera poco más que un mero recurso retórico, no deja de ser significativo que, de ser su antagonista, la fiesta pasara a ser una lógica, deseable y necesaria compensación del trabajo cotidiano. Como recurso, tampoco es que fuera singular. Para el órgano falangista *Voluntad*, Pola de Siero fue sistemáticamente una «simpática y laboriosa villa» durante toda la década de los cuarenta, a la hora de cubrir el diario la celebración de sus Huevos Pintos⁴⁴³. Y no estaba llamado a perder fuerza, sino en todo caso a intensificarse con los avances de una industrialización todavía lenta durante la larga recuperación económica de la posguerra, pero que iría cogiendo ritmo pronto. Así, encontraríamos el mismo discurso ya en la segunda mitad de los cincuenta en un Avilés, es cierto, sumido en circunstancias especiales que más adelante habremos de analizar en profundidad. Entonces, en el pregón de la mayor de las fiestas populares locales, se le pedía al avilesino:

Levanta tu corazón, acaso fatigado y rendido por la dura brega del diario vivir, e inúndalo de la paz que irradia este día. Atrás han quedado los hielos del invierno, las brumas del otoño, los ardores del estío, y brilla una nueva primavera. (...) Durante todos los largos días del año, has luchado incansable con los mil y un problemas de tu vida. Deja hoy de hacerlo y ven... La fiesta comienza...⁴⁴⁴

Sucedía, en fin, que la postura ideológica de las autoridades y de los agentes sociales alineados con ellas no era ni muchos menos lo único que podía frustrar las ganas populares de fiesta, y venía a coronar como una guinda toda una pléyade de otros factores, por lo demás nada nuevos. Las corporaciones locales y las entidades privadas y particulares con recursos pecuniarios podían ponerse tacaños; a las organizaciones festeras podían faltarles brazos, recursos o ganas; el clima podía tener el día aguafiestas o podía darse todo a la vez. El desolador relato proporcionado por *La Voz de Avilés* para describir el día grande de El Bollo de 1945 nos da una medida de una posguerra de amplio espectro que, según se le antojaba a más de uno, iba durando ya mucho. Que la lluvia no colaborase al esplendor de la celebración no enmascara el fondo de la descripción:

Salvó en parte la tarde del general aburrimiento la regata de bateles, único festejo gratuito de carácter popular que la Comisión del «Bollo» organizó para el día de mayor concurrencia de forasteros. Lo demás fue a *precio de coste*, pues bailes y convidadas no se dan gratis en esta parte del planeta que habitamos los avilesinos desde hace bastantes años. Y ayer no hubo excepción. (...) Que, en bromas y veras lo que primó fueron los

⁴⁴³ “Hoy, la romería de los «huevos pintos»”, *Voluntad*, 27-IV-1943, p. 2. “La romería de los «huevos pintos»”, *Voluntad*, 04-IV-1945, p. 3. “Fiestas de Pascua”, *Voluntad*, 06-IV-1947, p. 2. “Hoy, la romería de los «huevos pintos», en la Pola”, *Voluntad*, 19-IV-1949, p. 6.

⁴⁴⁴ G. IGLESIAS, Nicanor: “Pregón de las fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 21-IV-1957, p. 7.

festejos de agua. El de la tarde, como queda dicho, en la ría, y el de la noche (festejo al revés) para las patatas, el maíz, que se está sembrando y los prados. Pero malogró el plan ramplón de la velada en la Plaza de España. Y a fe que no sabemos si aplaudir o lamentarnos. En adelante, porque el prestigio de las fiestas va en ello, las verbenas deben de ser tales verbenas y no bailes de candil⁴⁴⁵.

Tampoco dejaba de haber quien sabía consolarse cuando los programas no estaban todo lo bien alimentados que sería deseable. Ante la incógnita sobre la lucidez de las próximas fiestas de San Mateo, en 1945, desde las páginas de *La Nueva España* se ponía en duda que con lo que se estaba preparando fueran a quedar satisfechas las apetencias de los residentes y visitantes de la ciudad:

Si por fiestas entendemos la «folixa» callejera, el grato barullo de las barracas, el pasatiempo de las verbenas y otros números obligados de estos programas. Fiestas de otra índole desde luego las que habrá y no de poca monta, que fiesta, y grande, ha de ser la entrega de las viviendas de San Lázaro, acaso las del barrio Guillén Lafuerza y sobre todo, el descubrimiento de la torre de la catedral. Como se ve, estos tres números, valen la pena y podían ser plato fuerte de un programa; pero acaso el plato fuerte se quede sin guarnición, sin complemento, aislado, «plato único», porque nadie quiere «soltar la mosca»; más aún, parece que incluso se ha frenado a los que, de buen grado, pretendían colaborar a que «también en Oviedo» haya fiestas, y, sin dinero, ¿qué puede hacerse?⁴⁴⁶

En todo caso, las aspiraciones de quienes deseaban ver recuperados y engrandecidos los festejos populares asturianos no quedaron en simples exclamaciones desiderativas e inocuas. En 1940 se anunció que, atendándose a las demandas populares en tal sentido, y haciéndose frente a los no pocos problemas que se oponían a ello, la maltrecha Cofradía de la Balesquida iba a recuperar su actividad en la capital, en los siguientes y expresivos términos:

Oviedo, con sus amables tradiciones, con su carácter de ciudad enamorada de sus cosas viejas, no podía dejar a un lado esa entrañable práctica del reparto del bollo y del vino para celebrar una fiesta que tenía clásico sabor, calor y tono popular (...) Oviedo tenía que recobrar de nuevo el funcionamiento de la Cofradía de la Balesquida, con su capilla y con la fiesta típica, solaz de jóvenes y viejos a través de varias generaciones. Habrá este año reparto del bollo y el vino y alegría sana; jaranera reunión de carbayones [ovetenses] clásicos. Por algo estamos ya en tiempos de paz y la heroica e invicta Oviedo se recobra y repone de las heridas abiertas por la metralla⁴⁴⁷.

Los ánimos no terminaron de imponerse entonces, y, tras una intentona de no demasiado éxito en 1944, la Cofradía de La Balesquida —que no había llegado a

⁴⁴⁵ «Ayer...», *La Voz de Avilés*, 03-IV-1945, p. 2.

⁴⁴⁶ «¿Habrá fiestas de San Mateo?», *La Nueva España*, 15-VIII-1945, p. 2.

⁴⁴⁷ «La Balesquida», *El Comercio*, 06-IV-1940, p. 4.

disolverse, ni aun tras sus momentos más difíciles en los años treinta, pero tampoco conseguía superar su anemia y dar impulso a unos festejos que permitieran pensar en recuperar el esplendor de antaño—, solo volvería a levantar cabeza a partir de los últimos cuarenta⁴⁴⁸. En todo caso, el anuncio anterior evidencia que existían deseos de regenerar el tejido asociativo festivo asturiano decididos a enfrentar —con mayor o menor éxito, a la hora de la verdad— las trabas interpuestas por las circunstancias. En Oviedo, esto dio unos frutos más palpables a partir de 1947, con el nacimiento de la Sociedad Ovetense de Festejos. La idea de crear un ente estable y que superara la escala del barrio para dedicarse a la organización de los festejos locales, sobre todo de los de San Mateo, demasiado onerosos para que el Ayuntamiento pudiera dotarlos adecuadamente, surgió en una reunión informal celebrada en un café de la población, pero para tomar cuerpo requirió la adhesión de personas y colectivos en los que el desánimo de la posguerra se iba convirtiendo en deseo de darle una despedida festiva que estimulara la vida social —y, de paso la económica— local. Si bien es cierto que, como los protagonistas de la empresa no dejaron de observar al principio de su andadura, buena parte de los apoyos de la nueva sociedad procedían más de instituciones y personajes renombrados que del «pueblo», el hecho de que en el momento de su fundación, a finales de octubre del 47, la SOF contase con tres millares de asociados lleva a pensar que, efectivamente, los asturianos se estaban animando con sus festejos populares⁴⁴⁹.

En Avilés, mientras tanto, no se conseguía materializar la aspiración, manifestada continuamente por numerosas voces, de constituir una cofradía del Bollo heredera de la que había puesto en marcha ese festejo y le había dado su primer impulso en la última década del XIX⁴⁵⁰. Así y todo, el Bollo, del que se diría años después que «cobró brío desacostumbrado tras nuestra guerra de liberación»⁴⁵¹, emergió del interludio festivo, efectivamente, con renovado vigor. Ello se consiguió gracias a la participación en su organización de instituciones que, sin tener entre sus misiones fundamentales la de encargarse de la verificación de fiestas, extendieron su actividad a este ámbito. El mejor ejemplo de esto lo proporcionó el club de fútbol de la población, el Real Stadium Avilesino, que ya había asumido esa función antes de la guerra y volvió a hacerlo después

⁴⁴⁸ SANTANA, Juan: “Economía Balesquida”, porfolio de la Cofradía de La Balesquida, 1977.

⁴⁴⁹ CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF... op. cit.*, pp. 14-16.

⁴⁵⁰ GUERRA, Luciano (GONZÁLEZ WES, Manuel): “Instituciones avilesinas”, *El Bollo*, 1931, p. 1. “El cincuentenario de la Fiesta del Bollo”, *El Bollo*, 1942, p. 11. GONZÁLEZ WES, Juan: “Por la pureza de la fiesta”, *El Bollo*, 1948, p. 1. “Comentario a los festejos de San Agustín”, *El Comercio*, 03-IX-1955, p. 4.

⁴⁵¹ “Las fiestas del Bollo, en Pascua de Resurrección”, *El Comercio*, 30-III-1955, p. 4.

de ella. Concurrió la ayuda de otros colectivos, como el Club Ciclista o agrupaciones de comerciantes locales, que permitió alumbrar programas nutridos y variados que revelan una preocupación por el lucimiento de los festejos de amplio espectro sociológico, atenta a las demandas populares pero dotada de intereses propios, y ajena en buena medida a los conatos restrictivos del discurso ideológico-político oficial⁴⁵². Algo parecido ocurrió en Salas, donde a mediados de los cuarenta se formó una comisión para la organización de los festejos integrada en su mayor parte por miembros del Club Deportivo Salas, que hubieron de enfrentar en su actividad un importante déficit generado en años anteriores⁴⁵³.

De hecho, dentro de la propia jerarquía administrativa había sensibilidades con respecto a las formas de festejar que desde un principio se mostraron dispuestas a auspiciar unas diversiones buscadas por la población y que estimulaban un tejido económico tan maltratado por la guerra y su largo epílogo. Los ayuntamientos tendían a aglutinar buena parte de esa benevolencia, y en la villa avilesina de la década de los cuarenta hallamos un consistorio que da su visto bueno y fomento a la iniciativa privada en la organización de festejos al tiempo que se involucra directamente en la misma, proporcionando algunos de los miembros de comunidades municipales de festejos que más contribuyeron en esos tiempos a remozar los programas⁴⁵⁴.

De nuevo, se daba la vuelta de facto a los argumentos que recomendaban el recogimiento de las actitudes ante la posibilidad de festejar. Si no abundaban recursos económicos que invertir en ocios, éstos se tornaban tanto más importantes para reactivar y ampliar los circuitos de consumo. Así lo entendía esa creciente plétora de individuos y colectivos de distinta naturaleza que por todo el territorio asturiano se sobreponía a la escasez de medios, las trabas políticas y la atemporal desidia que siempre había hecho mucho más fácil encontrar gente para festejar que para organizar festejos; no hablemos de financiarlos. Con semejantes ánimos se ponía en marcha de nuevo las tendencias apuntadas antes de la guerra, en virtud de las cuales los programas festivos jugaban con

⁴⁵² “Las fiestas del Bollo”, *La Prensa*, 08-IV-1934, p. 5. L. G.: “Vivamos hoy”, *El Bollo*, 1936, p. 1. “Ayer dieron comienzo las fiestas del Bollo”, *Voluntad*, 24-III-1940, p. 2. URDANGARAY ARGÜELLES, Víctor: “Comisión Municipal de Festejos”, *El Bollo*, 1987, p. 56.

⁴⁵³ “Expediente de solicitud de una subvención para los festejos de octubre en Salas”, AMSa, 03-IX-1946, caja 395, expediente sin numerar. Pocos años después, existía ya una Comisión Permanente de Ferias y Fiestas que seguía sometida a problemas económicos, pero parecía gozar de cierta consolidación que apoya la idea de la progresiva reconstrucción de la infraestructura organizativa festiva popular asturiana. “Expediente de solicitud de una subvención para las fiestas de abril en Salas. 1949”, AMSa, 15-IV-1949. “Expediente de solicitud de una subvención para las fiestas de octubre en Salas. 1950”, AMSa, 23-IX-1950, caja 395, expediente sin numerar.

⁴⁵⁴ “La gestora municipal en su sesión última, acuerda encargar un proyecto de mausoleo dedicado a Palacio Valdés”, *El Comercio*, 21-I-1940, p. 2. URDANGARAY ARGÜELLES, Víctor: “Directores que fueron de la Revista El Bollo”, *El Bollo*, 1985, p. 15.

esa perpetua dialéctica de tradición y modernización para pergeñar ofertas capaces de atraer a la mayor cantidad posible de apetencias. Un ejemplo de ello lo daba la comisión municipal de festejos de Candás, que mediados los cuarenta recibía ayuda de la Peña Motorista de Asturias para organizar una prueba motociclista como parte de las clásicas fiestas del Cristo⁴⁵⁵.

Hasta en los lugares más apartados de los principales núcleos urbanos se iría haciendo notar esta tendencia a la recuperación de la actividad festiva de preguerra y su acondicionamiento a las nuevas demandas de las comunidades celebrantes. Los ritmos eran, eso sí, variables, y en ocasiones sensiblemente más lentos que los adoptados por las poblaciones más dinámicas. Por ejemplo, en el concejo de Ibias, extendido sobre un valle bastante aislado en el extremo suroccidental de la región, estos movimientos empezaban a notarse con claridad a finales de la década de los cincuenta. Sería entonces cuando reverdecerían las fiestas de San Antolín, patrón de la capital municipal, «en contra de la opinión de algunos escépticos que aseguraban que era “vecera”. Ya va adquiriendo solera y categoría; y mejorando (...) para convertirse en la fiesta que nuestra Villa merece»⁴⁵⁶. Parece que la iniciativa de dar nuevos impulsos a las patronales corrió entonces a cargo de representantes del comercio local, que habían formado una comisión con la voluntad de tejer un nutrido programa de diversiones profanas y solicitaban la colaboración de los vecinos, en particular de los propietarios de negocios, para hacer acopio de los negocios necesarios⁴⁵⁷.

Así y todo, las reminiscencias políticas de la posguerra parecían tener una mayor esperanza de vida en estos lugares apartados, donde subsistían ideas asociadas a la condición improductiva, y por extensión indeseable, de las expansiones festivas. En Ibias «siempre existe, también, alguno que considera la fiesta como una “chiquillada” y para quien, sólo es noble, serio y honrado coleccionar billetes de Banco; pero, ante esa minoría, la Comisión siguió, con firme decisión, su camino sin inmutarse»⁴⁵⁸. Se contaba en este concejo con el apoyo decidido del Ayuntamiento en la revitalización de los festejos locales, a pesar de que la simbología bélica se hallaba igualmente muy viva todavía. Hubo ocasión de comprobarlo precisamente en el marco de las celebraciones de San Antolín. En 1959 surgió la idea de dedicar el segundo de los cuatro días de fiestas patronales a la

⁴⁵⁵ “Grandes fiestas del Cristo de Candás”, *El Comercio*, 16-IX-1945, p. 3.

⁴⁵⁶ *Ferías y Fiestas de San Antolín, Ibias, 5, 6, 7 y 8 de septiembre de 1959*, AMI, caja 148, exp. 16.

⁴⁵⁷ Carta de la Comisión de Festejos de San Antolín al propietario de Ferretería García Fernández, 28-VII-1958, AMI, caja 148, exp. 15.

⁴⁵⁸ *Ferías y Fiestas de San Antolín, Ibias, 5, 6, 7 y 8 de septiembre de 1959*, AMI, caja 148, exp. 16.

figura del teniente general Rafael Latorre, considerado benefactor del concejo desde su cargo al frente del Gobierno Militar de la provincia. Así, se decidió celebrar en honor del teniente general un «HOMENAJE POPULAR (...) para que los jóvenes que no han vivido los años de lucha y sacrificio de nuestra Guerra de Liberación, adquieran una noción exacta de la gigantesca obra (...) El fué el “pioner”; el adelantado de nuestro resurgimiento». El homenaje preparado contaba con la presencia del a la sazón gobernador civil y jefe provincial del Movimiento, Marcos Peña, así como con la de otros cargos políticos relevantes de distinto rango, siendo recibidos Latorre y sus acompañantes en la capital concejil «bajo una lluvia de flores, y en medio de los fervorosos y entusiastas aplausos del pueblo allí congregado». El acto central de la recepción del militar sería su visita a un grupo de 24 viviendas construidas por la Obra Sindical del Hogar y bautizadas con su nombre, descubriendo en el barrio un monolito erigido también en su honor⁴⁵⁹. Con todo, el deseo de organizar y sostener en el tiempo fiestas adecuadas a las necesidades de la población, más allá de homenajes políticos, estaba germinando, de modo que en:

la joya oculta del Occidente asturiano; cuyos parajes de ensueño son aún desconocidos no sólo por la inmensa mayoría de los españoles, sino también del noventa y ocho por ciento de nuestros propios comprovincianos, surgió también un grupo de jóvenes que rompiendo con la inercia y la modorra en que tantos años estuvimos postrados, han querido dar a las fiestas de San Antolín todo el esplendor y realce posible⁴⁶⁰.

Claro está que Asturias continuaba siendo un mosaico de circunstancias y casos diferentes, para bien y para mal, y eso significaba que difícilmente devastaciones bélicas, desbaratamientos económicos y demográficos o represiones políticas iban a ahogar la iniciativa festiva popular, pero también que no todo iba a ser un camino de rosas. En la capital, ocho años después de su fundación, esa flamante SOF que acaso podía aspirar a erigirse en referente regional para el perfeccionamiento de la organización festiva seguía viéndose incapaz de satisfacer su intención de extender su actividad por el calendario ovetense, más allá del septiembre al que la tenía encadenada San Mateo. Las causas encontradas para ello eran monetarias, y es que los presupuestos con que contaba la sociedad quedaban sobradamente agotados con los gastos provocados por las grandes fiestas de septiembre; gastos que no eran menores: solo el Día de América en Asturias, el central y más populoso de los eventos asociados a San Mateo, pero en absoluto el único,

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ “Las fiestas de San Antolín y el resurgimiento del valle de Ibias”, *Ferías y Fiestas de San Antolín, Ibias, 5, 6, 7 y 8 de septiembre de 1959*, AMI, caja 148, exp. 16.

había generado en su edición de 1954 un déficit de más de 94.000 pesetas, habiendo ascendido los gastos a casi 210.000. Estas cifras, por más que correspondan a la joya de la corona del panorama festivo de la capital, reflejan avances significativos en la complejidad de los programas de los festejos asturianos y de su relación con el entramado económico en el que se insertaban⁴⁶¹.

También, indirectamente, nos revelan estos datos información sobre la evolución de las actitudes desarrolladas hacia el ocio festivo por los colectivos implicados en su materialización, así como por las comunidades celebrantes. En el caso de los primeros, parece que la importancia atribuida a ese ocio llegaba al punto de propiciar tan fuertes desembolsos, incluso a fondo perdido, en una época que no corresponde ya a la posguerra, pero tampoco a tiempos de gran prosperidad; recordemos que en el año 54 el racionamiento pertenecía al pasado, pero a uno muy cercano, y que todavía algunos de los principales indicadores del estado de la economía nacional estaban regresando a los niveles alcanzados antes de la guerra. Es cierto que no todo el mundo estaba en todo momento tan comprometido pecuniariamente con el calendario festivo local, como parecía tener muy claro la SOF. En el balance del ejercicio 1950-1951, la sociedad se lamentaba de lo escaso de las 100.000 ptas. que recibía del Ayuntamiento para la puesta en marcha de sus actividades, refiriendo, «a título de información», las sumas destinadas a los festejos locales por las arcas de distintos municipios españoles, como Burgos, Valladolid, Santander, Valencia o Cáceres, todos ellos alcanzando varios centenares de miles de pesetas, e incluso otros como Pontevedra o Palencia, con presupuestos más modestos que los anteriores, pero que en todo caso superaban ampliamente los de la capital asturiana. Más interesante si cabe es que, en la adjudicación de responsabilidades, a la población en general también le correspondía su cuota:

Hace falta (...) que el vecindario y sus representantes en el Municipio se enteren de que no pueden celebrarse muchos y buenos festejos con poco dinero; (...) que los festejos son un servicio público del que se benefician todos los vecinos, unos solazándose y los más recibiendo directa o indirectamente cuantiosos beneficios, no siendo en verdad el propio Ayuntamiento el menos beneficiado. (...) En cuanto al vecindario sus aportaciones son de bien escasa importancia por cuanto que el 95% no figura en nuestros ficheros de Socios; y el 5 restante abona en su mayoría (...) DOS pesetas al mes. ¿Cómo se pretende que en estas condiciones se preparen festejos nuevos y abundantes...? (...) ¿Por qué? ¿Por qué en una población superior a 100.000 vecinos no llega ni al 5% de los agrupados en una Sociedad tan netamente ovetense y que tantos beneficios puede reportar a costa de

⁴⁶¹ Memoria anual de la SOF correspondiente al año 1954, AMO, fondo SOF. unidad: 4648, código: 04, número: 490001, signatura: 00616-01.

un modestísimo estipendio? Varios son los motivos: frialdad, esa innata frialdad de muchos de nuestros convecinos y la cuquería de otros.

Estos «otros» no eran sino los representantes de las industrias de ocio locales, a los que se les suponían importantes beneficios derivados de esas fiestas integradas en los circuitos mercantiles de la población y que, sin embargo, no se mostraban dispuestos a colaborar en correspondencia con el mantenimiento de los divertimentos festivos. Se hacía referencia, en concreto, a

los dueños de establecimientos públicos, aquellos que más directamente se lucran de las fiestas, es decir, del esfuerzo de esta Sociedad y los que en su mayor parte (...) no contribuyen con un céntimo a su sostenimiento o lo hacen —salvo muy honrosas excepciones— con cantidades irrisorias de cincuenta pesetas al año, veinticinco... lo que ganan en un cuarto de hora cualquier día de toros, de fútbol, de América en Asturias o de concurso Hípico. Escuchad estos datos que nos facilita el Sindicato de Hostelería; en Oviedo tenemos entre restaurantes, bares, bodegones, tabernas y demás, nada menos que 552. Pues de ellos figuran inscritos en esta Sociedad los dueños de 53, de los que 15 abonan cuota superior a 100 pesetas al año. Los demás hacia abajo⁴⁶².

La preocupación llevaba años instalada en la SOF, que a finales de los cuarenta contaba con un cartel elaborado por el artista Alfonso Iglesias con el siguiente mensaje: «Ser de Oviedo es un honor. Demostrarlo es un deber: inscríbete en la Sociedad Ovetense de Festejos»⁴⁶³. Y de todas formas, la SOF no era pionera en el sufrimiento y abordaje de ese tipo de problemas, que a principios de los cincuenta llevaban tiempo sobre la mesa en un Gijón en el que muy pronto se había dado un paso decisivo: la inserción a todos los efectos del tejido festivo local en unas medidas de promoción turística de las que la ciudad era punta de lanza en Asturias. Ya en 1942 se había reunido en dependencias municipales un órgano bautizado con el significativo nombre de Comisión Local de Festejos y Turismo. La entidad estaba integrada por representantes del Ayuntamiento, Cámara Municipal y Junta Local de Turismo, Delegación Local de Sindicatos de Hosteleros, Grupo de Cultura «Covadonga», Real Club de Regatas y Obra Sindical Educación y Descanso. En la referida reunión se acordó el desdoblamiento de la Comisión en dos subcomisiones; una se encargaría de buscar financiación, y la otra de diseñar una estrategia con «las primeras líneas generales orientadas en trazar un programa de festejos que responda en absoluto a la importancia industrial y veraniega de la Ciudad». A pesar

⁴⁶² “Memoria correspondiente al ejercicio 1950-51 de la Sociedad Ovetense de Festejos”, AMO, fondo SOF, unidad: 4648, código: 04, número: 490001, signatura: 00616-01.

⁴⁶³ LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco (coord.): *El cartel en Asturias...*, op. cit., p. 227.

de ser abril, la primera reunión de la subcomisión recaudadora quedaba establecida para el día siguiente, «a fin de dar a los trabajos la celeridad que demandan»⁴⁶⁴. Dos años más tarde, los esfuerzos institucionales encaminados a disponer de una oferta festiva adecuada a las exigencias de las estrategias turísticas locales estaban ya concentrados en una Comisión Municipal de Festejos a la que se dotaba entonces de un Comité Ejecutivo «con plenas atribuciones para la formación de un amplio programa de festejos a desarrollar durante los meses de verano, así como para coordinar aquellos que, habitualmente, organizan las entidades particulares, acoplándolos al programa oficial»⁴⁶⁵.

La Comisión Municipal de Festejos gijonesa hubo de enfrentar en sus inicios el desbarajuste económico heredado de los entes que la habían precedido en la organización de las fiestas locales. Tal bagaje incluía un importante déficit en el balance inicial, atrasos pendientes de liquidar, cuotas no percibidas y la necesidad de hacer una reforma integral en el sistema de gestión de estas últimas. La actitud de la principal entidad responsable de la organización festiva en la villa costera fue, sin embargo, sensiblemente diferente a aquella por la que se mostraría preferencia en la capital años después. Si la SOF abogaría en la primera mitad de los cincuenta por compensar la desafección de los ovetenses por los requisitos pecuniarios de la organización de festejos incrementando las cuotas de sus socios, el organismo gijonés optaba a principios de los cuarenta por reducir entre un 40 y un 50% las cuotas anuales previamente vigentes, buscando así estimular la permanencia de los colaboradores de otros años y la incorporación de otros nuevos. Parecía una estrategia sensata, toda vez que la propia SOF, en la misma memoria en la que proponía a sus socios la subida en la cuantía de las cuotas, reconocía como una de las principales causas de las dificultades económicas de la sociedad el elevado número de bajas entre los contribuyentes anuales, cosa que se veía como lógica por ser la suya una aportación muy grande para hacer de una sola vez, con respecto a los fraccionados pagos mensuales. Parece significativo que, mientras la SOF obtenía de las aportaciones de los hosteleros de la ciudad en 1954 un total de 12.550 ptas.⁴⁶⁶, la comisión gijonesa, más de una década atrás, había ingresado por aportaciones de particulares más de 118.000 —procedentes, es cierto, de distintos ámbitos—, logrando implicar a importantes nudos de la actividad económica local como era la vidriera Fábrica Laviada, que aportaba unas entonces nada desdeñables 3.000 ptas. Así, en Gijón, en el 43 «pudo cerrarse el ejercicio con el balance

⁴⁶⁴ “Se reunió la Comisión de Festejos y Turismo”, *Voluntad*, 08-IV-1942, p. 2.

⁴⁶⁵ “Ha quedado constituida la Comisión Municipal de Festejos”, *Voluntad*, 11-IV-1944, p. 2.

⁴⁶⁶ “Memoria correspondiente al ejercicio 1950-51 de la Sociedad Ovetense de Festejos”, AMO, fondo SOF, unidad: 4648, código: 04, número: 490001, signatura: 00616-01.

satisfactorio en lo económico que podemos ofrecer. Y ahí quedan unas miles de pesetas como superavit –caso insólito en las Comisiones Municipales de Festejos». Pero más importante que sus consecuencias económicas es lo que implicaba, desde un punto de vista social, esta diferente forma de entender la actividad y funciones de una entidad dedicada a la organización de festejos. En este sentido se invertían también los factores de la ecuación, y si para la SOF el disfrute general de los festejos generaba cierta obligación entre la población de colaborar en su sostenimiento, la comisión de Gijón entendía que:

Si la Comisión ha de llevar a la práctica su programa con las cuotas y donativos de todos los gijoneses, no puede industrializar las fiestas que organice con perjuicio para respetables intereses particulares. Aceptada esta orientación, la Comisión quiso llevar al ejercicio de sus actividades otra modalidad, no nueva pero sí en desuso (...) poner todos los festejos, salvo aquellos que por su especial característica lo impidieran, al servicio de los gijoneses en general. Y se procuró intensificar hasta el límite de lo posible el programa de los festejos populares, para que de ellos disfrutasen las clases humildes. En realidad, para estas debieran de ser la mayoría de las fiestas, porque las personas de posibilidades económicas más amplias encuentran en éstas la fórmula de satisfacer sus afanes de diversión y esparcimiento. Por eso, festejos de pago, muy pocos, los menos posibles. Y solo lamentamos que la premura del tiempo no nos haya permitido confeccionar un programa más amplio y de mayores calidades, dentro de este carácter popular y en beneficio de todos los gijoneses. A este deseo obedeció también (...) la modalidad introducida en el programa del año anterior, llevando verbenas a todos los barrios gijoneses. La Calzada, el Natahoyo, Cimadevilla, Pumarín, el Llano, Ceares, la Guía... disfrutaron de verbenas rodeadas del mayor número de alicientes, en consonancia con las disponibilidades económicas de la Comisión⁴⁶⁷.

Las actividades de pago no quedaban fuera de los afanes organizativos de la Comisión, como en el caso de la SOF, pero el añadido de esta breve exposición comparativa como colofón de este primer capítulo nos permite extraer algunas conclusiones sobre el estado de las formas populares de festejar asturianas y de su contexto al término de esa posguerra imposible de compartimentar cronológicamente a la perfección, pero que podemos considerar concluida en lo esencial en la primera mitad de los cincuenta. En primer lugar, no se puede dejar de constatar la complejidad de los procesos que operan sobre el objeto de estudio en este lapso de tiempo. Que el interludio ocasionado por la guerra constituyó una ruptura en más de un sentido en la historia de los festejos asturianos es tan cierto como que, en otros aspectos, más que de quiebra adquirió la forma de compás de espera en el desarrollo de tendencias previamente iniciadas y que

⁴⁶⁷ Memoria de la Comisión Municipal de Festejos de Gijón, mayo-octubre de 1943. AMG, caja 299, exp. n.º 43.

se prolongarían al futuro. La introducción de novedades programáticas acordes a la modernización de la cultura material y a la mercantilización de los circuitos de consumo de ocio, espoleadas por la demanda de las comunidades celebrantes y por la interiorización, por parte de los colectivos organizaciones, de las posibilidades de los festejos como nudos dinamizadores del crecimiento económico, se recuperó enseguida tras la conflagración.

Las circunstancias políticas influyeron, desde luego, sobre el ritmo y alcance de estos procesos, pero su influencia fue limitada; lo fue, ante todo, porque lo eran las capacidades del Estado para imponer sus directrices sobre una realidad tan compleja y resistente en su núcleo a la reglamentación emanada desde arriba como era el entramado festivo popular. También era limitado el interés de un régimen en el que difícilmente se podría ver una voluntad monolítica y consciente tras el diseño de un plan concienzudo de apropiación de ese entramado. En efecto, el panorama festivo asturiano de la posguerra responde, esencialmente, a los resultados del encuentro de las formas populares de festejar interiorizadas por las comunidades asturianas —asentadas antes de la guerra e influidas por las consecuencias de la misma en el desempeño de la cotidianidad— con unos intentos de usurpación simbólica que contaban con ciertas especificidades en el terreno festivo, pero en general formaban parte de unas estrategias más amplias y difusas puestas en práctica por un régimen que aspiraba a controlar o, en su defecto, a depurar de elementos potencialmente peligrosos la cultura popular. Las negociaciones e hibridaciones resultantes determinaron la verificación de procesos de recristianización y «espectacularización» de las fiestas, hechos a costa de un carácter lúdico asociado a elementos programáticos profanos y a las cuotas de espontaneidad y participación directa incorporadas por las celebraciones populares. Dichos procesos, sin embargo, pronto comenzaron a remitir visiblemente, al evolucionar el contexto político e ir alejándose la presencia distorsionadora de la guerra.

Por último, se ha podido comprobar que el interés por las formas populares de festejar asturianas y sus rasgos, incluso en este periodo tan sometido a tensiones y condicionantes circunstanciales, se caracteriza ante todo por su complejidad y heterogeneidad. Dentro de un mismo marco sociológico, como puede ser el ofrecido por los representantes del régimen político y los alineados ideológicamente con éste, en el plazo de unos pocos años fue desplegado un amplio catálogo de actitudes, desde las favorables a la aplicación de severas restricciones sobre toda expresión ritual o simbólica no profana hasta otras que no encontraban demasiadas incompatibilidades entre las

prescripciones de la ideología oficial y las manifestaciones más conspicuas de la profanidad festiva. Los individuos y colectivos organizadores se debatían en su actividad entre las directrices político-administrativas, las demandas de los festeros y las exigencias de recursos, tiempo y mano de obra hechas por unas fiestas cada vez más numerosas, complejas y caras. Las propias comunidades, por su parte, podían forzar directa o indirectamente cambios sustantivos en la naturaleza de sus festejos, así como una ampliación sostenida de la oferta festiva acompañada del enriquecimiento programático de la ya existente, y, simultáneamente, mostrar un desapego por el trasfondo organizativo y económico que ampliaba la dicotomía creada entre el grupo celebrante y el organizador, coadyuvando a la progresiva institucionalización y profesionalización de este último.

4. «TÍPICAMENTE ASTURIANOS»: LA CONFIGURACIÓN FESTIVA DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

De lo dicho hasta ahora se puede inferir fácilmente una cuestión elemental. Las nuevas formas de festejar, compatibles a veces con la tradición o las costumbres festivas de solera, y sobre todo los cambios operados en las actitudes desarrolladas con respecto a la fiesta popular en Asturias —alentados por las transformaciones políticas, económicas y socioculturales conforme la posguerra va quedando atrás— nos adentran en una etapa diferenciada en lo que al objeto de estudio de este trabajo se refiere. Evitar una diacronía al uso, cuya rigidez arriesgue la riqueza de matices de una historia con numerosas vertientes interrelacionadas, no puede llegar al punto de impedir reconocer modificaciones contextuales igualmente fluidas, multicausales y heterogéneas en cuanto a sus consecuencias, pero que tampoco dejan de tener una cierta solidez y unos contornos reconocibles.

La década de los cincuenta en Asturias, como en el resto de España, podría llegar a ser entendida como fundamentalmente transicional desde el punto de vista de los procesos históricos de escala nacional. Colocando el foco sobre la política, el nacionalcatolicismo dejaba atrás su momento de esplendor con la debacle del falangismo provocada por el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, a punto de dar paso a una suerte de desideologización de resortes clave de la Administración que sobreviene acompañando a una nueva coyuntura económica. Desde el punto de vista más puramente económico, ya no estamos en una fase de predominio indiscutible de las políticas autárquicas, sino que éstas languidecen para ir dejando paso a unos síntomas de liberalización y apertura al exterior de cuya eclosión y recolección de frutos se encargará, más bien, la década siguiente. En el terreno social, la población española ha sorteado ya buena parte de los rigores asociados a la posguerra, sin haberse internado todavía con decisión en unas pautas de consumo que, de nuevo, no se consolidarán y harán notar ampliamente hasta avanzados los años sesenta. En definitiva, no parecen faltar motivos para usar de forma amplia con esta década expresiones como la de «decenio bisagra», que se ha utilizado prestando especial atención a la economía, pero también en otros ámbitos

de estudio de la España franquista no necesariamente dependientes de ella de manera directa, a partir de esta propuesta conceptual⁴⁶⁸.

En realidad, se podría considerar que el que esas tendencias siempre identificadas como decisivas en el desarrollo histórico de España durante el siglo XX atravesaran este decenio central del siglo, convirtiéndolo en una especie de puente, lo hacen acaso más importante para aprehender lo esencial de los procesos. En nuestro caso, se trata de diez años de actividad festiva con que las comunidades asturianas hicieron frente, alternativa, solapada o simultáneamente, tanto a los susodichos cambios coyunturales de gran calado como a sus propias especificidades. Siendo uno de los objetivos principales de esta investigación el integrar las expresiones festivas de la cultura popular en estructuras espaciotemporales que faciliten, a su vez, su inserción en esquemas interpretativos de cierta amplitud, parece adecuado reservar un espacio a los cincuenta, sin ser excesivamente estrictos con los límites. En particular, tienen interés algunas manifestaciones concretas de lo que supuso esa época para las formas populares de festejar desplegadas en Asturias.

4.1. Ocio, negocio y acondicionamiento festivo de la «asturianía» en el ecuador del siglo

La implicación de los festejos populares en la confección de ofertas de ocio cada vez más estudiadas y consideradas por todo tipo de agentes sociales, económicos y

⁴⁶⁸ GARCÍA DELGADO, José Luis; JIMÉNEZ, Juan Carlos: *Un siglo de España: la economía*. Madrid: Marcial Pons, 2001, pp. 125-126. GARCÍA DELGADO, José Luis; JIMÉNEZ, Juan Carlos: “La economía”, en JULIÁ, Santos; et al.: *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons, 2007 (2003), pp. 333-530 (439). Una ponderación de las consecuencias sociales de este «decenio bisagra» puede encontrarse en MORADIELLOS, Enrique: *La España de Franco (1939-1975): política y sociedad*. Madrid: Síntesis, 2000, pp. 115-116. El concepto se ha utilizado también, por ejemplo, para estructurar la historia de la educación reglada durante el franquismo y de sus contenidos, haciéndose evidente que la liminaridad que trata de poner de relieve la noción tuvo consecuencias importantes más allá del terreno puramente económico. Véase CASTILLEJO CAMBRA, Emilio: *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de Historia del franquismo (1936-1975)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014, p. 42. Por lo demás, aun sin abandonar el ámbito de la economía, se ha señalado cómo las condiciones asentadas a lo largo de los cincuenta tuvieron gran impacto en esa década, y sobre todo a partir de la siguiente, en la configuración de pautas de consumo entre los españoles a su vez decisivas en la modificación de las distintas expresiones de la cultura popular, como se observa en ARRIBAS MACHO, José María (coord.): *Sociología del consumo e investigación de mercados. Una guía didáctica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013, edición electrónica. Véase también, a este respecto, PAVLOVIC, Tatjana: *The Mobile Nation: España cambia de piel (1954-1964)*. Chicago: Intellect, 2011, pp. 1-2, 114-131.

políticos, ya se venía apuntando desde hacía décadas; ahora , sin embargo, adquiere un desarrollo inusitado, lo que convierte los cincuenta en un buen punto de partida para el análisis de una época de mayor amplitud. Gijón demanda no poco protagonismo en este punto. Por mucho que fuese la población asturiana de mayor tamaño, y la más cercana en la región al cosmopolitismo presente en las grandes ciudades del país, no deja de tener significación su pronto interés por el encauzamiento y estímulo de las visitas recreativas de foráneos, derivado de una idea cada vez más precisa acerca de su potencial como elemento dinamizador de la economía local.

Es cierto que la costa cantábrica había capitalizado en buena medida una primera fase de desarrollo del turismo decimonónico español, eminentemente interno, en una época en que los baños de mar y los balnearios despuntaban como formas de inversión del ocio estival de los sectores acomodados. Sin embargo Asturias, sin permanecer ajena a esa realidad, tampoco había sido su principal escenario de desenvolvimiento, sacándole ventaja el sector situado entre San Sebastián y Santander. Tras la guerra, la región no las tenía todas consigo, precisamente, a la hora de postularse como candidata a encabezar la marcha, en general insegura, de la incipiente industria turística nacional. El régimen franquista, comenzando por su primera figura, fue durante años refractario a la consideración del turismo como un capítulo digno de atenciones sólidas y sostenidas por parte del Estado, incluso a la altura de la primera mitad de los cincuenta, momento para el cual se había convertido ya en una de las principales fuentes comerciales de provisión de divisas para el país, quedando únicamente por detrás de la exportación de productos agrícolas. Ni siquiera dijo mucho, a la hora de la verdad, el bautismo de un Ministerio de Información y Turismo cuya segunda atribución, según se ha sospechado más de una vez, se debía más que nada a la voluntad de dar una pincelada amable a una institución consagrada a la censura y la propaganda política⁴⁶⁹.

El sector turístico español, de marcha lenta y desigual, lastrada por la desidia de un régimen autoritario e intervencionista sin cuyo concurso era difícil obtener grandes avances, y cuyo escaso interés se concentraba en vigilar que la presencia de extranjeros no pervirtiese la moralidad de la población nacional, se alejó cada vez más de Asturias. Además, su *leitmotiv* era el del sol y la playa, como paradigma del producto turístico a

⁴⁶⁹ PACK, Sasha D.: *La invasión pacífica: los turistas y la España de Franco*. Madrid: Turner, 2009, pp. 43-44, 106-108, 136.

consumir por unas clases medias y trabajadoras europeas que iban accediendo a las condiciones propicias para invertir así sus ocios. El clima cantábrico no era el más amable para con semejantes aspiraciones. La Costa Brava catalana y la Costa del Sol andaluza absorbieron en cada vez mayor proporción el número creciente de visitantes de otros países, recibiendo en consecuencia la mayor parte de las inversiones privadas, y públicas una vez el Estado comenzó a despertar de su letargo⁴⁷⁰. Aun así, Asturias no se resignaba a perder el tren de la capitalización del turismo nacional, incluso ese de sol y playa que parecía estarle naturalmente vetado. En 1956 *El Comercio*, que ya el año anterior había publicado un artículo bajo el elocuente titular «playas son divisas», en el que se reproducía la alarma creada por la presencia de restos de carbón en un río gijonés y los posibles efectos que ello podía tener sobre el turismo playero local⁴⁷¹, anunciaba que «la “Costa Verde” ha nacido ya (...). A los asturianos nos está reservada la tarea de lanzarla, de hacerla entrar en el gran mundo de los viajes y las divisas». Se trataba este de un territorio que abarcaba, en principio, las costas orientales asturianas, nutridas en última instancia de «esa frontera francesa por donde entran tantos coches». Para quienes en adelante se animaran a conocer esa nueva circunscripción turística, se proponía un itinerario básico «que pudiera comenzar en Llanes y acabar en Gijón»⁴⁷².

Como hecho inaugural de la aplicación del concepto turístico y consagración de la capitalidad de Gijón dentro de esa Costa Verde se organizó una «Campaña Comercial del Festival de la Costa Verde». Organizada por las ramas sindicales de comercio, con la colaboración de otras muchas entidades, la campaña fue dotada de un programa en el que los protocolos festivos populares clásicos aparecían perfectamente imbricados con actividades adecuadas a ese espíritu de manifiestas intenciones mercantiles, vinculado a la promoción del turismo cantábrico. El 29 de agosto, primer día del festival, se inició con el recorrido del trazado urbano gijonés por los proverbiales pasacalles musicales, integrados por bandas que ejecutaban composiciones del país. Se organizaban a continuación grandes verbenas en los principales ejes viarios de la población, con la participación de las no menos consabidas parejas de gaiteros y tamborileros y rematadas por despliegues de cohetería. La vertiente más puramente comercial se integraba en el ambiente festivo que se pretendía hacer extensivo al espacio urbano con la implicación

⁴⁷⁰ *Ibid.*, pp. 43-44, 128-136.

⁴⁷¹ “Playas son divisas”, *El Comercio*, 29-IX-1955, p. 1.

⁴⁷² TAIBO, Paco Ignacio: “Rodando por la Costa Verde”, *El Comercio*, 29-IX-1955, p. 3.

de los establecimientos hosteleros, en los cuales las consumiciones que alcanzaban el precio de diez pesetas daban derecho a obtener un boleto con el que aspirar a conseguir «premios que se acercan al medio millón de pesetas, con soberbios regalos y premios en metálico»; una versión, de escala y características adaptadas a la idiosincrasia urbana, de las clásicas tómbolas presentes en multitud de festejos populares⁴⁷³. Las competiciones deportivas no estaban en absoluto excluidas de los actos programados, como ejemplifica la celebración de un lustroso I Torneo Internacional de Baloncesto en el que el Real Madrid, a la sazón campeón de España, se medía con la Selección Francesa del Atlántico, entre otros encuentros⁴⁷⁴. El programa se prolongó al mes de septiembre, en el que se verificaron actos como el Festival Cinematográfico de la Costa Verde, novilladas, un desfile de modelos en el que se presentaba una colección de trajes regionales o una verbena exclusiva, organizada con la colaboración de la Asociación de Prensa, en la que se eligió a una «Reina del Festival Comercial de la Costa Verde» que en el ejercicio de su nueva dignidad debería presidir los principales eventos del festival⁴⁷⁵.

Aunque se encuadre en un contexto muy específico, el de un Gijón cuyas circunstancias y recursos tienen poco que ver con los de otros muchos lugares de Asturias, el programa articulado en torno a la puesta de largo de la Costa Verde como marca turística para el veraneo, es un buen indicador de la normalización que estaba registrando el fenómeno festivo en unos circuitos de mercantilización y consumo de ocio de amplio espectro y alcance demográfico. A la hora de plantearse el diseño de mecanismos para estimular la expansión económica en las vías abiertas por la sociedad de masas, los protocolos extraídos de las formas populares de festejar clásicas aparecían como un recurso de uso casi natural. Con ellos se irán colonizando nuevos espacios y tiempos, mediante fórmulas en las que lo nuevo y lo viejo establecían un diálogo más dinámico que nunca. Durante el desarrollo del festival también hizo su presencia en Gijón el tren automotor «Costa Verde», el cual, tras un breve paseo exhibitorio por la ciudad, debía incorporarse al servicio en la línea de Carreño, de trazado litoral entre Gijón y Pravia y a la que se le empezaban a ver interesantes posibilidades turísticas. De factura alemana, el

⁴⁷³ “Hoy, con música, verbena y fuegos artificiales comienza el festival en la Costa Verde”, *El Comercio*, 29-VIII-1956, p. 6.

⁴⁷⁴ Anuncio del Festival de la Costa Verde insertado en “Hoy, con música, verbena y fuegos artificiales comienza el festival en la Costa Verde”, *El Comercio*, 29-VIII-1956, p. 6.

⁴⁷⁵ “La gran verbena de la Costa Verde”, *El Comercio*, 31-VIII-1956, p. 6. “Ayer llegaron nuevas figuras”, *El Comercio*, 07-IX-1956, p. 6. MARTÍN, Lucía: “Esta noche, en la calle Corrida, habrá un desfile de modelos”, *El Comercio*, 12-IX-1956, p. 6.

«Costa Verde», «bonito y airoso como una “vedette” en escena», ofrecía a los viajeros una experiencia más cómoda, segura y eficiente que el resto de máquinas de la flota, siendo más veloz, contando sus vagones con calefacción regulable y disponiendo el tren de medidas de seguridad como un «dispositivo hombre-muerto» que detenía automáticamente el motor al detectarse falta de atención por parte del maquinista, o un freno de emergencia «que puede accionar un niño, al alcance del viajero». La línea de Carreño quedaba reforzada asimismo por el «Madrileñín», éste ya veterano en la ruta Pozuelo-Carabanchel, en la capital del país, pero que había recibido una reforma integral para su nuevo destino asturiano. Entrado septiembre, mientras continuaba la celebración del festival, el «Costa Verde» hizo su llegada triunfal a Pravia, donde las promesas de conexión ferroviaria con Gijón llevaban décadas frustrando esperanzas, con el alcalde saliendo «a la estación, al frente de todo el pueblo, con banda, voladores y banderas», reproduciéndose así, de alguna manera, los viejos rituales festivos que se generaban en torno a los ferrocarriles⁴⁷⁶.

La amplitud de miras del Festival de la Costa Verde venía a afianzar las posiciones de una forma de considerar los festejos populares que hasta ahora había debido competir con denuesto con otras. En las conceptualizaciones más extendidas, la fiesta venía siendo diversión, adhesión a los usos y tradiciones que daban forma y razón de ser a la comunidad, merecido descanso del laborar cotidiano, o bien una ocasión propicia para el cultivo del holgazaneo y una brecha en la estructura de la moralidad y las buenas costumbres de los pueblos por la que penetraban todo tipo de plagas. A mediados del siglo XX ya hacía tiempo que el pragmatismo económico convivía, en muy diversas proporciones según el caso, con todas esas consideraciones acerca de la naturaleza del fenómeno festivo, pero parece que es en estos momentos cuando comienza a encumbrarse sobre ellas con claridad. Habrá ocasión de profundizar en estas cuestiones generales más adelante, cuando el contexto histórico facilite su plena eclosión. De momento, cabe focalizar el análisis de estos años que destacan por su condición en buena medida intersticial sobre una vertiente de la realidad festiva popular imposible de aislar del resto, una vez más, pero necesitada de alguna atención pormenorizada, como es la identitaria.

⁴⁷⁶MARTÍN, Lucía: “Al «Costa Verde» no puede conducirlo un hombre muerto”, *El Comercio*, 31-VIII-1956, p. 6. “El «Costa Verde» entró con música en Pravia”, *El Comercio*, 12-IX-1956, p. 6.

Hasta ahora se ha venido recurriendo con cierta regularidad a un concepto, el de identidad colectiva, que, sin ser en absoluto un endemismo festivo, tiende a aflorar de manera casi inevitable en los análisis de este tipo de fenómenos. Los festejos populares han dado cabida a lo largo de la historia a algunas de las ocasiones más sobresalientes de expresión de la sociabilidad comunitaria. En consecuencia, parece lógico que haya sido este un cauce privilegiado para la definición de las categorías culturales con las que individuos y grupos ocupan un espacio concreto en la vida social con respecto a sus semejantes. La integración de prácticas de acondicionamiento identitario en el espacio y el tiempo festivos no solo ha sido identificada en los estudios de caso, sino que ha llevado una y otra vez a los investigadores a defender la existencia de relaciones verdaderamente sistémicas entre fiesta e identidad. Ese vínculo se ha mostrado lo suficientemente sólido como para amparar afirmaciones como la hecha por Fernando Cajías, según la cual «en muchas partes del mundo (...) la fiesta colectiva se ha convertido en el mayor refugio de la identidad»⁴⁷⁷. No se trata de una salida de tono aislada, y no difiere mucho, por ejemplo, de la ya clásica sentencia de Homobono, quien defendió en su momento que «una de las funciones de todo ritual festivo más significativa y unánimemente reconocida es la de expresar simbólicamente el desiderátum de integración e identidad colectiva de la comunidad que lo celebra»⁴⁷⁸.

Las referencias anteriores confirman la cada vez más nutrida bibliografía dedicada al análisis sociocultural de la fiesta. Por una parte, la ampliación de la red de estudios de caso y su creciente diversificación geográfica, cronológica y temática, nos va proporcionando una visión del tema en constante perfeccionamiento. Ello permite certificar que los festejos populares continúan desempeñando un papel clave en la puesta en escena ritual de los símbolos que los grupos humanos exhiben para satisfacer sus necesidades seculares de identificación⁴⁷⁹. Por otro lado, y desafiando una vez más las

⁴⁷⁷ Citado en REY, Germán: “Un mundo encantado”, en PIZANO MALLARINO, Olga; *et al.*: *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004, pp. 105-119 (110-112).

⁴⁷⁸ HOMOBONO, José Ignacio: “Fiesta, tradición e identidad local”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n.º 55, 1990, pp. 43-58 (45).

⁴⁷⁹ El número de ejemplos que podríamos poner en este sentido es poco menos que inconmensurable. Por incluir solo una muestra limitada al ámbito nacional, y a la vez representativa de distintos momentos de las últimas décadas, se pueden sugerir los siguientes: BRIONES GÓMEZ, Rafael: “Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares”, *Gazeta de Antropología*, n.º 8, 1991, en línea, <<http://digibug.ugr.es/handle/10481/13673>> [Consulta: 05-VI-2018] JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste: “Rituales festivos y confrontación social. Cruces de mayo de la provincia de Huelva”, *Gazeta de Antropología*, n.º 27 (2), 2011, en línea, <<http://digibug.ugr.es/handle/10481/18640>> [Consulta: 05-VI-2018] REQUENA MORA, Marina: “La fiesta como reproductora de diferencias sociales y como

predicciones que anunciaban su incapacidad para sobrevivir en las condiciones de la modernidad avanzada, la fiesta ha mostrado su capacidad para satisfacer las necesidades de un Occidente económicamente desarrollado en el que los materiales clásicos de construcción identitaria, como la confesión religiosa, la etnicidad o la condición socioeconómica, se han visto obligados a ceder parte del espacio que antes ocupaban a otros nuevos como la adscripción política o a la territorial, asociada a las distintas formas de nacionalismo⁴⁸⁰.

Es evidente que lo que atañe a los procesos de creación y acondicionamiento de las identidades colectivas no se somete dentro del fenómeno festivo a unas coordenadas fijas y perfectamente definidas, sino que aparece empapando de forma desigual ritos, símbolos, tiempos y espacios. Las negociaciones identitarias se desarrollan durante la confección y la verificación de los programas, extendiéndose a lo largo y ancho de los mismos, e incluso antes, a la hora de producirse la colocación del festejo en uno u otro emplazamiento geográfico y del calendario. Tomando esta afirmación como axiomática, se hace asimismo evidente lo arriesgado de tratar de compartimentar analítica o interpretativamente el funcionamiento de los mecanismos identitarios de la fiesta, aislándolos por completo de los que interactúan con ellos para dar lugar al conjunto.

Una de las conclusiones extraídas de lo analizado en el capítulo anterior era que, si bien el interludio festivo y la reinención de las formas populares de festejar asturianas habían interrumpido las tendencias que las habían venido afectando, no habían impedido

generadora de identidad: el caso de las fiestas de «Moros i Cristians» de la ciudad de Mera”, *Prisma Social: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 19, 2017, pp. 114-145.

⁴⁸⁰ En cuanto a las nuevas condiciones impuestas a los procesos de construcción identitaria por contemporaneidad, véase ÁLVAREZ JUNCO, José: “Las identidades colectivas en la era de la globalización”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y cultura*, n.º 6, 2016, pp. 13-22. REVILLA, Juan Carlos; CASTRO PERICACHO, Carlos de; TOVAR MARTÍNEZ, Francisco J.: “La articulación de las identidades sociales y colectivas: una perspectiva situada”, *Papeles del CEIC*, n.º 2, 2015, en línea, <<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14111>> [Consulta: 24-I-2019]. REVILLA, Marisa; CARMONA, Sergio: “En los tiempos de la identidad: las dimensiones cultural y política de las identidades colectivas”, *Estudios Políticos*, n.º 20, 2002, pp. 71-96. Sobre la posición ocupada por la fiesta en la adaptación de las comunidades a esas nuevas condiciones: FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, Ixone: “Análisis de un proceso contemporáneo de construcción identitaria: la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa”, *Zainak*, n.º 35, 2012, pp. 9-41. GARCÍA PILÁN, Pedro: “Sociabilidad festera: retradicionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada”, *Anduli*, n.º 6, 2006, pp. 77-91. Uno de los estímulos perdurables e incluso vigorizados en los últimos tiempos para la búsqueda de apoyo identitario en la fiesta reside en la necesidad, creciente debido a los procesos de ampliación de la movilidad geográfica de los individuos y de deslocalización desarrollados en el seno de la globalización económica, de revalidación de una identidad colectiva de base territorial que ayude a hacer menos traumáticos esos procesos, sirviendo como una suerte referencia de estabilidad. Un ejemplo de todo esto puede encontrarse en MEDINA LUQUE, F. Xavier: “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”, *Zainak*, n.º 26, 2004, pp. 411-421.

su pronta reanudación. En lo que se refiere a las identidades, la revisión del tramo abierto entre el último cuarto del XIX y el estallido de la Guerra Civil nos permite observar que la más pujante de las preocupaciones desarrolladas en este sentido había sido la definición de una identidad regional. Se trataba, concretamente, de una asturianía construida al calor de un folclorismo erudito de influencias románticas que se encontraba en boga, y apoyado por las posibilidades que ofrecía el tipismo en el avance hacia una economía de consumo masivo. Además de hacer las veces de aglutinante de algunos de los recursos más importantes en la construcción de ese modelo de regionalismo, como el musical, el alimentario o el de la indumentaria, la fiesta era en sí misma uno de los elementos más activos para la reproducción social de unos símbolos en buena medida ausentes de la vida cotidiana. La tendencia a insertar la romería como tipo festivo en la categoría de endemismo, o las constantes alusiones periodísticas al «sabor regional», «típico» o «pintoresco» formaban parte de algunos de los intentos de aislar una pretendida condición asturiana diferenciada —de naturaleza explícitamente racial, a veces— aprovechando las oportunidades de reforzarla con los remaches de la sociabilidad masiva que ofrecían las fiestas⁴⁸¹.

A partir del otoño del 37 quien tomó las riendas de esa reproducción festiva de un regionalismo basado en símbolos referenciales no fue otro que el nuevo poder político. Es cierto que si la restitución de los festejos populares tras el interludio provocado por la guerra se enfrentó, al principio, a la incertidumbre creada por la actitud de las autoridades, la renovada preocupación por preservar e incluso potenciar su carácter asturiano, entendido desde un punto de vista folclórico, planteaba ciertos problemas. La victoria incontestable de las armas correspondía a un régimen que, a priori, parecía admitir sin grandes aspavientos conceptualizaciones como la de «dictadura nacionalista españolista»⁴⁸². El franquismo no dejaba de ser deudor de aquellas tendencias ideológicas que, espoleadas por la debacle moral que había comportado la pérdida de los últimos fragmentos del imperio colonial, y haciéndose eco de soflamas similares emanadas de otras partes de Europa, se habían revuelto contra los principios filosóficos y elementales

⁴⁸¹ SILVIO: “La semana”, *El Comercio*, 09-VI-1879, p. 3. EL BAÑISTA: “Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879”, *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3. FABRICIO: “Del espíritu tradicional asturiano”, *El Comercio*, 26-VI-1929, p. 4. “Somió Park y las diversiones campestres”, *El Noroeste*, 03-VIII-1930, p. 2. “Del Domingo”, *El Noroeste*, 05-VIII-1930, p. 3.

⁴⁸² SAZ, Ismael: “Evoluciones e involuciones. La idea de España en dictadura y en democracia”, en ARCHILÉS, Ferran; SAZ, Ismael (eds.): *Naciones y Estado: la cuestión española*. Valencia: Universitat de València, 2014, pp. 155-168.

que la Ilustración, la Revolución francesa y el liberalismo habían pretendido instituir como fundamentales. Así y todo, sobre los debates bizantinos que implicaron a los nacionalismos españoles desde el siglo XIX, por centralistas que fueran sus más elementales presupuestos, siempre planeó la cuestión irresuelta de una pluralidad regional por la que discurrían necesariamente las esencias de la nación⁴⁸³.

El desenlace de la Guerra Civil había comportado la derrota de la «anti-España», y con ella de los proyectos nacionalistas considerados separatistas e incompatibles con la idea triunfante de nación. La construcción de la «nueva España», como delicada obra de ingeniería cultural, se apoyaba sobre la idea de unificación política y territorial firme, a la que sin embargo se podía llegar de distintas maneras. Entre los dos grandes constructos nacionalistas identificados por Ismael Saz en el primer franquismo, el nacionalcatólico y el fascista, hasta cierto punto competidores, el primero, pronto favorecido por las circunstancias, colocaba a la región entre las referencias, remitentes a tiempos previos al liberalismo, por las que se debía guiar España para revertir su decadencia. El discurso propagandístico elevado a la categoría de dogma por el régimen franquista colocaba en puntos estratégicos conceptos como los de «Hispanidad» e «Imperio», así como expresiones más enrevesadas, pero con un fondo bastante claro, como la de la «unidad de destino en lo universal», con los que se apelaba más o menos explícitamente al antagonismo de todos los posibles nacionalismos no centralistas de tradición o presupuestos liberal-demócrata que pudieran querer afectar al país o a cualquiera de sus regiones⁴⁸⁴.

Pero nunca escapó al entendimiento del régimen franquista que, por mucha contundencia con que se quisiera hacer respetar la unidad de España, ésta debía sustentarse sobre una infraestructura cultural y discursiva que ofreciese algún tipo de encaje de las partes que, era imposible negarlo, constituían el conjunto. Por categórica que hubiera sido la victoria militar sobre los separatismos, e interiorizado que se tuviera lo esencial y providencial de la unidad nacional inquebrantable, no dejaba de entenderse que no era posible obliterar de una vez por todas los sentimientos que podían terminar engendrando nacionalismos potencialmente peligrosos para el autoritarismo centralista. Se hacía imposible dejar de apelar a las distintas regiones y a los que se consideraban sus

⁴⁸³ SAZ CAMPOS, Ismael: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003, pp. 59-81.

⁴⁸⁴ SAZ CAMPOS, Ismael: *España contra España... op. cit.*, pp. 53, 157-171, 230-231.

rasgos distintivos a la hora de definir la naturaleza de esa España única, aunque ello solo pudiera desembocar en unos discursos con no pocas contradicciones e inconsistencias. En efecto, el acento en esa unidad de destino de corazón geográfico castellano, preferida por el falangismo, no ofrecía el más fácil de los encajes con la sistemática evocación de las singularidades culturales regionales de que solía gustar el tradicionalismo. Ello hacía recomendable dotar de cierta flexibilidad al modelo de nacionalismo unitario adoptado, también para favorecer la estabilidad de una unidad política cuya solidez el Estado no podía dar por sentada⁴⁸⁵.

Aunque las necesidades del Régimen, en lo que se refiere a la adopción de una posición con respecto al asunto de la naturaleza de la nación, se tradujeron en multitud de propuestas teóricas con sus propios matices, poco menos que una por cada político, intelectual o propagandista que difundió su postura sobre el particular, se fue asentando un marco interpretativo general del nacionalismo español en el que las regiones, entendidas como realidades con mayor o menor personalidad propia, tenían su encaje. Figuras destacadas del panorama cultural español de los años en torno a la Guerra Civil como Ramón Menéndez Pidal o Ernesto Giménez Caballero desempeñaron un papel relevante en el proceso. La clave de esa solución hallada eventualmente para el problema estaba en segregar explícita e inequívocamente, a la hora de pensar la región, cualquier posible ingrediente político —potencialmente pernicioso para las aspiraciones unitarias y centralistas elementales del Estado autoritario— de un componente folclórico que era tolerable e incluso merecedor de estímulo por facilitar el acercamiento de los españoles a unas raíces culturales populares que brotaban de las profundidades históricas para entrelazarse, con la fe católica y la conciencia providencial de tener una misión colectiva como aglutinantes, y formar el todo único e indivisible que era la patria imperial⁴⁸⁶.

A la hora de su aplicación, el endeble esquema adoptado no eludió actuaciones aparentemente contradictorias. Fue el caso la represión de las expresiones culturales propias de las regiones cuna de los nacionalismos periféricos combatidos durante la guerra y después por su amenaza para la unidad nacional, simultánea a las promesas

⁴⁸⁵ GENIOLA, Andrea: “El nacionalismo regionalizado y la región franquista: dogma universal, particularismo espiritual, erudición folklórica (1939-1959)”, en ARCHILÉS, Ferran; SAZ, Ismael (eds.): *Naciones y estado... op. cit.*, pp. 189-224 (191-195). SAZ CAMPOS, Ismael: *España contra España... op. cit.*, pp. 254-265.

⁴⁸⁶ GENIOLA, Andrea: “El nacionalismo regionalizado...”, *op. cit.*, pp. 196-197. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: “La región y lo local en el primer franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (dir.): *Imaginarios y representaciones...*, *op. cit.*, p. 132.

retóricas de respeto a los particularismos de los pueblos de España. Cataluña y País Vasco, dada la bien demostrada envergadura política de sus respectivas construcciones nacionalistas, atrajeron la mayor parte de la atención de los mecanismos estatales de depuración de lo regional. Asturias no se encontraba en absoluto en la misma situación que esos territorios, pero tampoco se hallaba a la misma altura que Castilla, Navarra, Galicia u otras regiones adheridas de inmediato a la sublevación del 18 de julio y portadoras orgullosas de la bandera de la tradición. Asturias descollaba por haber acogido un movimiento obrero de cuya fortaleza daba fe el hecho de que, habiendo sido duramente reprimido tras los acontecimientos de octubre del 34, solo en esta región elevados a la categoría de revolución, había conseguido levantar de nuevo la cabeza menos de dos años después para convertirse en bastión del Norte republicano. El propio Franco daba cuenta de estas circunstancias en una alocución pronunciada en Burgos en octubre del 37, inmediatamente después de la caída del frente norte, asegurando que «si bien en Asturias existía una zona blanca, también existía un fuerte núcleo rojo, al que era necesario dominar por la fuerza de las armas»⁴⁸⁷.

A pesar de los efectos devastadores de la guerra y la represión, la acreditada presencia reciente de Asturias en la vanguardia de la movilización obrerista nacional conservaba su influencia, y el nuevo régimen se veían impelido a revalidar sistemáticamente el alineamiento incondicional y perpetuo de la región con una España católica, unida y orgullosa de sus tradiciones. En las alusiones constantes a la espontaneidad popular, en los festejos de la victoria que hemos venido viendo, asoma el deseo de convencer a propios y extraños de que la combatividad proverbial de los trabajadores asturianos no era más que una expresión del carácter insurrecto que había convertido a la tierra en punto de partida de la Reconquista. Si en algún momento la región, o mejor algunos de sus habitantes, habían dado la espalda a «la España auténtica que han querido arrebatarnos», no había sido por voluntad propia, sino por imposición⁴⁸⁸.

A partir de 1937 las concesiones hechas al regionalismo folclórico asturiano a través de la fiesta se redimensionaron en el contexto del papel que había de desempeñar ese regionalismo en el discurso político oficial y en el nacionalismo español que lo hegemonizaba. En algunas de sus expresiones más tempranas, no obstante, la retórica no

⁴⁸⁷ “Discurso del Generalísimo”, *La Voz de Asturias*, 23-X-1937, p. 1.

⁴⁸⁸ “Semana Santa española. Estampa”, *Voluntad*, 14-IV-1938, p. 1.

difería demasiado de la que se venía utilizando en décadas precedentes. Tras la celebración del primer Carmín posbélico de Pola de Siero, *La Nueva España* comentaba que:

No estará de más, para aquellas «comisiones de festejos» de otros pueblos que tienen en perspectiva festividades este año, recordar que una de las cosas que hemos de hacer es despertar la afición a las viejas tradiciones raciales, pintorescas, para lo cual es el mejor medio el (...) de los concursos de jotas, por parejas y conjuntos, a los que pueden afluir de todos los pueblos de la provincia, e incluso concursos de gaiteros y tamborileros⁴⁸⁹.

Se trataba de un claro síntoma de continuidad con respecto a lo previo a la guerra en este capítulo de las identidades. Ya hacía tiempo que se celebraban en Oviedo concursos de cantos y bailes regionales, con los que había ido tomando cuerpo ese intenso interés de la intelectualidad asturiana por fomentar el estudio y conservación de piedras angulares de la cultura popular de la región. En los años veinte, el concurso de bailes contaba como jurado con una comisión de festejos local presidida por Aurelio del Llano y Roza de Ampudia, ingeniero de formación convertido en figura prominente del folclorismo asturianista. Entonces se habían declarado desierto el primer y tercer premios, por haber la mayor parte de los concursantes «mixtificado la pureza de los movimientos y pasos del baile, empleando pasos a modo de saltos gimnásticos, no muy tradicionales ciertamente», aparte de otras extravagancias observadas como el «uso de las almadreñas, si muy asturianas, no indicadas para el baile», y que además no «es costumbre que formen parte del traje astur en días de fiesta». En cuanto al concurso de canto, su jurado declaró igualmente desierto el primer premio, al considerar que los participantes «desvirtuaron el carácter genuinamente asturiano de algunas de las canciones interpretadas», y que «otras de las que eligieron, no eran propias de nuestra Región»⁴⁹⁰.

4.2. Popularizar lo político, politizar lo popular: el retorno procesional de la Virgen de Covadonga y sus claves rituales

Pero enseguida surgieron oportunidades de desarrollar el nuevo y politizado formato de regionalismo festivo. En concreto, no se puede dejar de prestar atención a un hito que en lo que concierne a las identidades, a efectos de lo que interesa a esta

⁴⁸⁹ “El Carmín de la Pola”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 2.

⁴⁹⁰ “Concursos regionales”, *La Voz de Asturias*, 19-IX-1923, p. 6.

investigación, se asemeja a la Navidad que se ha analizado como muestra del sincretismo festivo del primer franquismo. Se trata de la gira macro-procesional de la que se hizo protagonista, en 1939, a la imagen de la Virgen de Covadonga. El simbolismo de esta advocación mariana era muy relevante en la región asturiana. Al lugar de Covadonga la Historia y, especialmente, en lo que a nosotros atañe, la cultura popular, le atribuyen la condición de polémico campo de batalla en el que el caudillo cristiano Pelayo se enfrentó felizmente a los musulmanes, convirtiendo Asturias a efectos simbólicos en punto de partida de un fenómeno tan importante en los procesos de construcción de los relatos nacionalistas ibéricos contemporáneos, como es la Reconquista. En una de las versiones más extendidas del relato, se relaciona la intercesión de la Virgen de Covadonga con la victoria cristiana y todo lo derivado de ella. Como resultado, en el despliegue de este conjunto simbólico convergían importantes debates relativos tanto a las relaciones entre discurso religioso y el político como a las vertientes territoriales de este último, y en concreto las conceptualizaciones de la nación y el encaje en ella de las realidades regionales; unos debates, estos, eventualmente capitalizados por una derecha apoyada en los presupuestos ideológicos del nacionalcatolicismo⁴⁹¹.

Los avances de aquella recristianización peninsular y la integración de los territorios «reconquistados» en nuevas entidades políticas, con la consiguiente dilución del viejo Reino de Asturias en estructuras más amplias, abocaron a la decadencia al mito de Covadonga y a sus símbolos al hacerles competir con otros en auge. Así y todo, a partir del siglo XVIII la monarquía borbónica se mostró hasta cierto punto interesada en la promoción del santuario asturiano. En la segunda mitad de ese siglo, aprovechándose la destrucción en un incendio del templo, se inició una reconstrucción que permitió reconducir la simbología del lugar hacia un refuerzo del poder real y que, aunque no pudo llegar a término debido a la guerra con Francia de los años noventa, sirvió de plataforma para que en la centuria siguiente la monarquía de Isabel II retomara esa ruta de legitimación religiosa de la autoridad de la Corona. En todo caso, fue la Iglesia la que apostó más fuertemente por la capitalización simbólica de Covadonga ante el avance de la contemporaneidad⁴⁹².

Entre finales del siglo XIX y los comienzos del segundo cuarto del XX se dedicaron fuertes inversiones a la reforma, ampliación y potenciación del imaginario

⁴⁹¹ BOYD, Carolyn: “Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga”, en BOYD, Carolyn (coord.): *Religión y política en la España contemporánea*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294 (273-275).

⁴⁹² *Ibid.* pp. 276-285.

escenográfico relacionado con el sitio de culto de Covadonga. En tales intervenciones, junto a la devoción espiritual se percibe con toda claridad el interés por posibilidades turísticas, como dejaba traslucir en sus escritos al respecto Aurelio del Llano. Se trataba de uno de los más conspicuos representantes de aquel folclorismo tardo-decimonónico de sustrato romántico, y de los que contribuyó más a garantizar su subsistencia⁴⁹³. En efecto, la historiografía reciente ha dejado consignado cómo el aparato cultural articulado en torno a la Virgen de Covadonga proporcionó a Asturias su propio prototipo de adaptación del catolicismo español contemporáneo a los procesos de definición de identidades colectivas de trasfondo regional, en relación con el Estado y con distintas expresiones del conservadurismo político, principal cantera del regionalismo asturiano en el cambio de siglo⁴⁹⁴.

En los albores del segundo cuarto del XX, merced a la tenacidad eclesiástica y a la buena disposición del poder estatal, de ese sector del panorama político y, sobre todo, de ciertos representantes de la burguesía regional e indiana, fueron sensiblemente remozados el santuario y su paisaje inmediato. También se mejoró el acceso al complejo, creándose la infraestructura necesaria para el acogimiento de visitantes. Esta nueva vigorización de Covadonga eclosiona en 1918, con el 1200 aniversario de la batalla, aflorando con ese motivo expresiones de la tensión planteada por la modernización económica, social y cultural. Personalidades como Fermín Canella, rector de la Universidad de Oviedo, proponían aprovechar la conmemoración para levantar en torno a Covadonga un proyecto de regeneración nacional que pretendía ser social, territorial y económicamente integrador, armonizando tradición y progreso material. Otros, como el senador Pedro Pidal, ponían el acento en la comunión de espiritualidad y naturaleza, abogando por convertir el santuario asturiano en un bastión frente a las groserías, entendidas en un sentido amplio, de los nuevos tiempos. Pese al fracaso último de los grandes proyectos, entrado el siglo XX Covadonga mostraba a las claras su potencial como referente territorial transversal, susceptible de ser utilizado como vínculo de la escala nacional y la regional en los proyectos políticos nacionalistas⁴⁹⁵.

En estas mismas páginas se ha podido observar que el culto mariano, también en su expresión festiva, aparece en la contemporaneidad asturiana revestido de muchas otras advocaciones según el lugar. Ahora bien, la de la Virgen de Covadonga gozó de un relieve

⁴⁹³ LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Bellezas de Asturias de Oriente a Occidente*. Valladolid: Maxtor, 2008 (1928), pp. 280-283.

⁴⁹⁴ BOYD, Carolyn: "Paisajes míticos...", *op. cit.*, pp. 271-294.

⁴⁹⁵ *Ibid.* pp. 291-294.

especial, cuyas características específicas irán mutando a lo largo del periodo estudiado aquí, y sobre todo de un carácter asociado al ámbito regional que la distinguen de las demás, por lo general mejor adaptadas a la hechura local. Aparte de la devoción manifestada por una parte de los propios habitantes de Asturias, y paralelamente al desarrollo de esos intentos que buscaban utilizarla como nexo entre lo nacional y lo regional, el conjunto simbólico asociado a la «Santina» había sido adoptado con entusiasmo, frecuentemente, por las comunidades de asturianos emigrados a América como referente identitario, con un componente fundamentalmente regional. A través de sus organizaciones asociativas, esos grupos erigían espacios de culto dedicados a la Virgen, que en ocasiones reproducían la basílica o la cueva, obtenían réplicas de la imagen conservada en Covadonga y celebraban fiestas en su honor. Estas fiestas utilizaban el culto asturiano por excelencia como pie para concebir condensaciones festivas de tipismo folclórico de inspiración regional que poco tenían que ver morfológicamente con las conmemoraciones del 8 de septiembre en la propia Asturias, y que en lugares como Cuba servían como contrapunto de unas identidades nativas que en ese periodo del cambio de siglo se hallaban en pleno proceso de definición⁴⁹⁶. Por lo demás, para los asturianos emigrantes el culto a la Virgen y sus expresiones festivas —junto con la presencia en éstas de símbolos como la sidra o las piezas musicales y bailes considerados representativos de Asturias— operaba como identidad regional luego ramificada hacia la dimensión local. Celebraciones como las citadas contribuían así a articular un calendario que se completaba con festejos que, pese a ir mostrando cada vez más en sus programas y morfología la inevitable hibridación con las costumbres de los lugares de acogida, remitían, siquiera en sus fechas de colocación, a las principales fiestas de las localidades asturianas de origen⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ FERNÁNDEZ GARCÍA, Ana María: “Covadonga y la emigración asturiana”, en MORALES SARO, María Cruz; LORDÉN MIÑAMBRES, Moisés (eds.): *Arte, cultura y sociedad en la emigración española a América*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1992, pp. 83-101 (98-101). LORDÉN MIÑAMBRES, Moisés: “Las asociaciones de los inmigrantes asturianos en América”, en BLANCO RODRÍGUEZ, Juan Andrés (ed.): *El asociacionismo en la emigración española a América*. Salamanca: UNED-Junta de Castilla y León, 2008, pp. 151-197 (179-180). LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco: “Los emigrantes asturianos y Covadonga”, en MARTÍNEZ VEGA, Andrés (ed.): *Covadonga: Historia y arte, naturaleza y tradición*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2016, pp. 33-82. Sobre el papel de los símbolos relacionados con Covadonga en la celebración de fiestas remitentes a la identidad regional asturiana en Cuba, véase SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael: “De las fiestas de Covadonga a las jiras de los asturianos en Cuba (1868-1898)”, *Anales del Museo de América*, n.º 7, 1999, pp. 219-235 (226-232).

⁴⁹⁷ LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco: “Emigración y localismo. Sociedades asturianas en La Habana”, *Ástura: Nuevos Cartafueyos d’Asturies*, n.º 9, 1993, pp. 53-59 (57-59). Aunque destaque esa importancia del culto a Covadonga en la emigración, la población de la propia Asturias no era ajena a esto. Uría ha señalado que a principios del siglo XX el santuario lograba atraer a miles de visitantes, cifras que se acercaban a las de algunas de las principales romerías del centro de la región, como las del Ecce-Homo de Noreña, con el

Regresando al suelo asturiano, en la posguerra civil el conjunto simbólico articulado en torno a Covadonga participó del reverdecimiento de los objetos de culto católico, provocado por el firme engarce del ingrediente religioso en el discurso político triunfante y aplicado en percusión sin tregua sobre la población. Una prueba de ello la dio el Grupo de Cultura Covadonga, expresión de la voluntad de apropiación de este referente simbólico regional por parte de la burguesía urbana asturiana, y uno de los principales cauces de la sociabilidad formalizada y exclusiva del ocio gijonés. A comienzos del verano del 39, el Grupo abría de nuevo sus puertas, rememorando «los tiempos pretéritos en que celebraba agradables y sanas fiestas familiares para expansión de sus numerosos socios», tiempos concluidos «pocos días antes de iniciarse el Glorioso Movimiento»⁴⁹⁸. Pero el aprovechamiento simbólico de Covadonga tuvo expresiones más tempranas y abundantes en el terreno discursivo-propagandístico. En vísperas de ese 1938 que llegaba para Asturias como año inaugural de la «liberación», el delegado de Cultura de Villaviciosa, a través de las ondas de Radio España de Gijón, exponía sus directrices para extirpar de las escuelas asturianas los restos de «las infernales propagandas de los “sin Dios” y las funestas siembras del materialismo socialista», introducidas «como virus ponzoñoso en el corazón de nuestros pequeñuelos». Dirigía su voz «sobre todo, [a] vosotras, maestras asturianas, [que] tendréis que poner a prueba la abnegación y el espíritu de celo y competencia que os adornan como damas católicas, hijas de la Santísima Virgen de Covadonga»⁴⁹⁹. La afamada Concha Espina, escritora asociada a la generación literaria del 98, dejaba escrito unos pocos meses más tarde:

Hoy, en los montes audaz y prodigiosamente liberados por las tropas nacionales, confirmo la creencia de lo inmarcesible en el trono español de la Santina. El oro y la plata, los caudales y las reliquias destrozados allí por el soplo demoníaco de Rusia, volverán a nutrir una realidad de valores, como en una transfusión de sangre espiritual, de fuerza heroica y de gracia artística. El culto rico y fervoroso de Covadonga es intangible, como la independencia de España, su imperio y soberanía. Si es patente que a la Madre de Dios le han de sobrar adornos y preseas, por naturales indelebles, en este Santuario, es también de rigor que la imagen de Santa María permanezca siempre fiel a su propio milagro y presente la contemplación de sus hijos. No importa que sea ésta o aquella la escultura venerable. Será en cada momento la única el astro de la Cueva, el guión pacífico de Asturias⁵⁰⁰.

añadido de que el desplazamiento a Covadonga era mucho más complicado. URÍA, Jorge: “Cuestión social...”, *op. cit.*, p. 223.

⁴⁹⁸ “Grupo de Cultura Covadonga”, *El Comercio*, 21-VI-1939, p. 2.

⁴⁹⁹ RODRÍGUEZ DEL BUSTO, José Manuel: “El Crucifijo y el Maestro en la Escuela de la Asturias liberada”, *Voluntad*, 01-I-1938, p. 2.

⁵⁰⁰ ESPINA, Concha: “Orandi”, *Voluntad*, 12-VI-1938, p. 10.

La alusión a «ésta o aquella» escultura venía a cuento de los planes que por entonces se estaban haciendo para sustituir la imagen venerada hasta los comienzos de la guerra, «robada como se sabe por los marxistas». En efecto, la talla había desaparecido de su santuario y no había podido ser hallada, por lo que en principio iba a ser suplida por otra nueva, como se hacía por toda Asturias con otros objetos de veneración destruidos en el conflicto. En la primavera del 38 el Patronato «Pro-Covadonga», encabezado por el obispo de la diócesis y acogido en sus reuniones por la Diputación Provincial, ya trabajaba intensamente en el acondicionamiento del sitio de Covadonga, en un sentido tanto material como ritual-simbólico, acordando llevar a cabo medidas como reponer la imagen, mejorar las condiciones del alojamiento en los hoteles, proteger la merma materialista de la espiritualidad mediante la emisión de una «orden prohibitiva del comercio de baratijas en el considerado recinto del Santuario» o acoger en éste los restos de los combatientes sublevados muertos en los campos de batalla asturianos, recibándose para todo ello una sustanciosa ayuda pecuniaria del Gobierno Civil. También se dejó «señalada la fecha del primero de agosto, (...) en que se llevó a cabo la primera batalla de la primera reconquista, para verificar la fiesta patriótica en la que se haría entrega de una Bandera a la Unidad reconquistadora de Covadonga». Todas esas acciones encaminadas al ennoblecimiento del viejo centro de culto regional eran consideradas de ejecución inexcusable, ya que «era lo español y era lo católico laborar por el engrandecimiento de la Patria, y por la custodia de las esencias que nos legaron nuestros antepasados»⁵⁰¹. Siguiendo la pauta de homogeneización ritual-festiva a la que ya estamos acostumbrados para estos momentos, como parte del conjunto de celebraciones político-religiosas acogidas por Covadonga fue planteada una peregrinación romera masiva para la que fueron fletados autobuses y trenes especiales desde las principales poblaciones asturianas, e incluso una ambulancia de Cruz Roja para atajar posibles incidentes de salud de los peregrinos⁵⁰².

Inmediatamente, la «Santina», aun físicamente ausente, quedó integrada en ese «relanzamiento del culto mariano» del que hablara Di Febo, parte a su vez del encuentro de los viejos símbolos locales, asociados a la religiosidad popular, con los iconos políticos utilizados por el nuevo régimen para definirse, instituirse y consolidarse en el imaginario colectivo de los españoles⁵⁰³. En el caso de la Virgen de Covadonga, el nítido componente

⁵⁰¹ «La reunión del Patronato «Pro-Covadonga», *El Comercio*, 25-V-1938, p. 2.

⁵⁰² «A Covadonga», *El Comercio*, 30-VII-1938, p. 2.

⁵⁰³ DI FEBO, Giuliana: *Ritos de guerra... op. cit.*, pp. 41-42.

bélico de su gran hecho fundacional había favorecido su consideración como «Virgen de las Batallas». La apropiación de la advocación se hacía así más provechosa aún para un Estado que tenía en la Iglesia y en el Ejército dos de sus sustentos sociológicos e institucionales más importantes, y en la guerra que lo había alumbrado una referencia discursiva de primer orden para sus estrategias de legitimación. Covadonga había quedado incluida en una de las extravagantes «rutas de guerra» creadas por los sublevados durante el conflicto, pensadas para que españoles y extranjeros recorriesen los restos de las batallas libradas en defensa de la auténtica España. En ese marco, el santuario se erigió en «cuna de Fe y de Patriotismo», de obligada visita junto a los «lugares de guerra dolorosa», como Arriondas, Infiesto y, por supuesto, la mártir Oviedo⁵⁰⁴.

Ocurrió que la imagen reapareció. A finales de marzo del 39 se anunció que había sido encontrada, almacenada impíamente en un desván de la embajada española en París, donde, según se presumió, como no podía ser menos, había sido abandonada por los republicanos junto con «muchos otros objetos producto de latrocinios». De inmediato, se pensó en la organización de su retorno a Asturias y de su recibimiento, «con el entusiasmo y fervor que merece tan Sagrada Prisionera [sic]»⁵⁰⁵. La región se había «conmovido en la fibra más viva de su alma racial al conocer la faustísima noticia», y debía aprestarse a celebrarla como correspondía, «con el mayor entusiasmo de sus fiestas más solemnes»⁵⁰⁶. El reconocimiento de la gran importancia política que tenía el regreso de la imagen a su lugar de reposo presidía el editorial dedicado por *El Comercio* a esa «entrada triunfal en España la Virgen “pequeñina y galana” de nuestras montañas, que es también Reina amada y venerada de todos los españoles». En el texto no se dejaba de observar la significación de la presencia de la esposa de Franco, Carmen Polo, nacida en Oviedo y convertida en dirigente consorte de todos los españoles, en el recibimiento de la imagen en suelo español, en Irún; con ella, la mujer del general mostraba «sus acendrados sentimientos católicos y su amor de asturiana a la Santina» y, por extensión, «cómo la mujer española se acerca con mayor amor que nunca a la Virgen de Covadonga». Finalmente, el editorial sentaba sus conclusiones sobre este catalizador de la integración del sentimiento de pertenencia de los asturianos a su región en el ensalzamiento de los ideales nacionalistas españoles que vertebraban el discurso oficial:

⁵⁰⁴ «Hoy comenzarán las rutas de guerra del Norte», *Voluntad*, 23-VI-1938, p. 8.

⁵⁰⁵ «Dos gratisimas noticias», *El Comercio*, 26-III-1939, p.1.

⁵⁰⁶ «Ante el hallazgo de la imagen de la Virgen de Covadonga», *El Comercio*, 02-IV-1939, p. 4.

Tiene ese acto de la entrada de la sagrada imagen de nuestra Patrona, una doble significación religiosa y de exaltación de los valores patrióticos de la raza, que hay que tener también en cuenta. Se ha dicho con razón que en España el sentimiento católico y el de patriotismo van unidos de un modo íntimo y total, y a eso debe añadirse que en Asturias esos dos sentimientos se ensamblan y confunden magníficamente con el sentimiento regional, con el fervor por la tierra querida que nos vió nacer. Decir asturianos, es decir asturianos al estilo tradicional, es decir españoles fervientes y católicos ejemplares⁵⁰⁷.

El culto a Covadonga facilitaba, así, el pensar en un cierto regionalismo asturiano, aunque con una esencia puramente sentimental, y por supuesto desprovisto de toda posible aspiración política o social divergente con respecto a las prescritas por el Régimen para el conjunto nacional. Se trataba, pues, de un sentimiento plenamente compatible con el nacionalismo centralista hacia el que apuntaba el revisionismo histórico consagrado a la lectura en términos apologéticos del pasado imperial de España, y al afianzamiento de la misma en el imaginario colectivo de los españoles. Esta idea fue madurando y propagándose al paso de la gira que llevó a la imagen de la Virgen de Covadonga desde su toma de contacto con suelo español hasta el santuario que había abandonado unos años atrás, y que la hizo pasar por diversos lugares de Asturias en una procesión de escala regional hecha por etapas. La primera de estas últimas se verificó en la segunda semana de junio, cuando la «Santina» accedió a suelo asturiano desde León, haciendo una primera parada en Pajares. Salvo por la magnificencia, el acto de reintroducción en Asturias de la figura recuerda con toda claridad al ceremonial procesional reproducido hasta la saciedad en distintas partes de la región, y que se ha identificado como prolongación y reproducción ritual-simbólica de la ocupación militar:

Abriendo marcha, los Cadetes de las Organizaciones Juveniles de Oviedo, Mieres y Pola de Lena, llevando cada una su bandera correspondiente, al igual que centenares de niños que formaban detrás con banderas nacionales. Presidía la Cruz de la Junta de Oviedo que precedía a los estandartes y banderas de las Juventudes de toda Asturias. Ocupando el ancho del camino figuraba la muchedumbre rezando el Rosario y cantando la Salve. La Santina venía escoltada, formándole guardia de honor Requetés del Tercio de Covadonga y Carabineros con destino en Gijón-Musel. Finalmente, iban las autoridades entre un público numeroso al que seguía interminable fila de coches particulares y autocares.

Con la imprescindible banda del regimiento Milán interpretando piezas religiosas escogidas de su repertorio para acompañar adecuadamente a la comitiva, ésta llegó al pueblo de Pajares. La localidad se había preparado para recibir a la «Santina» con el engalanamiento de sus casas, repique de campanas, exhibición de cohetería, un arco

⁵⁰⁷ “El sentido patriótico y entusiasta del recibimiento a la Santina”, *El Comercio*, 11-VI-1939, p. 1.

conmemorativo y, en general, un aparato que se repetirá en las distintas localidades asturianas por las que pasará y hará parada la imagen. Las claves del despliegue —sobre todo con los arcos adornados que incorporaban mensajes de adhesión devocional a la Virgen— podrían llegar a recordar al viejo ceremonial barroco que acompañaba a las etapas urbanas de las giras reales de la España moderna⁵⁰⁸. El involucramiento de la infancia en un ritual que debía ser pedagógico tampoco fue una rareza vista en Pajares, por la importancia especial del momento de paso de la imagen a suelo asturiano. En otros puntos del recorrido, como Vega del Ciego, situado en un límite parroquial del concejo de Lena, aparecieron de nuevo niños provistos de banderitas con los colores nacionales, acompañados de sus maestros y contados por centenares en la prensa, incluso en estos lugares en principio tan alejados de los grandes hitos de la gira mariana⁵⁰⁹. También como el resto de fiestas que por toda la región auspiciaban el avance de los símbolos del régimen político hacia el encuentro con el sustrato popular, en las asociadas al recibimiento de la imagen de la Virgen de Covadonga la población tenía reservado unos espacios muy concretos —físicos tanto como simbólicos—, al tiempo que se empeñaba en mostrar su entusiasmo e involucramiento activo en lo celebrado. Los cronistas de la recepción en la villa gijonesa subrayaban que,

hemos recorrido con todo detenimiento la mayor parte de la población y en todos los sitios hemos admirado el tesón y fe religiosa de los gijoneses, adornando cuidadosamente las fachadas y balcones de sus casas, mereciendo nuestros mayores elogios los trabajos realizados en las barriadas obreras, en donde los sencillos jornaleros de nuestras fábricas y talleres robando horas al cotidiano descanso, rivalizaron en el adorno de los balcones y demás huecos de sus humildes casas. En la mañana de ayer hemos pasado gratísimas horas contemplando estos artísticos trabajos que tanto elevan el espíritu patriótico de nuestro pueblo⁵¹⁰.

Los mismos esfuerzos febriles por convertir la ciudad en un espacio acorde a la dignidad de la advocación mariana por excelencia en Asturias se habían visto, siempre según las impresiones transmitidas por la prensa, en la capital provincial⁵¹¹. La reproducción de un panorama semejante en todos los lugares de paso de la imagen evidenciaba el entusiasmo popular por el retorno de su «Señora». De nuevo en Gijón, se echaba el resto en lo que a retórica se refiere con el «deslumbrante panorama» que «ahora

⁵⁰⁸ “La Santina penetra en Asturias a hombros de personalidades asturianas”, *El Comercio*, 14-VI-1939, p. 1. “Impresión de la jornada” y “La Santina de Covadonga, acompañada de millares de fieles, visita a Noreña”, *El Comercio*, 28-VI-1939, p. 1.

⁵⁰⁹ “La «Santina», en Pola de Lena”, *Región*, 15-VI-1939, p. 1.

⁵¹⁰ “Una jornada memorable”, *El Comercio*, 28-VI-1939, p. 1.

⁵¹¹ “Oviedo al día”, *Región*, 16-VI-1939, p. 5.

nos brinda esta ubérrima tierrina del carbón y la manzana (...) aplacado el ambiente de tanta insolente blasfemia que empañaba con su soez la donosura y sortilegio de tu léxico encantador». Después, el articulista incorporaba un simpático e inclusivo contrapunto de desparpajo popular al descubrir, «en estos precursores días restauradores de todas las legítimas glorias tradicionales», la que se definía como «acertada y natural (...) frase de la viejecita diciendo: “el que non engalane guapamente su casina, esi nin ye buen asturianu nin ye español”»⁵¹².

Efectivamente, las masivas demostraciones de fe y patriotismo que habían acompañado a la imagen de la Virgen de Covadonga en su retorno triunfal a su santuario a través del suelo asturiano se tomaban por pruebas inequívocas de la catolicidad y españolidad de Asturias. Habían sido aquellas muestras de una devoción generalizada, de amplio espectro social y geográfico, que llevaba a rendir pleitesía espiritual a la «Santina» en

ciudades de historia gloriosa y lauros inmarcesibles, como Oviedo, y aldeas minúsculas arrinconadas en un picacho del monte como pueblecitos de nacimiento, es el más rotundo mentís que puede darse a quienes hablaban de Asturias roja. «¡Asturias cristiana y libre!» era el grito que el insigne don Juan Vázquez de Mella lanzara para contestar a los anticlericales y caciques liberalescos de su tiempo, y este es el grito que podemos lanzar también para contestar a quienes pretendieron sostener la injuria, la calumnia y la infamia —que ni siquiera mito se puede llamar— de la Asturias roja. En esta España, una, grande y libre del Caudillo, nuestra región, que en Oviedo sostuvo en lo alto de su catedral (siempre ondeando valiente al viento) la bendita bandera rojigualda [sic], que habla de la unidad hispana con su variedad regional, puede repetir el grito de Mella, parafraseándolo, pues Asturias cristiana y libre de sus enemigos se postra a los pies de la Virgen de las Batallas.

No solo había proporcionado la provincia un buen número de combatientes para engrosar las filas de los ejércitos de Franco, sino que aquella masa que estaba en la base de eso que no llegaba ni a mito, el proletariado asturiano, se revelaba tan adicto como el que más a la devoción mariana en cuanto se le presentaba la oportunidad de mostrar sus inclinaciones sin imposiciones sectarias:

Con todos estos soldados de la Cruzada, le han rendido también el tributo edificante e impresionante de su fe, de su devoción y amor, los soldados del ejército del Trabajo, los mineros de Asturias, los católicos mineros de Moreda, de Caborana, de Ujo, de Mieres y de Langreo, y también de Turón —del denostado Turón—, que hicieron estallar sus cartuchos de dinamita en honor de la Reina de nuestras montañas, y que en procesión devota le dieron guardia sumisa y sublime con sus lámparas de la mina encendidas⁵¹³.

⁵¹²“Al paso de la Virgen...”, *El Comercio*, 27-VI-1939, p. 1.

⁵¹³“Trabajadores de Asturias ante la Virgen”, *El Comercio*, 18-VI-1939, p. 4.

El meticulosamente ritualizado recorrido triunfal de la Virgen de Covadonga por la región constituye quizás, al menos en lo que se refiere a la inmediata posguerra asturiana, uno de los mejores argumentos a favor de la no segregación conceptual estricta de fiesta y espectáculo. Y es que, dados los esfuerzos mostrados por los medios de comunicación adictos al nuevo Estado por mostrar la pretendida espontaneidad y fruición de la participación popular en la conmemoración de la vuelta de la imagen de Covadonga a Asturias, parece fuera de duda que el régimen comprendía la importancia de hibridar ambas realidades. La lógica espectacular reforzaba el control del poder político sobre el protocolo ritual y los símbolos que lo dotaban de significado, y ayudaba a la interiorización por parte de los espectadores de la jerarquización social y la disciplina que al Estado autoritario le interesaba transmitir a la población. Paralelamente, la insistencia en ensalzar la participación activa y voluntaria de la población, en unos tiempos en que ésta se cuidaba mucho de no visibilizar cualquier conducta que pudiera ser interpretada como desafección política, era una excelente forma de estimularla aún más en aras de su involucramiento. Durante la marcha de la «Santina» y de su séquito por suelo asturiano, la prensa relataba preferente e incansablemente aquellos datos que venían a abundar en esa participación. Los arcos triunfales se alzaban no solo en las poblaciones, sino también en las carreteras y caminos que las enlazaban y por los que estaba previsto que pasara la imagen, y rotativos como *Región* señalaban, como prueba de la generalización del culto a Covadonga entre la población, el amplio espectro cubierto por la calidad constructiva y decorativa de las estructuras, desde las más impresionantes hasta las que, por su sencillez, daban visibilidad a una devoción popular incluso más importante desde el punto de vista propagandístico⁵¹⁴.

El apoteósico recibimiento de la imagen de la Virgen de Covadonga dio forma, por tanto, a un buen paradigma para la reproducción festiva del discurso nacionalista tal y como estaba siendo concebido por el franquismo. El periplo de la imagen fue organizado a modo de una única y gigantesca procesión que, con solución de continuidad, atravesaba un amplio territorio español y asturiano, elevando a una nueva escala unos efectos potencialmente similares a los que tenían todos aquellos híbridos locales de ritual político y fiesta popular que hemos visto en el capítulo anterior. Dado el pretendido papel de Covadonga en el relato fundacional de la España cristiana y su singladura a consecuencia de la Guerra Civil, la imagen era un símbolo de españolidad y espiritualidad

⁵¹⁴“La «Santina», en Pola de Lena”, *Región*, 15-VI-1939, p. 1.

ancestrales que se fundían con la versión contemporánea de esos valores representada por el régimen de Franco. A un tiempo, se trataba de una piedra angular de la identidad asturiana, restituida gracias a la piedad y el saber hacer militar del ahora jefe del Estado, que había establecido una relación de reciprocidad con la Virgen al devolverla solemnemente a su legítimo trono espiritual después de que ella le hubiese aupado al gobierno político al bendecir su victoria en los campos de batalla. Finalmente, la confección de la larga ruta del retorno como una enorme procesión que implicaba a los habitantes de numerosas poblaciones introducía en la misma ecuación el factor local, completándose una totalización identitaria de base territorial imposible de conseguir de forma tan perfecta en otras circunstancias:

Jamás hubiera prendido aquí la semilla del odio y el rencor sin la presencia de gentes extrañas, venidas de otras tierras, que hicieron del alma de esta región noble, un arma combativa contra sus propios sentimientos: (...) los sentimientos religiosos y cristianos, que hoy, más que nunca, se ponen de manifiesto, cuando el pueblo en masa, ya sea en Pajares, ya en Lena, Ujo o Mieres; como lo será en Sama, Oviedo, etc., rinde pleitesía a la Virgen que protegió a Asturias y a España desde su trono de Covadonga⁵¹⁵.

Quizá podríamos ver, en fin, en el híbrido de fiesta, espectáculo y liturgia alumbrado con motivo de la devolución de la imagen de la «Santina» a Covadonga una de las formas más acabadas que llegó a adquirir esa permeación de la ideología política en el sustrato festivo popular asturiano de la posguerra. Dio lugar, al menos, a algunas de las más provechosas, por apoteósicas, escenificaciones colectivas de las claves con que el discurso político oficial interpretaba la historia más reciente de la provincia. En una breve obra publicada a mediados de los cuarenta, Giménez Caballero negaba explícitamente la pretendida condición revolucionaria de Asturias para considerarla esencialmente tradicionalista y conservadora, revelando una vez más esa inquietud ante lo que se entiende como potencial político disgregador de los particularismos culturales con implicaciones identitarias al minimizar lo que se podrían considerar rasgos propios de Asturias como región. Ésta aparece en todo momento subsumida en una realidad nacional quizá compleja, pero nunca fragmentada. Lo más interesante es que incluso en casos no especialmente conflictivos, como el asturiano, Caballero acepta atribuirle a lo regional cierta envidia a la hora de buscar su encaje en lo nacional, aunque sea mediante iniciativas un tanto peregrinas como el intento de adscribir la figura de Jovellanos, muy

⁵¹⁵ “Mieres dispensó un grandioso recibimiento a la Virgen de las Batallas”, *Región*, 16-VI-1939, p. 1.

celebrada en los círculos locales, a los presupuestos teóricos del nacionalismo falangista⁵¹⁶.

Los festejos populares afectados de alguna manera por las prescripciones ideológicas oficiales reflejarían, en definitiva, las tendencias y contradicciones de un modelo de regionalismo cultural que desde luego operaba en otros ámbitos. Desde un punto de vista académico-institucional, el nudo de estos planteamientos lo constituía un Instituto de Estudios Asturianos —IDEA— que trataba de armonizar las inquietudes intelectuales del folclorismo que se había ido desarrollando durante las décadas anteriores a la guerra con las de ese «nacionalismo regionalizado», como ha sido llamado, abrazado por el nuevo Estado⁵¹⁷. El reconocimiento de las singularidades regionales y la definición de las formas concretas bajo las que habría de verificarse tal reconocimiento en el acondicionamiento del capítulo correspondiente de la ideología oficial dieron pie a un proceso complejo y dilatado en el tiempo que, además, nunca llegó a solucionarse de forma medianamente satisfactoria para un régimen para el que de principio a fin fue, ante todo, una fuente de problemas⁵¹⁸.

Así y todo, los efectos de todo esto no tardaron demasiado en dejarse ver, y la fiesta popular canalizó desde el primer momento buena parte de los esfuerzos. Pronto se pudo comprobar que en la versátil idea de tradición, elevada oficialmente a la categoría de requisito de indispensable presencia para la homologación política de los festejos populares, el tipismo folclórico asturiano tal y como lo habían ideado los románticos decimonónicos era no ya tolerado, sino celebrado e impulsado. Contamos en este sentido con ejemplos tempranos como el de aquel pueblo del concejo de Aller en el que, tras las fiestas patronales, ya en el verano del 38, con la guerra recién terminada en Asturias y sin concluir todavía en otras partes del país, se aplaudía la reaparición de danzas con sabor regional que se señalaban como desaparecidas en los años precedentes a consecuencia de la guerra y de las políticas de los derrotados en ella, y el mérito de cuya reaparición se atribuía con orgullo a las instituciones falangistas⁵¹⁹.

⁵¹⁶ GENIOLA, Andrea: “El nacionalismo regionalizado...”, *op. cit.*, pp. 197-198.

⁵¹⁷ *Ibid.* URÍA, Jorge: *Cultura oficial...*, *op. cit.*, p. 132-150.

⁵¹⁸ SAZ CAMPOS, Ismael: *España contra España...* *op. cit.*, pp. 163-164.

⁵¹⁹ Bóo (Aller), *La Nueva España*, 26-VIII-1938, p. 6.

4.3. La instrumentalización estatal de la fiesta como aglutinante folclórico: la labor de Coros y Danzas de la Sección Femenina

El apartado que podríamos llamar folclórico-artístico fue ciertamente uno de los que mayor continuidad consintieron en la conservación del modelo de «asturianía» festiva a través del salto que supuso la guerra civil. El ensalzamiento musical de la gaita y el tambor y la loa a sus intérpretes como poco menos que figuras heroicas de la esencia popular de Asturias apenas sufrió discontinuidad en la segunda mitad de los años treinta. Antes de la guerra, la aparición de pianos de manubrio, organillos y otras tecnologías musicales innovadoras había provocado alternativamente recelo y condescendencia de quienes no estaban dispuestos a reconocerles la menor posibilidad de desbancar a los instrumentos emisores de asturianía. Así se había podido comprobar, en 1929, en un pueblo del concejo de San Martín del Rey Aurelio, ante los acordes emitidos en los ritos religiosos de los festejos por un armonio impostado:

En pueblos bravíos y tan amantes del pasado, como el de Santa Bárbara, los acentos gangosos y monjiles del armonium en el templo, y mucho menos los populacheros y pedestres del organillo en la romería, no pueden sustituir las suavidades y dulzura que arranca a su instrumento el glorioso gaitero pueblerín Pepe González⁵²⁰.

Es verdad que para otros, en los mismos tiempos, la prevalencia del tipismo musical no estaba tan garantizada, dado el empuje y la tenacidad mostrados por aquella modernización extranjerizante. Se estaban perdiendo las celebraciones deudoras de los ingredientes clásicos, hechas a base de «más gaita y más baile y un fogueirín, porque da pena que todo esto pueda acabarse. Fiestas alegres, fiestas festivas, sanas, llenas de risas y abrazos»⁵²¹. También es verdad que, en caso de estar amenazada la celebración de los festejos por falta de organizadores o dinero, la gaita solía defenderse bien, hasta el punto de convertirse en la última irreductible en las filas de la tradición festiva⁵²², sobre todo gracias a su demostrada capacidad para integrarse en formas de expresión musical que realmente respondían más a lógicas mercantiles modernas que a las que podrían considerarse más puramente tradicionales. En efecto, la gaita aparecía formando parte de los conjuntos contratados por los organizadores de festejos que iban adquiriendo prestigio

⁵²⁰ FABRICIO: “Del espíritu tradicional asturiano”, *El Comercio*, 26-VI-1929, p. 4.

⁵²¹ MARINERO, Manuel: “Fiestas y otras cosas”, *El Aldeano*, 30-XI-1929, p. 1.

⁵²² “Fiestas”, *El Aldeano*, 15-VII-1930, p. 4.

y convirtiéndose en asiduos itinerantes de la oferta festiva popular asturiana. Así, en la verbena celebrada en honor a San Pedro en Barres, municipio de Castropol, en 1930:

«Los Quirolos» con sus piezas kilométricas y húmedas siguen siendo los revolucionadores de las masas terpsicorianas. Quirolo oprime el fuelle de la gaita de una manera despiadada, Ramón abrazado a su clarinete le arranca notas muy dignas y muy propias de Ramón. Los dos de la caja y bombo vengan sus rabias en la piel ovejuna y blancuzca de sus respectivos instrumentos⁵²³.

Estas tendencias continuaron vigentes de un modo u otro tras la perturbación bélica de finales de los treinta. Las estrategias musicales promovidas por el Estado después de la guerra se vieron igualmente sometidas a las directrices del nacionalismo regionalizado. La búsqueda de un apoyo musical para la identidad nacional, entendida ésta tanto en un sentido reflexivo como en lo tocante a la emisión de una determinada imagen del país hacia el exterior, que ya había adquirido desarrollo en tiempos de la Restauración, gozó de continuidad⁵²⁴. A un tiempo, la revalorización que también se hizo en este campo de la tradición como hoja de ruta a seguir, dejó espacio para el cultivo en sus respectivas zonas de expresiones musicales inspiradas ante todo en folclores regionales concretos, aunque el predilecto por el Estado fuese el andaluz, especialmente apto para dar cuerpo al «españolismo de trazo grueso», como lo ha denominado Joaquín Piñeiro⁵²⁵. Tras el advenimiento del franquismo, al igual que antes de él, los conceptos de «pueblo» y «nación» estaban en el epicentro de las reflexiones sobre el fenómeno musical sobre las que se basaba su reglamentación estatal⁵²⁶. La asturianada había quedado consolidada desde las décadas finales del XIX como una de las principales tradiciones populares asociadas al canto representativas de los particularismos culturales peninsulares, apareciendo en festivales musicales interregionales que durante el cambio de siglo y los prolegómenos del XX trataban de coadyuvar a la difusión entre los españoles de un sentimiento de pertenencia a una gran patria entendida como conjunto de patrias chicas⁵²⁷.

⁵²³ «De Barres», *El Aldeano*, 30-VII-1930, p. 2. Se entiende que Los Quirolos eran un conjunto musical del momento que actuaba en aquella zona.

⁵²⁴ ASENSI SILVESTRE, Elvira: «El repertorio...», *op. cit.*, pp. 125-145.

⁵²⁵ PIÑEIRO BLANCA, Joaquín: «Instrumentalización política de la música desde el franquismo hasta la consolidación de la democracia en España», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n.º 25, 2013, pp. 237-262 (245).

⁵²⁶ PÉREZ ZALDUONDO, Gemma: *Una música para el «Nuevo Estado». Música, ideología y política en el primer franquismo*. [s. l.]: Libargo, 2017 (2013), p. 99.

⁵²⁷ PITARCH ALFONSO, Carles A.: ««La Fiesta de las Regiones» —Asturias, Andalucía, Valencia y Aragón—: cuadros de cantos y bailes populares y construcción nacional española (1916-1936)», en RAMOS LÓPEZ, Pilar: *Discursos y prácticas musicales nacionalistas (1900-1970)*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2012, pp. 195-228.

En Asturias, la música de corte regional, y sobre todo la gaita como su instrumento más representativo, mantuvo su prestigio como piedra de toque de la tradición festiva popular asturiana a lo largo la contemporaneidad, y parece evidente que la adhesión de las comunidades celebrantes al tipismo folclórico regionalista como factor generador de identidad tenía mucho que decir al respecto. La presencia de los acordes de la gaita y el tambor amenizando ritos religiosos y profanos eran parte del recuerdo que se conservaba de fiestas pasadas tras la guerra, e incluso ya después de los sucesos revolucionarios del 34, en lugares en los que «ya se había extinguido la tradición» y, de los pocos que todavía acudían a la llamada romera, buena parte «era juventud descarriada que (...) acudían al anuncio de bailes y tabernas...»⁵²⁸. Para mediados de los treinta se podía decir que la gaita había quedado consagrada como uno de los principales iconos en torno a los cuales se tejía la identidad colectiva asturiana según sus parámetros más populares. «Cuando un asturiano, lejos de su patria, canta las bellezas de su tierra natal», se decía en 1935 en el contexto de la fiesta pascual de los Huevos Pintos de Pola de Siero, «elogia la gaita y la sidra, el Santuario de Covadonga y los Picos de Europa, y siempre tiene un recuerdo para estos huevos pintos que traen á su imaginación recuerdos agradables de una fiesta inolvidable»⁵²⁹.

Como se ha dicho, el interludio no modificó apenas la situación en este sentido, y el tipismo musical siguió presente en los festejos, únicamente cediendo la gaita algo de terreno en lo inmediato a los más marciales cornetas y tambores del Ejército y las organizaciones del Movimiento, como consecuencia de la militarización del protocolo festivo. De todas formas, la gaita siguió gozando de su espacio, incluso en los ritos integrados en el circuito conmemorativo nacional, como en los de de celebración del Alzamiento y el de la Exaltación del trabajo de julio del 39, donde «hubo gaita, tambor, [y] canciones bellísimas del folklore asturiano»⁵³⁰. También estaba presente en las fiestas hegemónicas por el elemento religioso, en los tiempos en los que en el discurso ideológico oficial se le privilegiaba en detrimento del profano⁵³¹. Y es que las propias

⁵²⁸ MATINÁ, Pinón de la: “¡Aquella vieja ermita de Seana!” *Acción*, 02-VI-1934, p. 2.

⁵²⁹ “Los huevos pintos de la Pola”, *El Noroeste*, 23-IV-1935, p. 4. Algunos ejemplos ilustrativos de la presencia recurrente de la gaita en los protocolos festivos populares asturianos de finales del XIX y el primer tercio largo del XX, en “Sr. Director de EL CARBAYON” *El Carbayón*, 9-VII-1885, p. 2. “Noreña en fiestas. Las del Ecce-Homo”, *La Prensa*, 18-IX-1921, p. 3. “La fiesta del «bollu» resultó brillantísima”, *La Prensa*, 22-IV-1924, p. 3. MARINERO, Manuel: “Fiestas y otras cosas”, *El Aldeano* (Castropol), 30-XI-1929, p. 1. “La gran romería del Carmen”, *El Comercio*, 18-VII-1936, p. 1.

⁵³⁰ “Conmemoración del Alzamiento y fiesta de la Exaltación del Trabajo”, *La Nueva España*, 19-VII-1939, p. 4.

⁵³¹ “La Virgen de «Cuetu Ramón»”, *La Nueva España*, 09-VIII-1938, p. 8. “Mieres”, *La Nueva España*, 18-VII-1939, p. 14.

entidades asturianas consagradas a la organización de festejos tendieron en todo momento a garantizar la presencia de símbolos asociados a la asturianía, y a ampliarlos en lo posible, compatibilizándolos con las innovaciones destinadas a atraer a unos visitantes cuyas apetencias oscilaban entre lo moderno y lo tradicional. La Comisión Municipal de Festejos de Gijón lo decía claramente en 1943, al detallar los primeros resultados de su proyecto para generar para la ciudad una oferta amplia y atractiva y, al mismo tiempo, investida de un carácter popular que la hiciera asequible para todos los bolsillos. Tal planificación:

No constituía tampoco ninguna novedad, ya que muchas veces se había hablado de su conveniencia (...) Nos referimos a la necesidad de intensificar las fiestas y manifestaciones de carácter tradicional, allí donde el folklore y el tipismo asturianos tienen expresión adecuada. Dos fórmulas se nos ofrecían para ello. La organización de grandes festivales folklóricos, de carácter netamente asturianos, era una de ellas. Pero organizar festivales de esta naturaleza no podía ser aventura alegre en la que las deficiencias del programa pudiesen ser salvadas con incrustaciones modernas que le hicieran perder su carácter, y con ello la finalidad perseguida. Y, por otra parte, al organizar espectáculos de esta naturaleza no puede pensarse en mediocridades. Hay que buscarles marco adecuado —Plaza de Toros, estadio, un gran teatro—, un programa completo, propaganda intensa que movilice masas... (...) el veraneo gijonés careció este año de lo que debe de tener siempre: dos o tres grandes festivales de carácter típicamente asturianos [sic]. (...) No obstante, se buscó subsanar en parte esta deficiencia robusteciendo la calidad y medios de nuestras romerías típicas. De aquellas, naturalmente, con un prestigio y un ambiente popular conquistados en el transcurso de los años (...) Por eso la Comisión concedió subvenciones a aquellas fiestas y romerías típicas del concejo cuyos organizadores se acercaron a nosotros en demanda de ayuda⁵³².

Las versiones más acabadas del tipismo musical también tenían en el entorno festivo su ambiente natural de desenvolvimiento. Ya había muerto a principios de los años treinta el legendario Ramón García Tuero, más conocido popularmente como «Gaiteru Libardón», un intérprete del instrumento más célebre de la actividad musical popular asturiana, que se había convertido en una auténtica superestrella representativa de los amplios frentes de consumo que la contemporaneidad abría para el tipismo, también en su formato musical. García Tuero había sido un auténtico abanderado de la asturianía fuera de la provincia, participando en festivales interregionales, grabando sus interpretaciones e incluso protagonizando una gira por el continente americano patrocinada por la empresa sidrera El Gaitero, consciente de ese tirón alcanzado por lo

⁵³² Memoria de la Comisión Municipal de Festejos de Gijón, mayo-octubre de 1943. AMG, caja 299, exp. 43.

típico⁵³³. Ninguna figura será capaz de emular el atronador éxito de Libardón, sobre todo en lo que a su extensión territorial se refiere, después de la guerra. Así y todo, continuarán existiendo referentes de la interpretación musical de renombre a escala local e incluso regional, conviviendo con los cada vez mayores contingentes de gaiteros y tamborileros anónimos desplegados sobre los espacios festivos populares, de los cuales probablemente el más conocido llegara a ser el llamado «Tambor de La Abadía»⁵³⁴.

Los festejos populares, ocasión para el consumo alcohólico sin parangón en la cultura popular tradicional, eran igualmente un escenario propicio para la aparición de otro símbolo de primer orden constitutivo de la identidad regional asturiana, como es la sidra. El caldo derivado de la manzana, de consumo ampliamente extendido en Asturias gracias a su mayor asequibilidad con respecto a potenciales competidores como el vino, de escasa producción en el territorio, había experimentado una notable expansión en la región entre los siglos XVIII y XIX, al someterse a unas peculiares pero eficaces estrategias de industrialización. Sobre todo, en lo que aquí nos interesa, la bebida se había convertido en todo un elemento representativo de la cultura popular asturiana. Más allá de su presencia entre el repertorio gastronómico festivo, a la altura de mediados del XX hacía ya siglos que la sidra había colonizado las distintas formas de esparcimiento colectivo practicadas por los habitantes de Asturias. Entrada la centuria que aquí se estudia, romerías y fenómenos aledaños constituían auténticas excursiones comerciales para marcas productoras y establecimientos sidreros, que a veces contribuían al lucimiento de las celebraciones organizando comidas e incluso aportando medios de transporte para el incremento de los contingentes romeros⁵³⁵. Así, durante generaciones, la sidra se entrelazó con el traje típico y la música tradicional, con la sociabilidad festera como aglutinante y los gustos de la población y los intereses y de los distintos agentes implicados en la mercantilización del ocio y del consumo alcohólico como elemento dinamizador, para dar lugar a las claves simbólicas de la cultura popular de los asturianos en su vertiente lúdica. Este enraizamiento de la sidra en los formatos de ocio popular retenidos en la memoria de los habitantes de la región salía a la luz, por ejemplo, cuando

⁵³³ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Sidra y manzana en Asturias. Sociabilidad, producción y consumo (1875-1936)*, tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2008, p. 617. PITARCH ALFONSO, Carles A.: ««La Fiesta...»», *op. cit.*, p. 213.

⁵³⁴ «La romería de Granda», *El Comercio*, 01-VIII-1944, p. 3. «El «Día de Asturias»», *El Comercio*, 07-VIII-1945, p. 4.

⁵³⁵ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Sidra y manzana...*, *op. cit.*, pp. 83-84, 168-178.

se abogaba por el retorno de festejos como el Martes del *Bollu* ovetense, en aquellos momentos de la inmediata posguerra tan inciertos para este tipo de diversiones:

Y tras el vino y el «bollu», acompañado de algunas magras de buen jamón o de frescos mariscos, que sería de aperitivo, el yantar en el mismo campo, a la sombra de la arboleda, con los blancos manteles sobre la verde pradera, segada a propósito para ese día, y sobre aquellos las ricas y olorosas empanadas, los relucientes y dorados pollos, las apetitosas langostas... y al lado las cajas de sidra, con muchas botellas, que servían para apagar la sed que producía el mucho masticar... Luego las canciones asturianas, los «coriquinos», los bailes campestres, las inocentes giraldillas. Y sin incidente alguno desagradable que cortara la pesada digestión. Todo tranquilidad, placidez, alegría y hermandad⁵³⁶.

Algunos de los más notables exponentes de la considerada como tradición festiva inmemorial de la provincia sencillamente no se entendían sin la concurrencia de la sidra, como era el caso de los Huevos Pintos de Pola de Siero, a los que al cabo de breve espacio se aludirá con mayor detalle. Ya «en tiempos pasados», según se decía en 1942, en esa fiesta:

los huevos se vendían y regalaban cocidos y humorísticamente embadurnados con sarro o el caldo de las castañas rezagadas del invierno, pero con el mismo simbolismo corrían de mano en mano y de boca en boca, orgiásticamente regados con la sidra que la tierra produce en sus ubérrimas pomaradas, que ya anunciarán dentro de breves días su tumultuosa floración delicadísimamente sonrosada⁵³⁷.

No es de extrañar que la intensificación folclórica por la que algunos abogaban estuviera en buena medida orientada hacia unos festejos populares que de forma natural atraían con fuerza centrípeta los símbolos que aquella necesitaba. De carácter expansivo, presente por toda la geografía festiva regional, esta «asturianización» encontraba puntos de concentración especialmente intensa en celebraciones que, por unas u otras circunstancias, parecían propicias para ello. Tal era el caso de la fiesta por excelencia de la Pascua en el concejo de Siero, y una de las más populares de la época en la región, la recientemente mencionada de los Huevos Pintos. Fue este uno de los cauces privilegiados a través de los cuales quedó canalizado el discurso identitario regionalista en su materialización festiva, y probablemente tuviera que ver con ello el protagonismo en la celebración de una práctica cuyos orígenes tenían una antigüedad imposible de calcular con precisión, lo que la venía a convertir a efectos de la cultura popular en una suerte de tradición por derecho propio. Efectivamente, existen distintas hipótesis sobre la aparición

⁵³⁶ “El «Martes del Bollu»”, *La Voz de Asturias*, 03-IV-1938, p. 6.

⁵³⁷ “La Romería de los Huevos Pintos en Pola de Siero”, *La Voz de Asturias*, 05-IV-1942, p. 2. Para un repaso más detallado de la estrecha relación mantenida por sidra y fiesta en la Asturias contemporánea hasta la guerra civil, véase GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Sidra y manzana...*, *op. cit.*, pp. 168-224.

de la costumbre de pintar e intercambiar huevos bendecidos asociada a los tiempos pascuales, desde las que la fían a las exigencias gastronómicas de la doctrina católica, defendiendo que los huevos, por ser elemento de consumo prohibido por la Iglesia durante la Cuaresma, adquirirían al término de ésta un valor simbólico de tránsito, desarrollándose en torno a ellos una serie de rituales que habrían llegado a la contemporaneidad, hasta las que la remontan a tiempos precristianos. El hecho de que en lugares remotos de Europa e incluso del resto del globo se hayan observado vestigios de prácticas muy similares ha tendido a reforzar su solera. Lo que parece claro, en todo caso, es que en pleno siglo XIX los Huevos Pintos sierenses contaban ya con una popularidad que rebasaba ampliamente los límites de la población que le daba cabida⁵³⁸.

La tendencia a la armonización de las innovaciones introducidas al ritmo de los nuevos tiempos con una tradición colocada bajo el manto protector del tipismo tuvo en esta fiesta un reflejo interesante. Los huevos pintos en sí mismos eran, a la par que elemento icónico de la celebración y marchamo de su condición de tradicional, uno de los elementos que más acusaban las transformaciones propias de la introducción de las diversiones tradicionales en los circuitos del ocio de consumo masivo. El proceso de coloreado se habría llevado a cabo originalmente mediante cierto tipo de cochura de los huevos, pasándose más recientemente al uso de pinturas que habrían dado lugar a los huevos pintos propiamente dichos. Las nuevas técnicas permitieron diversificar enormemente las decoraciones, que ahora podían incorporar inscripciones y todo tipo de dibujos. Lo que en el pasado pudo no ser más que un simple intercambio intracomunitario con el que se reforzaba la solidaridad grupal, penetró en la época contemporánea convirtiéndose en un verdadero circuito mercantil de compra y venta de huevos que canalizó eficazmente la esfera mercantilista de la modernización festiva. Probablemente tuvo mucho que decir en ello el hecho de que los Huevos Pintos de Pola de Siero se erigieran en uno de los festejos populares más concurridos y publicitados de la región, aprovechándose también para ello de la cercanía de una capital provincial —aún más cerca una vez el ferrocarril se hubo extendido por Asturias— que aportaba buena parte de los contingentes festeros⁵³⁹.

⁵³⁸ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Historia y cultura de la sidra en el concejo de Siero*. [S. l.]: La Fábrica de Libros, 2017, pp. 59-61. DOMÍNGUEZ CARAZO, Juan José; FONSECA ALONSO, Xosé Ignacio: “Les fiestes en La Pola (Siero)”, *Cultures: Revista asturiana de cultura*, n.º 15, 2007, pp. 409-442 (416-417).

⁵³⁹ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Historia y cultura... op. cit.*, pp. 59-61. DOMÍNGUEZ CARAZO, Juan José; FONSECA ALONSO, Xosé Ignacio: “Les fiestes...”, *op. cit.*

Ya a comienzos de los años treinta las fiestas pascuales polesas eran consideradas por algunos como «lo más representativo de Asturias y fuera de Asturias, hasta el punto de que lejos de la “tierrina” suelen remedarse como lo más entrañable de nuestras costumbres». Más aún, no asistir «sería cometer un delito de leso asturianismo», según manifestaba *La Prensa*, al declararse adicta «a estas manifestaciones de la actividad y el costumbrismo regionales»⁵⁴⁰. En un fragmento ya citado se abundaba en esa condición esencial de los Huevos Pintos dentro del complejo simbólico que conformaba la identidad asturiana, concretamente la de los emigrados, colocándose los a la altura de la gaita, la sidra, el santuario de Covadonga y los Picos de Europa⁵⁴¹. Eso sí, las crónicas sobre este festejo ofrecidas por la prensa regional de la posguerra inducen a pensar que la nueva colonización del espacio simbólico festivo por parte del imaginario folclórico regionalista actuó con lógica de vasos comunicantes con respecto a aquel repertorio nacionalista centralista integrado en la propaganda política de la «Victoria». Da la impresión de que el intento franquista de integrar nacionalismo y regionalismo no acababa de conseguir en su formato festivo un encaje perfecto, y ambos discursos, aunque no fueran necesariamente excluyentes el uno del otro, terminaban molestándose y disputándose el mismo espacio, con el folclorismo regionalista destinado a ganar la competición. Tal parece sugerir la timidez, que más adelante se perdería, con que despunta el tipismo en una edición de la Pascua polesa como la de 1941. En aquella ocasión los huevos estaban pintados por «camaradas de la Sección Femenina y otras señoritas de la población», y uno de los más destacados éxitos interpretados por la local «Orquesta Fox» había sido el Cara al Sol⁵⁴².

Siendo por sus características los elementos más propensos a actuar como catalizadores del dinamismo, no parece descabellado buscar en los huevos decorados pistas sobre los derroteros de esas aparentemente irresolubles desavenencias simbólicas. A través de ellos se puede observar cómo pronto van proliferando, entre los variados motivos que los venían adornando hasta el momento, los relacionados con el tipismo regionalista, junto con los propios de la vocación globalizadora de una cultura popular del consumo de masas que también va presionando para encontrar su lugar, aunque

⁵⁴⁰ “Fiestas de Pascua. Las de «El Bollo», en Avilés, y la romería de los «Huevos pintos», en Pola de Siero”, *La Prensa*, 02-IV-1929, p. 2. “La Pascua en Asturias. El «Bollu» de Avilés y el martes de la Pola”, *La Prensa*, 27-III-1932, p. 1.

⁵⁴¹Pachín de Guía: “Los huevos pintos de la Pola”, *El Noroeste*, 23-IV-1935, p. 4.

⁵⁴²“La romería de los huevos pintos”, *La Nueva España*, 16-IV-1941, p. 2.

estemos todavía en una España en la que sus productos únicamente empiezan a asomar con timidez:

No faltaba el antiguo motivo del corazón traspasado por una flecha (...); la flor, la paloma con traza de ánade, el gaitero, la niña romántica, el barco de vela, el hórreo, la vaca. Pero la inspiración va ahora por otros rumbos. (...) «Pinón» y «Telva» destacaban su humorístico perfil en todas las cestas. Otro de los asuntos prodigados eran el de Blanca Nieves y los siete enanitos. Y una novedad fue para nosotros muy curiosa el hallar algunos ejemplares en los que se intentaba imitar el arte japonés. Como en la pintura, hemos visto gran variedad en las leyendas: amorosas, patrióticas, localistas, cómicas, sentimentales⁵⁴³.

La asociación de ese asturianismo con la idea legitimadora de tradición podía llegar a ser lo suficientemente fuerte como para investir de carácter tradicional a elementos sometidos a cambios palpables durante lapsos de tiempo reducidos. En este sentido, y en el marco de la recuperación y refuerzo político del folclorismo heredado del siglo anterior, la condición de típico de un festejo o de sus elementos constitutivos pareció irse erigiendo, ya durante la posguerra, en una versión *mejorada*, más amplia y versátil del anterior criterio de tradición; sobre todo por su capacidad para asimilar de manera menos traumática transformaciones beneficiosas para la continuidad y engrandecimiento de las fiestas en nuevos contextos históricos. Hacia esto parecen apuntar detalles como las declaraciones hechas apenas iniciada la década de los cuarenta por Fausto Vigil, popular erudito sierense, en una entrevista para *La Nueva España* en la que exponía con pelos y señales sus teorías sobre la configuración histórica de la fiesta de los Huevos Pintos, en la que insertaba sin complejos esas transformaciones que la habían ido adaptando a las circunstancias:

Los pueblos (...) cuidan poco de su cultivo para perpetuarlas [las costumbres populares], creyendo que existe incompatibilidad entre los usos tradicionales y las manifestaciones del progreso moderno. Y no hay tal. Precisamente en los países más progresivos es donde se pone más empeño en la conservación de viejas costumbres y fiestas populares. Dichosamente (...) mi pueblo es uno de los pocos que en Asturias guardan más cuidadosamente y practican con más entusiasmo las heredadas costumbres de sus antepasados⁵⁴⁴.

Recubiertos de un tipismo popularmente identificado con las esencias folclóricas asturianas, unos ritos y símbolos festivos inmersos en incesantes procesos de reinención podían de hecho presentarse ante las comunidades que los ponían en juego como de los pocos referentes estables disponibles en el marasmo de la modernización. Podría ser esta

⁵⁴³ “La romería de los Huevos Pintos”, *La Nueva España*, 08-IV-1942, p. 6.

⁵⁴⁴ “Hoy celebra Siero la romería de los «Huevos pintos»”, *La Nueva España*, 15-IV-1941, p. 3.

una forma de interpretar las conclusiones extraídas por *La Nueva España* de la dinámica historia de los Huevos Pintos:

Correrá la sidra abundantemente hoy en la Pola, como en aquellos tiempos ¡ay, ya tan lejanos!, en que rompían sus ricos toneles los establecimientos de Antón el Santu, Ramón el Diputau, El Boticarín Lesmes y Nosti. Entonces, y hace de esto cincuenta años, el «Círculo Recreativo» daba en tal día un baile señalado (...) Cambiaron desde entonces las personas y las costumbres: la villa creció y aumentó su población, abrió nuevos centros industriales e instructivos, mejoró incomparablemente sus vías urbanas. Queda esta fiesta del Martes de los Huevos, que sobrevive y perdura, mal que bien, a través de tantos años, de tantas alegrías, de tantas ilusiones rotas⁵⁴⁵.

En lo que se refiere a este asunto de la participación del ritual festivo en la configuración de un constructo simbólico identitario de alcance regional asturiano, aún contaban los Huevos Pintos con una parte muy relevante de su programa, que eran los ritos de bendición y venta o reparto del producto. En 1942, estos actos tenían todavía una estructura que recordaba al esquema ritual contagiado de las grandes conmemoraciones de la victoria, estando asistido por una completa representación de autoridades en la que destacaba la presencia del jefe provincial del Movimiento, verificándose tras la conclusión del rito religioso la interpretación del Cara al Sol por parte de la banda municipal, con coro del público presente, y los vivas de rigor encabezados por la autoridad militar⁵⁴⁶. Al año siguiente, sin embargo, se introducía en el complejo ritual del que formaban parte los huevos «una novedad. Y es que serán vendidos por grupos de señoritas ataviadas con el típico traje regional, en un hórreo instalado en la Plaza del Generalísimo». La simbología folclórica se potenciaba así con fuerza, y en poco tiempo, en esta fiesta realmente destacada en el calendario regional asturiano. El trasfondo político era difícil de negar, de todas formas, toda vez que en estos años encontramos al frente de la organización a Falange, que dejaba ver su intención de que la asturianización de la fiesta se prolongase, asociada a la *preservación* y engrandecimiento de las tradiciones. Se apuntalaba así la idea de que «desde el triunfo del Movimiento Nacional, como acontece con todas las fiestas populares, la de los “Huevos pintos” de la Pola va cada año recobrando su vigor de otros tiempos»⁵⁴⁷.

Sin abandonar la capital sierense encontramos otro festejo significativo para el análisis de estos procesos. Las celebraciones articuladas en torno a Nuestra Señora del

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ “La romería de los huevos pintos”, *La Nueva España*, 08-IV-1942, p. 6.

⁵⁴⁷ “Hoy, la romería de los «huevos pintos»”, *Voluntad*, 27-IV-1943, p. 2. “La fiesta de los huevos pintos”, *La Nueva España*, 09-IV-1944, p. 2. “Hoy, en Pola de Siero, la fiesta de los «Huevos pintos»”, *La Nueva España*, 03-IV-1945, p. 6.

Carmen gozaban incluso de mayor renombre que las de los Huevos Pintos. Su origen se remontaba a los años finales del XVII, cuando la erección de una capilla por parte de unos personajes notables de la zona había dado paso a la celebración de una fiesta, pronto convertida en vértice de convergencia de la religiosidad popular de los contornos. La propia historia contemporánea del evento da cuenta de la popularidad que éste llegó a alcanzar, ya que a la jornada a la que se circunscribía, desde principios del XIX el lunes siguiente al 16 de julio, se decidió añadir el martes, día del mercado local, para favorecer la asistencia de romeros que debían recorrer cierta distancia para llegar a la Pola. La fiesta del martes, en principio más pequeña y que por ello fue bautizada como Carmín, terminó por eclipsar al Carmen propiamente dicho; durante el primer cuarto del siglo XX, el suyo fue uno de los más pujantes programas festivos populares de Asturias en los que los elementos asimilados como tradicionales convivían con los de introducción más o menos reciente, en beneficio de la capacidad de convocatoria de la celebración. Una vez más, la presencia del ferrocarril, con sus líneas y precios especiales, y de los recursos publicitarios de la prensa, hacían mucho en favor de la popularidad de esta fiesta que por su centralidad geográfica en el mapa asturiano ofrecía a las capas medias de la sociedad, particularmente de la ovetense —más tarde se incorporaría también con entusiasmo la gijonesa—, su tan ansiado tipismo a cambio de una inversión aceptable de tiempo y recursos económicos. Ese amplio reconocimiento popular desarrolló probablemente una especie de relación simbiótica con unos programas perfectamente sensibles a los principales síntomas de modernización de los festejos asturianos y, a la vez, celosos de su vertiente religiosa y del cultivo de la imaginaria folclórica⁵⁴⁸.

Involucradas en el interludio festivo de la segunda mitad de los treinta, a su regreso las fiestas del Carmen y Carmín escenificaron a la perfección esos intentos de alcanzar un difícil equilibrio entre el mensaje nacionalista centralista, insertado en la doctrina ideológico-política oficial, y el folclórico-regionalista que se quería compatibilizar con él. Así se aprecia en la forma en que *La Voz de Asturias* anunciaba, en 1939, el regreso de los festejos mayores sierenses:

La Comisión de festejos de Nuestra Señora del Carmen y Carmín de Pola de Siero, formada recientemente, se propone restablecer este año esta tradicional y asturianísima fiesta, y lo hará en forma tal, que sirva de ejemplar renovación de una costumbre inveterada, que rememore el día de glorioso Movimiento nacional de España, que en el año de 1936 paralizó estos festejos en plena celebración y, para que esta consustancialidad

⁵⁴⁸ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Historia y cultura... op. cit.*, pp. 61-65. DOMÍNGUEZ CARAZO, Juan José; FONSECA ALONSO, Xosé Ignacio: “Les fiestes...”, *op. cit.*

de actos responda a la verdadera denominación de Año de la Victoria y sea emotiva del aniversario glorioso del Alzamiento nacional con que van a coincidir las fiestas. El Carmín de la Pola promete ser este año un verdadero acontecimiento, una restauración tradicional digna y un acto grandioso de conmemoración patriótica⁵⁴⁹.

De todas formas, ya entonces, con la guerra alejándose y el franquismo avanzando hacia nuevas posiciones ideológicas aconsejadas por el cambio de los tiempos, la vertiente folclórica se revelaba como mucho más rentable desde el punto de vista de una actividad festiva crecientemente mercantilizada, e incluso desde el de la rentabilidad política. Veíamos que era en este contexto, junto a las apelaciones al patriotismo nacional y a la participación en el aparato conmemorativo del nuevo régimen político, cuando se demandaba la recuperación de concursos con los que preservar a través de la fiesta la música y la danza que hacían las veces de materia prima del folclore. Al fin y al cabo, la retórica periodística convertía a las dos celebraciones populares polesas por excelencia en capitales festivas de la asturianía:

Si el Carmín significa y expresa hoy en día la verdadera fiesta asturiana; si el Carmín es la romería por excelencia, en la que se escancia sidra en abundancia y se bailan, al compás de una gaita, las populares danzas de nervio astur y los mozos juegan con destreza los bolos; si el Carmín de la Pola es el mozo noble y fuerte del concejo de Siero y la mujer de gentil donaire en un juego de requiebros, risas y bailes, el martes de los huevos pintos es como si dijéramos la marca, el cuño y el sello del tipismo poleso⁵⁵⁰.

La construcción y reafirmación simbólica de la asturianía efectuada en el ciclo festivo pascual sierense tenía su complemento en el avilesino. Celebrado el domingo de Pascua Florida o de Resurrección y extendido al lunes siguiente, de fecha móvil, pero coincidente con los inicios de la primavera, el grueso del repertorio simbólico desplegado en el aparato ritual del Bollo de Avilés estaba consagrado a los motivos asociados a esa estación desde sus orígenes, en la última década del XIX. En la posguerra, sin embargo, la iconografía festiva experimentó un viraje cuyo calado y carácter quedaron reflejados de forma muy locuaz en la revista *El Bollo*, publicación que los organizadores de la fiesta habían logrado mantener durante décadas como plataforma publicitaria de la misma, fuente de ingresos para el sufragado de las actividades y catalizador significativo de la cultura local⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ “Las tradicionales fiestas del Carmen y Carmín”, *La Voz de Asturias*, 14-VII-1939, p. 4.

⁵⁵⁰ “Fiestas asturianas. El Martes de la Pola”, *La Voz de Asturias*, 07-IV-1942, p. 6.

⁵⁵¹ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Las publicaciones festivas...”, *op. cit.*

Al inaugurarse los cuarenta, a pesar del parón de la guerra, *El Bollo* regresaba como una de las expresiones más acabadas de la literatura festiva en la región, y conservaba la entidad suficiente para seguir disponiendo cada número de su propia portada, encargada normalmente a artistas locales de prestigio. Un repaso a sus temas revela unas preferencias que desde los años veinte hasta principios de los cuarenta juegan con motivos modernistas y mitológicos de trasfondo clásico, casi siempre con la naturaleza como tema contextual. En 1942 aparece por vez primera una mujer vestida con lo entonces conceptualizado como traje típico como protagonista del diseño de portada, sin dejar de hacer alusión a la época primaveral al portar unas flores y ser transportada ella misma por una golondrina en vuelo. Lo interesante es que no se trata de un caso aislado, sino que se consolida inmediatamente para convertirse en tendencia recurrente en lo sucesivo. La portada de 1944 muestra a una pareja formada por un hombre y una mujer jóvenes sentados de espaldas en un escenario rural, de nuevo haciendo gala de los atavíos del país. En 1951 la alusión al ambiente festivo propio del Bollo se consigue con una pareja de gaitero y tamborilero y otra de una mujer y un hombre danzantes, todos ellos caracterizados a la manera folclórica, y en el 55 encontramos de nuevo dos bailarines bien pertrechados con la indumentaria regional⁵⁵². Aunque este tipo de iconografía gozaba ya de un largo recorrido cronológico a esas alturas, fenómenos como el expuesto evidencian que el abrupto cambio político producido en Asturias a finales de los treinta y traducido en profundas consecuencias de todo orden no alteró en esencia las tendencias que se están describiendo, sino que en todo caso las sometió a nuevos estímulos, ubicándolos además en otros contextos.

Como pasaba en los Huevos Pintos, en la entrada en los cuarenta en Avilés se percibía ya una clara benevolencia hacia lo típico, sin que se hubiera conseguido desalojar del todo aún, en el espacio simbólico, a un repertorio político que conservaba cierta presencia con el conflicto todavía tan cercano. En 1940, así, «numerosas parejas de músicos del país, con el redoble del tambor y el sonido dulzón de nuestra gaita, pusieron una nota alegre por nuestras calles (...) engalanadas con gallardetes de los colores nacionales y del Movimiento»⁵⁵³. Las principales notas de asturianía las venían

⁵⁵² Un catálogo de todas las portadas de la revista *El Bollo* que se hallan localizadas, así como un análisis iconográfico de las mismas, puede encontrarse en RODRÍGUEZ, Ramón: *Cien portadas. Y dieciséis más*. Avilés: Cofradía El Bollo, 2018. Por lo demás, puede verse una muestra de la evolución iconográfica en las imágenes 1 a 3 del anexo 9.5, p. 709.

⁵⁵³ «Ayer comenzaron con gran brillantez las tradicionales fiestas del «Bollo», en Avilés», *La Nueva España*, 24-III-1940, p. 3.

proporcionando las gaitas y tambores que amenizaban musicalmente los distintos actos del programa⁵⁵⁴. Mientras en décadas pasadas las personas o colectivos organizadores se conformaban a menudo con una única pareja de gaita y tambor como toque saborizante, debido también en parte a las limitaciones presupuestarias, a punto de concluir la primera mitad del XX se produjo un visible incremento de esa presencia, robusteciéndose esta folclorización del imaginario festivo de la que se ha venido hablando. En el desfile que constituía uno de los principales componentes del programa del Bollo de Avilés, la gaita y el tambor, referidos en singular, dieron pronto paso a un mucho mayor número de parejas y hasta de bandas de gaitas organizadas. Estas últimas eran animadas desde organismos como las distintas secciones locales del Frente de Juventudes, hasta corporaciones municipales de distintas poblaciones asturianas, que las enviaban a la celebración avilesina a modo de delegación para estrechar los lazos entre los concejos y contribuir a realzar los actos, al igual que se hacía con las carrozas⁵⁵⁵. No se trataba de algo meramente coyuntural y efímero. En 1958, el número de bandas compuestas exclusivamente de gaitas que circulaban por las calles avilesinas como parte de la cabalgata del Bollo igualaría ya al de las bandas militares y municipales, eso sin contar a las parejas de gaita y tambor que, en número no especificado por las crónicas, integraban también la comitiva festiva, ni a las gaitas que habían desbancado a las cornetas en la emisión de la clásica alborada con que se inauguraba el día mayor de los actos⁵⁵⁶. Esto encaja tanto con las preocupaciones regionalistas de los entes implicados en la construcción y aplicación de las políticas culturales del Régimen como con ese impacto potencial que se ha querido ver en la actividad musical en el marco de la aplicación de las estrategias nacionalizadoras⁵⁵⁷.

Igualmente explícita se volvía la asturianización en los ritos con un marcado componente visual, principalmente procesiones y desfiles, de nuevo entrelazándose y superponiéndose con símbolos adscritos a otras esferas identitarias. Esto se pudo apreciar

⁵⁵⁴ “«El Bollo» pasado por agua”, *El Pueblo Astur*, 13-IV-1914, p. 3.

⁵⁵⁵ “Ferias y fiestas en la provincia. Las del Bollu en Avilés”, *La Prensa*, 26-III-1932, p. 2. “Las fiestas de Pascua en Asturias. Las del Bollo en Avilés y el Martes de la Pola”, *La Prensa*, 16-IV-1933, p.2. “Programa de fiestas de Pascua de Resurrección”, *La Voz de Avilés*, 01-IV-1945, p. 2. “Programa de las fiestas de Pascua”, *La Voz de Avilés*, 10-IV-1952, p. 3.

⁵⁵⁶ “Un tiempo espléndido colaboró a la mayor brillantez de las fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 08-IV-1958, p. 18.

⁵⁵⁷ ASENSI SILVESTRE, Elvira: “El repertorio musical...”, *op. cit.* Si, además, trascendemos la esfera de los estrictamente político y atendemos, como hace Steingress, a la capacidad de influencia sobre la construcción y reconstrucción de significados colectivos alcanzada en la interacción de fiesta y música, podremos hacernos una idea de la importancia que puede llegar a tener la naturaleza de los repertorios musicales desplegados sobre los festejos populares a los que se está haciendo referencia aquí. Véase STEINGRESS, Gerhard: *El caos creativo... op. cit.*, pp. 48-49.

a finales de los cuarenta en Oviedo, en los festejos preparados por una joven SOF que se encontraba todavía en pleno proceso de aprendizaje organizativo a través del ensayo y el error. En 1949, la Sociedad, ante las dificultades halladas para dar todo el empaque deseado a actividades como los concursos hípicas, las veladas de boxeo y algunas otras con buena aceptación entre los ovetenses, pero fatalmente limitadas en su alcance y tendientes a arrojar resultados económicos poco halagüeños, hace una importante apuesta por los desfiles de carrozas. En estas cabalgatas, junto a elementos frecuentes en esta época, como los coches particulares engalanados, aportados en este caso por el Real Automóvil Club de Asturias, o los agentes municipales montados, el componente típico estuvo nutridamente representado por medio de carrozas bautizadas con nombres como «La Esfoya», «La Panera» o «El Hórreo». Las aportaciones fueron hechas además por todo tipo de instituciones, desde una churrería local hasta Regiones Devastadas, pasando por la Fábrica de Armas de La Vega⁵⁵⁸.

En ocasiones, ciertamente, estas tendencias tenían un apoyo firme en la voluntad y gustos particulares de uno o unos pocos personajes involucrados en la organización festiva. Así habría sucedido con esos desfiles de la SOF, cuya orientación folclórica les habría sido imprimida en buena medida por iniciativa del entonces presidente de la sociedad, José Cuesta⁵⁵⁹. Pese a todo, existía cierta generalización. Pronto la imaginaria regional adquiere visos de ubicuidad en el panorama festivo asturiano. De vuelta al Bollo avilesino, en torno a 1950 había ya «lindas nenas vistiendo el traje regional» que tripulaban las carrozas y competían en cuanto a su indumentaria con jóvenes que portaban mantones de Manila y mantillas españolas o blancas⁵⁶⁰. Más adelante se querría relacionar esta tendencia con una iniciativa individual, atribuyéndose «al artista local, don Fernando G. Wés, (...) el carácter folklórico que, desde hace unos años, se ha dado a la fiesta logrando que en ese aspecto puedan considerarse los festejos de “El Bollo” como los más destacados de la provincia»⁵⁶¹. Fuera efectivamente el resultado de voluntades particulares o, como parece mucho más probable, de un complejo diálogo de éstas con

⁵⁵⁸ CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF... op. cit.*, pp. 27-28.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁶⁰ “Las fiestas del Bollo, en Avilés” y “La fiesta avilesina del Bollo se celebró el domingo con la mayor brillantez”, *La Nueva España*. Ambos artículos han sido consultados a partir de sendos recortes sin fecha, pero que casi con toda seguridad deben ser ubicado en el año 1950, ya que en uno de ellos se hace mención a los cincuenta y siete años de vida de la fiesta —fundada en 1893, como se ha dicho— y en otro se nombra, como pregonera, a María Jesús García, primera mujer en desempeñar esta función en el Bollo y sobrina del que fuera cronista oficial de la villa, Julio García Quevedo. El pregón de María Jesús García se pronunció en el dicho año, como se indica en “Pregoneros de la fiesta”, *El Bollo*, n.º 89, 1985, p. 5.

⁵⁶¹ “Las fiestas del Bollo, en Pascua de Resurrección”, *El Comercio*, 30-III-1955, p. 4.

las del nacionalismo regionalizado franquista, lo que parece indudable es que se estaban operando cambios sustantivos. Lejos quedaba la estética desplegada en las cabalgatas de las primeras décadas del siglo, incluido el vestido de los ocupantes de las carrozas. La de 1914, por ejemplo, siguiendo la tónica habitual entonces y en lo inmediatamente sucesivo en la fiesta pascual avilesina:

Representaba una gran góndola, entre rompietes, constituyendo su proa esbelto cisne y mostrando en la popa un ángel artísticamente confeccionado, símbolo de la Fama, y ocupada por cuatro niñas lujosamente ataviadas de blanco, y seis niños constituidos en remeros, también de blanco, como la carroza, ostentando ésta artísticos toques dorados⁵⁶².

Así pues, el cambio verificado en las portadas de la revista no respondía a la casualidad ni a una línea de folclorización estética limitada a la publicidad o la literatura festiva, sino que se manifestaba de manera estructural en los principales festejos populares asturianos. No era una tendencia efímera, como se puede ver haciendo avanzar algo el tiempo en busca de indicios sobre ello. Todavía a finales de los cincuenta, la Comisión de Festejos de Avilés incluía, entre sus instrucciones destinadas a los padres para la inscripción de niños y niñas en las carrozas de la cabalgata de la Pascua del Bollo, que para participar los pequeños debían ir en ellas «vestidos a la antigua usanza asturiana»⁵⁶³. El antaño preponderante color blanco con que las tripulaciones infantiles de los vehículos festivos pascuales alegorizaban la pureza de la primavera entrante parecían estar desbancados. Por otro lado, aunque esta asturianización se estuviera haciendo a costa de otros elementos insertados en el repertorio simbólico festivo, y en especial de los asociados a esa victoria que, por mor de la creciente lejanía de la guerra, iba perdiendo fuerza, eso no privaba necesariamente al proceso de su trasfondo político. De hecho, parece que una parte nada desdeñable de la responsabilidad sobre la intensificación folclórica estaba relacionada con la mencionada estrategia regionalista implementada por el franquismo, como parece sugerir el constatado involucramiento en ellas de organizaciones asociadas al Movimiento. Estas entidades aparecían a menudo entre las organizadoras de festejos populares de toda la provincia, algunos de ellos de especial relevancia dentro de la oferta festiva típica regional, como era el caso de la Regalina de Cadavedo, entre cuyos promotores destacaba el Frente de Juventudes todavía

⁵⁶² “Más de las fiestas”, *El Pueblo Astur*, 14-IV-1914, p. 2.

⁵⁶³ “Comisión Municipal de Festejos”, *La Voz de Avilés*, 24-III-1959, p. 2. Se puede encontrar una ilustración de cuanto se viene diciendo en estos párrafos en las imágenes 4 a 6 del anexo 9.5, 709.

en una fecha avanzada como era el año 58⁵⁶⁴. Pero si alguna institución dependiente del Estado descollaba por su importancia en este sentido era, sin duda, la Sección Femenina de FET y de las JONS.

4.2.3. La tutela política sobre la revitalización folclórica: la labor de Coros y Danzas de la Sección Femenina

La Sección Femenina conciliaba la implicación de las mujeres españolas en la construcción del nuevo proyecto político, considerada necesaria, con una segregación funcional por sexos de la población que, compartida por falangismo, tradicionalismo y nacionalcatolicismo, quedó sancionada de inmediato por el Estado emanado de la Guerra Civil. El modelo de participación femenina en la vida social y cultural española integrado en los presupuestos ideológicos oficiales del Régimen restringía ampliamente esa presencia, como se ha demostrado con abundancia desde la historiografía especializada. Al mismo tiempo, no obstante, la aceptación de la existencia de pretendidas diferencias esenciales entre hombres y mujeres hacía que se reservara a estas últimas un papel especialmente relevante en ciertos contextos. La definición y, especialmente, la divulgación del proyecto nacionalista que estaba en la base de la propaganda estatal se dotó de un marcado componente femenino. La consagración del arquetipo franquista de mujer al fenómeno de la maternidad se tradujo en la feminización de la idea de patria y del proceso de educación de las nuevas generaciones de españoles en el amor a la misma. Se encumbró así, por ejemplo, a figuras femeninas históricas que se consideraba que representaban bien a la ideología oficial —y aún mejor con los ajustes que pudieran hacer los historiadores propagandistas del Régimen—, sobre todo en relación con el fervor en la profesión de la fe y en la voluntad de engrandecimiento de la patria, como la reina Isabel La Católica o Santa Teresa de Jesús⁵⁶⁵.

Al llegar el momento de equilibrar nacionalismo, regionalismo y localismo se recurrió de nuevo a la imagen femenina como instrumento de proyección del mensaje a

⁵⁶⁴ Publicidad del II Gran Circuito Ciclista La Regalina, celebrado en 1958. Documento facilitado para su consulta por José Manuel Fernández Pérez.

⁵⁶⁵BLASCO HERRANZ, Inmaculada: “Género y nación durante el franquismo”, en Stéphane MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (comps.): *Imaginarios y representaciones...*, op. cit., pp. 49-71.

difundir. La Sección Femenina del partido único, como representante de una mitad bien diferenciada de la población española en la estructura política de la dictadura, y con ayuda de las organizaciones juveniles del Movimiento, asumió el grueso del encargo. Ya a finales de los años treinta se fue esbozando lo que a principios de la década siguiente recibió estructura organizativa en la forma de unas agrupaciones llamadas de Coros y Danzas. El objetivo básico y expreso de estos grupos era doble: garantizar en el país la conservación de composiciones populares musicales y de baile, en tanto que dos de las expresiones primordiales de ese folclore tenido por receptáculo de las esencias de los españoles, y proyectar hacia el exterior una imagen «alegre, festiva y popular» de España en los tiempos difíciles de la segunda posguerra mundial⁵⁶⁶.

Una parte de ese programa se trataría de cumplir por medio de la participación en los concursos nacionales folclóricos que alcanzarían la veintena a lo largo de los casi treinta y cinco años mediados entre el primero de ellos, celebrado en 1942, y el último, verificado en 1976, en pleno ocaso del franquismo; así como en las giras que con no poco éxito harían las agrupaciones por distintos países del mundo, especialmente hispanoamericanos⁵⁶⁷. Pero esos no fueron los únicos cauces. La adaptación de los currículos escolares a la segregación educativa por sexos depositaba en las mujeres buena parte del peso de la enseñanza y aprendizaje reglado de la actividad musical, mientras que la danza —no pocas veces asociada de manera explícita al folclore— aparecía como un apropiado sustitutivo para ejercicios gimnásticos que apelaban a una fuerza física que se tendía a considerar exclusiva de los varones⁵⁶⁸.

A finales de los cuarenta, el perfeccionamiento organizativo de Coros y Danzas, el papel propagandístico que le había sido asignado por un régimen que necesitaba hacer uso de todos los recursos a su alcance para aliviar su comprometida situación internacional, y la buena disposición de algunos intelectuales del país hacia la idea de recuperar y divulgar algunas de las consideradas como expresiones más acabadas del

⁵⁶⁶ La cita procede de SÁNCHEZ LÓPEZ, Rosario: *Mujer española, una sombra de destino en lo universal: trayectoria histórica de Sección Femenina de Falange (1934-1977)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990; citado en AGUILAR CARRIÓN, Isabel: “La participación activa de la mujer en la sección femenina: su labor cultural (1939-1952)”, en *Investigación y género, inseparables en el presente y en el futuro: IV Congreso Universitario Nacional “Investigación y Género”*, Sevilla, 2012, pp. 39-56 (p. 44).

⁵⁶⁷ AMADOR CARRETERO, Pilar: “La mujer es el mensaje. Los Coros y Danzas de Sección Femenina en Hispanoamérica”, *Feminismo/s*, n.º 2, 2003, pp. 101-120. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: “La región...” *op. cit.*, pp. 146-150.

⁵⁶⁸ ALONSO MEDINA, Juana Argimira: “Cursos de formación musical para instructoras de la Sección Femenina y para el profesorado en general”, *El Guiniguada*, n.º 11, 2002, pp. 11-21. AMADOR CARRETERO, Pilar: “La mujer...” *op. cit.*, p. 103.

folclore patrio hizo que esta misión se tomara cada vez más en serio⁵⁶⁹. No se puede olvidar que, como indica Estrella Casero, el celo de la Sección Femenina por su misión folclorista tuvo una expresión práctica que manifestó claras divergencias con respecto a la retórica, por lo problemático de materializar intenciones tan ambiciosas. La Regiduría de Cultura, de la que dependían estos asuntos, careció de los medios y de la estabilidad de cuadros necesaria para cumplir su cometido, tanto por cuestiones internas como por algunas limitaciones impuestas por la Sección en su conjunto, como el apartamiento de la actividad de las mujeres que contraían matrimonio. Tareas tan necesitadas de trabajo metódico y de una cierta especialización como era el peinado del territorio nacional para el registro fidedigno de piezas musicales, cantos y danzas se tornaban difíciles en tales condiciones. Casero es categórica a la hora de afirmar que las intenciones originales «nunca se pudieron llevar a la práctica» con la meticulosidad pretendida, consiguiéndose únicamente una labor de divulgación parcial a través de los cursos que, además, en ocasiones solo lograban que las participantes en ellos divulgasen en su región de origen cantos y danzas no autóctonos, procedentes de otros lugares el país, adulterándose el proceso⁵⁷⁰.

Ciertamente, resulta difícil valorar el alcance e impacto reales de estas iniciativas, diluidas como quedaron en otras más amplias. Por ejemplo, las Cátedras Ambulantes, también organizadas por la Sección Femenina, visitaron entre 1946 y 1974 varios miles de pueblos, logrando una asistencia total a las actividades que desarrollaban de algo menos de tres millones de personas. Estos grupos visitaban las poblaciones de la España rural desarrollando en ellas cursos sobre los temas que, según los patrones ideológicos del régimen, se consideraba podían y debían interesar a las mujeres — como la cocina, la costura y, también, el folclore propio de su territorio—⁵⁷¹.

En la teoría, al menos, la recuperación, conservación y divulgación de la cultura popular de las distintas regiones de España a través de la música y la danza por parte de la Sección Femenina fue tomada en serio. En una circular enviada desde Madrid a las responsables de las distintas provincias, la de Oviedo entre ellas, por la regidora central de Cultura, se incluían instrucciones para el trabajo sobre este asunto considerado «de

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 103-107.

⁵⁷⁰ CASERO, Estrella: “Los coros y danzas de la Sección Femenina: teoría y práctica”, *Cairon: revista de ciencias de la danza*, nº 1, 1995, pp. 65-72.

⁵⁷¹ NOVAL CLEMENTE, Mercedes: *La Sección Femenina en Murcia: educación, cultura e ideología (1939-1977)*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, p. 199.

suma importancia», manifestándose a las destinatarias el deseo de que «se lleve a cabo en tu provincia con la máxima exactitud». Concretamente, se trataba de la catalogación de los instrumentos populares tocados en las distintas regiones españolas. Cada responsable debía dividir en zonas el territorio comprendido por su provincia, enviando a cada una de ellas una «Instructora» que se encargaría de recorrerla recogiendo en ella los datos pertinentes. Después, un único «Asesor» revisaría los resultados de los trabajos hechos en toda la jurisdicción para comprobar su corrección. Se perseguía la exhaustividad, indicándose que «sería maravilloso que pudieseis reseñar todos los instrumentos populares de vuestra provincia, no solamente los que todavía se conservan sino también los ya desaparecidos». Se adjuntaba un completo cuestionario, a ampliar por parte de las responsables cuando no resultara lo suficientemente flexible para cubrir las especificidades de cada lugar, en el que se atendía a factores como la posible asociación de los instrumentos recogidos a fiestas determinadas o a ritos concretos dentro de las mismas, como podían ser los usados «para acompañar los coros de los que piden aguinaldos y de los cánticos de villancicos en público y en el seno de las familias». También se contemplaba la inclusión de información relativa a «agrupaciones de músicos, rondallas, grupos de gaiteros, etc.», e incluso a fiestas en cuyos rituales las mujeres pudieran ocupar un lugar especialmente significativo, poniéndose como ejemplo las relacionadas con Santa Águeda⁵⁷².

Las propias responsables de la Sección Femenina reconocían las limitaciones de recursos a las que se enfrentaban. A quienes debían poner en práctica estas directrices se les indicaba que «vuestra inteligencia y vuestro celo han de suprimir inevitables omisiones», si bien también se dejaba claro que «son datos no literaturas, ni historias inventadas»⁵⁷³. La cierta frecuencia con que desde instancias superiores se insistía a las delegaciones provinciales en la importancia de la fidelidad y la meticulosidad llevan a pensar que acaso se detectaran o se sospechara de la existencia de casos de falseamiento de los informes elaborados⁵⁷⁴. Ello encajaría con la relajación en la observancia de las normas administrativas vista en ámbitos de desarrollo de la actividad de la Sección afines a este del folclore. En el mismo año de 1954, con respecto a la necesidad de rellenar un cuestionario disponible al efecto por parte de todas las entidades que solicitaran la

⁵⁷² Documento fechado a octubre de 1954. AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ Documento con fecha 5 de abril de 1954, AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2.

presencia de los grupos de Coros y Danzas, indicándose las características del evento, la regidora central de Cultura amonestaba a las responsables provinciales del Departamento de Música, ya que:

Se da el caso que la mayoría de las veces pedís las autorizaciones sin el cuestionario, explicando vosotras para qué es la actuación, y en la mayor parte de las veces la hacéis por teléfono. Quiero haceros constar que de ahora en adelante no se os autorizará ninguna actuación si no viene acompañada del referido cuestionario por lo que os abstendréis de pedirla ni por oficio ni por teléfono porque desde este momento la tenéis denegada⁵⁷⁵.

En general, parece que este cometido de la Sección Femenina no se beneficiaba de un gran entusiasmo por parte de quienes debían llevarlo a cabo. En el concurso de Villancicos convocado en 1953 quedaron desiertos tres premios «por falta de interés de las provincias», a pesar de constituir sumas en metálico poco desdeñables para la época, recordándose con disgusto desde la Regiduría Nacional que el año anterior no se había podido dar un solo premio⁵⁷⁶. En tanto no se disponga de una mayor abundancia de estudios que analicen exhaustivamente el particular, probablemente no conviene sobreestimar el éxito alcanzado, en Asturias como en otras regiones, por entidades dependientes de Sección Femenina en la recuperación y reproducción fidedigna de expresiones de la cultura popular extintas o en trance de desaparecer. Da la impresión de que los recursos y el contingente humano necesarios para alcanzar unos objetivos realmente ambiciosos eran, ciertamente, escasos, a pesar de que el carácter institucional de la organización le daban ventajas evidentes.

Una mujer residente en una localidad rural del concejo de Avilés vivió una experiencia que con toda probabilidad no fue una excepción en la época, aunque ésta en concreto tuviera lugar ya a finales de los sesenta, cuando sin duda la actividad en pro del

⁵⁷⁵ Documento fechado a 26 de octubre de 1954, AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2. En marzo del mismo año se había enviado otra circular a las delegaciones provinciales advirtiéndole que, con vistas a un próximo concurso de coros, las canciones de los grupos participantes debían ser enviadas como mínimo con un mes de antelación a la Regiduría Nacional, cosa que al menos una parte de las delegaciones no había hecho, lamentándose la regidora nacional de que «esto no es una cosa nueva, es de siempre y no comprendo por tanto las que lleváis más de 2 años como no lo sabeis». Documento fechado a 20 de marzo de 1954, AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2. En noviembre, una nueva circular observaba que en las cuentas recibidas semestralmente por la Regiduría muchas delegaciones no hacían constar lo ingresado por el alquiler de trajes en los festivales en los que se había participado. Documento fechado a 6 de noviembre de 1954, AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2.

⁵⁷⁶ Documento fechado a 25 de marzo de 1954. AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2.

folclore había dejado atrás sus tiempos de mayor ardor. La informante realizó el «Servicio Social» que a través de la Sección se imponía entonces a las mujeres que desearan obtener acreditaciones como títulos profesionales o permisos de conducción⁵⁷⁷. Aparte de una prueba teórica, el Servicio comprendía una prestación que podía tomar diversas formas, desde el trabajo en hospitales o escuelas hasta otras vertientes de colaboración con las labores de la Sección. En este caso, la entrevistada tuvo que colaborar como parte de su prestación con Coros y Danzas en una romería celebrada en la comarca, donde hubo de vestir el traje típico y permanecer con el grupo, aunque sin bailar, porque la participación era improvisada y no conocía los movimientos. Se trataba únicamente de engrosar la agrupación para su mayor lucimiento ante el público⁵⁷⁸.

Por último, y por muchos recursos con que se pudiera llegar a contar eventualmente para ello, se hacía notar la carga política subyacente a los esfuerzos desplegados por Sección Femenina para enfrentarse a estas labores folclóricas. En el tránsito de las pautas recogidas de los ancianos del ámbito rural a las representaciones hechas por las jóvenes se habían de producir por necesidad ciertas transformaciones. Son solo una de las muestras más evidentes de ello los cambios en los trajes y danzas que se pretendían hacer pasar por auténticamente tradicionales, y que eran consentidos o fomentados desde los peldaños elevados de la jerarquía mientras se demandaba fidelidad escrupulosa en el respeto a las informaciones recogidas. La longitud de las faldas y enaguas usadas por las intérpretes de Coros y Danzas, por ejemplo, debían ser adaptadas de forma que no impidieran la ejecución de los bailes y, al mismo tiempo, no atentasen contra la moralidad defendida por las bases doctrinales de la Sección⁵⁷⁹. La tardanza de la aceptación de hombres en este tipo de actividades también adulteró las expresiones folclóricas reproducidas, siendo sustituidos los varones en los puestos que ocupaban en las danzas recogidas por mujeres, hasta que se consintió la presencia masculina en Coros y Danzas a partir de los años finales de la década de los cincuenta. Estas circunstancias y otras llevan a autores como Beatriz Martínez del Fresno a advertir importantes problemas

⁵⁷⁷ REBOLLO MESAS, Pilar: “El Servicio Social de la mujer de Sección Femenina de Falange. Su implantación en el medio rural”, en RUIZ CARNICER, Miguel Ángel; FRÍAS CORREDOR, Carmen (coords.): *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón (Huesca, 7 al 9 de julio de 1999)*. Zaragoza: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2001, pp. 297-316.

⁵⁷⁸ Entrevista 08 del anexo 9.4, p. 708.

⁵⁷⁹ La tensión generada por la búsqueda de la autenticidad y las necesidades operativas de las agrupaciones regionales puede apreciarse en *Normas relacionadas con el Departamento de Música de la Regiduría Central de Cultura*. Madrid: Delegación Nacional de la Sección Femenina de F. E. T. y de las J. O. N. S., 1954. AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2.

en la labor de recuperación y difusión folclórica de los entes asociados a Sección Femenina, afirmando esta investigadora que, como resultado de estos denuestos, «en pocas palabras, la danza tradicional fue depurada, urbanizada, teatralizada, feminizada y rejuvenecida»⁵⁸⁰.

A pesar de esas taras, Coros y Danzas, con el auxilio de otros entes dependientes de la Sección Femenina y del Movimiento en general, fue la punta de lanza de la reintroducción del componente folclórico en los festejos populares asturianos. Este hecho, desde luego, interesaba al Estado, porque le permitía mantener un control sobre el contenido de los protocolos festivos, más allá del que le proporcionaban a efectos organizativos las autorizaciones y prohibiciones gubernativas. Además, la imaginería folclórica resultaba más amable y afín a la cultura popular de la población de Asturias que los símbolos representativos del nuevo régimen político y de su victoria militar; con lo que también tenían más eficacia a la hora de extender el patrocinio estatal al terreno simbólico de una forma que las comunidades celebrantes pudieran aceptar más fácilmente. Puede que el deseo de mantener un cierto monopolio de la actividad folclórica en manos de las instituciones oficiales estuviera detrás del celo corporativista mostrado por Sección Femenina con respecto al resultado de sus investigaciones en tal sentido. A mediados de los cincuenta, se transmitían a las delegaciones provinciales «ordenes muy concretas sobre la prohibición de entregar datos sobre trajes regionales, historiales etc.» insistiéndose en que «bajo ningún pretexto facilitareis ninguna información sin autorización escrita o verbal nuestra, como tampoco participareis en películas o grabaciones de discos»⁵⁸¹.

Semejantes directrices ayudaban a mantener la hegemonía de Coros y Danzas en la administración del folclore, así como la de la fiesta en tanto que uno de los principales cauces de su difusión. La presencia año tras año de colectivos dependientes del Estado tras los esfuerzos organizativos de muchas celebraciones, incluidas algunas de entre las de mayor resonancia de la región, con la consiguiente e inevitable politización de los actos, se hacía patente todavía en fechas avanzadas. A finales de la década de los cincuenta la Sección Femenina se seguía haciendo notar en la organización de los célebres

⁵⁸⁰ MARTÍNEZ DEL FRESNO, Beatriz: “Mujeres, tierra y nación. Las danzas de la Sección Femenina en el mapa político de la España franquista (1939-1952)”, en RAMOS LÓPEZ, Pilar (ed.): *Discursos y prácticas... op. cit.*, pp. 229-254.

⁵⁸¹ 30 de marzo de 1954, AHA, fondo Delegación Provincial de la Sección Femenina, FET y de las JONS, caja 5023, exp. 2.

Huevos Pintos de Pola de Siero, a los que proporcionaba buena parte de su tipismo regionalista⁵⁸². Entrado ya el decenio siguiente, se seguían dedicando esfuerzos a garantizar el reconocimiento público a la función restauradora que en este sentido habían desempeñado los apéndices del Estado: «Fue la Sección Femenina de Falange y las aportaciones de cien entusiastas del Movimiento, como en tantísimas otras tradiciones y canciones, los que resucitaron para la Pola la fiesta de los huevos pintos, comenzando con exposiciones, concursos y demás publicitaria expansión»⁵⁸³.

La concentración de este interés de amplio espectro sociológico, profesado por todo tipo de colectivos organizadores, permitió que el tipismo avanzara en todos los frentes del panorama festivo popular asturiano. La intensificación de la simbología asociada al folclore regional se hizo patente en muchas fiestas ya existentes, pero el efecto más notable se produjo en algunas de nuevo cuño, que tuvieron la oportunidad de introducirla desde un primer momento en su repertorio, en ocasiones incluso como protagonista. Según se indicaba páginas atrás, a principios de los años treinta se podía observar en una fiesta como era la de La Regalina de Cadavedo un auténtico proceso de ingeniería festiva, en virtud del cual se utilizaban elementos homologados por un concepto de tradición canónico —por arraigado entre la población— para concebir un festejo adaptado en buena medida a la lógica del tipismo moderno. En la posguerra ya es posible contemplar cómo inician su andadura expresiones más acabadas y mejor dotadas económicamente de este fenómeno. La primera y acaso la más importante de ellas es del «Día de Asturias» en Gijón, enmarcado en el ciclo festivo gijonés por excelencia, la Semana Grande, coronada a su vez por el día dedicado a Nuestra Señora de Begoña.

4.4. Hacia el perfeccionamiento organizativo del folclore festivo: el «Día de Asturias» de Gijón y el «Día de América en Asturias» ovetense

Celebrado por primera vez en 1941 como una romería en las praderías de Las Mestas, a las afueras de Gijón, el Día de Asturias fue concebido en sus inicios como una oportunidad para el refuerzo de los vínculos de hermandad y solidaridad existentes entre las principales poblaciones asturianas, publicitándose como un homenaje de la gran villa costera al resto de las de la provincia. Se trataba, por tanto, de una versión más ambiciosa

⁵⁸² “Pola de Siero”, *La Nueva España*, 08-IV-1958, p. 18.

⁵⁸³ ALBERTI, Juan: “Huevos pintos y danza prima”, *La Nueva España*, 22-IV-1962, p. 14.

de los homenajes festivos interurbanos que se venían haciendo en el pasado y continuaban verificándose entonces, y en los que, bajo la retórica fraternal, subyacía, desde luego, el deseo de nutrir con contingentes venidos de fuera unas comunidades celebrantes que empezaban a convertir los festejos en importantes potenciadores de las economías locales⁵⁸⁴.

Surgido bajo los auspicios de la Comisión Municipal de Festejos, El Día de Asturias podía contribuir a satisfacer distintas necesidades en tanto que «fiesta de verdadera hermandad regional»⁵⁸⁵. La escala inusitada de la convocatoria gijonesa, cuya intención manifiesta era la de homenajear no a otra población específica, sino a las asturianas en general, convertía la escenografía regionalista en un aglutinante simbólico para el conjunto de los festeros. También, aunque fuera de manera subsidiaria, se quería generar una ocasión para la satisfacción de las necesidades recreativas de la población, ya que se trataba de una fiesta que, por más que adoptara el formato de la romería y se incorporara al ciclo festivo creado en torno a Begoña, no estaba asociada directamente a culto religioso alguno. Este hecho no deja de ser significativo, sobre todo si tenemos en cuenta que nos encontramos en esos momentos en que el discurso emitido por las autoridades políticas y los principales apoyos sociológicos del régimen es a menudo cauto, cuando menos, a la hora de fomentar los ocios populares. Y, sin embargo, en el despliegue de tipismo profano hecho en la romería de Las Mestas nos encontramos desde el primer momento con el concurso entusiasta de las organizaciones del Movimiento, traducido, por ejemplo, en la participación de la Orquesta Sinfónica Provincial de Educación y Descanso, cuya interpretación estrella en aquella primera edición de 1941 fue la de «Paisaje asturiano», obra del compositor asturiano Manuel del Fresno, fallecido en los primeros meses de la guerra civil en la defensa de Oviedo, «como obra adecuada a la fiesta folklórica»⁵⁸⁶.

La fórmula que pasaba por conceder buena parte del protagonismo a lo típico demostró tener gran potencial, de tal forma que el colectivo organizador, aquella comisión

⁵⁸⁴ La apelación a la hermandad interurbana pretendidamente evidenciada con el desplazamiento de grandes contingentes festeros de unas poblaciones a otras, que como se ha dicho ya se producía antes de la guerra, adquirió tras ésta nuevo vigor, llegando a celebrarse eventos como un Día de Oviedo, que se verificó tanto en Gijón como en Avilés a principios de los cuarenta. AVENDAÑO: “Las fiestas del «Bollo» en Avilés”, *La Prensa*, 12-IV-1925, p. 1. “Las fiestas de Pascua”, *La Prensa*, 21-IV-1935, p. 1. “Para las fiestas del Bollo”, *El Comercio*, 29-II-1940, p. 3. “Mañana celebraremos aquí el «Día de Asturias», *El Comercio*, 07-VIII-1943, p. 2.

⁵⁸⁵ “Mañana se celebrará el «Día de Asturias», en el Campo de las Mestas”, *Voluntad*, 07-VIII-1943, p. 4.

⁵⁸⁶ “Las dos grandes fiestas de anoche. La del Día de Asturias en el Parque de Atracciones y la Verbena de la Delegación del Centro Asturiano, en el «Japonés», resultaron amenísimas y espléndidas”, *El Comercio*, 31-VIII-1941, p. 4.

municipal de festejos en plena organización con la que por entonces se estaba intentando estructurar la integración del repertorio festivo gijonés en la oferta turística local, confirmaba poco después como uno de sus principales cometidos el de «hacer de esta Romería de Las Mestas el verdadero “Día de Asturias en Gijón”, que fue la idea que presidió el montaje de esta fiesta». Para sucesivas ediciones se aconsejaba, en consecuencia, comenzar a preparar con más tiempo la participación de agrupaciones musicales y folclóricas, invitar a delegaciones de los concejos con los que Gijón tuviera unos contactos más estrechos, establecer trenes especiales para facilitar el desplazamiento al lugar de los foráneos y perfeccionar la publicidad del evento⁵⁸⁷. En pocos años la jornada del Día de Asturias había permitido consolidar un apéndice preliminar de esa Semana Grande protagonizada por el día dedicado a Begoña y que en lo pretérito había venido concentrando los principales festejos populares gijoneses, ampliando el ciclo con una ocasión ideal para el incentivo del consumo dado el explícito llamamiento a la reunión de asturianos de toda procedencia⁵⁸⁸.

El planteamiento del Día de Asturias reflejaba bien el talante integrador de la estrategia promovida por el Ayuntamiento y el comercio gijoneses, bajo cuyos presupuestos se vieron desde bien pronto las posibilidades de dar cobertura a las formas de festejar clásicas, combinándolas con las más innovadoras e insertándolas en una lógica organizativa adaptada a las recomendaciones operativas del turismo de masas que iba dando muestras de querer irrumpir en España. Así se aprecia, sin ir más lejos, en el anuncio de la fiesta de 1943 publicado por *Voluntad*:

En el Campo de Las Mestas, uno de los más bellos parajes gijoneses, se congregarán en magnífica exhibición de nuestros cantos y danzas los grupos folklóricos que, a través de los tiempos, mantienen en toda su pureza los bailes y las canciones de Asturias. Y con ellos, sus bandas de música, para dar a la fiesta sabor de romería. Será la mejor expresión, tanto de la franca y sincera unión de los pueblos asturianos, como de la cordialidad con que en esta tierra se acoge al veraneante ofreciéndole, con su característica hidalguía [y] hospitalidad, atrayentes motivos de una permanencia agradable entre nosotros⁵⁸⁹.

En cuanto a su importancia como foco de condensación de símbolos contribuyentes a la confección de una identidad regional asturiana, el «Día de América en Asturias» de Oviedo no fue muy a la zaga del Día de Asturias gijonés. Estimulada por los importantes homenajes oficiales que estaban teniendo lugar por aquel entonces a la

⁵⁸⁷ Memoria de la Comisión Municipal de Festejos de Gijón, mayo-octubre de 1943, AMG, fondo siglo XX, comisiones municipales, caja 299, exp. 43.

⁵⁸⁸ «Hoy se celebra el «Día de Asturias», dedicado a Jovellanos», *Voluntad*, 06-VIII-1944, p. 4.

⁵⁸⁹ ««La Semana Grande»», *Voluntad*, 07-VIII-1943, p. 2.

figura del emigrante asturiano a América, muy familiar históricamente para la población de la región, en 1950 la SOF decidió tomar parte en ello con un festejo a tal efecto, que, dado el éxito alcanzado el año anterior e incluso antes por los desfiles, estaba destinado a estabilizar este formato. Logrado el concurso de distintas entidades, como la Sección Femenina de Falange o la Junta Pro Homenaje al Emigrante, para la satisfacción de necesidades diversas —entre ellas, por supuesto, la más perentoria, la de financiación, en un evento costoso para los organizadores y planteado como gratuito para el espectador—, se pudo confeccionar un programa capaz de atraer, a la hora de la verdad, a decenas de miles de personas⁵⁹⁰.

Desde el punto de vista identitario, probablemente lo más interesante de esta celebración que tomaría el nombre de Día de América en Asturias y quedaría integrada en el ciclo de San Mateo, sea el recurso a repertorios simbólicos oblicuos, que relacionan el territorio asturiano y el americano, para reforzar la identidad colectiva regional. Las carrozas implicadas en el primer desfile, aparte de contar con sus características estéticas individuales, tejían mediante su sucesión en la cabalgata un arco argumental a modo de relato del periplo migratorio típico del asturiano contemporáneo. Así, el vehículo que abría la marcha, bautizado como «Aldea», representaba un entorno campesino regional fácilmente reconocible gracias a elementos como el hórreo, en el que un joven a las puertas de la migración se despedía de sus allegados. A la primera carroza sucedían «La Despedida», situada en el puerto gijonés de El Musel —y sufragada su construcción por el Ayuntamiento de Gijón—, «El Desembarco», ambientada en el puerto de La Habana, y una serie de conjuntos alusivos a distintas nacionalidades americanas. Cerraba la serie —aunque después todavía desfilarían algunas carrozas más, con temas que discordaban con los anteriores— «El Regreso», de la propia SOF, en la que un avión surcaba un globo terráqueo, contrastando su composición modernista con la del resto de eslabones de la cadena. A modo, acaso, de epílogo, la carroza «España» de la Fábrica de Armas ofrecía un despliegue de símbolos en el que se combinaban los asociados al nacionalismo central con los de las identidades folclóricas regionales, representados estos últimos por los trajes típicos de las jóvenes tripulantes⁵⁹¹.

El esquema ritual-simbólico ensayado en este primer Día de América en Asturias, fiesta que por su éxito quedó inmediatamente engarzada en el programa mateíno para lo sucesivo, ofrece una versión peculiar de afirmación de esta identidad de fondo territorial

⁵⁹⁰ CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF... op. cit.*, p. 29.

⁵⁹¹ *Ibid.*, pp. 31-33.

regional de la que se viene hablando. Mientras que en otros rituales festivos esa afirmación se trata de llevar a cabo apelándose directamente al repertorio simbólico asociado al constructo identitario en sí mismo —la gaita, el hórreo, la sidra u otros símbolos de escala local o nacional—, aquí la estrategia es más compleja. Tal apelación, por lo demás existente y evidente, se complementa con la referencia a una alteridad, la de las culturas americanas, que sirve para resaltar los rasgos de la identidad regional por contraste entre ambas, pero sin generarse una contraposición en un sentido antagónico, porque lo americano es en realidad una seña derivada de una condición de emigrante que, a su vez, forma parte inextricable de la asturianía. Efectivamente, los territorios americanos, continentales e insulares, eran desde hacía mucho tiempo la principal vía de alivio del excedente demográfico generado en Asturias. Entre la segunda mitad del XIX y la guerra civil, la región cantábrica, al lado de Galicia, Cantabria y Canarias, formaba un conjunto que comprendía una parte minoritaria de la totalidad de la población española y, sin embargo, aportaba más del 60% de la emigración total del país, una emigración que tenía a América como destino claramente preponderante⁵⁹². En el caso de Asturias y en el de otras de esas regiones, la preferencia por los destinos ultramarinos se mantendría hasta los grandes cambios económicos operados en España a partir de finales de los cincuenta. En ese momento el aperturismo hizo que Europa ganase terreno a América como destino de la emigración nacional. Incluso entonces, al otro lado del Atlántico se resistiría a desaparecer⁵⁹³.

Los puentes tendidos entre Asturias y los territorios americanos como consecuencia de esa vocación históricamente ultramarina de la emigración cantábrica facilitaron la creación de otros de orden cultural. De ellos, las asociaciones de emigrantes, con toda su riqueza y función catalizadora, no fueron más que una de las muchas expresiones culturales resultantes de ese intercambio⁵⁹⁴. A ello se sumaba la creciente familiaridad de los asturianos con una cultura popular norteamericana en pleno avance hacia la hegemonía en el contexto del Occidente económicamente desarrollado, a través

⁵⁹² LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés: “La emigración española a América: ritmos, direcciones y procedencias regionales”, en LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés (comp.): *Acerca de las migraciones centroeuropeas y mediterráneas a Iberoamérica: aspectos sociales y culturales*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1995, pp. 39-62.

⁵⁹³ BENITO DEL POZO, Carmen: *La clase obrera asturiana durante el franquismo*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993, pp. 34-35.

⁵⁹⁴ Véanse los distintos trabajos que componen la obra colectiva editada como MORALES SARO, María Cruz; LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés (eds.): *Arte, cultura y sociedad en la emigración española a América*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1992.

de mecanismos de difusión como el cine. Esto hizo posible un ejercicio muy interesante de regeneración identitaria regional a colación del Día de América en Asturias.

No era un recurso desconocido en la región vigorizar la identidad mediante su colisión más o menos violenta con otra. Un paradigma de la aplicación de esta estrategia en el ámbito festivo serían las peleas entre mozos de parroquias rivales, antes tan comunes. En el Día de América encontramos una alternativa más armónica, y podríamos decir que más versátil. Sobre todo en los primeros desfiles, en los que todavía no se podía contar con la participación directa de legaciones ultramarinas, y la vertiente americana era aportada en su totalidad por la organización —aunque también más adelante—, la alteridad de ese otro mundo aparecía hipertrofiada por la tendencia a la reducción al cliché de parte de la simbología desplegada. Se recurriría en ocasiones, por ejemplo, a referencias a los pueblos nativos de Norteamérica o a las comunidades de colonos de la época de la expansión estadounidense hacia el Oeste hechas a base de una parafernalia reproducida por las películas de moda —plumas, tótems a base de cabezas zoomórficas superpuestas, carretas e indumentarias de vaqueros—, aprovechándose el *leitmotiv* americano para introducir elementos simbólicos modernos y populares consumidos por las comunidades celebrantes asturianas⁵⁹⁵.

El recurso a la temática americana permitía al mismo tiempo, por tanto, alimentar el proceso de construcción identitaria acometido a través de la exposición ritual de los símbolos festivos y proporcionar alicientes asociados a la renovación programática que animaran la asistencia. En lo que se refiere a las identidades, la fuerza de la lógica que se acaba de describir no escapó a los relatores del festejo a lo largo de las sucesivas ediciones del mismo:

En el nexo que se estableció con esta fiesta entre los «americanos» (...) resulta que se enredaron, se enlazaron los afectos de todos los asturianos de tal modo y en tal maraña, que si, por temperamento, somos una familia desde Vegadeo a Panes, ahora estamos constituyendo un solo lugar, un solo pueblo, como verdadera provincia jardín en que las casas se distancian entre sí en un sinsolucionismo de paisaje común y armónico⁵⁹⁶.

El potencial visto por la organización en el Día de América fue notable, de modo que en 1954, y a pesar de que la fiesta ya estaba subsumida en el ciclo de San Mateo, se instituyó toda una «Semana de América» en la que se percibía el carácter complementario

⁵⁹⁵ Así se puede observar en CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF... op. cit.*, pp. 31, 35.

⁵⁹⁶ “Más de ciento veinticinco mil personas presenciaron el extraordinario y brillante desfile de grupos folklóricos y carrozas”, *La Nueva España*, 24-IX-1954, p. 5.

del repertorio simbólico asociado a América, al entenderse el ciclo como una «serie de actos (...) de exaltación al emigrante y también de los valores tradicionales y folklóricos de Asturias». Las actividades preparadas por la SOF, que había dispuesto una comisión *ex profeso* para la organización de esta vertiente de las fiestas locales, comprendían también eventos culturales como una conferencia sobre el arte hispanoamericano en la que se resaltaba la riqueza que había supuesto para las expresiones artísticas americanas la aportación cultural de raíz grecolatina hecha por los conquistadores españoles⁵⁹⁷. El desfile, que a pesar del engrosamiento del programa seguía siendo la parte más sustantiva del mismo, habría atraído a la friolera de 125.000 espectadores, colapsando la concurrencia el tráfico en el centro de Oviedo, y seguía estando planteado como una oda al tipismo en tanto que expresión de la buena disposición de los asturianos a conservar y defender lo que de tradicional había en su cultura popular:

Bien corridos quedarán ahora los «cursilones» que despreciaban nuestras bellas costumbres por creer que había que «andar a la moda» si queríamos sentar plaza de modernos. Porque son bellas nuestras costumbres, son elegantes, finas, señoriales y, además, cautivadoras del ánimo de los propios y de los extraños. La fiesta del «Día de América» es la mejor invención de lo que va de siglo. Ninguna se la puede comparar, ni de lo exótico ni de lo propio. Ofrece campo a todos los estados anímicos, a todos los grados de cultura, a todas las dimensiones de la sensibilidad.

Se trata de un discurso no exento de contradicciones, como se puede ver, y que abraza una noción de costumbre que si destaca por algo es por lo dúctil. Ciertamente que acaparaban buena parte de la atención unas gaitas trabadas en «noble y simpática competencia de alardes costumbristas», dados por las particularidades instrumentales de los distintos valles asturianos, que al final se homogeneizaban, ya que la gaita «es una y es nuestra (...) Canta (...) según proceda de Oriente, centro u Occidente; pero canta para el alma astur de modo incomprensible para los demás acaso». La vanguardia, por otra parte, la ocupaban «caballistas», pilotos de vespas disfrazadas como caballos que abrían el desfile vestidos con trajes representativos de distintos países hispanoamericanos y transportando a mujeres caracterizadas como «indígenas». En segunda fila avanzaba una versión reformulada del fenómeno del indiano, con «coches y coches. Todos regios, todos caros... Todos de asturianos triunfadores»⁵⁹⁸; entre ellos destacaba un automóvil de la marca «Pegaso», fabricada por la estatal Empresa Nacional de Autocamiones —

⁵⁹⁷ «Hoy se celebra el «Día de América en Asturias»», *La Nueva España*, 23-IX-1954, p. 6.

⁵⁹⁸ «Más de ciento veinticinco mil personas presenciaron el extraordinario y brillante desfile de grupos folklóricos y carrozas», *La Nueva España*, 24-IX-1954, p. 5.

ENASA—, «blanco, turismo tipo sport, de líneas bellísimas (...), orgullo auténtico de la industria española del automóvil»⁵⁹⁹. Era en las propias carrozas donde se echaba el resto en lo que a asturianía se refiere, abriendo la marcha «Tambor y gaita», de la propia SOF, seguida por un homenaje a Santa María del Naranco, uno de los elementos principales de la arquitectura prerrománica asturiana, aportada por el Ayuntamiento de Oviedo. De Arriendas llegó «una carroza asturianísima», consagrada a un tema ciertamente recurrente en las cabalgatas de este tipo y época:

Una inmensa mazorca de maíz, una panoja sobre un auténtico carro de esquirpia, cantarín y airoso, que iba tirado por una pareja de vacas ataviadas con sus «melenas» como peinetas a la española, con su conductor, un buen mozo vestido a la asturiana y una pareja de gaitero y tamborilero y tamborilero. No faltaba el hórreo ni la casa típica⁶⁰⁰.

El maíz era bueno como símbolo de enlace entre Asturias y los territorios americanos en un ritual planteado como homenaje al emigrante y al retornado, al ser un producto procedente de América que, tras su introducción en la región española, había pasado a desempeñar un papel de primer orden en su estructura alimentaria. Su importancia alimentaria era grande en la región desde hacía siglos, por lo que su condición de cultivo importado, aunque no estuviera olvidada, había tenido tiempo de sobra para combinarse con una imagen claramente asociada a la tradición campesina asturiana⁶⁰¹. Este carácter propicio garantizó al cereal la presencia en otro de los vehículos de la comitiva, el de la Cámara Agraria, que incluía la figura de un indígena americano, rodeado de escenografía asociada a su procedencia, en actitud de ofrenda del maíz. Tras el paso de una carroza dedicada a Puerto Rico, representando «la Garita del diablo», una leyenda hecha popular más allá de las fronteras del estado caribeño y «de historia en aquellas españolísimas islas», la villa de Llanes mostró intención de contribuir decisivamente al mantenimiento del tono típico de la caravana, con «su asturianismo insuperable en lo que no cede un punto a ningún otro pueblo de la provincia». La carroza llanisca fue un auténtico compendio de símbolos festivos en los que la identidad local se entreveraba con la regional. La torre medieval que era seña arquitectónica de identidad

⁵⁹⁹ «Un «Pegaso», en el desfile del «Día de América en Asturias»», *La Nueva España*, 24-IX-1954, p. 6.

⁶⁰⁰ «Más de ciento veinticinco mil personas presenciaron el extraordinario y brillante desfile de grupos folklóricos y carrozas», *La Nueva España*, 24-IX-1954, p. 5. La *panoja* es un asturianismo, que se refiere a la panoja o mazorca de maíz.

⁶⁰¹ Sobre la larga presencia e importancia del maíz en Asturias, puede verse EIRAS ROEL, Antonio: «Demografía rural en la España moderna: evolución, variantes y problemas», en ARANDA PÉREZ, Francisco José (coord.): *El mundo rural en la España moderna: actas de la VIIª Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 19-76 (47-50). GÓMEZ ÁLVAREZ, Ubaldo: *La sociedad tradicional asturiana*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1993, pp. 53-61.

del concejo aparecía acompañada tanto de uno de los típicos ramos adornados con pan y elementos florales como del ramo de gran envergadura, a modo de mayo, constituido por un tronco de eucalipto llevado a hombros por mozos y sobre el cual, a su vez, desfilaba «como un gnomo, (...) un niño vestido de asturiano (...) Magnífico Llanes. Se le sigue debiendo un homenaje, por tradicional y asturianísimo»⁶⁰².

El barrio ovetense de San Lázaro proporcionaba al desfile un vehículo que también daba encaje a las distintas esferas identitarias superpuestas en el repertorio simbólico del Día de Asturias, aunando las banderas de los países americanos con la de España y añadiendo al conjunto un escanciador de sidra pintado «a tamaño heroico». Algo más sutil era la carroza de la Diputación provincial, que incluía un globo terráqueo que soportaba un barco «como símbolo de la raza hispana», estando igualmente presente «el cuerno de la abundancia representando a la ubérrima Asturias». La impronta del nacionalismo centralista recibió un refuerzo con «Abanico Español», dedicada al espectáculo taurino, así como con «América», formada por una carabela tirada de una paloma y adornada con una corona real. Similares eran los motivos presentes en la carroza ofrecida por las fábricas de armas de Oviedo y Trubia, con los cuales se componía una imagen de «una España imperial, reminiscente, heroica, civilizadora, sembradora de la doctrina de Cristo, ecuménica y humana. En ella, indios, capitanes españoles del descubrimiento y de las conquistas; la carabela simbólica y el escudo imperial de la inmortal España». La serie de vehículos descritos en detalle por la prensa regional concluía con la carroza del Centro Asturiano de La Habana, dedicada, como no podía ser de otra forma, a Cuba, con la estrella emblemática de la bandera nacional del país caribeño y tripulada por «indios, (...) negritos simpáticos y muchas mujeres de ensueño». Tras las carrozas circulaba todavía un amplio elenco de carrozas menores, coches y bandas de música⁶⁰³.

Este desfile del Día de América en Asturias muestra, así, una semiótica identitaria dotada de un grado de multidimensionalidad difícil de encontrar en otros festejos populares asturianos de la época. Las representaciones simbólicas de distinta escala territorial se combinan, separan y subsumen según diversas configuraciones de notable riqueza para el análisis. Por ejemplo, si consideráramos el recurso a repertorios

⁶⁰² «Más de ciento veinticinco mil personas presenciaron el extraordinario y brillante desfile de grupos folklóricos y carrozas», *La Nueva España*, 24-IX-1954, pp. 5-6.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 6.

simbólicos popularmente asociados a culturas hispanoamericanas como un apoyo para la definición de una identidad regional que las convertía en subsidiarias, parecidas consideraciones podríamos hacer con respecto a un nacionalismo español que, según la formulación hecha canónica en la época por el Estado, tenía entre sus principales elementos constitutivos una vocación imperial, colonizadora, evangelizadora, paternalista para con los pueblos americanos, cultivada ya retóricamente desde los tiempos de la guerra civil⁶⁰⁴. La carabela, efectivamente, podía actuar a efectos simbólicos como representativa de los vínculos culturales existentes entre España y los antiguos territorios colonizados americanos, pero con un matiz de subalternidad de los segundos con respecto a la primera evidente. Al mismo tiempo, el continente americano como marco referencial para la fiesta permitía introducir a los Estados Unidos en el elenco, cosa que se hizo con la carroza «América moderna», de la SOF, un conjunto de rascacielos presidido por una imagen del Tío Sam⁶⁰⁵. Esta última constituía una presencia interesante, desde luego, el año siguiente a la firma en Madrid de los acuerdos con que se consolidaba la aproximación de la incómoda España franquista al marco político de la Europa occidental y, sobre todo, a las estrategias militares globales del bloque económico y diplomático encabezado por los EE.UU.⁶⁰⁶

En definitiva, el populoso desfile de carrozas de este Día de América en Asturias de 1954 representaba un discurso simbólico en el que quedaban articuladas las principales de las esferas identitarias de base territorial a las que se hallaban adscritas las comunidades asturianas. Las aportaciones de los ayuntamientos introducían trazas locales en un regionalismo folclórico potente que a su vez quedaba colocado bajo el manto de un nacionalismo centralista con el que se declaraba plenamente compatible. Tanto la identidad asturiana como la española aparecían reforzadas por una imaginería americana dispuesta en el protocolo ritual de forma que destacara su subordinación a una asturianía de la que el fenómeno migratorio era parte constitutiva y, sobre todo, a una idea de españolidad deudora de una de mundo hispánico en la que la propia España ejercía naturalmente la jefatura sobre el resto de las nacionalidades implicadas. Las referencias a

⁶⁰⁴ LANGA NUÑO, Concha: *De cómo se improvisó el franquismo durante la Guerra Civil: la aportación del ABC de Sevilla*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007, pp. 275-287.

⁶⁰⁵ “Más de ciento veinticinco mil personas presenciaron el extraordinario y brillante desfile de grupos folklóricos y carrozas”, *La Nueva España*, 24-IX-1954, p. 6.

⁶⁰⁶ PORTERO, Florentino: “El régimen franquista y Estados Unidos, de enemigos a aliados”, en DELGADO, Lorenzo; ELIZALDE, M.^a Dolores (eds.): *España y Estados Unidos en el siglo XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 141-156.

los Estados Unidos, aparte de posibilitar la emisión de un mensaje propagandístico relativo a la aceptación del régimen español por parte de la primera potencia económica, política y militar mundial, hacían una concesión al aperturismo que comenzaba a vislumbrarse gracias al alivio de la complicada situación del país en el plano internacional. Tal concesión tenía otras implicaciones, no menos importantes para el devenir de los festejos populares asturianos.

En 1954 los alcaldes de una docena de concejos —Oviedo, Gijón, Avilés, Mieres, Tineo, Colunga, Siero, Nava, Piloña, Parres, Ribadesella y Llanes—, varios de ellos realmente distantes del itinerario recorrido por los palistas durante el Descenso del Sella y del lugar de celebración de la Fiesta de las Piraguas, se mostraban partidarios de constituir conjuntamente una comisión «orientadora del aspecto folklórico de dicha fiesta». El grupo se revelaba, igualmente, dispuesto a seguir haciendo efectiva una aportación a la organización del evento por parte de cada uno de sus miembros, como ya se había hecho con anterioridad, así como a tratar de estimular la participación en el proyecto de otros ayuntamientos e instituciones asturianas. La colaboración que se solicitaba de estos últimos era «modestísima», comprendiendo únicamente la aportación de 300 pesetas para la celebración de la prueba deportiva, que tendría como compensación la fabricación de una copa que hiciera pública constancia de la contribución municipal, y el envío de «una pareja de gaitero y tamborilero con el traje típico». La solicitud manifestaba el deseo de no suponer coacción alguna para sus destinatarios, cuya eventual participación debía ser «nacida tan solo del deseo, si lo siente, de asegurar para Asturias, una manifestación original y única, cien por cien asturiana, de cuyo crecimiento y potencia de mejoramiento impresionante somos todos testigos». La propuesta de los alcaldes, en fin, se sustentaba sobre el hecho de estar:

CONVENCIDOS de que si logramos la colaboración de la mayoría de los Organismos y Ayuntamientos de nuestra región, ha de ser posible convertir dicha Fiesta, en plazo breve y con poco esfuerzo por parte de cada uno, en una manifestación folklórica asturiana, cuya fama traspase los límites de nuestras fronteras y honre el nombre [de] TODO Asturias⁶⁰⁷.

Dotadas de unas entidades festeras de mayor tradición organizativa, con un cierto poder económico ellas mismas y auxiliadas, a veces, por unos organismos municipales de cierta enjundia, las mayores aglomeraciones urbanas manifestaban una comprensible

⁶⁰⁷ HUERTA, Dionisio de la: “XVIII Descenso del Sella”, AMPB, caja 41, exp. 41/47.

precocidad, dentro de la región, en la identificación y explotación del tipismo folclórico como elemento revulsivo de las fiestas populares. No fueron ni mucho menos las únicas en seguir este camino, empero, en un plazo breve. Llanes, localidad costera del oriente asturiano, siendo de dimensiones y recursos mucho más modestos que los de Gijón, mostraría también a no mucho tardar una decidida voluntad de promocionar sus dones paisajísticos y culturales con fines turísticos; unos dones entre los cuales los festejos locales y las expresiones de tipismo prendidas en ellos ocupaban un lugar de especial relieve. Acabamos de ver cómo la villa contribuiría en 1954 a imprimir «asturianismo» al Día de América en Asturias con el envío de una carroza alegórica para participar en su desfile, pero el grueso de su actividad en el sentido en el que se viene hablando tenía como ámbito principal de desenvolvimiento, lógicamente, el entorno local. Ya un par de años antes de esa expedición a la capital, en el borrador de un artículo publicitario de las virtudes de Llanes enviado en 1952 a *La Nueva España* para su publicación, se aseguraba que el visitante:

Queda prendado, si su visita coincide con la fiesta de la Asunción, de su esplendor (...) Le gusta ver ese desfile interminable de colores, ese enojado traje de aldeana llanisca cuajado de alamares rutilantes; se enamora de tanta nota de alegría, de un ambiente tan acogedor, tan familiar (...) En Llanes no se puede estar un solo día sin llevarse un enamoramiento de todo él: de sus playas, de su río, de su montaña del Cuera, de sus arboledas y parques, de su bullicio risueño (...) En fin, para todos los gustos hay algún detalle que atrae y cautiva.

Como se decía, el reconocimiento, ya explícito o implícito, del folclore y de sus manifestaciones festivas como componentes fundamentales de un magnetismo turístico considerado a su vez digno de todo impulso se va haciendo más palpable. Ello sucede también en estos lugares que, sin formar parte de la Asturias más recóndita y apegada a las formas de vida fijadas por tradición y costumbre, tampoco están entre los grandes núcleos urbanos del centro regional. Continuando en Llanes,

el folclore es excepcionalmente rico, ya que este concejo es de los que más se distinguen por la conservación de lo tradicional. El baile del «Pericote» es lo más conocido y no necesita ponderaciones. (...) Las «giralduillas», las variedades locales de la jota, del fandango llanisco, las modernas danzas que entran en todos los festejos de la villa, pero arraigadas ya aquí con sabor localista, todo ello ofrece singular interés para las personas amantes de las costumbres y de los modos típicos⁶⁰⁸.

⁶⁰⁸ «La villa de Llanes celebra las fiestas de su patrona», AML, caja 581, exp. sin numerar.

He aquí un tercer gran ámbito de desarrollo de las identidades colectivas de base territorial: el local. Mientras el significado de la adscripción simbólica a una determinada comunidad regional asturiana, subsumida en una nacional española, y el valor como objetos de consumo de sus referentes continuaban su proceso de asentamiento, lo propio sucedía con las distintas poblaciones y comarcas de la provincia. Aunque contase con algunos referentes sólidos, como el Día de Asturias de Gijón o el de América en Asturias de Oviedo, la identidad regional no podía funcionar sin reafirmarse a una escala más próxima a la de la familia y la vecindad, que constituían las células más elementales de socialización y culturización para los asturianos. Bien merece, por tanto, unas páginas de atención pormenorizada este plano en el que los símbolos y ritualizaciones de los constructos identitarios territoriales más amplios entran en contacto con los aportados por las comunidades locales, para dar lugar a productos cuyo interés para esta investigación no desmerece en absoluto en relación a los explorados hasta ahora. Concretamente, y dada la imposibilidad de hacer un análisis minucioso de la totalidad de las expresiones festivas de orden local desarrolladas en Asturias durante el periodo estudiado, se prestará atención a un caso concreto, el de Avilés, dotado de una poderosa singularidad pero que, al mismo tiempo, ofrece en su estudio claras posibilidades interpretativas útiles para los de otros.

4.5. La fiesta en la definición simbólica de las comunidades locales: el caso del Bollo de Avilés

En el juego de esferas identitarias que se superponen y subsumen en el espacio y tiempo festivos, y concretamente en el de aquellas vertebradas por la idea de territorialidad, la dimensión local ocupa un lugar elemental. En una aportación clásica citada anteriormente, Homobono ya concedía a los festejos de las comunidades locales un interés derivado en buena medida de su condición, podría decirse, de extremo en la inevitable dialéctica establecida entre una hegemonía cultural con vocación expansiva descendente y unas comunidades que «no se sustraen a una estrategia de autorreproducción identitaria frente a la cultura global dominante»⁶⁰⁹. El capítulo anterior de este mismo trabajo muestra, en efecto, cómo los intentos por colonizar el panorama festivo popular local emanados del poder político quedaron diluidos en procesos de negociación e hibridación con los repertorios rituales y simbólicos de las propias

⁶⁰⁹ HOMOBONO, José Ignacio: “Fiesta, tradición...”, *op. cit.*, p. 44.

comunidades celebrantes, para mostrar claros síntomas de languidecimiento en un plazo no demasiado amplio. En la misma línea, si bien buscando trascender los límites de la política territorial para ajustar la atención en el encaje de lo local en dinámicas de escala más amplia, un volumen ya contundente de estudios de caso ha venido en los últimos años poniendo el acento sobre la traducción festiva de los intentos de las comunidades locales por preservar y ajustar sus recursos identitarios ante factores desestabilizantes y en boga en tiempos recientes, relacionados sobre todo con el perfeccionamiento de la globalización económica y cultural⁶¹⁰.

Así pues, a lo largo del siglo XX, con los ajustes pertinentes, los mecanismos festivos de afirmación de las identidades locales conservan su importancia como la primera de las muñecas rusas en las que queda introducido el sujeto como parte de su integración en un territorio definido y estratificado socioculturalmente. La celebración festiva se ha seguido confirmando sistemáticamente como una expresión de sociabilidad insustituible para la construcción de adscripciones colectivas de corto alcance territorial que, a su vez, se siguen revelando necesarias, y no solo en las poblaciones agrarias que conservan modos de vida y de organización comunitaria poco transformados con respecto a los de décadas precedentes. Con todos los cambios operados a múltiples niveles en los núcleos urbanos en expansión, estas necesidades perviven y continúan buscando una parte significativa de su satisfacción en los festejos populares. Esto se puede observar, por incluir únicamente un ejemplo, en fenómenos como el de la «Batalla Naval» del barrio madrileño de Vallecas, aparecida ya en las décadas finales del siglo XX y que con su creación y crecimiento dio cuerpo y posibilidades de canalización a especificidades culturales imposibles de articular con la gran área metropolitana de la capital nacional como unidad espacial representativa básica, y que se mostraban necesitadas de su propia

⁶¹⁰ Una vez más, la bibliografía a este respecto es inabarcable en su totalidad. Por el interés de la conceptualización de las nuevas necesidades de las comunidades locales en sus expresiones rituales a través de conceptos como el de «(re)construcción» identitaria local, es relevante REMENTERÍA ARRUZA, Daniel: “Algunos conceptos...”, *op. cit.*. El intento de mantener el control social del entorno local en manos de la propia comunidad que lo habita frente a otros poderes de alcance territorial más amplio que lo disputan a través de la fiesta, en este caso creándose una subcategoría dentro de la territorialidad local que es la del barrio como parte de una municipalidad articulada, se hace palmario también en LORENZI FERNÁNDEZ, Elisabeth: “La fiesta y los movimientos sociales en la promoción de una identidad de barrio. La «Batalla Naval» de Vallecas”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, n.º 1, pp. 145-165. Cabe mencionar igualmente algunos de los estudios relacionados con estos conflictos identitarios local hechos sobre comunidades americanas; por ejemplo, AVENBURG, Karen: “Escenificando procesos y contrastes en la Fiesta del Rosario de Iruya: ¿cultura local versus mundo occidental?”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, n.º 41, 2015, pp. 97-134. YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; FISCHMAN, Fernando: “La Fiesta del Mar en la isla de Quehui, Chiloé”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, n.º 43, 2016, pp. 9-35.

investidura identitaria a escala, como se aprecia en el estudio hecho al respecto por Elisabeth Lorenzi⁶¹¹.

En la Asturias de mediados del siglo XX podemos encontrar igualmente buenos ejemplos de los derroteros que pueden tomar estas negociaciones y conflictos identitarios de escala local, y hay uno que destaca por encima de los demás. La aceleradísima industrialización experimentada por la villa costera de Avilés a partir de la primera mitad de la década de los cincuenta tuvo unas consecuencias demográficas igualmente drásticas que, a su vez, provocaron un replanteamiento de las identidades locales que, con su celeridad, nos ofrece una buena forma de concentrar en un objeto de estudio particular procesos que suelen gozar de un recorrido cronológico mayor. Asimismo, los nuevos rasgos concretos y, sobre todo, la nueva intensidad con que la tensión entre tradición y modernización —trasladada sistemáticamente, como sabemos, al fenómeno festivo— afectará a las comunidades asturianas al adentrarse éstas en la segunda mitad de la centuria tendrá en esta población, por sus circunstancias excepcionales, uno de los primeros y más acabados exponentes. El caso de Avilés es evidentemente especial en muchos sentidos, pero tampoco cabe duda de que dedicarle unas páginas proporcionará claves valiosas para el escrutinio de otros con los que se pretenda alcanzar objetivos similares.

La historia festiva contemporánea de Avilés tuvo su gran hito en la última década del siglo XIX. Como se ha visto, en aquellos tiempos Asturias se encontraba inmensa en una etapa decisiva de una industrialización que resultaría tardía, localizada y limitada, pero que estaba llamada a transformar drásticamente el territorio asturiano y las vidas de sus habitantes en todos los órdenes. Avilés, tercera población de la región en lo que a envergadura demográfica se refiere, aunque holgadamente alejada del segundo puesto, se asomaba al cambio de siglo como una villa discreta, dedicada a una actividad industrial diversificada y de alcance modesto que se articulaba en torno a sectores como el conservero o el del vidrio. El movimiento económico avilesino procedía ante todo de una vocación comercial en la que el puerto de la localidad había perdido una vieja preeminencia, arrebatada ya tiempo atrás por El Musel gijonés, pese a lo cual se conservaba un tráfico marítimo bastante activo, en lo referente al transporte tanto de mercancías como de pasajeros. El dinamismo potencial con que pudiera contar la

⁶¹¹ LORENZI FERNÁNDEZ, Elisabeth: “La fiesta y los movimientos...”, *op. cit.*

economía de Avilés estaba contenido por el sempiterno lastre de la industrialización asturiana, y por las defectuosas comunicaciones terrestres. Merced a estas últimas, un avilesino debía invertir tres horas en recorrer los poco más de 20 km. que le separaban de Oviedo, y poco menos para regresar. En consecuencia, el crecimiento urbano y poblacional durante el siglo XIX se desarrolló en esta localidad sin mucho brío, y el derribo de las murallas de la ciudad a finales del primer cuarto del mismo se explica mejor, probablemente, con los intereses de personalidades destacadas de la política local que satisfizo que por necesidades impuestas por la presión demográfica⁶¹².

Como sucediera en el pasado con la hegemonía portuaria, la principal esperanza para la incorporación de Avilés al crecimiento industrial asturiano, la que pasaba por la conexión ferroviaria con los centros de explotación minera de las cuencas de los ríos Nalón y Caudal, se vio frustrada al perderse la competición con Gijón. La aparición en la vecina Arnao de la Real Compañía Asturiana de Minas, que tras unos primeros años dedicados a una azarosa explotación del carbón se orientó hacia la mucho más rentable fabricación de zinc, no fue capaz de compensar la pérdida de aquella gran oportunidad. El ferrocarril no terminaría de llegar a Avilés hasta una fecha tan tardía como lo fue julio de 1890, y aun entonces no sin haber protagonizado agrios debates entre los dos sectores polarizados dentro de la villa por los detalles de su instalación. Las disputas por el lugar que debía ocupar la estación y el margen de la vía por el que había de transcurrir el trazado se superpusieron a las de orden político surgidas tiempo atrás, consolidadas últimamente en el seno de la dinámica restauracionista y ampliamente visibilizadas en la prensa local. La llegada del ferrocarril puso fin a lo más crudo de los enfrentamientos entre esos sectores de la sociedad avilesina, conocidos como «industriales» y «cantistas»⁶¹³.

4.5.1. Una fiesta entre la tradición y la modernización: de finales del XIX a la instalación de Ensidesa

Fue en ese contexto en el que vio la luz la fiesta de El Bollo, celebrada por primera vez en 1893 por iniciativa de un grupo de avilesinos notables, integrantes de las versiones locales de esas tertulias de café extendidas durante el cambio de siglo que actuaban como auténticos nudos de la vida intelectual de las ciudades asturianas⁶¹⁴. Entre los

⁶¹² MADRID ÁLVAREZ, Juan Carlos de la: *Avilés: una historia de mil años*. S. l.: La Voz de Avilés-El Comercio, 2002, pp. 134-135, 142-145.

⁶¹³ *Ibid.*, pp. 136-139, 206-211.

⁶¹⁴ URÍA, Jorge: *Una historia social...*, *op. cit.*, pp. 43-47.

componentes de aquel grupo se encontraban personajes destacados de la vida avilesina, como el militar y erudito Wenceslao Carreño, el industrial Bernardino Cabrera o el comerciante Federico Trapa, así como figuras significativas de la producción cultural, entre los que descollaba José Benigno García, mejor conocido por su seudónimo «Marcos del Torniello», poeta referencial del bable. Quien ocuparía el lugar central en la historia de la fiesta, no obstante, sería Claudio Fernández-Luanco, médico de origen castropolense recalado en Avilés por motivos profesionales⁶¹⁵.

Los motivos que movieron a aquellos «avilesinos de buen humor» parece que fueron bastante mundanos. Según un comentario hecho por el doctor Luanco en 1902, se trataba, básicamente, de emular los festejos del martes de Pentecostés que conformaban La Balesquida ovetense, decana de las fiestas populares asturianas e inspiradora de su morfología dado el prestigio que le confería su existencia secular. No dejaba de hacerse traslucir asimismo, en aquellos tiempos en que Asturias se hallaba inmersa de lleno en las transformaciones de amplio espectro asociadas a la modernización, el propósito de participar del remozamiento generalizado de las formas de festejar:

Un día, lleno de años, canas y cansado del ejercicio de mi profesión, los recuerdos de otros tiempos y reasumiendo ideas pasadas, vinieron a mi imaginación de niño dos luces: el unir el pasado con el presente, la respetuosa antigüedad con el ridículo modernismo de fin de siglo; instituir en Avilés una fiesta del Bollo⁶¹⁶.

Tal fiesta vendría a compensar, de alguna manera, «las abstinencias, ayunos y vigiliias de la cuaresma, para entregarse en la pascua de resurrección a festejar el sabroso cabrito». Había en el sentido prístino de este Bollo avilesino, por tanto, una suerte de voluntad de hacer las veces de antípoda del Carnaval, que con su escenificación del desenfreno y el exceso dejaba paso a unas restricciones cuaresmales, sobre todo alimentarias, llegadas en un momento en el que aún no estaban olvidadas del todo las impuestas por la estación invernal. Las relaciones del Bollo con el componente doctrinal del calendario tradicional eran, por tanto, relativamente indirectas, si se tiene en cuenta lo difícil que resultaba para una fiesta popular escapar al patrocinio católico en aquella España sobre cuyo calendario la Iglesia ejercía una influencia estructural.

Ya en los años setenta, el periodista avilesino Venancio Ovies hablaba de «dos aspectos que eran algo así como dogmas de fe en relación con esa conmemoración anual en la Pascua Florida». Uno de ellos sería la absoluta centralidad, en la versión más

⁶¹⁵ OVIES GARCÍA, Venancio: “El año que vio nacer la fiesta”, *El Bollo*, 1975, p. 14.

⁶¹⁶ FERNÁNDEZ-LUANCO, Claudio: “Martes del *Bollu*”, *El Bollo*, n.º 100, 1996, p. 7.

ampliamente difundida de la historia del festejo, y con traducción en su plano ritual-simbólico, de la figura Claudio Luanco, a quien se le atribuía el desempeño de un papel crucial en la fundación y conservación de la fiesta durante sus primeros años, hasta que pudo consolidarse en el calendario local. El otro de esos dos aspectos sería la no menos absoluta convicción de que la celebración había tenido originalmente el cometido de armonizar la vida social avilesina. Ovies, que había buceado en la documentación municipal conservada, se sentía inclinado a refutar ambas creencias, o por lo menos a ponerlas en cuarentena por la falta de información fiable al respecto:

Pero si acudimos a la historia municipal, fiándonos de las actividades y recuerdos de la Corporación que regía la villa durante el primer trimestre de 1893, en las actas de sesiones no existe reflejo alguno de que esa actitud irreconciliable de grupos de vecinos repercutiese en las Consistoriales, y menos de que el doctor Luanco estuviera implicado en la organización de una nueva fiesta popular (...). No consta en ningún acta municipal indicio de una política subterránea o de inquina y enemistades locales⁶¹⁷.

Esta falta de indicios que tampoco deja de encajar con las declaraciones de los fundadores, quienes aquel primer año de fiesta de 1893, acaso porque se les hubiera querido involucrar en los rifirrafes políticos de la comarca desde las páginas del semanario conservador local *El Vigía*, creyeron oportuno enviar al director del mismo una carta en la que le aseguraban «que nunca entró en nuestras miras, ni meternos a predicadores de la paz ni a sembradores de cizaña; son mucho más modestas nuestras aspiraciones»⁶¹⁸. Unos años más tarde, al glosar las principales virtudes observadas en La Balesquida de Oviedo, que habían llevado a intentar su emulación, Claudio Luanco se refería al hecho de que «en ese día, todos gozan por igual», si bien teniendo en mente, aparentemente, más el puro afán expansivo que la voluntad de integración social, «porque todos se contentan con echar una cana al aire a medida de sus fuerzas, (vulgo a medida de sus perras)»⁶¹⁹. Parecía ser ese, en efecto, el sentido que le querían dar a la fiesta sus primeros impulsores, que declaraban no haber «titubeado en pretender realizarla sin ningún género de distingos, puesto que solo entra en nuestro ánimo el deseo de crear una fiesta popular»⁶²⁰.

La individualización de la iniciativa y los esfuerzos fundacionales en la carismática persona de Luanco probablemente no deja de tener sentido, ya que parece

⁶¹⁷ OVIES GARCÍA, Venancio: “El año que vio nacer la fiesta”, *El Bollo*, 1975, p. 14.

⁶¹⁸ Reproducido en URDANGARAY ARGÜELLES, Víctor: “Cien años de las fiestas de «El Bollo»”, *El Bollo*, n.º 98, 1994, p. 46.

⁶¹⁹ FERNÁNDEZ-LUANCO, Claudio: “Martes...”, *op. cit.*, p. 7.

⁶²⁰ URDANGARAY ARGÜELLES, Víctor: “Cien años...”, *op. cit.*, p. 46.

cierto que, si no tomó parte en el hecho mismo de la fundación, sí se involucró pronto en el asunto con su «actividad contagiosa», gracias a la cual «enseguida lograba, para todo lo que emprendía, adeptos y colaboradores». La participación del médico habría comenzado en el momento en el que los auténticos alumbradores de El Bollo «le expusieron la idea de crear una fiesta a la terminación de la Cuaresma; don Claudio enseñada hizo suya la idea y debido a su tenacidad logró poner en pie esta nueva celebración avilesina»⁶²¹. En todo caso, lo que parece innegable es que su encumbramiento a través del protocolo festivo, con su colocación en una posición ritual y simbólica privilegiada, se produjo de inmediato. A partir de ahí, en términos discursivos la función real de Luanco en la consolidación de El Bollo, aparentemente auxiliar, quedó totalmente eclipsada por su pretendida condición de «fundador» o «creador», que le fue constantemente atribuida a lo largo de las décadas que sucedieron a su muerte, e incluso ya en vida. Según el relato popular, el castropolense había sido, si acaso, «secundado por otros»; sería a él, y no a esos otros, por ejemplo, a quien sería menester honrar con «la erección de una estatua, aunque sea modesta, que sirva de imperecedero recuerdo»⁶²². Más allá de eso, el entusiasmo general por la figura carismática de Luanco como adalid del Bollo alcanzó extremos realmente significativos, llegándose a caracterizarle nada menos, y no en una fecha tan temprana como quizá se podría pensar, a la manera de un «místico que (...) aunó a su vera, como Mesías que hubiera elegido nuevos apóstoles, a gentes de toda condición social»⁶²³.

Así pues, no existen en principio datos que corroboren la condición del doctor Luanco de alumbrador o elemento primordial en la fundación del Bollo, lo cual no fue obstáculo para que se le considerara de esa manera. Es aún más interesante, a la hora de analizar esta fiesta avilesina desde el punto de vista de la configuración identitaria, que tampoco se disponga de fuentes fiables de la época que apoyen ese sentido conciliador que se le ha supuesto siempre. Es verdad que no dejará de haber quienes consideren, siguiendo la sugerencia de las fuentes, que «fué concebida por sus iniciadores, como compensación a una cuaresma henchida del tetricismo tan peculiar en las postrimerías del

⁶²¹ Reproducción de una entrevista hecha a Víctor Urdangaray, en ÁLVAREZ-BUYLLA: “Una visión «distinta» del nacimiento de la fiesta”, *El Bollo*, n.º 97, 1993, p. 9.

⁶²² Con respecto a la estatua, DÍAZ, José María: “Nuestra fiesta”, *El Bollo*, n.º 46, 1942, p. 14. Otros ejemplos de la consideración fundacional de Luanco, reproducidos en distintos medios y momentos, en “Más de las fiestas”, *El Pueblo Astur*, 14-IV-1914, p. 2. GONZÁLEZ WES, Juan: “Por la pureza de la fiesta”, *El Bollo*, n.º 52, 1948, p. 1. MALGOR, José María: “Exaltación de la fiesta del Bollo”, *La Voz de Avilés*, 13-IV-1952, p. 1. “Más de las fiestas de Pascuas”, *El Comercio*, 21-IV-1954, p. 3. TORNIELLO, Marcos del: “La fiesta del Bollo”, *La Nueva España*, 14-IV-1974.

⁶²³ “Mensaje cordial para una fiesta fraterna”, *El Comercio*, 26-III-1978, p. 52.

siglo XIX y como penitencia a la paganía de unos carnavales que por su brillantez, fueran el pasmo de toda la provincia»⁶²⁴. La de la voluntad de unión fraterna entre los avilesinos, será, no obstante, como veremos, absolutamente predominante. Al ser interrogado sobre este último particular en el transcurso de una entrevista, Víctor Urdangaray, otro representante sobresaliente del siglo XX avilesino, haciendo gala de una postura próxima a la que ya hemos visto en Ovies, se mostraba categórico, aportando una observación muy interesante:

No, y si se creó para eso, la fiesta fue un fracaso, porque todo siguió como estaba. Le daré, también un detalle esclarecedor de que El Bollo no mudó las costumbres locales: En Avilés (...) había tres paseos. Por uno iban los obreros, por otros, los artesanos y por otro, los señores. Pues bien, después de la primera edición de «El Bollo», y aún bastantes años después, cada clase social seguía acudiendo a su paseo, y nadie se metía en el terreno que no era el suyo. Mi opinión es que El Bollo lo crearon unos muchachos animosos, que junto con el doctor Claudio Luanco, querían divertirse tras los cuarenta días de Cuaresma⁶²⁵.

Parece un poco forzado esgrimir la segregación social superviviente en los paseos como prueba del fracaso de El Bollo como instrumento al servicio de la integración y la concordia, caso de que se le hubiera querido dotar conscientemente de esa función. Después de todo, en la dimensión clasista de la práctica del paseo influían decisivamente factores operativos, en principio tan poco relacionados con la conflictividad social como era el hecho de que los obreros tuviesen unas jornadas de trabajo que les obligaban a pasear en horarios diferentes a los de una burguesía con distintos condicionantes temporales, e incluso cuestiones de orden indumentario⁶²⁶. De todas maneras, lo interesante e importante para el análisis de la fiesta de El Bollo según los parámetros vigentes en este trabajo es que estos dos «dogmas de fe» no solo tuvieron su implantación en las mentalidades colectivas, sino que lo hicieron con tal eficacia que han llegado prácticamente indiscutidos hasta la actualidad. Esto vuelve atrayente la observación de su comportamiento a partir de finales de los años treinta.

Como se dijo anteriormente, tras su participación en el interludio festivo a partir de 1936, la fiesta volvió a celebrarse de nuevo en 1940. En principio, el notablemente profano Bollo no las tenía todas consigo en ese momento de atenta observación del tejido festivo por parte de un régimen político que, todavía en su tierna juventud, pasaba por su

⁶²⁴ «El cincuentenario de la Fiesta del Bollo», *El Bollo*, n.º 44, 1940, p. 11.

⁶²⁵ Reproducido en ÁLVAREZ-BUYLLA: «Una visión «distinta» del nacimiento de la fiesta», *El Bollo*, n.º 97, 1993, p. 9.

⁶²⁶ MADRID, Juan Carlos de la: *Paralelo 38: Avilés y el siglo XX en cien capítulos*, Avilés: Azucel, 2001, p. 68. URÍA, Jorge: *Una historia social...*, *op. cit.*, pp. 38-43.

fase más entusiastamente autoritaria. El efímero, pero contundente cercenamiento de la vertiente profana de un festejo patronal, a priori tan bien ajustado a la imagen homologada de tradicionalismo como era el de San Agustín, no resultaba halagüeño. Sin embargo, había algún as en la manga. Aparte de las amplias y ya analizadas posibilidades simbólicas ofrecidas por una fiesta de salutación primaveral a un proyecto político que había alcanzado su victoria definitiva con la llegada de la primavera, y que apelaba constantemente, a efectos propagandísticos, a una naturaleza vinculada a una cierta idea de tradición, El Bollo se revelaba como un excelente catalizador, a escala local, para la reproducción del mensaje armonicista que responsabilizaba al liberalismo y el izquierdismo de la debacle nacional que había conducido a la Guerra Civil, y a la alternativa, encarnada y dirigida por el general Franco, de la construcción de una España en paz. Y es que Avilés contaba con sus propios mártires de prestigio. Milicianos republicanos habían asesinado y arrojado por los acantilados del Cabo de Peñas, uno de los lugares predilectos para la eliminación de los represaliados de la zona durante la guerra, a Manuel González Wes. Popular periodista local, Wes era conocido especialmente por su labor al frente del diario *La Voz de Avilés*, fundado en la primera década del siglo, así como por su constante presencia en el marco de la política local y su promoción o apoyo de iniciativas de tipo cultural o deportivo aparecidas en la población⁶²⁷. Días después de la finalización de la guerra en España, Juan González-Wes Dintén, hijo del asesinado y sucesor suyo al frente del principal periódico local, decía lo siguiente con respecto a la que había sido la última edición del festejo pascual antes de la conflagración:

El Bollo de 1936 fue, como los entierros de aquella época, como las excursiones y cualquier motivo de reunión de personas, recuento de fuerzas al servicio del hierro y del fuego que habían de esgrimirse contra la madre patria. ¡Qué contracción más grande de la sensibilidad, embotada por prejuicios sectarios y odios sin objeto! Fue la Pascua de 1936 la última fiesta de calibre popular que en Avilés se celebró. Ni la Primavera, siempre evocadora de mejores cosas ni el tirante de la tradición fueron parte a frenar los ímpetus homicidas. Mayo, cuajados de flores los jardines y el sol en lo alto, vio cruzar las calles avilesinas a la mesnada enrojecida, ostentosa de pistolas y banderas siniestras, vociferando su mortal antagonismo a la civilización, a Dios y al Estado. (...) Y como en la promesa de José Antonio, volvió a reír la Primavera (...) ¡Buen médico Luanco! Él nos conocía y bien sabemos hoy que no hay dolor que resista el influjo de la dulce Primavera. ¡Bendita fiesta de *El Bollo*! ¡Cuántos recuerdos!⁶²⁸

⁶²⁷ MADRID, Juan Carlos de la: *Prensa y sociedad en una villa del Cantábrico: Avilés, 1866-1950*. Oviedo: Laria, 2008, pp. 56, 86, 140, 188, 323, 330-331.

⁶²⁸ G. WES, Juan: “¡Buen médico aquel don Claudio!”, *Boletín de Avilés*, 09-IV-1939, p. 2.

Así las cosas, se abría una puerta animosa para el Bollo. Si pensamos en lo dicho más arriba, no cuesta demasiado imaginar las posibilidades que brindaba la historia comúnmente aceptada sobre el sentido original de la fiesta como cortafuegos de rivalidades locales en los tiempos del «paso alegre de la paz»⁶²⁹. En efecto, la evocación del Avilés de los ya introducidos «industriales» y «cantistas» en la inmediata posguerra parecía irresistible:

Avilés era amargo y triste. Recién salido de la pobreza, se puede añadir. *Niebla de luchas envolvía la villa de Pedro Menéndez*, escribió el que durante años fué hombre de extensa popularidad y edil máximo, don Florentino Mesa y Arroyo, al que mancharon las salpicaduras del lodo de la turbia lucha local. (...) Avilés iba, de tumbo en tumbo, hundiéndose en el abismo insondable que amenazaba con el no ser. Más que por falta de medios en que cimentar su posibilidad económica, los odios sueltos de pueriles competencias esterilizaban las iniciativas industriales. El «más eres tú», bien explotado por los caciques y puesto en boca del pueblo, hería la susceptibilidad, poniendo en marcha lenguas calumniosas; fijando perfiles esquinados. El palo y la navaja no se daban paz en la disputa callejera⁶³⁰.

La carismática efigie de Luanco era no menos rentable por su dedicación profesional al ejercicio de la medicina. Resultaban poco menos que infinitas las composiciones retóricas posibles con ese «médico de almas»⁶³¹, el «médico optimista que en su recetario incluía con preferencia el bollo de bizcocho y el vino blanco de La Nava o de Rueda»⁶³². Tampoco costaba mucho trasladar tales figuraciones al terreno de lo político. Después de todo, ya hacía tiempo que Joaquín Costa estableciera su célebre unión metafórica de la actividad médica y la política con el acuñado del concepto de «Cirujano de Hierro», una idea que, desarrollada con posterioridad por el primorriverista Tomás Costa, hermano del regeneracionista, había causado cierta simpatía en las elites de la dictadura de los años veinte⁶³³. A nadie se le habría ocurrido comparar consciente o, al menos, explícitamente a Luanco con representante alguno de un Estado autoritario nacional o extranjero, por mucha estima que se pudiera tener por el autoritarismo e incluso

⁶²⁹ Lo entrecomillado forma parte del *Cara al Sol*, himno de Falange, haciendo referencia en él tanto a la victoria en la guerra como a la pretendida pacificación de España que era uno de los puntales de la legitimación del Régimen. La letra del himno era bien conocida en la época por ser obligatorio para la población cantarla y escucharla en distintos contextos, incluidos algunos de tipo festivo, como ya se ha comprobado. Sobre la imposición del *Cara al Sol* y su significado, puede verse BOX, Zira: “Símbolos eternos de España: el proceso de institucionalización de la bandera y el himno en el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: *Imaginario...*, op. cit., pp. 7-23 (13-23).

⁶³⁰ “D. Claudio Luanco, médico de almas”, *El Bollo*, 1943, p. 1.

⁶³¹ “D. Claudio Luanco, médico de almas”, *El Bollo*, 1943, p. 1.

⁶³² DOLORES: “Quimera”, *El Bollo*, n.º 46, 1942, p. 15.

⁶³³ ALCUSÓN SARASA, Antonio: “Ecos del Cirujano de Hierro: la utilización política de Joaquín Costa por parte de la dictadura de Primo de Rivera en Aragón (1923-1930)”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 27, 2013, pp. 89-98.

por el totalitarismo como solución política, como de hecho la tenía un amplio sector de la oligarquía franquista en la época de predominio falangista. Y, sin embargo, la imagen de Franco como eje de un aparato propagandístico que le caracterizaba como garante del orden, autor del golpe de gracia a la inestabilidad social generada en España por la proliferación de partidismos y particularismos centrífugos exaltados, abría la puerta al establecimiento de ciertos paralelismos con aquel prócer de Avilés cuya vocación había sido, según todavía consideraba el delegado municipal de festejos en 1980, la de «unir a los vecinos que estaban enfrentados en banderías políticas y egoístas»⁶³⁴.

Apenas dos años después de la apoteósica revalidación simbólica del franquismo como garantía de estabilidad social que habían supuesto los «XXV Años de Paz» escenificados en 1964, se presentaban todavía respetos a:

este insigne galeno el cual no solamente quiso conjuntar a todo el pueblo, al hacer desaparecer esos dos bandos rivales, sino también al pretérito y al presente y así se observa, cuando hace la programación de la fiesta, como determina que se reparta, entre los Cofrades, el “Blanco y el Bollo” que era, ni más ni menos, el tributo que se imponía, desde tiempo inmemorial a los “Juices et Alcalles de otros Alfoces” cuando venían a tomar la Vara, precisamente aquí en la Villa, (...) También estableció que el vino y los bollos fuesen transportados en un carro de esquirpia precedido del Gaitero y del Tamborilero [sic] y que, en el desfile, figurase el cordero pascual símbolo del mensaje divino: «¡Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad!»⁶³⁵

Retornada, mal que bien, la normalidad festiva, volvía también uno de sus componentes más elementales, como era la inquietud por el cambio de tiempos, y una fricción entre la tradición y la modernización percibida como cada vez más intensa. Cuando la distancia con respecto a la guerra era todavía corta, esa preocupación por lo demás atemporal aparecía aún confundida con la dimensión ideológico-política de la que se había ido tiñendo en lo pretérito, y con especial intensidad a partir de la proclamación de la República. Ello se percibe con claridad en uno de los textos incluidos en la revista *El Bollo*, recién recuperada la fiesta tras el parón bélico:

Comarca prócer la de Avilés, retiro de Alfonso II y solar del famoso Fuero, en el medioevo; patria del esforzado Menéndez, Adelantado de la Florida, en los días imperiales de Carlos y Felipe; reducto de recia hispanidad en las horas gloriosas de la Independencia nacional; lugar bien amado del insigne Palacio Valdés, en los últimos años. «Se perdió la aldea», llegaron hombres extraños, de sórdida catadura, al noble campo astur y sus prédicas demoníacas fueron germen de confusión para muchas almas ingenuas; paulatinamente se entibiaron las virtudes cristianas y el sentido rural y

⁶³⁴ OVIES, Venancio: “El delegado municipal de festejos explica temas relativos a las próximas fiestas de «El Bollo» en la Pascua de Resurrección”, *El Comercio*, 14-III-1980, p. 37.

⁶³⁵ El Amo del Carro de Esquirpia: “Remembranza”, *El Bollo*, n.º 70, 1966, p. 4.

admirable de aquellas gentes, de aquel pueblo médula y nervio de la Patria; los nietos de Pelayo, cayeron, si bien momentáneamente, en las redes tendidas por Moscú⁶³⁶.

Aunque se pudieran apreciar en los avances de la modernidad producidos durante el lustro republicano dinámicas de más largo recorrido, aún existía confianza en que, una vez superada felizmente la dura prueba, los valores que el nuevo Estado decía defender permitieran que las buenas tradiciones se mantuvieran firmes. Y, de todas maneras, un progreso económico bien entendido, que no implicase cuestionamiento de aquellos rasgos principales de la tradición sancionados por el discurso ideológico oficial —religiosidad, moralidad, preservación del orden social— también formaba parte del patrimonio de la «nueva España». En las odas a la señorial historia avilesina como elemento constitutivo de los más generales atavismos asturianos, todo parecía fiarse a la armonía con que se produjera cualquier avance en las formas de trabajar y vivir:

la situación geográfica, la tradición histórica, la pureza de su ancestralía conservada a través de las generaciones y aún esa misma señorial e indolente majestad de una gran raza que cumplió la mayor parte de su destino, que se ha visto sacudida por el huracán parricida y fratricida de sus hijos espúreos y que se dispone ahora nuevamente a seguir cumpliendo el resto de aquel destino (...) Asturias tiene en verdad el alma que Avilés revela con sus piedras viejas y sus modernas arrogancias arquitectónicas; con el hondo tesoro de la tierra socavada y la ondulante sonrisa a flor de sol en la tierra cultivada; con sus pupilas (...) que vuelven a ver la cotidiana alegría del trabajo, mientras se alzan al buen enigma del cielo los brazos de las grúas, de los mástiles naveros y de los árboles patriarcales⁶³⁷.

También en Avilés, como no podía ser de otro modo, las expresiones de la politización del diálogo mantenido por tradición y modernización fueron perdiendo su ubicuidad. Cuando lo político se replegó, volvió a pasar a primer plano la clásica y atemporal nostalgia. Al ir dejando paso la década de los cuarenta a la de los cincuenta se rememoraban así, haciendo reposar la legitimidad del relato sobre el testimonio de los ancianos, los tiempos en que los mozos y mozas de la localidad entrelazaban, según costumbre, los meñiques para bailar la típica Danza Prima circular, en torno a la hoguera dedicada a San Juan en la Plaza del Carbayo. Se recordaba, asimismo, cómo se rompía el compañerismo con la versión local de la clásica «batalla campal a estacazo limpio, entre los vecinos de los respectivos barrios, ante la huida de las mujeres y el consiguiente gasto de árnica»⁶³⁸. Aquellos a quienes la edad les facilitaba cierto margen para la evocación se remontaban a los finales de la centuria pasada, un momento que, según hemos visto,

⁶³⁶ PÉREZ DE GUERRA, Julio: “Lugo-Avilés”, *El Bollo*, n.º 44, 1940, p. 6.

⁶³⁷ FRANCÉS, José: “Avilés, rostro noble de Asturias”, *El Bollo*, n.º 44, 1940, p. 1.

⁶³⁸ “La Danza Prima”, *El Bollo*, n.º 53, 1949, p. 1.

contaba con sus propios lamentos por la mutabilidad que los tiempos imprimían a los festejos populares:

Allá por las postrimerías del siglo XIX (...), ya mocitos, nos gustaba dar unas vueltas por el Losado y echar flores a las chicas que, sin tanto «perifollo» como ahora se traen las mujeres, estaban guapas de verdad y nos traían a los rapazos [muchachos] de cabeza. Creo que hasta la simpatía y la gracia cambió en ellas, si es que nuestro gusto no está averiado y por ello no nos van bien los modernismos...⁶³⁹

Había, por supuesto y como siempre, toda una escala de matices a la que se podía ajustar la percepción de las transformaciones. La herencia del romanticismo decimonónico hacía ver como uno de los fenómenos más sangrantes no tanto la introducción de novedades en sí misma como la importación de componentes programáticos considerados típicos en otros puntos del país. Lo que había tenido éxito en territorios más o menos alejados, a la hora de atraer visitantes, empezaba a resultar atractivo para unos entes organizadores asturianos cada vez más sensibles a lo que se estaba haciendo en otros lugares, y a una complicación de la estructura festiva que apelaba crecientemente a la rentabilidad económica. En 1948, González-Wes se sentía impelido a dar la voz de alarma, y a

decir, en rigor de verdad: ¡No es así! ¡No es justo copiar! ¡Se pierde el sabor! (...) Mi discrepancia es con los que, tan sin gracia, valiéndose de que nadie siente en sí obligación de recordar cánones, empujan hacia la vulgaridad una fiesta (...) Copiamos a diestro y siniestro, nos toca decir hogaño, al ver que se inyectan al programa festero, como pesada medicina, que antes perjudica que cura, elementos extraños, grandes y visibles remiendos, que vienen a ser ocasión de mayor planto. La falta de agilidad mental arrastró (...) a copiar sin gracia, lo que en otra parte es tan *típico*, que al usarlo aquí adultera lo nuestro. Por si fuera poco el hurto de galas, de allá abajo nos vienen esa *cremá* —carroza en *falla*— que se anuncia, y la traca... Pero, ¿tan poco vale Asturias, tan mezquino de elementos vitales y de tradición es Avilés, que nada tiene para realzar a sus expensas el programa de don Claudio Luanco, creador de la fiesta? ¡Oh, terribles falsificadores de la verdad! Desde este sitio os emplazo a que tengáis manos quietas, ya que la imaginación es de tan estrecho contorno que se ciñe a ajena pauta. A este paso, ¡adiós fiesta única entre todos los *Bollos* asturianos! ¡Adiós fiesta fina y señorial, que por su belleza y atuendo se proclamó Reina de la Primavera astur! Y aun temo que otro año vengan *buñolás*, luchas de carneros... cualquier cosa. Porque ya también el Baile de Cofrades figura a trasmano, cual mercancía de río revuelto... Y porque la fiesta no padezca tanto, desde aquí doy mi voz de alarma. Por lo menos proclamo guerra a la monería. La fiesta no era así. Luanco y los suyos la soñaron de otra manera⁶⁴⁰.

Aquí hallamos, por cierto, un buen ejemplo de lo selectivos que podían ser los constantes intentos de legitimación retórica que recurrían a los grandes símbolos del

⁶³⁹ “Del pasado y del presente”, *El Bollo*, n.º 55, 1951, p. 13.

⁶⁴⁰ GONZÁLEZ-WES, Juan: “Por la pureza de la fiesta”, *El Bollo*, n.º 52, 1948, p. 1.

Bollo. Se dotaba a estos últimos de una poderosa autoridad, teniendo en cuenta que, según se ha mostrado más arriba, el propio Luanco mencionaba como uno de los objetivos de la fiesta el tendido de puentes entre pasado y presente, uniendo lo antiguo con un modernismo que, si bien calificado de «ridículo», se consideraba de presencia obligada en la persecución del fin último de la iniciativa, que era la provisión a los avilesinos de una ocasión para la expansión y la alegría. En todo caso, y también como siempre, conforme se iba alejando el fantasma de la guerra y debilitándose su rastro material y psicológico, y al calor del desbastado de lo más grosero de las directrices ideológico-políticas del régimen y del crecimiento económico, ganaba vigor de nuevo el deseo de acondicionar los festejos locales para insertarlos en estrategias de atracción de foráneos. La «falta de agilidad mental», la falsificación de la verdad y el culto a la «monería» podían convertirse en «afán de superación» y «sana envidia», útiles para mantener a la población a la altura en la carrera del progreso. De paso, se favorecía así la supervivencia de unas formas de festejar legadas por las generaciones precedentes y que, de no adaptarse, estaban destinadas a perecer engullidas por el dinamismo de los nuevos tiempos⁶⁴¹.

El esquema manifestaba, pues, una clara continuidad con respecto a aquel al que se venía ajustando la contemporaneidad festiva asturiana, cuando menos desde el siglo precedente. Ahora bien, los años centrales del XX asistirán en Avilés a un fenómeno verdaderamente singular en el contexto asturiano, que sacudirá la población hasta la misma médula, y en el que la actividad festiva local, y específicamente esta fiesta del Bollo ya preeminente por entonces, quedará colocada en el epicentro. Comprender esto exige unos apuntes sobre la situación socioeconómica del Avilés de esos tiempos.

Entre finales de la década de 1940 y los comienzos de la de 1950, el Estado español, a través del Instituto Nacional de Industria, decidió que tomara cuerpo en Asturias una ya larga aspiración. Se trataba de satisfacer, primero, las necesidades de la economía autárquica motivada por el aislamiento en que se encontraba España tras la Segunda Guerra Mundial y, después, los planteamientos a partir de los cuales terminarían tomando cuerpo las estrategias desarrollistas. En concreto, se proyectaba dotar al país de una gran factoría siderúrgica que le proveyera de un producto tan elemental para continuar y acelerar sus esfuerzos industrializadores como era el acero. Tras barajarse distintos emplazamientos, y por motivos que siempre han estado sometidos a debate, el margen derecho de la ría de Avilés fue finalmente el seleccionado. El hecho no resultó anecdótico

⁶⁴¹ CAMPA MENÉNDEZ, José de la: “Semblanza de la fiesta”, *El Bollo*, n.º 54, 1950, p. 11.

en absoluto, ya que Ensidesa estaba llamada a alcanzar unas dimensiones realmente colosales, por comparación con las alcanzadas por los nudos preexistentes del tejido industrial asturiano de la época. El simple acondicionamiento de los terrenos pantanosos sobre los que después se asentaría la fábrica ya implicó una transformación brutal del entorno, con el dragado de más de seis billones de metros cúbicos de material, produciéndose en cuestión de unos pocos años unas modificaciones paisajísticas mucho mayores que las resultantes de la secular lucha sostenida por Avilés con las marismas para expandir su suelo urbano a costa de ellas. Una vez colocadas las instalaciones productivas, a lo largo de los cincuenta, la cabecera de Ensidesa adquirió visos de auténtica ciudad fabril, con numerosas naves de envergadura —la mayor de ellas con casi un kilómetro de longitud—, grandes edificios para la acogida de servicios administrativos y auxiliares —cuartel de bomberos, central telefónica, garajes, etc.— y la consiguiente ampliación de la red local de comunicaciones por carretera y ferrocarril⁶⁴².

Así y todo, la construcción en sí misma de la planta siderúrgica no fue nada comparada con el impacto que, en todos los órdenes, comportó el aterrizaje de la empresa para Avilés. La villa contaba en 1950, no mucho antes de que se iniciara el grueso de los trabajos de cimentación, con apenas 21.000 habitantes; en 1960, entradas en funcionamiento las instalaciones principales, residían en ella más de 60.000 personas. La población se había triplicado en el plazo de una década, y continuaría creciendo a buen ritmo en lo inmediatamente sucesivo. Desde un punto de vista urbanístico, el apacible Avilés quedó abrumado por completo por el aluvión de personas que anegaron su modesto trazado, llegadas sobre todo de zonas rurales de toda Asturias, pero también de otros muchos lugares del país e incluso del extranjero, para trabajar primeramente en las vastas obras de acondicionamiento del terreno y cimentación de la factoría. La drástica modificación del paisaje en el entorno de la ría se desbordó y alcanzó al núcleo urbano, proliferando en él los barracones y otro sinfín de tipologías habitacionales y pseudo-habitacionales caracterizadas por la precariedad, y, con el tiempo, edificios y barrios enteros de nuevo cuño con los que la Administración municipal trató de asumir lo que se le venía encima, ayudada mal que bien por otras instancias del Estado y organismos diversos. El contingente de recién llegados estaba compuesto mayoritariamente por hombres jóvenes solos. La situación favorecía el desarraigo, tanto por el impacto que suponía el traslado desde unos lugares de origen predominantemente rurales a una ciudad

⁶⁴² BOGAERTS, Jorge: *El mundo social de Ensidesa: Estado y paternalismo industrial (1950-1973)*. Avilés: Azucel, 2000, pp. 77-90.

en plena efervescencia industrial y urbana, como por lo reducido de los primeros salarios, que apenas permitían acceder a una pensión decente, y mucho menos ahorrar para conseguir algo mejor o reunirse con los seres queridos dejados atrás a la hora de emprender la aventura avilesina. Los trabajos eran duros, y no pocos de ellos, lejos todavía de las medidas de seguridad que se irían implementando con el tiempo en Ensidesa, precisamente por lo alarmante de las tasas de accidentes, contemplaban notables probabilidades de sufrir daños personales, incluso mortales. En el capítulo de la vivienda, mientras elementos y conjuntos arquitectónicos que estaban engarzados en el imaginario colectivo popular desaparecían para dejar respirar al forzado espacio urbano, brotaban por doquier conjuntos de estructuras precarias e insalubres que convirtieron el chabolismo en un problema endémico, grave y persistente, sobre el que la prensa regional continuaría volviendo muchos años después de la llegada de Ensidesa, aprovechando incluso, precisamente, páginas especiales dedicadas a la villa y su comarca con motivo de El Bollo⁶⁴³. En semejantes circunstancias, en el Avilés de mediados de siglo se generó un universo, en fin, cuya cotidianidad ha querido recordar más de una vez a las condiciones estereotípicas del «salvaje oeste» norteamericano de las expansiones fronterizas y las fiebres del oro, solidificadas en la cultura popular por la industria cinematográfica⁶⁴⁴.

Semejante pandemonio no podía dejar de traducirse en el orden social, que sufrió su propia sacudida. Los componentes del inmenso contingente llegado de fuera —de más allá de los límites municipales— recibieron la denominación popular, y con un matiz despectivo, de «coreanos», por ser identificado su número y aspecto con el de los afectados por la guerra que estaba teniendo lugar por aquellas fechas en la lejana península de Corea, conocida en Asturias a través de los medios de comunicación, y en particular de la prensa. Frente a ellos se situaban unos habitantes de Avilés nacidos o, por lo menos, residentes allí desde antes del desencadenamiento de la vorágine, algunos de los cuales se arrogaron el título de «avilesinos de toda la vida». La desconfianza de los segundos hacia los primeros se basaba en la percepción del espectacular y brusco crecimiento demográfico como una verdadera invasión, sinónimo de deterioro urbano, desorden, aumento de la criminalidad y, en definitiva, dilución de las virtudes que pudiera haber garantizado hasta entonces el hecho de ser avilesino. Todavía Ramón Fernández

⁶⁴³ OVIES RUIZ, J. R.: “Avilés: En mínimo espacio, exceso de población”, *La Nueva España*, 11-IV-1971, p. 20. “El problema social del chabolismo en Avilés”, *La Nueva España*, 02-IV-1972, p. 17.

⁶⁴⁴ *Ibid.* pp. 96-106. MADRID, Juan Carlos de la: *Paralelo 38... op. cit.*, pp. 150-157.

Soigne, en su pregón preparado para la edición de 1992 del Bollo, recordaba «el pesimismo con que muchos avilesinos, y yo entre ellos, veíamos el futuro de nuestra comunidad escindida», como consecuencia del «tremendo trauma que aquella intervención foránea producía en el arcádico modelo de nuestra pequeña Atenas, limpia, ilustrada y relativamente laica (...), satisfecha, narcisista y levemente acomodada». La conmoción había sido importante:

Cuando hace muchos años me fui de Avilés, nuestra ordenada convivencia parecía seriamente amenazada por una brutal ingerencia del gris exterior. Era el comienzo de la gran industrialización acelerada, un hecho portentoso que en cierto modo nos puso en el mapa y que nos hizo crecer vertiginosamente pero que desequilibró o desestabilizó nuestra pequeña comunidad. La súbita llegada de decenas de miles de personas, que veíamos como extrañas, con acentos, aliños y maneras que hasta entonces sólo habíamos visto en el teatro, produjo grandes chirridos y provocó un injustísimo rechazo. Los recién llegados desbordaban los servicios públicos y asistenciales, las facilidades escolares y sanitarias, pero, lo que es más grave, vistos como una agresión a nuestros modos y comportamientos heredados, despertaban un tremendo exclusivismo en los avilesinos viejos, que se apartaban y replegaban y que de entrada trataron de relegar en guetos a los nuevos convecinos. La libre y despreocupada convivencia se quebró y el pueblo se partió a sí mismo en dos. Esto se vivió por algunos como un verdadero cataclismo social⁶⁴⁵.

La cosa no mejoró demasiado, en lo elemental, con los herederos espirituales de aquellos «coreanos», los trabajadores que entraron a formar parte de una Ensidesa que ya funcionaba a buen ritmo, los cuales percibían en general un buen sueldo que les había permitido ir trayendo a sus familias de sus respectivos lugares de origen, o bien formarlas ya en suelo asturiano. Estos trabajadores se beneficiaban, de diferentes formas y en distinto grado dependiendo de las circunstancias y de su posición en la jerarquía laboral, de las expresiones de un paternalismo industrial singular, de nuevo cuño. Éste maduraba a la sombra de una gran empresa en la que la identificación de intereses políticos y económicos y la convergencia de los recursos de un Estado autoritario y de unos grupos patronales asociados a él permitía superar las limitaciones del viejo paternalismo del cambio de siglo, restringido por los preceptos básicos del liberalismo político. Bajo las circunstancias concurrentes en el Avilés de los años cincuenta, Ensidesa configuró un espacio de reglamentación y control social que abarcaba desde los lugares de trabajo hasta el entorno privado, doméstico —destino último del frustrado paternalismo clásico—, pasando por la oferta para la inversión del tiempo de ocio. En efecto, la adaptación urbanística de Avilés a su nueva condición de ciudad industrial tuvo que ser apoyada por una siderúrgica —avatar socioeconómico del régimen político— que, gracias a sus

⁶⁴⁵ FERNÁNDEZ SOIGNE, Ramón: “Pregón del año 1992”, *El Bollo*, n.º 97, 1993, pp. 2-3.

recursos y prebendas, y motivada por las responsabilidades propagandísticas de que le hacía depositaria su condición de buque insignia de los proyectos industriales del Estado, tuvo carta blanca para el levantamiento de poblados diseñados y dirigidos a voluntad. Este complejo habitacional tuvo como especie de capital el poblado de Llaranes, en el extremo sudoriental del municipio⁶⁴⁶.

Como prototipo, escaparate ideal de las conquistas alcanzadas por el franquismo en el terreno del engrandecimiento de la economía nacional y en la armonización del mismo con el bienestar de la población trabajadora, Llaranes carecía de parangón. Quienes residían allí disponían de una vivienda equipada con instalación eléctrica, baño y agua corriente, algo no tan común en la España de la época, sobre todo en la rural de la que procedía, como se ha dicho, un buen porcentaje de la fuerza de trabajo contratada por Ensidesa y las empresas que habían colaborado en su construcción. Existían además amplias y abundantes zonas ajardinadas, un economato en el que los trabajadores y sus familiares podían proveerse de productos para el consumo a precios especiales, colegios para los niños —que permitían pensar no solo en el condicionamiento de esa fuerza de trabajo, sino también en su reproducción en ese ambiente totalmente controlado—, un centro sanitario pensado en principio para la plantilla, pero que también atendía a los allegados a la misma, e instalaciones pensadas para sostener la variada actividad deportiva y cultural contemplada por la siderúrgica a través de sus nutridos grupos de empresa. Las necesidades espirituales se satisfacían en una iglesia rica y artísticamente decorada, que dominaba el conjunto desde una prominencia central del terreno, en diálogo con una plaza mayor presidida por un edificio con poco que envidiar, si no en lustre histórico, sí en cuanto a monumentalidad a las casas consistoriales de las principales ciudades asturianas, sede de un Departamento de Asuntos Sociales que funcionaba en la práctica como un Ayuntamiento. Los habitantes del poblado, como el de las otras unidades residenciales propiedad de Ensidesa, vivían efectivamente, y en un abanico bastante amplio de sentidos, de manera diferente a la del resto de ciudadanos del entorno y del país. La creación de una identidad colectiva diferenciada que comprometiera a los trabajadores con su empleadora era una aspiración declarada, y por lo demás difícil de camuflar, de la empresa, que la persiguió, entre otras cosas, estimulando el orgullo de pertenecer a Ensidesa y su amplio «mundo social», como lo ha denominado Jorge Bogaerts⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶BOGAERTS, Jorge: *El mundo social...*, op. cit., pp. 181-191.

⁶⁴⁷ *Ibíd.*

El en absoluto desinteresado mimo de Ensidesa por los componentes de su plantilla invirtió las tornas entre los «avilesinos de toda la vida» y aquellos primeros «coreanos», que ahora parecían mirar por encima del hombro a quienes les despreciaban poco antes. Las elites sociopolíticas de Avilés acusaron especialmente las consecuencias de estos roces, que, en todo caso, no pudieron dejar de afectar a amplias capas de la población; a las primeras no les hacía gracia lo que consideraban un ninguneo de las altas instancias políticas hacia una villa de abolengo, en favor de una especie de nueva aristocracia técnica. La situación llegó a traducirse en la destitución del alcalde por el enfrentamiento que mantuvo con la dirección de Ensidesa, con motivo de los amplios privilegios fiscales concedidos a ésta —en unos tiempos, como oportunamente recuerda Bogaerts, en los que el de primer edil era un cargo asociado a la confianza del Estado, que solía coincidir con el de feje local del Movimiento—⁶⁴⁸. En cualquier caso, la drástica reconfiguración demográfica local resultó traumática para toda la población, aunque, incluso en las visiones retrospectivas hechas cuando se calmaron las cosas, se deja ver un cierto sesgo elitista:

Y la gente (...) temió por su Avilés, por su villa entonada y señorial, por su pueblo señor. Temieron verse desbordados por la invasión de la multitud de chaquetilla corta y leve, pantalón de rayadillo y gorra visera. Temieron contagiarse de los instintos gregarios —pandillas deambulantes o estacionadas en la plaza del pueblo—; temieron por su habla vernácula (...) por las viejas calles avilesinas (...) y temieron por su cultura, tan original y propia⁶⁴⁹.

Cabe sospechar que para una proporción sustancial de los avilesinos la conmoción poblacional se desarrollaba según otros términos, y no tanto en los del sentido de pérdida de un modo de vida señorial que, a más de estar recubierto de una evidente capa de idealización, debía de afectar a grupos absolutamente minoritarios. Así y todo, el impacto fue generalizado. Lo que se mantuvo cuando los «coreanos» dejaron paso a esta nueva población industrial, estabilizada laboralmente y con un nivel de vida que hacía poco envidiable el de los avilesinos viejos, fue el sustrato subyacente bajo esa fricción y las distintas construcciones retóricas bajo las que se la quiso describir. Lo que se estaba ventilando en el Avilés de los cincuenta era la aparente entrada en barrena de todo un imaginario cultural popular que hasta el momento había permanecido estable, transformándose a un ritmo que volvía los cambios poco escandalosos incluso a escala intergeneracional. La brusca revolución siderometalúrgica comportaba una serie de

⁶⁴⁸ *Ibid.*, pp. 120-127.

⁶⁴⁹ FRESNO ARIAS, Carlos del: “Avilés, la bien despierta”, *La Nueva España*, 29-III-1959, p. 11.

consecuencias de gran calado, que a la hora de ser interpretadas por quienes las padecieron cristalizaron en torno a expresiones fácilmente identificables del cambio, como fue la inmigración desbocada. Lo que traía Ensidesa era frenesí, contaminación, mutabilidad, inseguridad personal y vital, febrilidad fabril, en definitiva, donde antes había habido sosiego estructural, el progreso entendido de una forma apacible, relacionado de otra forma, más estrecha, con la ruralidad; estabilidad.

Era esta una aceleración de una modernización mucho más amplia y que, desde el punto de vista de aquellas nostalgias románticas maduradas en la inquietud frente a lo nuevo, ya era vertiginosa de por sí. Aparecían ahora, en un plazo minúsculo según los ritmos acostumbrados, nuevas y radicalmente diferentes culturas del trabajo, pero también costumbres diseminadas por la totalidad de la cotidianidad; modificaciones drásticas de un paisaje hasta entonces de metabolismo lento, y que había constituido, prácticamente sin haber experimentado cambios sustanciales, el telón de fondo de las vidas de los avilesinos del momento y sus ascendientes inmediatos. Y si no era tan así desde lo que un historiador podría considerar una visión factual estrictamente objetiva, lo era sin duda según los marcos subjetivos de las mentalidades. Es decir, que los «avilesinos de toda la vida» se vieron obligados a reformular las identidades colectivas en las que se encuadraban y que tenían un anclaje en el ahora evanescente imaginario local, y sobre todo a buscar en la nueva fórmula el encaje de factores nuevos y de mucho peso.

Y no se trató de una realidad sostenida solamente por sensaciones y sentimientos. El calado de la contundente experiencia vivida por la villa asturiana atrajo la atención de todo tipo de miradas analíticas, aficionadas, pero también profesionales, como certifica el hecho de que otras poblaciones españolas enfrentadas a desafíos demográficos y urbanísticos semejantes volvieran la mirada hacia el Avilés siderúrgico, buscando en él las lecciones proporcionadas tanto por el acierto como por el error que, por conocido, puede ser evitado en el futuro⁶⁵⁰. Sociólogos, urbanistas y analistas de otros ámbitos escrutaban lo sucedido en la localidad y daban fe de la existencia y entidad de la base material sobre la que se asentaban las tensiones sociales cultivadas en ella. Un minucioso artículo de *La Nueva España* se hacía eco, en unos tiempos en que la situación se iba estabilizando, de ese interés académico suscitado por la aceleración demográfica avilesina:

⁶⁵⁰ OVIES GARCÍA, Venancio: “Avilés, «banco de pruebas» para la corporación municipal de Sagunto”, *El Comercio*, 29-III-1973, p. 12.

Como consecuencia del repentino aumento de población que trae consigo un cúmulo de problemas de todo tipo, la fisonomía de Avilés experimentó una transformación total. En el aspecto humano, se puede decir que la gente llegó a la villa en avalancha, rompiendo con el discurrir normal en que se venía desarrollando hasta entonces la vida local, aportando a ésta sus peculiares maneras de ser, sus costumbres y sus formas propias de vida. Con la avalancha de gentes de todas partes, la conmoción fue significativa, principalmente en los artículos alimenticios y sobre todo en la vivienda, así se dieron precios elevados y abundancia de dinero en un importante sector y en general vida próspera para los individuos y entidades dedicados a la especulación en sus más diversas formas⁶⁵¹.

En todo caso fueron, desde luego, los propios avilesinos los que con mayor intensidad percibieron lo que se les venía encima, ya predominara en ellos el más vivo de los optimismos o la más sombría de las pesadumbres. Así, por ejemplo, asomada la población a esa década en la que comenzaban a oírse los proyectos siderúrgicos, la revista *El Bollo* daba cuenta de los temores que se rumiaban en algunas conciencias:

Avilés empieza a despertar. Un sueño que duró siglos, recostado indolentemente sobre los acantilados del Cantábrico y mirándose en su pequeña ría, limpia y reluciente, sin ninguna fábrica que manchara con sus babas el bello azul de sus aguas. En las grandes revistas económicas ya suenan como heraldos de su incorporación al progreso, a la industria, a la prosperidad, la fertilidad de sus vegas, la posible comodidad de sus comunicaciones, las condiciones de su puerto (...) Y mientras la gente joven, la gente amante de la lucha se felicita con entusiasmo ante el nuevo panorama y se sienten orgullosos de su Avilés, futura gran ciudad, muchos veteranos, viejos avilesinos que vivieron y sueñan en morir en su pequeño rincón, dan con balbuciente y emocionada voz su adiós al pueblo de sus amores que, próximo a despertar, está próximo a morir. Dejados en esta Pascua Florida dar el adiós último a nuestro pequeño Avilés, son sus rúas retorcidas, sus porches medio arruinados, sus plazas anticuadas. Pronto dejará de ser Avilés el pueblo más recio de Asturias, con más fuerza en sus costumbres, para convertirse en ciudad cosmopolita, con variedad de todo, con copias de otras, con influencias extrañas... (...) ¡Adiós, Avilés!; yo también acompaño a los viejos avilesinos en su emocionado adiós. En esta primavera, cuando Dios despierta en la naturaleza la exuberancia del vivir, tú, al igual que el cisne, te vistes tus mejores galas de tiempos antiguos y en esta fiesta cantas como siempre, quizá mejor que siempre, ya que cantas una hora antes de morir⁶⁵².

4.5.2. La construcción de una nueva identidad local

Verdaderamente, pocos escenarios había más propicios para la expresión de tales tensiones que el festejo popular, y en particular ese Bollo elevado a la categoría de ritual preferente para la figuración festiva de la identidad local. La dimensión transicional de la primavera entrante, de la que este tipo de celebraciones era catalizador, parecía también propicia para el recibimiento —optimista o pesimista— de la nueva era; aunque fuera

⁶⁵¹ SÁNCHEZ DE CÓRDOBA, Pedro: “La explosión demográfica”, *La Nueva España*, 11-IV-1971, p. 14.

⁶⁵² “¡Adiós Avilés, adiós pueblo querido!”, *El Bollo*, 1951, p 1.

esta para algunos una renovación maligna, impostada, oscura en el fondo. Acaso por tan complejos motivos, expresados de manera necesariamente simplificada, y sin duda por algunos otros más, El Bollo se convirtió en un entorno privilegiado para la verificación de la pugna identitaria a la que se vio abocada Avilés en el que probablemente era el momento más decisivo de su historia reciente, un auténtico campo social en el que se concentraron capitales materiales e inmateriales para la negociación de los términos en que habría de quedar definida la condición de lo avilesino. Ello fue así porque si el Bollo, como otras muchas fiestas populares, participaba de manera decisiva en la salvaguarda y consumo periódico de los recursos asociados al formato comúnmente aceptado de tradición y sustentantes de la identidad local, también acusó de inmediato y visiblemente los efectos de la revolución siderometalúrgica avilesina y de todo lo asociado a ella.

Y si una de las principales consecuencias para Avilés de la instalación de Ensidesa fue la explosión demográfica, para el festejo de más relieve de la población lo fue la igualmente abrupta multiplicación numérica de la comunidad festejante. Los nuevos habitantes de la villa llegaron demandados por una amplia oferta de empleo y, a su vez, al incorporarse a la vida local forzaron la ampliación de la de todos los ámbitos del consumo, desde la vivienda hasta la alimentación o el vestido, pasando también, por supuesto, por el ocio. Los residentes de algunos de los nuevos poblados para trabajadores venían con buena parte de sus necesidades cubiertas de fábrica —figurada y literalmente—, pero no dejaban de constituir una minoría, y no estaban totalmente aislados de la vida del resto de la ciudad. Las fiestas populares participaban, por supuesto, de esa recién musculada oferta local de ocio, y la presión de nuevas y abundantes gentes en las calles tomadas temporalmente por el tiempo de fiesta no podía dejar de percibirse en aquellas. En el caso de El Bollo, al ser ese abultamiento del colectivo celebrante el más notable efecto de la gran industrialización de mediados de siglo, uno de los elementos del programa que canalizó el fenómeno de la manera más contundente fue el que más se alejaba de los ritos asociados a la sociabilidad formal, socialmente más restringidos —los bailes de las sociedades recreativas, las misas y cenas de cofrades, el reparto a éstos del bollo y el vino—, para constituir el acto más netamente popular de la fiesta y el principal soporte del imaginario simbólico asociado a la misma: el desfile de carrozas.

Como se dijo más arriba, entre los puntos clásicos del programa de El Bollo estaba el desfile, por algunas de las principales calles de Avilés, de una carroza alegórica cuyo motivo y decoración hacían referencia a la llegada de la estación primaveral. Era el eje de la importante faceta profana de la versión local de la Pascua de Resurrección, esa «otra

más estruendosa, báquica, de holgorios al aire libre, cánticos y desfile de carroza a la manera romana, rindiendo de tan alegre modo pleitesia a Primavera Triunfante [sic]» No se trataba de la única concesión de lo popular a la fiesta, que, como también se ha dicho ya, comprendía una buena selección de las verbenas, veladas musicales, espectáculos pirotécnicos y paseos habituales en toda celebración de estas características. Sí constituía la carroza el número más singular del evento, lo que lo diferenciaba de esos otros similares —de su convecino San Agustín, sin ir más lejos—, y lo que, por su vistosidad y movilidad por el entorno urbano era capaz de atraer al público más nutrido y diverso posible. Es cierto, no obstante, que la solitaria carroza pascual tenía que apoyarse en la solidez alcanzada por la propia fiesta para despuntar, ya que una sola difícilmente podía ser suficiente para alzar sobre su entorno el prestigio de unos festejos. En el mismo Avilés, en los años treinta, había contado con su propia carroza una humilde verbena organizada por vez primera por un grupo de vecinos de la calle Galiana para honrar a la Virgen del Carmen, que quedó inmortalizada en una fotografía. El carácter más localizado del festejo en el que se insertaba, la novedad del mismo y su emplazamiento temporal —en julio, tiempo de una concentración festiva mucho mayor de la que se daba en los comienzos de la primavera— colocaban a aquella carroza en una posición menos favorable que la disfrutada por la del Bollo por las mismas fechas, pero a efectos prácticos no debía de diferir demasiado de ella⁶⁵³.

Durante décadas, el desfile de la carroza alegórica del Bollo fue exactamente eso, la puesta en circulación de un único artilugio, acompañado por bandas de música, agrupaciones de gaita y tambor, el carro de «esquirpia» que redondeaba la simbología primaveral del conjunto con una nota campesina y típica⁶⁵⁴, y automóviles engalanados tripulados por niñas y mujeres jóvenes, apareciendo, desapareciendo o mutando sus características todos esos otros elementos según el año del que se tratara. En 1948 todavía es una sola la carroza que toma parte en esta parte del ritual festivo⁶⁵⁵; solo cuatro años después, sin embargo, la cantidad asciende ya a media docena, y la comitiva incluye

⁶⁵³ Una reconstrucción de las circunstancias en que tuvo lugar aquella singular verbena de Galiana, hecha precisamente a partir de la fotografía de su carroza, en “Viaje alrededor de una carroza”, *El Bollo*, n.º 82, 1978, pp. 62-63.

⁶⁵⁴ La «esquirpia» hace referencia a una trabazón de varas de madera formando una caja para el transporte, que en este caso identifica una forma concreta de carro del país. Se puede encontrar información abundante sobre esta cuestión en ZAMORA VICENTE, Alonso: *Palabras y cosas de Libardón y léxico de la cestería popular*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 1997, pp. 96-98. La presencia del carro de esquirpia como ingrediente básico de la cabalgata del Bollo aludía a ese campo idealizado, reforzando la referencia a la tradición y la identificación de la misma con modos de vida campesinos.

⁶⁵⁵ “Programa de fiestas de Pascua”, *La Voz de Avilés*, 28-III-1948, p. 3.

asimismo un gigantesco bollo de 45 kg. de peso portado por un grupo de niños y jóvenes, amén del carro y los grupos musicales y folclóricos. Ya el año anterior, en las páginas de *Voluntad* se había hablado de una «fantástica cabalgata alegórica meollo y tema principal de esta efemérides local bien afamada en el resto de Asturias»⁶⁵⁶, y en el 52 *La Voz de Avilés* confirmaba el palmarés, reconociéndole a esa «cabalgata alegórica» convertida en «número principal de la Pascua avilesina» el haber venido «experimentando desde hace pocos años la incorporación de elementos que la hacen más rica y variada, constituyendo el todo algo que colma de satisfacción a las gentes que presencian su paso»⁶⁵⁷.

En efecto, como puede apreciarse, el aumento en el número de carrozas fue importante y rápido, teniendo en cuenta lo estable que había permanecido durante tanto tiempo hasta entonces. Urdangaray atribuye al menos buena parte del enriquecimiento de los programas del Bollo en esa época a la cierta estabilización y refuerzo de la organización de la fiesta, traducida en el nacimiento, ya a finales de los cuarenta, de una Comisión Permanente de Festejos dirigida al principio por personajes con cierta iniciativa, como el ingeniero Serafín Álvarez, quien habría unido, en el desfile, unos «carros engalanados a la tradicional carroza de la Reina» que acaso abrieron la puerta a la aparición de otras carrozas, aparte de la principal. En el año 50 esa comisión se habría transformado en municipal, pasando a estar dirigida por un concejal del consistorio que se rodeaba anualmente de personalidades locales consideradas idóneas para tales menesteres. La estructuración y municipalización de la organización habría comportado un incremento significativo de los recursos disponibles, gracias a la introducción de financiación del Ayuntamiento, y una experiencia más dilatada, al estar encargada la comisión de todos los festejos populares desarrollados en la ciudad al cabo del año, si bien poniendo especial atención en los del Bollo⁶⁵⁸.

Es posible que el rápido crecimiento y el aumento de vistosidad de la cabalgata no tuviera que ver todavía con la aparición de Ensidesa, que entonces estaba aún en fase de construcción. A eso parece apuntar el elenco de entidades que aportó las carrozas para ese desfile de 1952, que comprende al Casino de Avilés, al Centro Asturiano de La Habana, a la Escuela Elemental del Trabajo y al propio Ayuntamiento a través de su comisión de festejos, todas ellas no relacionadas directamente con la instalación de la

⁶⁵⁶ «Las fiestas del Bollo», *Voluntad*, 27-III-1951, p. 5.

⁶⁵⁷ «Donde se aclara el misterio de un bollo de 45 kilos largos», *La Voz de Avilés*, 12-IV-1952, p. 2.

⁶⁵⁸ URDANGARAY ARGÜELLES, Víctor: «Comisión Municipal de Festejos», *El Bollo*, n.º 91, 1987, p. 56.

nueva siderúrgica⁶⁵⁹. Es probable que no se trate del todo de una casualidad, ya que, si bien la factoría en sí misma no había entrado aún en funcionamiento, su erección había atraído ya a Avilés a aquellas primeras remesas de trabajadores cuya presencia podría estar ya estimulando el lucimiento del programa. Así se creía en las páginas de *El Comercio* en 1953, cuando se decía, en referencia al mercado agropecuario celebrado en la zona de El Carbayedo coincidiendo con las fiestas, que «la feria y mercado de Pascua va adquiriendo el rango a que le hacen acreedora el aumento de su población»⁶⁶⁰. En cualquier caso, a partir de ese momento el crecimiento del Bollo fue raudo y notorio, y la influencia sobre él de las nuevas condiciones socioeconómicas que afectaban a Avilés, indudable.

Si en el 52 tenemos todavía a instituciones representativas del Avilés siderúrgico como promotoras exclusivas de los elementos alegóricos que componen el desfile, al año siguiente se introduce en él la empresa Huarte y Compañía, una de las implicadas en las obras de acondicionamiento de la ría y de construcción de las instalaciones productivas de Ensidesa. Entre los aportadores de carrozas figuran también organismos como el Ayuntamiento de Luanco y el Club del Mar de Avilés, pero resulta interesante que la Huarte podría haber estado acompañada en esta primera incursión industrial en la cabalgata alegórica del Bollo, ya que el programa publicitado a través de la prensa hace referencia a una carroza «de Arnao» perteneciente, muy probablemente, a la Real Compañía Asturiana de Minas. Esta empresa, ya mencionada anteriormente, había establecido cerca de Avilés unos dominios asociados a estrategias de tipo paternalista anteriores en el tiempo, y por tanto diferentes en forma, pero no tanto en fondo, a las que se empezaban a pergeñar en los terrenos de Ensidesa, y aportaría ya sin duda una carroza, al menos, para el desfile de 1960⁶⁶¹. De todas formas, la incursión estaría claramente protagonizada por la siderúrgica y las entidades asociadas a ella: en 1955, además de la Huarte, que repetía, se incorporaban a la cabalgata con sus propias carrozas Entrecanales y Távora, la otra gran progenitora material de la fábrica avilesina, y el barrio de Llaranes. Este último detalle resulta significativo, ya que el poblado acababa de terminarse en su

⁶⁵⁹ “Programa de las fiestas de Pascua”, *La Voz de Avilés*, 10-IV-1952, p. 3.

⁶⁶⁰ “Las fiestas avilesinas”, *El Comercio*, 07-IV-1953, p. 5.

⁶⁶¹ “Las fiestas avilesinas”, *El Comercio*, 07-IV-1953, p. 5. “Avilés alcanza un gran éxito en las fiestas de Pascua de Resurrección”, *El Comercio*, 19-IV-1960, p. 6.

mayor parte después de una construcción fugaz iniciada en el 53 y, de hecho, no sería inaugurado oficialmente hasta el verano del 56⁶⁶².

En 1957, de la única carroza existente apenas una década antes y de la cerca de media docena verificada un lustro atrás se había pasado a las once carrozas. Las entidades clásicas conservaban su hegemonía en la comitiva, con la Comisión Municipal de Festejos, representante de un Ayuntamiento que acusaba el drástico crecimiento económico y poblacional del municipio bajo su control, siendo responsable de varias de las carrozas. Se contaba asimismo con la presencia del colegio del Santo Ángel, el Centro Asturiano de La Habana —que en tal ocasión concurrió con dos carrozas—, y la Real Sociedad Colombófila Avilesina. Huarte estaba sola como abanderada de la reciente industrialización, pero su presencia se consolidaba con la continuidad, y de todas formas su soledad no duraría demasiado tiempo⁶⁶³. La expansión de la fiesta iba haciéndose evidente a través del componente más espectacular de su programa, que traslucía la vigorización de la Administración local y la ampliación de la atención que generaba el festejo en la provincia. En los años venideros, siguiendo el ejemplo temprano de Luanco, otros concejos asturianos tomarán la iniciativa de enviar sus propias delegaciones en forma de carrozas a la fiesta avilesina. Así lo harán, por ejemplo, Oviedo, Gijón, Candás o Siero, que ya en 1968 concurrirá con una carroza dedicada a esos Huevos Pintos con tantas afinidades temporales, y por extensión simbólicas, con el Bollo⁶⁶⁴.

Los temas representados mediante la confección de las carrozas son realmente significativos en este sentido. Observando sus características y su evolución a lo largo de los años se puede obtener una radiografía simbólica inestimable de las mutaciones sufridas por la población avilesina de la época, su imaginario y las tensiones derivadas de la traumática eclosión industrial del tercer cuarto de la centuria. Más allá de lo que su misma presencia implicaba a efectos simbólicos, parece que en un primer momento las carrozas aportadas por las entidades industriales tuvieron la intención de alegorizar los cambios que ciertamente representaban. La primera contribución de Entrecanales y Távora que se ha podido confirmar, aparecida en la cabalgata de 1955, ostentaba el

⁶⁶² “Con animación extraordinaria se celebraron las fiestas del Bollo, en Avilés”, *La Nueva España*, 12-IV-1955, p. 8. Sobre la construcción de Llaranes, véase BOGAERTS, Jorge: *El mundo social... op. cit.*, pp. 188-191.

⁶⁶³ “Comisión Municipal de Festejos”, *El Comercio*, 18-IV-1957, p. 6.

⁶⁶⁴ “Gran animación en las avilesinas fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 16-IV-1968, p. 10. “Se celebraron, con gran animación, las tradicionales fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 13-IV-1971, p. 13.

sugestivo nombre de «Alegoría industrial»⁶⁶⁵. Sin embargo, esta efímera tendencia pronto derivó hacia temas alineados con los intereses mayormente demostrados por las demás instituciones: la historia local anterior a la nueva industria, los motivos primaverales y, en especial, y en íntima relación con esto último, el tipismo folclórico de trasfondo asturiano, que, como se verá en el apartado correspondiente, se iba imponiendo con firmeza en el universo simbólico no ya del Bollo, sino del tapiz festivo popular de Asturias en general.

Lo dicho se verificó a partir de los primeros años cincuenta, década a lo largo de la cual, según los cálculos de investigadores que se han acercado a la cuestión, los movimientos migratorios convergentes en Avilés propiciados por la rápida industrialización podrían haber involucrado a cerca de 50.000 personas⁶⁶⁶. En la llegada de las nuevas entidades a los desfiles del Bollo había intereses propagandísticos y publicitarios, evidentemente; a las empresas constructoras les venía bien airear su participación en el titánico proyecto del INI, mientras que a éste, representante del Estado que lo patrocinaba, le convenía exponer las virtudes de la gran siderúrgica de cuyo éxito e imagen dependían en no poca medida los de la política económica del régimen. También era recomendable buscar vías de aproximación y entendimiento con la población y las elites socioeconómicas locales —con las que, según se ha comentado ya, no se había empezado del todo con buen pie—, por más que en caso de conflicto de intereses la poderosa industria estatal tuviera todas las de ganar.

No es inverosímil que todo esto influyera en el diseño cuidado de unas carrozas que traslucían la importancia y los recursos de sus promotores, pero que se hacían acompañar de unas elecciones temáticas bien integradas en el conjunto de los desfiles. Tras aquella «Alegoría industrial» de Entrecanales, Huarte y Compañía, entre las más tempranas y constantes de las empresas participantes en la cabalgata, fue saliendo al paso de los años con aportaciones bautizadas con nombres como «Escudo de Avilés con el caño de Rivero», que constituía un homenaje a algunos de los símbolos más representativos de ese Avilés de toda la vida que, según ciertas sensibilidades, eran precisamente empresas como Huarte las que ponían en peligro de extinción⁶⁶⁷. La propia Ensidesa, llegada ya la década de los setenta, alumbraría carrozas como «Carabela»⁶⁶⁸,

⁶⁶⁵ “Con animación extraordinaria se celebraron las fiestas del Bollo, en Avilés”, *La Nueva España*, 12-IV-1955, p. 8.

⁶⁶⁶ BOGAERTS, Jorge: *El mundo social...*, *op. cit.*, p. 42.

⁶⁶⁷ “Un tiempo magnífico y brillantez pocas veces registrada signaron las dos jornadas avilesinas de la fiesta del Bollo”, *La Nueva España*, 4-IV-1961, p. 8.

⁶⁶⁸ “Un día espléndido colaboró a los festejos del domingo del Bollo”, *La Nueva España*, 31-III-1970, p. 11. “Miles de personas en «El Bollo»”, *La Nueva España*, 20-IV-1976, p. 11.

como guiño al papel desempeñado por Avilés, a través de la figura de Pedro Menéndez, en las aventuras exploratorias americanas. Volviendo a los cincuenta, aunque parece que de forma ocasional, se dio también el fenómeno contrario, con un digno representante del asociacionismo formal clásico como era el Centro Asturiano de La Habana dedicando una carroza, en 1958, a los «Tiempos modernos»⁶⁶⁹.

La aparición y permanencia de las nuevas empresas en la cabalgata alegórica del Bollo no carece de importancia. Sin duda no era algo demasiado gravoso en términos absolutos para compañías de su envergadura, pero aun así la disposición a hacer la inversión necesaria para algo que no iba a tener amortización material, como era la preparación de las carrozas, demuestra una voluntad de participación en el ritual que, a su vez, expresa interés por formar parte de esta pieza central de la expresión masiva de la sociabilidad y la identidad locales que era la fiesta. Las empresas habían colonizado los más diversos planos de la vida avilesina, comenzando por la cotidianidad. Se habían hecho dueñas del paisaje con sus dragados, los perfiles de sus naves y chimeneas, que silueteaban el horizonte y los poblados levantados para acoger a las nuevas y vastas plantillas; de los usos y costumbres, en una villa pequeña convertida a todos los efectos en ciudad fabril; incluso de los sentidos, con la contaminación popularmente conceptualizada como «carbonilla», y el estruendo de las sirenas de los turnos, el trajín de los talleres y de la expansión urbanística, y el bullicio de la creciente marabunta humana⁶⁷⁰. La incorporación a la cabalgata alegórica pascual era la ocupación del espacio y tiempo festivos, del momento y lugar de lo extraordinario, una vez consumada la de lo cotidiano. En el momento en el que la presencia de las carrozas de las empresas quedó aceptada *de facto* en sucesivas comitivas, la condición de avilesinas de las entidades y sus plantillas quedó redondeada. Se trataba, podría decirse acaso, de una suerte de empadronamiento festivo.

La de la cabalgata fue, de este modo, una de las rutas por las que discurrió la expresión festiva de las decisivas y potencialmente conflictivas negociaciones por medio de las cuales había de resolverse el problema identitario generado por el vuelco socioeconómico. Todavía no había concluido la década de los cincuenta cuando se decía

⁶⁶⁹ «Un tiempo espléndido colaboró a la mayor brillantez de las fiestas del Bollo», *La Nueva España*, 8-IV-1958, p. 18.

⁶⁷⁰ Juan Carlos de la Madrid escribió en su momento que «hay en Avilés quien, al irse a dormir, escucha aún el ruido del pilotaje de ENSIDESA. Años de obras incesantes se metieron en la cabeza de algunos (...) para no salir jamás. Se diría que estaban conviviendo con un ser gigantesco (...) cuya respiración fue el compás de los días y el sonido de las noches en aquellos años de obras descomunales». Sobre esto, como sobre la «carbonilla», MADRID, Juan Carlos: *Paralelo 38...*, *op. cit.*, pp. 150-151, 174-175.

que las celebraciones pascuales por excelencia de Avilés estaban «plenas de un avilesinismo que ya no pueden superar sus milenarias fiestas de San Agustín»⁶⁷¹. Que una fiesta como el Bollo se situaba en el ojo del huracán a este respecto no fue algo que escapara a la comprensión de los testigos contemporáneos de estos dilemas. Ya en 1952, con las obras de instalación de Ensidesa aún en marcha, había quien veía el Bollo no solo como una ocasión idónea para el encuentro entre viejos y nuevos avilesinos, sino también como un punto de estabilidad que permitiría a las esencias de la identidad local capear el violento temporal que podía llegar a todas sus otras referencias. En la Pascua de Resurrección, los «de toda la vida», a los que no lo son,

Les ofrecen el bollo y el vino y los comparten juntos. Los que se van y los que llegan, unidos en el amor, bajo el signo triunfal de la primavera. Avilés, a partir de este año, se expande de gigantesca manera. Dentro de dos lustros —¡ay!— habrá perdido su fisonomía actual. El progreso transformará, la dulce periferia aldeana de Villa-Ensueño, en un crepitar de humeantes fábricas. Pero, la fiesta del Bollo, seguirá fresca y palpitante en cada Pascua. Porque ya los centenares de nuevos habitantes de Avilés, que por accesión industrial, son ya vecinos de la Villa de Pedro Menéndez, empiezan a participar desde este 1952 en nuestra fiesta, que, en el devenir, será ya tanto de ellos como nuestra, porque muchos años de recuerdos comunes, los habrá amalgamado en una colectiva y común emoción. (...) Y como la canción es el alma de los pueblos, les decimos: ¡cantad con vuestros hijos y los nuestros, las viejas barcarolas sentimentales, y «Calle la del Rivero»! ¡Bailad la danza prima de Galiana! ¡Entonad —a su hora— con fe mística la salve marinera de Sabugo! Partamos nuestro pan dulce y escarchado y choquemos nuestras copas, en símbolo de convivencia fraternal, en el común laborar de engrandecimiento y honor de Avilés, que nos estrecha a todos entre los brazos románticos de sus porches. Y juntos siempre, en la Fiesta del Bollo, en la Pascua Florida digamos: ¡Gloria a Dios, en las alturas! ¡Y paz en la tierra, a los hombres de buena voluntad!⁶⁷²

Entre los extremos, como siempre, una gradación de posiciones intermedias. No eran pocos los pareceres para los que la modernización resultaba deseable. «El tiempo, que todo lo modifica, a través de nuevas gentes ha introducido en la fiesta (...) innovaciones que valoran aún más nuestras fiestas de abril. (...) Bien está (...) el progreso y puesta al día de la fiesta (...) con la transformación ancha y honda de Avilés en su aspecto industrial». Eso sí, no siempre se estaba de acuerdo con las formas que revestía ese progreso:

No podríamos estarlo cuantos ansiamos un Avilés con aires de ciudad (...) ante esa discontinuidad y esa anarquía arquitectónicas. Y no se crea que por esto no amamos a este Avilés, patria adoptiva nuestra, no: es que este Avilés de nuestro más caro amor no nos gusta, como tampoco le gustaba España a José Antonio Primo de Rivera, y no le gustaba

⁶⁷¹ CABALLERO SÁNCHEZ, Blas: “Carta abierta a mi buen amigo Severino García Cienfuegos de Avilés, en México”, *La Nueva España*, 29-III-1959, p. 12.

⁶⁷² MALGOR, José María: “Exaltación de la fiesta del Bollo”, *La Voz de Avilés*, 13-IV-1952, p. 1.

precisamente por esa desbordada pasión que por ella sentía y para la que anhelaba un cuerpo y un alma más bellos, a hechura y semejanza de su gran amor⁶⁷³.

Tampoco se negaba en ocasiones que la modernización tuviera su faceta destructiva, y que lo nuevo, aunque manifieste una solución de continuidad con respecto a lo anterior, exige, al menos hasta cierto punto, la destrucción de lo viejo para poder acomodarse. «Sabugo conserva sus oscuras callejas, estrechas y húmedas; pero el neón le puede ya al tipismo y sabido es que donde entra uno, muere el otro». En una zona como la de Las Meanas, uno de los principales frentes de expansión urbanística del Avilés contemporáneo, ganada en su día a las marismas y sumida de nuevo en reformas radicales a consecuencia del *boom* demográfico, el remozado ambiente festivo aparecía como parte consustancial de la flamante ciudad moderna:

Hace cuatro días, cuando nosotros la visitamos, las sirenas y las músicas de los carrouseles infantiles, que habían madrugado para las fiestas de Pascua, se confundían con los ruidos de las herramientas de los obreros que dan los últimos toques a unas casas altas, esbeltas, modernísimas... Es el nuevo Avilés. Es la gran población que se pone a tono con las circunstancias y que mira al mañana con los ojos abiertos y el espíritu lleno de optimismo⁶⁷⁴.

Como se ha visto en relación con las carrozas del desfile, las empresas hicieron gala de una aguda delicadeza, al mostrarse avenidas a respetar —a la vez que a capitalizar— el juego de las tradiciones locales mediante una participación comedida en el programa de fiestas, aceptando en lo esencial el imaginario simbólico asociado al mismo. De haber pretendido imponer unilateralmente sus propios intereses, aprovechando de manera displicente el poder del que ciertamente disfrutaban gracias a su potencia económica y al respaldo político que les granjeaba su condición estratégica, el frágil equilibrio entre el nuevo y el viejo Avilés probablemente hubiera sido mucho más difícil de mantener. Tal y como se desarrollaron los acontecimientos, empero, era posible percibirlos en el sentido de que «Avilés progresa, progresa incesantemente, como un claro exponente de una vida moderna conjugada con un pasado glorioso»⁶⁷⁵. La continuidad de la fiesta del Bollo, respetada su esencia por ese progreso que venía resultado tan amenazante, constituía un argumento favorable de primera categoría para los optimistas. El Bollo lucía el incuestionable marchamo de lo tradicional, y su constante no ya retorno, sino engrandecimiento presupuestario, programático y demográfico contribuía

⁶⁷³ FONTANILLAS, M.: “Por un Avilés mejor”, *La Nueva España*, 6-IV-1958, p. 9.

⁶⁷⁴ “Casas, casas, por todos los rincones del concejo avilesino”, *La Nueva España*, 22-IV-1962, p. 22.

⁶⁷⁵ “Una vida moderna conjugada con un pasado glorioso”, *La Nueva España*, 22-IV-1962, p. 19.

decisivamente a disipar, año a año, los miedos a la obliteración absoluta e inmisericorde de Avilés tal y como había sido conocido —o como se había creído o querido conocer—:

Y es curioso, hermanos avilesinos, que en ese gigantesco prosperar industrial de Avilés, la Fiesta del Bollo no ha sido relegada a un segundo término, no; esa trascendental transformación ha dado más personalidad a todo lo avilesino, ha vuelto más oro el viejo blasón romántico e intelectual de nuestra villa; ha robustecido un tradicional modo de ser y ha logrado una más acusada expansión para hacerse vocera de lo que hoy es Avilés respecto a los demás pueblos de España⁶⁷⁶.

Y no tardaron en aparecer viejos relatos, que, ciertamente, si resultaban dudosos con las fuentes disponibles en la mano, estaban resultando ser extremadamente versátiles. Las hipótesis que apuntaban hacia la reconciliación de los bandos políticos que habían generado divisiones entre la población local a finales del siglo XIX, como causa principal de la fundación del Bollo, habían tenido una fácil adaptación a las circunstancias de la más temprana posguerra. Pues bien, otro tanto se podía decir con respecto a las fricciones sociales de mediados del XX. Con la ría dragada y en avanzado estado de gestación y los «coreanos» en pleno desembarco, la Pascua avilesina era, acaso más que nunca:

Fiesta magna, incomparable, que nuestros mayores crearon para que la paz reinara en un pueblo angustiado por la amenaza de luchas fratricidas, de rencores y de odios. Fiesta nacida para que la comunión pagana del bollo y el vino fundieran en la comprensión a los bandos, discordes por un cúmulo de pasiones que en su seno entrañaban ambición localista. Celebremos el retorno del Señor, nuestro Guía, y de la Primavera, nuestra Novia, y de la Paz en nuestro pueblo y en España, y la promesa sublime de un mañana mejor⁶⁷⁷.

Quienes recibían el encargo de pergeñar y pronunciar los pregones en plena vorágine de la instalación fabril tendían a aprovechar la oportunidad que les confería su cometido para hacer apelaciones a la concordia, defendiendo la consideración del gran y brusco crecimiento demográfico como un enriquecimiento y una provisión de oportunidades para el futuro de la localidad. Así lo hizo José Ramón Cueva, pregonero del Bollo de 1955, quien introducía en su soflama festiva un llamamiento al ejercicio de cierta especie de labor de apostolado sociocultural, que venía a ser una inversión del pavor al ahogamiento de la sensibilidad local bajo el maremoto causado por la irrupción de los foráneos. La superposición de identidades territoriales contaba con un lugar de honor en el discurso:

Pensad que somos un pueblo, y que, además, este pueblo es español y católico. Y un pueblo como el nuestro es un conjunto de hombres que por ser españoles somos

⁶⁷⁶ FONTANILLAS, M.: “Un pregón más en la fiesta”, *La Nueva España*, 29-III-1959, p. 11.

⁶⁷⁷ “Pregón de las fiestas”, *La Voz de Avilés*, 13-IV-1952, p. 1.

hermanos, y por ser católicos, hijos de un mismo Padre. ¡No hagáis distinciones! ¡No os consideréis superiores, ni con mayor o más derecho! (...) No olvidéis esto, vosotros, viejas gentes de Avilés. No olvidéis que el pueblo que crearon y que habitaron vuestros abuelos es, ante todo y sobre todo, un pueblo de caballeros, de hidalgos, de guerreros y de poetas. (...) Seamos cordiales, afectuosos y amables con los que empujados por la imperiosidad de ganarse el sustento tuvieron que abandonar su hogar y sus tierras, para instalarse apresuradamente entre nosotros. (...) Que disfruten de nuestras fiestas, de nuestra alegría, de nuestras viejas costumbres, de nuestro sano espíritu tradicional, para que, llegado el día, se entristezcan también con nuestras penalidades y nuestros sufrimientos. Que seamos, en estas horas fáciles y amables de la fiesta, un todo unido, cordial, indivisible y popular⁶⁷⁸.

En el mismo sentido se expresaba Nicanor G. Iglesias, depositario de la responsabilidad de pregonero dos años más tarde. El bagaje cultural enarbolado por las posiciones conservadoras del debate sobre el presente y el futuro de la población fue utilizado, una vez más, como un argumento a favor de la acogida cordial de los venidos de fuera, y de su integración plena en la comunidad avilesina, así como por la asunción de las transformaciones por parte de la cultura local:

¿Qué vas a hacer, avilesino, para que tus fiestas sean mejores, más alegres y más expansivas que nunca? Yo te lo diré: abre tu corazón a la esperanza, extiende tus brazos hacia adelante y abarca, en fraternal abrazo, todo cuanto ante ti se extiende. (...) Llevas un nombre que, para enaltecerlo, te exige ser generoso, cordial y confiado. Es la límpida herencia que te han dejado tus antepasados y tienes la sagrada obligación de conservarla, y aun de mejorarla, si posible fuera. No temas nunca y desprecia, siempre, la mentira, la bajeza y la ruindad. (...) Sé que en tu mente vibra el recuerdo por todo lo que se ha ido (...) Viejas arcadas centenarias envejecidas por el paso del tiempo, que tanta paz y silencio cobijaron, contrastando con los días actuales. Calladas y silenciosas fuentes, antiguas y antañosas plazas... ¡Cómo hablan, sin palabras, a tu alma, cuando recuerdas otras Pascuas ya idas y se mezclan en tu mente lugares y fechas, rostros queridos y hechos pasados! ¡Cómo sientes el cariño por tu pueblo y se acrecienta tu orgullo de haber nacido en él, hoy, que lo ves grande y poderoso...! (...) Si eres sentimental, abriga en tu corazón un recuerdo amable para las ingentes moles de hierro y cemento que por doquier te rodean; ama su áspero andamiaje, su ruido, su estridencia y todo lo que ese nuevo mundo de industria y poderío representa. Sobreponete a la aversión que te pueda causar la sequedad de sus líneas y sustitúyela por el homenaje sentido a quienes, para hacerla posible, laboran, trabajando día tras día, buscando redimirse de la miseria en que transcurren sus vidas...⁶⁷⁹

Todavía años después, cuando Ensidesa y Avilés continuaban su crecimiento, acercándose poco a poco al pináculo del desarrollo industrial local, los sucesivos pregones seguían consolidando retóricamente la hibridación de la asumida naturaleza señorial atávica de la población avilesina con su capacidad para resistir el cambio. En 1965, Lorenzo Cordero condensaba en pocas palabras lo dicho con la apelación a las que

⁶⁷⁸ CUEVA ÁLVAREZ, José Ramón: "Pregón literario de las fiestas del "Bollo" en Avilés", *El Bollo*, 1955, p. 2.

⁶⁷⁹ G. IGLESIAS, Nicanor: "Pregón de las fiestas del Bollo", *La Nueva España*, 21-IV-1957, p. 7.

seguían siendo claves de la apuesta identitaria de la ideología oficial: la adscripción territorial estratificada y la espiritualidad católica como aglutinante de esos estratos, todo ello en aras del afianzamiento de una armonía social acaso más importante, a la sazón, en la villa que en cualquier otra parte de Asturias. «Avilés comparte el pan de su historia españolísima —por asturiana—, y el vino de su hidalguía a ultranza —por avilesino— con el foramontano, a quien, llegado al pie de las murallas de su celo cívico, le abre de par en par la puerta de una singular constitución: la de su ecumenismo». Y esa fiesta del Bollo, que había conquistado su preeminencia precisamente por haberse convertido en catalizador eficaz de tensiones sociales y culturales potencialmente desestabilizadoras, ahora ya reconducidas hacia amplias posibilidades de crecimiento económico y demográfico, permanecía en el centro mismo de tan trascendentales procesos: «Avilés, en el día de su fiesta más tradicional, dio pruebas, más que nunca, de su cosmopolitismo, de su continua predisposición a la cordialidad y al alegre optimismo que irradian la música, el folklore y las serpentinas»⁶⁸⁰.

El discurso armonicista ligado al mito fundacional del festejo mantuvo, ciertamente, su buena salud a lo largo de los años. En realidad, cuando se fue perdiendo en el horizonte lo más grueso del temor a la destrucción de las tradiciones, en buena medida porque el discurso oficial estaba cambiando decisivamente para adaptarse a las nuevas circunstancias y necesidades económicas del país —como tendremos oportunidad de ver en el capítulo siguiente—, el Bollo pasó a constituir una oportunidad más propicia que nunca para la valoración de los grandes avances hechos en poco tiempo por la villa por los derroteros de un progreso contemplado con mejores ojos; una celebración:

que bien pudiéramos llamar fiesta de la unidad local, de la amistad, fiesta en honor del hijo pródigo retornado al calor familiar después de una lucha de banderas, que así era Avilés en los tiempos agónicos del decimonónico siglo y primer decenio del actual (...) sofoquinas, controversias y la acción directa por el otro lado. Recelos, incomidad [sic] y dejación de deberes insoslayables para intentar el alzamiento de una bandera progresista para el logro de un Avilés pujante como consecuencia de unas fantásticas posibilidades que hoy son realidad espléndida (...) creación de la Fiesta del Bollo, en la que iban prendidos los hilos amables de la auténtica unidad de voluntades que despejara antagonismos, estrechara afectos y abriese horizontes a la verdad incontrovertible de ese Avilés de hoy, con un retraso de más de medio siglo, en cuyo lapso de tiempo otros pueblos no tan bien dotados por la naturaleza como el nuestro, lograron su esplendor a costa de aquellas nuestras desavenencias. (...) Y nos consta también que bajo los arcos esbeltos de la plaza Nueva, donde se verificó el reparto del bollo y vino y, en el café de doña Carolina, en el que establecieron su cuartel general los «pioneros» de la Fiesta del Bollo, la cordialidad borró fronteras de pasión. Aquel día, a buen seguro, no se oyeron frases con sabor de reto, ni tampoco turbaron la paz pascual de aquella fecha memorable,

⁶⁸⁰ «Avilés (el domingo) se quedó sin «bollos»», *La Nueva España*, 20-IV-1965, p. 11.

las consignas de bandería de ¡Por Cantos! y ¡Por la Industria!, preludio bronco de diálogos resumidos luego en palos y bofetadas⁶⁸¹.

Así, ya cuando los años cincuenta iban dejando paso a sus sucesores, en el enunciado periodístico del intenso debate se percibía cierta inclinación hacia la victoria de las posturas favorables al cambio, o cuando menos tolerantes ante su llegada. «Avilés ha sufrido una transformación, urgente y trascendental, que ha sido para unos base de riqueza y bienestar y para otros, anclados tristemente en el pasado, de honda melancolía»⁶⁸². La pérdida de terreno de las posiciones conservadoras se hacía más evidente a ojos vista:

Ensidesa, dicen algunos todavía, no le ha traído a Avilés más que complicaciones. Son los que así hablan los eternos descontentos; si se quiere, en contadísimos casos, los últimos románticos. Los que todavía se sentirían felices con la luz de gas, el paseo por Galiana y el chocolate con mojicones a la hora de la merienda. La Empresa Nacional Siderúrgica no le ha dado a Avilés otra cosa que riqueza, vida y nombradía... y ha de darle de todo ello mucho más aún⁶⁸³.

Un colaborador de *La Nueva España* ejemplificaba esta aparentemente inexorable decantación al reproducir una versión de la ya clásica discusión, de la que había sido protagonista junto con un amigo: «Mi amigo, (...) llorón y sentimental me dijo: —Sí. Pero ¡aquellas idílicas praderías de Trasona...! Y yo, prosaico quizá, pero realista, le contesté: —Sí, pero ¡estas espléndidas perspectivas de bienestar y riqueza...!». Y reforzaba el autor su propia postura con algunos argumentos que desde nuestra perspectiva actual evidencian, probablemente más de lo que entonces podría sospechar quien los utilizó, que por rápidos que pudieran parecer los cambios económicos y demográficos acaecidos en Avilés a los contemporáneos, los asociados a las mentalidades colectivas iban a tomarse su tiempo:

Avilés sigue siendo Avilés, con su tercio de población forastera; un Avilés más grande, más denso, más molesto, si se quiere, a veces. Pero Avilés. Con su empaque de siempre, con su misma vitalidad de siempre, con su misma alegría y con unas avilesinas de nacimiento y otras de importación que hacen el mismo efecto que el café, cuando es bueno: quitan el sueño y le ponen a uno nervioso⁶⁸⁴.

El Bollo avilesino de mediados de siglo no es sino una muestra, eso sí, particularmente locuaz por las circunstancias especiales en que se vio envuelto, de las

⁶⁸¹ FONTANILLAS, M.: “Pregón en la Fiesta del Bollo”, *La Nueva España*, 17-IV-1960, p. 11.

⁶⁸² MALGOR, José María: “El señor, el limpiabotas y... «EL BOLLO», *La Nueva España*, 29-III-1959, p. 13.

⁶⁸³ “Llaranes, una obra exclusiva de «Ensidesa»”, *La Nueva España*, 22-IV-1962, p. 23.

⁶⁸⁴ FRESNO ARIAS, Carlos del: “Avilés, la bien despierta”, *La Nueva España*, 29-III-1959, p. 11.

responsabilidades adquiridas por la fiesta como instrumento de aprehensión de recursos identitarios. La conciencia de pertenencia a unidades que pueden tener una base territorial, pero al mismo tiempo rebosan de significados que desde luego trascienden el puro posicionamiento geográfico, no es una prerrogativa exclusivamente festiva. A pesar de ello, parece ser en el fenómeno festivo, y en concreto en sus expresiones populares, donde tiene lugar buena parte de la forja de los eslabones que hacen de uniones, flexibles pero resistentes, entre unas y otras referencias identitarias —nacionalismo, regionalismo, localismo; españolidad, asturianía, avilesinismo—. Lo observado en el Avilés de los años cincuenta y sesenta, con toda su singularidad, ofrece una versión acelerada de un fenómeno por lo demás reproducido sistemáticamente a lo largo de los siglos, que es el de la remodelación de las construcciones simbólicas mediante las cuales las comunidades, entendidas según una u otra escala, dan forma a su idea de sí, adaptando sus estrategias arquitectónicas a las condiciones impuestas por el medio. En ese decisivo proceso la fiesta, si bien no proporciona por sí sola los materiales necesarios para ello, sí que facilita la concentración y coordinación de esfuerzos necesaria para convertirlos en una estructura coherente y funcional en este sentido.

La experiencia avilesina, por su concentración en un reducido lapso de tiempo, proporciona igualmente una visión inmejorable de cuanto se refiere a la traducción festiva del perpetuo tira y afloja sostenido por la estabilidad y el cambio, traducidos en sus expresiones culturales en el juego conceptual de tradición y modernización, como sabemos. La irrupción de la lógica productiva y el paisaje fabril en la tranquila villa asturiana en los años cincuenta, con las consecuencias de todo orden que se expandieron a partir de ella como las ondas de una piedra caída en la superficie del agua, no fue sino una traducción especialmente brusca de un enconamiento de aquella vieja dialéctica motivado por el ritmo y la intensidad sin precedentes desarrollados por las transformaciones económicas sufridas por Asturias avanzado el siglo XX. En efecto, al ir entrando el tercer cuarto de la centuria, cuando en Avilés ya se iba estabilizando la traumática situación desencadenada algunos años atrás, España en su conjunto afrontaba una nueva etapa de su historia económica que comportaría para sus habitantes cambios de gran calado producidos también, en lo sustantivo, a lo largo de un periodo reducido. Los festejos populares, sin renunciar a su implicación en procesos y tendencias de larga duración heredados de tiempos pretéritos, acogerían una vez más y darían salida a algunas de las principales tensiones emanadas al calor del nuevo contexto histórico, circunstancia a la que habrá que dotar de cierto protagonismo en el capítulo que sigue.

5. LIBERALIZACIÓN ECONÓMICA, TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA Y MODERNIZACIÓN FESTIVA

5.1. Formas de vida y de consumo en Asturias. Entre la estabilización y el desarrollismo

El tránsito de los años 50 a los 60, visto como hito estructurador de la España franquista posterior, puede parecer un simple tópico heredado de los tiempos de hegemonía de la Historia económica. Está claro que, en efecto, la aplicación del Plan Nacional de Estabilización Económica en 1959 marcó un antes y un después en el desarrollo de la economía nacional. A través, básicamente, de medidas liberalizadoras se buscaba la recuperación tras el ahogamiento prolongado por las estrategias autárquicas precedentes, y de paso la supervivencia del régimen político con el que esa economía compartía destino. No es menos evidente, sin embargo, que estas transformaciones, aun siendo de naturaleza eminentemente económica, tuvieron unos profundos efectos en todos los órdenes de la vida del país.

Es cierto que la preservación del franquismo estaba entre los objetivos principales de la «estabilización», pero la cuestión política se entrelazaba en ella con la económica, sin que fuera sencillo determinar en qué punto exacto acababa una y empezaba la otra. Para reformar el sistema económico hubo que recurrir a individuos con los recursos técnicos suficientes como para acometer con éxito la empresa, lo que condujo a un desplazamiento de los resortes del poder político hacia un grupo, el de los llamados tecnócratas, cuyo acercamiento a la vanguardia del poder estatal, como es sabido, constituyó un auténtico punto de inflexión para la historia nacional reciente. Como resultado se inauguró una etapa de crecimiento económico, el más acelerado vivido por el país en todo el siglo XX, una vez superados los efectos traumáticos iniciales de la estabilización, que lastraron el consumo y alimentaron un paro solo aliviado por la emigración masiva hacia los principales países industrializados de Europa. Este «desarrollismo», como ha sido conocido habitualmente en la bibliografía, por descansar sus bases sobre los tres Planes de Desarrollo Económico y Social puestos en marcha durante el periodo, se prolongó durante buena parte de la década de los sesenta, asomándose a la siguiente. Su aplicación comportó un crecimiento industrial y urbano

con el que se subvirtió por fin, de manera significativa, la hegemonía agropecuaria y rural en la estructura económica y poblacional española⁶⁸⁵.

Efectivamente, aparte de esos grandes contingentes poblacionales que abandonaron España, acuciados por el desempleo y otras dificultades económicas durante los ajustes a caballo entre los cincuenta y los sesenta, dentro del propio país tuvieron lugar unos movimientos migratorios de dimensiones sin precedentes en la historia nacional. La demografía española se redistribuyó, fluyendo la población desde las zonas campesinas hacia las más industrializadas y urbanizadas, y produciéndose el fenómeno tanto a escala regional como traspasando los límites entre distintas regiones. Por supuesto, el trasvase del campo a las ciudades se venía produciendo desde hacía décadas, y ni siquiera el desbaratamiento económico y la reruralización provocados por la guerra habían logrado detenerlo por completo. Ahora, no obstante, el proceso se intensificó hasta extremos difíciles de imaginar poco antes, y regiones eminentemente rurales que durante todo el siglo habían sido capaces de mantener más o menos estable su entidad poblacional, a pesar de haberse consagrado como emisoras de emigrantes, comenzaron a experimentar un marcado declive. No fue el caso de Asturias, que si bien había acusado unas pérdidas demográficas moderadas durante la década de los cuarenta, en el decenio siguiente recibió importantes ganancias netas. La vieja definición de la región como un polo de crecimiento industrial y, por extensión, de acogida de mano de obra fabril estaba sufriendo una intensa actualización, con el despunte de los grandes proyectos mineros y siderometalúrgicos⁶⁸⁶.

La región asturiana fue capaz de atraer a cifras no desdeñables de personas de otros lugares de España, que eligieron el territorio cantábrico como lugar en el que buscar un futuro laboral; pero los movimientos relacionados con estas tendencias no se limitaron a la inmigración venida de fuera. A principios de los años setenta, en un momento por tanto en el que la fase más intensa del éxodo rural todavía se estaba produciendo, pero con el recorrido suficiente como para extraerse algunas conclusiones sobre sus características, el economista y jurista Julio Fonseca se interesó por el caso asturiano.

⁶⁸⁵ Una visión general de estos procesos puede encontrarse en ARACIL, Rafael; OLIVER, Joan; SEGURA, Antoni: *El mundo actual: de la Segunda Guerra Mundial a nuestros días*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1998 (1995), pp. 291-293. SABÍN RODRÍGUEZ, José Manuel: *La dictadura franquista (1936-1975): textos y documentos*. Madrid: Akal, 1997, pp. 130-132. Sobre las distintas vertientes de este periodo de la historia económica reciente de España, entre la estabilización y la consolidación del desarrollo, puede verse, por ejemplo, MANTECÓN, Alejandro: *La experiencia del turismo. Un estudio sociológico sobre el proceso turístico residencial*. Icaria, Barcelona, 2008, pp. 81-82. RIERA GINESTAR, Joaquín: *Maletas de cartón. 50 años de emigración española a Alemania (1960-2010)*. Alicante: Club Universitario, 2018, pp. 28-29.

⁶⁸⁶ SÁNCHEZ MARROYO, Fernando: *La España del siglo XX...*, op. cit., pp. 380-383.

Además de los llegados de otras provincias, y especialmente los núcleos industriales de Asturias se nutrieron de habitantes de las todavía amplias comarcas de la misma que mantenían una economía y unas formas de vida eminentemente rurales. Durante los años críticos del desarrollismo, las diferencias salariales y de acceso a distintos bienes y servicios más o menos elementales entre los espacios habitacionales campesinos y los urbanos se hicieron muy acusadas, comenzando por el acceso a luz eléctrica y agua corriente en la vivienda, o a infraestructuras sanitarias y educativas en el entorno de la misma; ello constituyó un importante estímulo para el desplazamiento de población hacia las ciudades⁶⁸⁷. En el capítulo anterior se ha visto una muestra locuaz de la magnitud de ello, al repasarse la espectacular transformación sufrida por Avilés como consecuencia de la aparición de Ensidesa. Aunque sea un caso excepcional, por las dimensiones y celeridad de los cambios producidos, se trata también de un buen ejemplo de lo que esta reorganización demográfica interna significó para muchos asturianos en el orden sociocultural, tanto como en el más puramente económico.

La población obrera en plena expansión se benefició adicionalmente del desarrollo económico, al ver mejoradas sus condiciones laborales y aumentados su retribución salarial y nivel de vida en tanto que consumidora de bienes y perceptora de servicios.

Desde los prolegómenos de la década de los sesenta, y abundando en las mejoras alcanzadas en la precedente, no sin el concurso de conflictos intensos, los trabajadores de distintos sectores vieron aumentadas sus gratificaciones extraordinarias o sus periodos vacacionales y permisos retribuidos, o reducidas sus jornadas de labor. Mención especial merece el ámbito minero, que merced a la aplicación de una nueva Ordenanza de Trabajo a partir del 64 quedó libre de la organización militarista y jerarquizada de los trabajos⁶⁸⁸.

En unas ciudades y villas industriales en pleno crecimiento, una población con mayor capacidad de gasto en capítulos ajenos a la mera subsistencia suponía, en principio, la ampliación de los programas de festejos, estimulados por una concurrencia potencial con un tamaño y una capacidad de consumo cada vez mayores. También abundaba en los problemas ya endémicos de la actividad festiva popular del campo asturiano. Como señala Sánchez Marroyo, este intenso éxodo rural del tercer cuarto de la centuria tenía «unos protagonistas muy característicos, jóvenes solteros que abandonaban el ámbito agrario para buscar trabajo en la industria». Así pues, los pueblos no solo perdían población, sino

⁶⁸⁷ FONSECA RODRÍGUEZ, Julio: *Análisis estructural de la economía asturiana*. Oviedo: Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, 1972, pp. 190-193.

⁶⁸⁸ BENITO DEL POZO, Carmen: *La clase obrera...*, *op. cit.*, pp. 241-251, 268-275.

que se quedaban precisamente sin aquella de la que solía depender la continuidad de las celebraciones locales. Y la pérdida no era cosa risible; a lo largo de un periodo que flexibiliza las fronteras temporales del gran trasvase poblacional, abarcando de 1940 a 1981, los solo 56 municipios de menos de un centenar de habitantes existentes en España se convirtieron en casi setecientos. En términos absolutos se acusaba la pérdida de más de un millar de términos municipales, por puro despoblamiento o bien por la concentración administrativa normalmente relacionada con él. Es cierto que, sobre todo en este momento al que se está haciendo referencia, en el que fue tan importante el reclamo industrial, esto afectó sobre todo a zonas muy concretas y especialmente proclives a la emigración por motivos laborales, como la castellanoleonesa, pero no dejó de involucrar también a las áreas agrícolas de otras que tenían explotaciones rurales relevantes, como la propia Asturias⁶⁸⁹.

La juventud media de los contingentes protagonistas de las migraciones interiores venía a sumarse al envejecimiento generalizado de la población española en su conjunto, acelerado precisamente durante esta época de desarrollo económico que comportó también cambios en el modelo demográfico. En efecto, si a la altura de 1960 la población española todavía podía considerarse joven, diez años más tarde ya no lo era en absoluto. El medio rural, como es lógico dado lo dicho anteriormente, acusaba especialmente ese envejecimiento. Por si todo fuera poco, la elevación de la media de edad en la Asturias rural estuvo acompañada de una inclinación en la balanza entre sexos a favor de las mujeres, participantes en los movimientos migratorios de tipo laboral en menor medida y, además, dotadas de una esperanza de vida superior⁶⁹⁰. Profundizar en estos aspectos implicaría hacerlo en un tema que se abordará por extenso en el capítulo siguiente; de momento, cabe apuntar al menos que la organización festera tuvo durante todo el periodo estudiado en este trabajo claras inclinaciones masculinas. Por tanto, el que la población resistente en el medio rural a partir de este momento tendiese a ser mayoritariamente femenina y de edad avanzada oponía fuerzas significativas al mantenimiento, no digamos al crecimiento, de la actividad festiva.

La poco halagüeña situación de la Asturias campesina tenía su contraparte. El perfeccionamiento organizativo y técnico de la economía productiva española en estos tiempos, junto con el engrosamiento de una población urbana con mayor capacidad

⁶⁸⁹ SÁNCHEZ MARROYO, Fernando: *La España del siglo XX... op. cit.*, p. 382.

⁶⁹⁰ AZAGRA ROS, Joaquín; CHORÉN RODRÍGUEZ, Pilar: *Actividad y territorio. Un siglo de cambios*. Bilbao: Fundación BBVA, 2007, pp. 64-66.

adquisitiva y nuevas pautas de consumo, determinó cambios importantes en las formas de vida de una proporción creciente de españoles, como fue el acceso a medios de transporte motorizados. Así, por ejemplo, menos de un lustro después de que el INI diera impulso a la industria automovilística dedicada al mercado industrial con la fundación a mediados de los cuarenta de ENASA —Empresa Nacional de Autocamiones, S. A.—, se buscó hacer lo propio con el mercado privado con la creación de la Sociedad Española de Automóviles de Turismo. Los primeros años de SEAT fueron discretos en lo que se refiere al impacto del producto, entre una población cuya capacidad de consumo era todavía muy limitada. Debe tenerse en cuenta que aún no se había producido siquiera el llamativo incremento salarial decretado en 1956 por el entonces ministro de Trabajo, José Antonio Girón, que iba a suponer un aumento sustancial con respecto al salario base existente hasta el momento, y que pretendía compensar el desajuste entre los recursos económicos disponibles para la mayor parte de la población y la carestía del conjunto de los bienes de consumo y servicios, con el fin de atajar las protestas obreras que comenzaban a aflorar en distintos lugares del país⁶⁹¹. Estaban lejos de ser halagüeños unos indicadores macroeconómicos cuyos efectos, por lo demás, no eran correlativos ni inmediatos en lo que atañía a la vida cotidiana del común de los españoles. Aun así, las transformaciones iban haciéndose notar también en este último capítulo, y a partir del inicio de su producción, en 1957, el SEAT modelo 600 se convirtió en todo un símbolo de ello. La empresa automovilística se vio incapaz de satisfacer la demanda al principio, y la producción creció rápidamente, casi duplicándose entre 1958 y 1959 y fabricándose ya para 1962 varias decenas de miles de unidades por año⁶⁹².

Más allá de lo anecdótico y lo simbólico, los avances de la automoción privada en España venían a participar en la inauguración de esa nueva fase en la historia reciente de la cotidianidad. Es cierto que, como sucede con el incremento del consumo en todas sus vertientes, la importancia del acceso de los españoles al automóvil debe ser tomada con reservas. Después de todo, según los datos estadísticos proporcionados por Adrian Shubert, la expansión del automóvil en la España de la segunda mitad del siglo XX tuvo un alcance limitado y, sobre todo, muy desigual atendiendo a dos variables

⁶⁹¹ MARÍN, José María; MOLINERO, Carme; YSÁS, Pere: *Historia política de España, 1939-2000*. Madrid: Istmo, 2010 (2001), pp. 115-116.

⁶⁹² DÍAZ RUIZ, Juan José: *SEAT: ambición de superarse. La metamorfosis de la empresa que motorizó a los españoles para consolidar su futuro en un mundo global*. Barcelona: Profit, 2010, pp. 18-20. VOGEL, Adrian: *Bikinis, fútbol y Rock & Roll: crónica pop bajo el franquismo sociológico (1950-1977)*. Madrid: Akal, 2017, edición electrónica.

fundamentales, como son el grado de industrialización y prosperidad económica de las distintas regiones, y la condición urbana o rural de las poblaciones contempladas. Así, todavía en 1975, mientras que en zonas colocadas en la vanguardia del desarrollo económico nacional, como Madrid, Cataluña o País Vasco, en torno al 35% de los hogares disponía de vehículo privado —y hasta más del 40% en sus principales ciudades—, en territorios menos boyantes como Andalucía, Extremadura o Galicia no se superaba el 25%. En las localidades del país que no alcanzaban un par de millares de habitantes, el porcentaje de familias con coche era aún más reducido⁶⁹³. Asturias tendía a colocarse en un punto intermedio en las estadísticas, en el cómputo total de regiones⁶⁹⁴. La motorización española también fue más modesta que la de otros países del entorno; con todo, sus avances, con el crecimiento exponencial del parque nacional de vehículos y la mejora tanto cualitativa como cuantitativa de las carreteras, aumentaron muy notablemente la movilidad de la población, con todo lo que ello hubo de implicar⁶⁹⁵.

Es cierto que como consecuencia de las limitaciones que, como se ve, operaban todavía cuando se acercaba el cambio de milenio, durante buena parte de la primera mitad del siglo XX la presencia de automóviles en las fiestas había tenido un sentido eminentemente espectacular. La escasez de vehículos privados en las carreteras asturianas los convertía en una rareza a la altura de otras curiosidades que tendían a filtrarse en la excepcionalidad del ritual festivo antes de hacerlo en la vida cotidiana. Así, durante décadas los coches hicieron las veces en los festejos populares de elementos programáticos, tomando parte en un sentido muy similar al de las carrozas, sirviendo como vehículos para el desfile de personalidades destacadas o personajes caracterizados, o simplemente circulando en las cabalgatas para deleite de un público desacostumbrado a su presencia, engalanados o incluso sin falta de ello⁶⁹⁶. Ya entonces, sin embargo, y cada vez más conforme transcurría la centuria, la función estética iba dejando paso a otra más práctica, la del transporte de los contingentes de foráneos que se desplazaban a las localidades en fiestas⁶⁹⁷. A la altura de los años treinta, las crónicas de la prensa observaban cómo, al menos en los festejos urbanos con mayor capacidad de atracción, a

⁶⁹³ SHUBERT, Adrian: *Historia social de España (1800-1990)*. Madrid: Nerea, 1991 (1990), p. 381.

⁶⁹⁴ TERÁN, Manuel de; SOLÉ I SABARÍS, Lluís; BOLÓS Y CAPDEVILLA, María de: *Geografía general de España*. Barcelona: Ariel, 1978, pp. 480-481.

⁶⁹⁵ BUSTELO, Francisco: *Historia económica: introducción a la historia económica mundial. Historia económica de España en los siglos XIX y XX*. Madrid: Editorial Complutense, 1994, pp. 267-268.

⁶⁹⁶ Pueden encontrarse ejemplos de esta circunstancia en “Más de las fiestas”, *El Pueblo Astur*, 14-IV-1914, p. 2. “La fiesta del «bollu» resultó brillantísima”, *La Prensa*, 22-IV-1924, p. 3.

⁶⁹⁷ “El lunes de Pascua”, *El Pueblo Astur*, 06-IV-1915, p. 3. “Noreña en fiestas. Las del Ecce-Homo”, *La Prensa*, 20-IX-1921, p. 6. “Las verbenas de agosto”, *El Noroeste*, 06-VIII-1932, p. 3.

la hora de facilitar la confluencia de visitantes el ferrocarril y los autocares compartían esfuerzos en buena medida con los automóviles particulares⁶⁹⁸.

La marginalidad del transporte motorizado privado en lo que concierne a los festejos populares asturianos continuará siendo palmaria durante buena parte del periodo analizado aquí, como es fácil deducir siguiendo las estadísticas antes aportadas; su presencia, no obstante, comienza pronto a normalizarse. En los años cuarenta el tren y los coches de línea siguen soportando —literal y figuradamente— la mayor parte del peso de los traslados de corta distancia hechos por los asturianos para participar en festejos no celebrados en su lugar de residencia. Sin embargo, los turismos se hacen hueco, y cuentan con alguna vía especialmente propicia para su expansión, sobre todo la Fiesta de las Piraguas coincidente con el todavía joven Descenso del Sella. Al describir los primeros años de vida de esta celebración se dio cuenta de la pronta y acaso espontánea formación de caravanas de automóviles que seguían el curso del río para que sus conductores y pasajeros pudieran hacer lo propio con el desarrollo de la competición deportiva. Pronto esta práctica quedó insertada en el protocolo del evento, sobreviviendo a los años de suspensión sobrevenidos durante la guerra y después de ella. Durante la organización de la edición de 1933 prometieron su asistencia «numerísimos coches particulares», y ya en 1934 «la caravana automovilista, formada por gentes de toda la provincia, cubría por entero más de dos kilómetros de carretera»⁶⁹⁹. A partir de la recuperación de la fiesta, a mediados de los cuarenta, la caravana recibió el refuerzo del Tren Fluvial, que permitía ampliar las dimensiones y la vistosidad de la comitiva con personas que no contasen con transporte propio, pero sin que la presencia de automóviles se viera afectada negativamente por ello; de hecho, continuaba creciendo, hasta el punto de que en el 46 la comisión organizadora de las actividades asociadas al Descenso se veía obligada a rogar a quienes participasen en la caravana con sus vehículos particulares se abstuviesen de intentar efectuar adelantamientos una vez incorporados a la marcha, para evitar su colapso⁷⁰⁰.

El de la Fiesta de las Piraguas no dejaba de constituir un caso muy particular, en el que el transporte rodado ejercía una función logística que compatibilizaba el facilitar

⁶⁹⁸ “Gijón en la Semana Grande”, *El Comercio*, 15-VIII-1934, p. 6.

⁶⁹⁹ La fiesta de las piraguas por el Sella del día 29”, *El Comercio*, 27-VII-1933, p. 6. “Se celebró en el Sella la fiesta de las piraguas”, *El Comercio*, 15-VIII-1934, p. 6.

⁷⁰⁰ “La regata de piraguas del Sella”, *Voluntad*, 12-VIII-1944, p. 3. “Hoy se celebrará en la comarca del Sella la VIII Fiesta de las Piraguas”, *El Comercio*, 11-VIII-1945, p. 4. “El sábado se celebrará en la comarca del Sella la IX Fiesta de las Piraguas”, *El Comercio*, 09-VIII-1946, p. 3.

el engrosamiento de la comunidad celebrante con la provisión al programa festivo de una actividad que le añadía vistosidad y capacidad de atracción. De todas maneras, como ya se ha insinuado, en el desarrollo de la movilidad festera la aportación de los vehículos motorizados privados, con su crecimiento dilatado a lo largo de las décadas, tuvo un inestimable apoyo en los autobuses, con mayor capacidad y también privados de las limitaciones en lo que a itinerarios y destinos se refiere del que siempre había sido rey del transporte de pasajeros hacia destinos relacionados con el ocio: el ferrocarril. La incursión de estas nuevas formas de transporte se venía haciendo, en buena medida, de manera radial a partir de unas ciudades del centro con infraestructuras más avanzadas y sede de entidades organizadoras con más recursos para financiarlas. De este modo, la expedición de gentes del núcleo urbano de Gijón a la cercana romería de Granderroble, en 1932, tuvo un componente motorizado notable. En la mañana salieron de la villa «numerosos coches con romeros», mientras que en la tarde «se estableció un servicio de autocares y camionetas que transportaron á la fiesta centenares de gijoneses»⁷⁰¹. Aquella dualidad funcional del transporte rodado observada en la deriva festiva del Descenso del Sella también sirve para ilustrar estos avances. Los autobuses no solo hacían una contribución decisiva al lucimiento de la caravana fluvial, en la que ya en 1933 habían participado tres procedentes únicamente de la localidad de Infiesto⁷⁰². En el 44, el autocar salido de Gijón para llevar hasta Arriondas a los participantes en la prueba piragüista iba acompañado de otro puesto a disposición de los espectadores que quisieran aprovechar la oportunidad, «habiendo conseguido este rápido medio a la vista de las muchas peticiones hechas por muchachas y jóvenes que desean en ese día disfrutar de una magnífica excursión, una emocionante carrera y un asalto y verbena inolvidables»⁷⁰³.

En suma, el transporte rodado colectivo fue convirtiéndose poco a poco en un asiduo de los festejos populares asturianos, comenzando, como es lógico, por los más destacados. En 1949, los Huevos Pintos de Pola de Siero generaban un trasvase demográfico puntual entre esa localidad y la cercana Oviedo del que no solo fueron víctimas unos trenes «abarrotados», sino también unos coches de línea que «agotaron todas sus plazas» debido, según *Voluntad*, a que «en muchas tertulias organizaron excursiones en autocar»; y todo ello sin contar con los taxis de la capital, la mayoría de los cuales, al parecer, amplió su servicio para cubrir desplazamientos a la primera

⁷⁰¹ «La romería de ayer», *El Noroeste*, 06-VIII-1932, p. 3.

⁷⁰² La fiesta de las piraguas por el Sella del día 29», *El Comercio*, 27-VII-1933, p. 6.

⁷⁰³ «El Descenso del Sella», *Voluntad*, 06-VIII-1944, p. 4.

población del municipio vecino⁷⁰⁴. Pocos años después, en 1953, la SOF incorporaba a sus actividades una organización de excursiones en autocar «en unos momentos en que aún se podía jugar a la pelota en las principales calles de la ciudad», en palabras de Adolfo Casaprima; es decir, cuando la automoción particular distaba de ser un fenómeno familiar para el conjunto de la población. En pocos años estas salidas, gratuitas para sus participantes, empezaron a implicar contingentes de hasta más de una docena de autobuses, y, aunque los traslados tenían objetivos muy diversos —en términos generales permitir a los viajeros conocer otros lugares de Asturias y de más allá— nos dan una idea de las posibilidades que los medios de transporte en alza ofrecían a la movilidad de los asturianos en todos los órdenes. Al mismo tiempo, la motorización iba ampliando y enriqueciendo con el tiempo su papel en los protocolos festivos, como se podía continuar observando en los grandes desfiles de la región. En su edición de 1958, el Día de América en Asturias contaba con los dos centenares de participantes en el I Rallye Vespa en su comitiva callejera, abierta por un coche descapotable tripulado por la popular actriz Carmen Sevilla. El ciclo de San Mateo, en general, favoreció el establecimiento de una estrecha relación entre los ovetenses y el automovilismo al acoger, por medio de la labor organizadora de la SOF, actividades como una Feria Regional del Automóvil inaugurada en 1962, o un Rallye Ciudad de Oviedo verificado a partir de solo dos años más tarde⁷⁰⁵.

Trascendiendo todavía esa importancia programática, los motores fueron transformando el ambiente de los festejos populares asturianos en un sentido profundo. Contribuían al crecimiento numérico de las comunidades celebrantes y causaban expectación al aparecer en los ritos, pero también modificaban decisivamente la experiencia misma de festejar; añadían por ejemplo, pese a muchos, nuevos matices a la banda sonora de estas apoteosis de sociabilidad. El protocolo surgido en torno al Descenso del Sella, aunque no sea precisamente el más común dentro del marco espacial y temporal al que nos remitimos aquí, sirve para ilustrar este punto:

Arriondas primero, Ribadesella después y en medio la carretera, hubieran tenido que ser de goma para estirarse hasta un límite indefinido y poder dar sitio a tantos coches, autocares, motos, personas y hasta carros (que de todo había) como en el día de ayer se concentraron sin espacio donde revolverse, en las márgenes del Sella. (...) Voces, pitos, altavoces, iban penetrando en la cabeza en tropel hasta la locura. Esa locura farandulera que se contagia entre los participantes y corre como un reguero de pólvora. Después de (...) apenas cinco minutos de entrados en materia, nadie puede quedar indiferente en su sitio y ha de moverse porque aunque no quiera se lo llevan. Aquello es lo más parecido a

⁷⁰⁴ “La romería de los «huevos pintos»”, *Voluntad*, 20-IV-1949, p.2.

⁷⁰⁵ CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF... op. cit.*, pp. 48, 61-65.

los sanfermines. Allí corren delante del toro, aquí se corre detrás de las piraguas, pero siempre corriendo⁷⁰⁶.

Estas reproducciones cronísticas del ambiente festero riosellano reflejan cambios realmente sustanciales operados en el mismo con respecto a tiempos no tan lejanos. Está claro que la Fiesta de las Piraguas no es representativa dentro del entramado festivo popular asturiano, ni siquiera a estas alturas de la segunda mitad del siglo. Antes bien, debemos considerar el frenesí que según la prensa se destila de las emanaciones festivas del Descenso del Sella como una excepción en el panorama regional. Sin embargo, también resulta evidente que los paradigmas están cambiando o, cuando menos, diversificándose morfológicamente. Los festejos populares asturianos ya no son patrimonio exclusivo de contingentes de romeros que peregrinan a santuarios cargados de viandas, fundiendo religiosidad y afán de satisfacción de necesidades lúdicas. Tampoco lo son de un grupo que viene consolidándose desde fases avanzadas del siglo XIX, el de unas clases medias con un área de influencia más amplia, pero aún bastante reducida, gustosas de consumir sesiones de tipismo espectacular con el que ocupar el tiempo de ocio que van conquistando y, a la vez, aliviar las contradicciones creadas por un mundo urbano hegemónico y expansivo que, sin embargo, necesita mirar hacia el rural en busca de referencias simbólicas de estabilidad e identidad. Ahora, con esas realidades, conviven otras de mayor heterogeneidad y mutabilidad, escuadrones realmente móviles de festeros que pueden acudir puntualmente a lugares distantes docenas de kilómetros del de residencia, desarrollando nuevos tipos de vínculo con el objeto celebrado.

Por supuesto, la movilidad es solo uno de los factores que influyen en estas transformaciones. Aun limitándonos a las consecuencias de la modernización tecnológica, las posibilidades abiertas por el acceso a los automóviles cubrían únicamente una parte del panorama. Otro de los avances que fueron penetrando en la vida cotidiana de los asturianos conforme avanzaba la segunda mitad del siglo XX, y cuya repercusión sobre las formas de festejar cabe explorar, es la televisión. A la altura de 1975 el número de familias españolas que disponían de su propio televisor era más alto que el de las que contaban con vehículo privado, elevándose hasta el 85 e incluso el 90% en las poblaciones más pujantes del país y manteniéndose, en todo caso, por encima de la mitad en las más empobrecidas. Una vez más, desde luego, la introducción del producto fue progresiva⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ “Don Pelayo también estaba en el Descenso, montado a caballo, con casco y espada”, *La Nueva España*, 04-VIII-1963, p. 8.

⁷⁰⁷ SHUBERT, Adrian: *Historia social... op. cit.*, p. 381.

La andadura de la televisión pública había comenzado años antes, pero la posesión de aparatos privados de televisión no comenzó a generalizarse realmente hasta mediada la década de los sesenta, debido en buena medida a la carestía prohibitiva de las máquinas. También es cierto, sin embargo, que la expansión inicial de la experiencia televisiva debió mucho al desarrollo de soluciones para la visualización colectiva tanto en establecimientos públicos como en hogares, estrategias que en ocasiones generaban expresiones de sociabilidad grupal dotadas de un cierto tono festivo. Fuera como fuere, el influjo de la televisión sobre la cultura popular fue contundente, contribuyendo de manera decisiva a establecer las bases para el contexto de cambio cultural generado a partir de finales de los cincuenta y consolidado durante el decenio siguiente⁷⁰⁸.

Incluso en las zonas rurales, donde la implantación de este elemento fue más tardía, la televisión estableció un canal de transmisión de información con otros universos culturales que alteró decisivamente la relación con ellos. El aparato se convirtió rápidamente en un agente de enculturación y aculturación de primer orden, contribuyendo a la alteración de la vida familiar y comunitaria y al desplazamiento de formas clásicas de sociabilidad que se venía produciendo a lo largo del siglo por otras vías. Así sucedió en la Asturias campesina, en buena parte de la cual el televisor fue introducido a lo largo de los setenta para generalizarse a finales de la década, sustituyendo a los aparatos de radio y pasando a ocupar un lugar en la casa y en la organización del tiempo e incluso el espacio domésticos mucho más importantes que los que había conseguido ese otro medio de comunicación⁷⁰⁹.

Una vertiente insoslayable de la revolución televisiva española la protagonizó el No-Do, el noticiario creado en la primera mitad de los cuarenta, en plena hegemonía propagandística del falangismo, como parte de la estrategia puesta en marcha para la colocación de los medios de comunicación al servicio de las necesidades políticas del régimen franquista. El No-Do fue desde su aparición de proyección obligada antes de las proyecciones cinematográficas y, más adelante, de las emisiones de Televisión Española, con el consiguiente incremento en su difusión. Pese a su asociación en los comienzos con la vocación política totalizadora del falangismo de la inmediata posguerra el noticiario,

⁷⁰⁸ GUTIÉRREZ LOZANO, Juan Francisco: “La audiencia de la televisión en España y su historia. Un acercamiento a la memoria de los primeros espectadores”, en COMPANY MATES, Arnau; PONS BOSCH, Jordi; SERRA BUSQUETS, Sebastià (eds.-coords.): *La comunicació audiovisual en la història: aportacions de la comunicació a la comprensió i construcció de la història del segle XX. Vol. II*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2003, pp. 683-703 (693-702).

⁷⁰⁹ GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. II. El cambio...*, op. cit., pp. 554-555.

junto con la prensa y el resto de instrumentos de comunicación y propaganda, se fue adaptando a los cambios operados en el seno del Régimen, constituyendo a lo largo de sus años de existencia un buen reflejo de los criterios seguidos por el franquismo para la definición de su propia imagen ante la población española⁷¹⁰. Si, como se ha defendido por extenso en páginas anteriores, la actividad festiva popular conformó uno de los terrenos de actuación propagandística del Estado, no es de extrañar que las fiestas —por lo demás llenas de escenas atractivas para el público en general— entraran en el repertorio temático del noticiario.

El interés del No-Do por los festejos populares asturianos se podría dar por inaugurado ya en la segunda mitad de los años cuarenta, cuando un equipo de rodaje se desplazó hasta el Sella para filmar imágenes del recientemente recuperado descenso, convertido ya en una competición deportiva de relieve nacional, y que sería incorporado al número 293 B del noticiario. Esta primera visita del No-Do al evento asturiano fue puntualmente destacada por la prensa regional, que puso el acento en el hecho de que el fragmento dedicado a las piraguas tuviera «una extensión desusada en este tipo de reportajes. Tiene 54 metros (dos minutos de duración) y es el más extenso de los que se publican en dicho número». La vertiente deportiva del Descenso acaparó la totalidad de su metraje, pero la dirección del noticiario expresó a la organización sus deseos de regresar el año siguiente para ampliar el espacio dedicado a la actividad, incluyendo los pormenores de su organización, así como sus emanaciones festivas⁷¹¹. En efecto, algunos años después se publicitaría la presencia de los equipos del No-Do aludiéndose a la intención de rodar «no un simple noticiario, sino un documental que tomando por base el Descenso (...) glose debidamente la energía, la fuerza y la belleza de todos los ríos del Principado, y coja aspectos originales, romerías y sitios típicos de Asturias»⁷¹². Poco después se especificaba que la expedición «rodará el descenso y la romería folklórica»⁷¹³.

La Fiesta de las Piraguas, singular y entregada en buena medida a la lógica espectacular del moderno ocio de masas, fue por tanto la primera en atraer un interés intenso y sostenido por parte de los medios de comunicación nacionales, en unos momentos en los que, desde la perspectiva del discurso político oficial, la lozanía de las diversiones colectivas tendía a ser considerada cada vez menos un signo de disolución y

⁷¹⁰ RODRÍGUEZ MATEOS, Araceli: *Un franquismo de cine: la imagen política del régimen en el noticiario NO-DO (1943-1959)*. Madrid: Rialp, 2008, pp. 14-20.

⁷¹¹ “El XI descenso del Sella en el Nodo”, *El Comercio*, 19-VIII-1948, p. 3.

⁷¹² “El Nodo rodará en las piraguas los collares de flores”, *El Comercio*, 28-VII-1953, p. 6.

⁷¹³ “La Fiesta de las Piraguas”, *El Comercio*, 31-VII-1954, p. 5.

desperdicio de esfuerzos y más una muestra palpable del sano espíritu expansivo propio de una nación en pleno florecimiento económico. Así y todo, y aun siendo partícipes a su manera de la intensificación de la «asturianización» experimentada por los festejos populares asturianos desde principios de los cuarenta, las prolongaciones festivas del Descenso no ofrecían ni mucho menos los despliegues de tipismo más sabrosos. Probablemente por ello, la atención de unos medios audiovisuales embarcados en su propia expansión pronto comenzó a diversificarse, recalando en una ocasión mucho más propicia para la satisfacción de los gustos por el folclore regional como era el gijonés Día de Asturias. De esta manera, uno de los atractivos destacados en el cartel anunciador publicado en prensa de la edición de 1955 de esta fiesta era la grabación que del desfile de carrozas llevarían a cabo los servicios cinematográficos del noticiario, un registro que se consolidaría en los años inmediatamente siguientes⁷¹⁴.

Las imágenes reproducidas en los cines dieron un importante salto cualitativo a partir de la segunda mitad de los cincuenta, con la institución y ampliación de Televisión Española. De nuevo se trataba de un proceso de cierta duración y no exento de pormenores, y como se ha dicho, llevaría años introducir decididamente el televisor en unos hogares para los que durante un tiempo supondría un gasto sustancioso. Así y todo, la expansión del entretenimiento y la información televisados en lo sucesivo fue imparable, hasta el punto de convertirse en un paradigma del desarrollo socioeconómico por el que España avanzaba en todos —o casi todos— los frentes. La actividad festiva popular no fue una de las cuestiones que más atrajo a los diseñadores de las primeras programaciones, en una televisión pública nacional que todavía en la segunda mitad de los sesenta se nutría, preferentemente, de series estadounidenses y concursos, y solo empezaba a apuntar una preocupación por temas culturales. A pesar de todo, que cosas como las fiestas generaban su interés lo prueban experiencias como la vivida ya en 1961 con respecto al Festival de la Manzana, recientemente instituido en Villaviciosa como culminación de las clásicas fiestas dedicadas a Nuestra Señora del Portal, y que se tratará con mayor profundidad algunas páginas más adelante. En aquel año la televisión pública española contaba todavía con un escaso recorrido, desde su creación apenas un lustro atrás, y aún quedaba otro tanto para que se derogara lo que entonces era un lastre importante para la popularización del televisor: el impuesto que lo gravaba como bien de

⁷¹⁴“El éxito se llama «Día de Asturias»”, *El Comercio*, 07-VIII-1956, p. 3. “Extracto de la última sesión de la Comisión Municipal Permanente”, *El Comercio*, 29-VII-1958, p. 2.

lujo, y que había que pagar por su simple tenencia⁷¹⁵. El que la televisión se hallase en una fase temprana de su desarrollo no fue óbice para que el joven festival recibiera su atención, cuyas posibilidades no se dejaron de observar:

Gracias al No-do y a la T. V. E. como medios difusores de bellezas el «I Festival de la Manzana» se ha aireado y alcanzado una expansión tan amplia como merecida. Quien esto escribe, que ha acompañado varias veces a los equipos del No-Do que vienen a Villaviciosa ávidos de recoger las imágenes inigualables de nuestro paisaje, ha escuchado, de los labios experimentados de los «cameramans» [sic] que se desplazan a todos los lugares en busca de rincones, monumentos y perspectivas que puedan ser noticia gráfica, los elogios más encendidos y las frases más laudatorias sobre Villaviciosa y su Festival. (...) El No-Do y la T. V. E. se encargarán de llevar a todos los rincones del mundo, juntamente con las vistas del paisaje, y actos principales (...), el folklore de nuestras danzas y la belleza de una vestimenta que se conserva como reliquia sagrada de tradición⁷¹⁶.

No cabe duda de que avances técnicos como los mencionados contribuyeron, incluso decisivamente, a alimentar el diálogo recíproco establecido en muchas fiestas entre número de festeros y envidia de los programas. La combinación de difusión de la televisión y el perfeccionamiento de los medios de locomoción personal, por seguir ciñéndonos a dos de las grandes expresiones de estos avances, resultaba especialmente alentadora. La celebración de festejos hasta el momento solo conocidos por los habitantes del entorno geográfico más inmediato podía llegar, ahora, hasta el conocimiento de rincones ignotos de la provincia, el país e incluso el extranjero. La distancia era cada vez menos un impedimento para conocer la existencia de los eventos, al igual que para aproximarse a ellos. La normalización del transporte rodado de personas amplió sensiblemente el *hinterland* de muchos festejos populares, al organizarse líneas regulares y especiales de autobuses proyectadas desde los grandes núcleos urbanos, así como excursiones con contingentes verdaderamente nutridos capaces de involucrar a grandes flotas de vehículos. El autocar permitía compensar en no poca medida las taras de los medios de transporte de mayor solera, y sobre todo del ferrocarril, mucho menos flexible en cuanto a sus recorridos. Por otra parte, el coche particular, aunque se hizo de rogar,

⁷¹⁵ RODRÍGUEZ VIRGILI, Jordi; ZUGASTI AZAGRA, Ricardo: “La televisión como reclamo informativo en la prensa popular vespertina de los años sesenta”, en COMPANY MATES, Arnau; PONS BOSCH, Jordi; SERRA BUSQUETS, Sebastià (eds.-coords.): *La comunicació...*, op. cit., pp. 951-965 (952-954).

⁷¹⁶ “Celia María Solís Hidalgo, reina del «II Festival de la Manzana»”, *El Comercio*, 26-VIII-1961, p. 10. Años después seguiría incidiéndose en esta importancia difusora de los medios de comunicación a la hora de asegurar el éxito del festival manzanero de Villaviciosa. En 1967, y ante la atención que tenía previsto dedicarle Radio Nacional, se diría que «el Festival suena en toda España, y a ello ayudan la T. V., la prensa y también la radio». “Un servicio que será único y un festival que atrae la atención de toda España”, *El Comercio*, 07-IX-1967, p. 14.

facilitaba una movilidad aún superior para las familias, con la ventaja de la independencia con respecto a los desplazamientos programados del transporte colectivo. Y no podemos olvidar el transporte aéreo, si hablamos de una región con una tradición emigrante tan sólida como la asturiana. Con el grueso de la actividad festiva popular concentrado en los meses estivales, coincidiendo con las mayores temporadas de respiro contempladas por los horarios de trabajo de una sociedad industrial en consolidación, incluso los asturianos nativos desperdigados por otros continentes podían pensar en hacer auténticas visitas relámpago a sus lugares de origen, para lo que los días de las celebraciones locales parecían la ocasión idónea.

En el caso de la televisión, resulta interesante tener en cuenta las propuestas de estudios dedicados al análisis de este medio de comunicación y de su impacto en el desarrollo de la cultura popular española en tiempos recientes. Entre las características observadas en el fenómeno televisivo se ha destacado su capacidad de transmisión de unos llamados «discursos flotantes». La programación televisada —en estrecha relación con la cinematografía— ha venido transmitiendo desde su aparición paquetes de información que deben entenderse como decisivos en la configuración de las mentalidades colectivas, merced a la creciente difusión del medio entre la población y a su consolidación como capítulo de inversión del tiempo cotidiano. Algunas caracterizaciones de la televisión hechas en este sentido podrían recordarnos, en parte, a la que hemos venido utilizando de la fiesta popular vista en perspectiva sociocultural. Tanto en un caso como en otro nos encontraríamos ante auténticos fenómenos sociales totales, privilegiados en el procesamiento de realidades complejas y su reducción —igualmente compleja— a productos más asequibles como objetos de consumo para el público. Al igual que en el acto de festejar, en la emisión y recepción del mensaje televisado se halla presente un componente pedagógico que hace que el telespectador, en este caso de una manera eminentemente pasiva, asuma convenciones simbólicas llamadas a influir sobre su desempeño de la vida social. La televisión sería, así, otro poderoso agente de socialización capaz, entre otras cosas, de intervenir decisivamente en la generación y puesta a punto de constructos identitarios⁷¹⁷.

La televisión, por tanto, al ir generalizándose entre la población se convirtió en un agente destacado de configuración de la cultura popular, como desde luego lo habían sido

⁷¹⁷ Estas cuestiones, abordadas por una ya nutrida bibliografía, son expuestas de manera concisa pero muy sugerente en GALÁN FAJARDO, Elena: “La posguerra española en formato de telenovela”, en GIL GASCÓN, Fátima; MATEOS-PÉREZ, Javier (eds.): *Qué cosas vimos con Franco... Cine, prensa y televisión de 1939 a 1975*. Madrid: Rialp, 2012, pp. 99-134 (99-101).

y lo eran todavía otros medios insertos en la lógica de la comunicación masiva —la prensa, la radio—, con la ventaja que le confería con respecto a ellos su carácter audiovisual. Al confluir con ella, la lógica televisiva se solapaba a la festiva. La selectiva presencia de las cámaras del No-Do primero, y de distintas cadenas y programas más adelante, al concentrarse en festejos determinados, imprimían un sesgo importante a su capacidad de proyección. Hasta esta fase avanzada de la segunda mitad del siglo, la proyección del fenómeno festivo más allá de sus limitadas coordenadas espaciotemporales estaba condicionada fundamentalmente por la dispersión de los miembros de la comunidad celebrante. Estos últimos eran portadores de la memoria individual y colectiva en que se insertaban sus celebraciones, y destinatarios y difusores de las publicaciones festeras, en caso de que existiesen. Ahora la televisión expandía enorme y potencialmente esas comunidades; de aquellas fiestas, eso sí, que recibieran la atención de los medios. Esto hacía que las diferencias en la popularidad de unas u otras pudieran ser más amplias y significativas que nunca antes, y que satisfacer los criterios por los cuales se regía el interés de los nuevos medios de comunicación se convirtiera en un objetivo relevante para los entes organizadores.

Como se puede intuir, al margen de las limitaciones impuestas por su lenta expansión entre el conjunto de la población, estos síntomas técnicos de la modernización han sido armas de doble filo en lo que se refiere a la actividad festiva popular. En efecto, la ampliación de horizontes que suponían para los españoles y los asturianos la generalización y el perfeccionamiento del transporte motorizado no se limitaba, ni mucho menos, a poner a su alcance festejos hasta el momento demasiado remotos. Con el automóvil a disposición de muchas familias, la población de Asturias, como la de cualquier territorio donde se diesen circunstancias similares, podía pensar en hacer viajes de cierta distancia y corta duración que le posibilitaban el acceso a una gama mucho mayor de actividades. Por ejemplo, con los baños de playa generalizados entre sectores sociales ya muy amplios, la costa se volvía accesible para gentes cuya distancia con respecto al litoral les había impedido incluirlo entre su repertorio de espacios para la inversión del tiempo de ocio hasta el momento⁷¹⁸. Es verdad que la optimización de la

⁷¹⁸ En un número de la revista *Documentación Social* dedicado a «ocio y sociedad de clases en España», Miguel Roiz observaba cómo en aquella época, a caballo entre las décadas de 1970 y 1980, la salida del lugar de residencia durante uno de los principales periodos vacacionales disponibles para los españoles, como era el de la Semana Santa, estaba reservada en buena medida a la población trabajadora que contaba con vehículos propios. Véase ROIZ, Miguel: “Sociología del tiempo libre y ocio de los trabajadores españoles”, *Documentación Social*, n.º 39, 1980, pp. 7-35 (28-29). Elisa Pastoriza, por su parte, ha señalado la importancia de la motorización privada en el despliegue del ocio de consumo de masas en el

relación entre inversión de tiempo y diversificación de actividades que permitía esta nueva y creciente movilidad, permitía compatibilizar en buena medida las nuevas incorporaciones a la oferta de ocio con otras ya existentes, como la propia fiesta. Después de todo, como sabemos, a estas alturas del siglo ya era antigua la tendencia entre los organizadores de festejos de evitar la coincidencia temporal de los de un mismo territorio, precisamente para permitir la compatibilización de la presencia en unos y otros de las mismas personas. Aun así, la eliminación o reducción de las barreras que antes constreñían severamente el radio de acción de los festeros potenciales abría la puerta a nuevas lógicas de configuración de las comunidades celebrantes.

La televisión, por su parte, multiplicaba sus efectos sobre el ocio de consumo popular al afectar su función divulgadora y publicitaria a un repertorio de fenómenos muy amplios. Aparte de eso, por supuesto, los contenidos televisados constituían en sí mismos un entretenimiento que, conforme se iba asentando, se convertía en un adversario importante para los ya existentes; aunque en principio no tanto para una actividad festiva que cumplía unas funciones muy diferentes a las del consumo de televisión para quienes participaban en ella. Desde luego, incluso en aquellos primeros tiempos en que la escasez de aparatos convertía a menudo la experiencia televisiva en un acontecimiento colectivo éste no se podía comparar, ni en términos de dimensiones ni en los de las necesidades que satisfacía, con el acto de festejar en comunidad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la televisión, sobre todo a partir de su generalización, constituía un potente transmisor y fijador de patrones culturales, haciéndose un hueco entre los medios de similares efectos que hasta el momento gozaban de monopolio en tal sentido, el ritual festivo entre ellos. Además, el televisor dio pie a nuevas formas de sociabilidad recreativa, como los célebres e importantes teleclubs aparecidos por toda la geografía española a partir de mediados de los sesenta que, si bien tampoco coincidían en muchos puntos con el acto de festejar en sus funciones socioculturales, no se alejaban tanto de él en otros al satisfacer necesidades lúdicas y relacionales, e incluso acoger formas colectivas de actitudes contraculturales y de contestación política. A pesar del control ejercido en principio sobre esas formas de sociabilidad por entidades y agentes adictos al Régimen, podríamos contemplarlas, de

internamiento en el siglo XX de una sociedad con no pocos paralelismos en este sentido con el caso español, como es la argentina. PASTORIZA, Elisa: "El ocio peronista: la conquista de las vacaciones. El turismo social en la Argentina", en VERDÚ MACIÁ, Vicente; et al.: *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 383-417 (392-393).

hecho, como realidades emparentadas con el cuestionamiento temporal y simbólico del orden característico del fenómeno festivo⁷¹⁹.

5.2. Las fiestas populares en la lógica de las industrias culturales

Los avances tecnológicos propios de esta nueva etapa en la modernización de las formas populares de festejar en España y Asturias son, como se puede apreciar, relevantes en sí mismos. Ahora bien, su importancia es mayor al pensarse en ellos como factores sintomáticos de unos cambios profundos y bastante ágiles en la cultura popular y las mentalidades colectivas, que incluyeron también modificaciones complejas en las actitudes hacia las fiestas y lo puesto en juego en ellas. Tras la constantemente perfeccionada movilidad de los contingentes de festeros e incluso de su virtualización, con la cada vez más común presencia de los medios de comunicación de masas en un espacio y tiempo festivos replanteados y redimensionados, subyacen el establecimiento de nuevas necesidades en el seno de las comunidades celebrantes y el desarrollo de nuevas estrategias para satisfacerlas. A la hora de aspirar a obtener un análisis comprensivo de la evolución reciente de las formas populares de festejar en España desde la perspectiva de la larga duración, lo decisivo del periodo que ahora comienza, el tercer cuarto largo de la centuria pasada, se trasluce de la abundancia de debates y reflexiones que ha suscitado durante décadas entre sus estudiosos. En sentido general, un lugar común de estas consideraciones ha sido la constatación de que, a pesar de los augurios en sentido contrario, las fiestas, en términos absolutos, no han desaparecido obliteradas por las grandes fuerzas transformadoras operantes sobre las sociedades occidentales contemporáneas a lo largo del siglo XX, sino que se han adaptado a las exigencias de sus respectivas comunidades celebrantes, en ocasiones adquiriendo vigor en el proceso e incluso siendo creadas de nuevo cuño como respuesta a las circunstancias⁷²⁰.

⁷¹⁹ Sobre los orígenes, características y expansión de los teleclubs en España, puede verse BLANCO MARTÍN, Miguel Ángel: *Cultura, periodismo y transición democrática en Almería (1973-1986)*. Tesis doctoral, Almería, 2014, pp. 124-126. PUJALS MAS, Margalida: “Els teleclubs com a centres de comunicació audiovisual dels anys seixanta i setanta”, en COMPANYY MATES, Arnau; PONS BOSCH, Jordi; SERRA BUSQUETS, Sebastià (eds.-coords.): *La comunicació...*, *op. cit.*, pp. 931-950. SÁNCHEZ CONESA, José: “Control de ocio bajo el franquismo. Teleclubs en el Campo de Cartagena”, *Revista Murciana de Antropología*, n.º 23, 2016, pp. 173-202. En lo relativo a las implicaciones culturales de la visualización —no necesariamente colectiva— de televisión, véase, por ejemplo, GARCÍA MATILLA, Agustín; MOLINA CAÑABATE, Juan Pedro: “Televisión y jóvenes en España”, *Comunicar: Revista Científica de Educomunicación*, n.º 31, 2008, pp. 83-90.

⁷²⁰ ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes...”, *op. cit.*, pp. 13-16.

Este replanteamiento comenzó por el del propio concepto de ciclo. Como recuerda la bibliografía especializada, incluso los ciclos que apelan a circunstancias en principio ajenas a la voluntad humana son en esencia constructos culturales. Ello es así incluso en el caso de la simple estacionalidad, con su influjo sobre los ritmos campesinos, e histórico armazón para el establecimiento de los calendarios festivos en las comunidades rurales. En la modernidad avanzada, en todo caso, se observan cambios que evidencian aún más este hecho, al alejar el grueso de la casuística festiva de sus viejos condicionantes. En ocasiones, la nueva configuración admite la adaptación de soluciones ya existentes bajo presupuestos adaptados a las necesidades actuales, garantizando de paso su supervivencia una vez que su sentido original se ha perdido o se ve amenazado. En otros casos, estos procesos dan lugar a modificaciones sustanciales con respecto a las antiguas formas, espacios y tiempos de celebración⁷²¹.

Planteamientos elementales como estos permiten pensar en ir afinando otras estrategias analíticas y depurando las hipótesis que se vinculan con la larga duración. En relación con esto, en otro lugar se ha sugerido la posibilidad de emplear con provecho una noción como es la de industria cultural, aplicada y pulida sucesivamente por distintos investigadores relacionados con la Escuela de Fráncfort, desde su planteamiento inicial por parte de Theodor Adorno y Max Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, hace ya casi tres cuartos de siglo⁷²².

La idea de la existencia de unas industrias culturales se basa a su vez en la básica de que, avanzada la contemporaneidad, la producción cultural misma ha sido sometida a una industrialización íntimamente relacionada con la evolución del consumo masivo y su desplazamiento hacia el centro de los mecanismos de funcionamiento de la economía global. Como ya apuntaran los alumbradores originales del concepto, y han seguido observando quienes se han enfrentado a él con posterioridad, el fenómeno de las industrias culturales tiene un fondo dialéctico que roza lo paradójico. En efecto, la condición industrial de un modelo productivo le hace buscar la obtención del mayor beneficio posible con el menor esfuerzo. Ello redundará en el abrazo de la estandarización,

⁷²¹ VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado...”, p. 48.

⁷²² ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal, 2013 (1947), pp. 133-181. Una profundización posterior en la noción en ADORNO, Theodor W.; MORIN, Edgar: *La industria cultural*. Buenos Aires: Galerna, 1967. La propuesta en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “La industria cultural de la fiesta en la España de la modernidad avanzada: una propuesta de análisis”, en CABAL TEJADA, Rubén; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Ana (coords.): *Estudios socioculturales: resultados, experiencias, reflexiones*. Oviedo: Asociación de Jóvenes Investigadores en Estudios Socioculturales (AJIES), 2016, pp. 51-64.

la búsqueda de un modelo de producto que cumpla las expectativas de los posibles consumidores, y que a la vez pueda ser elaborado de la manera más rápida y barata disponible. La cultura como bien de consumo, por su parte, debe buena parte de su sentido a la provisión de exclusividad que ofrece a su destinatario; proporciona un capital simbólico cuyo valor depende de que solo una cantidad más o menos limitada de individuos disponga de él. La conciliación de ambas realidades debería ser, por tanto, difícil cuando menos; y, sin embargo, la industria cultural se presenta como una simbiosis con visos de perfección. Los que parecen distintos cauces y tendencias de la producción cultural aparecerían en realidad entrelazados, conducentes a un lugar común que es el de la justificación del sistema económico que les proporciona la infraestructura necesaria para su funcionamiento; esto es, la posibilidad de ser consumidos por grandes volúmenes de población que son de este modo iniciados en las bondades del propio sistema, e instruidos, preferiblemente a un nivel inconsciente, en las formas para mejor servir al mismo⁷²³.

La aparente incompatibilidad de la producción industrial y la cultural se resolvería, *grosso modo*, combinando en sus productos el efecto deseado por cada una de ellas. Así, los productos de las industrias culturales estarían fabricados a base de una selección de esqueletos estandarizados, de núcleos morfológicos convertidos en universales, susceptibles de ser demandados en los distintos rincones de unos mercados globalizados y reproducidos ágilmente para hacer posible su consumo masivo. Al mismo tiempo, esos armazones quedarían recubiertos con carcasas superficiales, de efecto fundamentalmente estético, sobre las que estarían impresos los símbolos que permiten a los consumidores satisfacer de forma cómoda, rápida y en apariencia selectiva sus necesidades de representación social; es decir, en pocas palabras, sus demandas identitarias⁷²⁴. Una de las características que cabe considerar como más interesantes de este planteamiento analítico de las industrias culturales es que, identificados los puntos que permiten ver la lógica tras la relación de industria y cultura, en principio paradójica, es posible hacer lo propio con expresiones concretas de esa dialéctica. En concreto, en lo que aquí nos ocupa, la consideración de las fiestas populares de la contemporaneidad

⁷²³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max: *Dialéctica... op. cit.*, pp. 133-137. Sobre la esencia paradójica de la industria cultural, llevada al extremo, años después después de que la identificaran Adorno y Horkheimer, por el sometimiento del propio concepto a la lógica de la realidad a la que hace referencia, se reflexiona también en HULLOT-KENTOR, Robert: "El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural", *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, vol. 3, 2011, pp. 3-23.

⁷²⁴ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max: *Dialéctica... op. cit.*, pp. 139-143.

reciente, en tanto que fenómenos socioculturales, como productos integrados en la lógica de las industrias culturales podría sin duda facilitar la interpretación de algunos de los comportamientos observados en aquellas.

Si se presta atención al panorama festivo popular asturiano de entrada la segunda mitad del siglo XX, parece posible superponer en el plano teórico la relación dialéctica entre los dos polos del concepto de industria cultural, que se acaba de describir, a la que hemos visto reproducida una y otra vez desde las fases cronológicas más tempranas del estudio, y que con certeza, se remonta a mucho antes. Hemos contemplado la reproducción de ésta última, con frecuencia, a través de planteamientos asociados a distintas formulaciones de las ideas de tradición y modernización, cuya pugna —y con ella el fenómeno festivo mismo— iba imbricándose cada vez más en los procesos económicos de la modernidad avanzada. Veíamos capítulos atrás que elementos identificados como tradicionales por las comunidades celebrantes que los sostenían encontraban en el cambio de siglo condiciones favorables para su supervivencia, e incluso su rehabilitación, con su incorporación a los circuitos del ocio mercantilizado como productos para el consumo de tipismo, y hemos podido asistir a la evolución en lo sucesivo de esa circunstancia. Aunque persistieran indefinidamente en la teoría, en la práctica las posiciones que enfrentaban el respeto por la tradición festiva con la necesidad de innovar para adaptarse a los nuevos tiempos y, en última instancia, garantizar la continuidad de lo que quedase de esa tradición se estaban integrando en el funcionamiento de la industria cultural.

Es cierto que cuando Adorno, Horkheimer y quienes les sucedieron enarbolaban el concepto de industria cultural lo hacían pensando sobre todo en algunas de sus expresiones concretas, como la musical o la cinematográfica. Sin embargo, existió desde las primeras formulaciones de esta propuesta la convicción de que las características elementales del fenómeno eran, de forma más o menos evidente, comunes al conjunto de los productos culturales absorbidos por la lógica capitalista. El replanteamiento de lo viejo para su aprovechamiento bajo nuevas condiciones, así como el envejecimiento artificial y puramente estético de lo nuevo —un doble juego que en el caso que nos interesa se verifica ante todo por medio del tipismo folclórico—, parece una expresión de «la necesidad permanente de nuevos efectos, que permanecen sin embargo ligados al viejo esquema, [algo que] no hace más que acrecentar, como regla adicional, la autoridad de lo tradicional, de la que cada efecto particular querría escapar». Por otra parte, la constante convivencia efectiva de lo que es considerado tradicional y lo que no —que por

otra parte puede ser naturalizado como tal en cualquier momento— recuerda a las querellas mantenidas por los agentes involucrados en la mercantilización de los productos artísticos. El debate es estéril, toda vez que «la cosa está ya, en su misma esencia, reificada como aceptable antes de que se llegue al conflicto de las instancias»⁷²⁵.

Conciliando el marco interpretativo de las industrias culturales con el análisis de la modernización festiva reciente, la inserción en el primero de los festejos populares asturianos de la segunda mitad avanzada del siglo XX se corresponde con la proliferación de lo que Velasco denominara «fiestas modernas». Buena parte de los rasgos que caracterizan a estas últimas enlazan claramente con el peso creciente que ejerce sobre ellas la mercantilización. Así sucede con las «fechas de conveniencia», que permiten a los organizadores ajustar el apartado cronológico a necesidades más determinadas por el pragmatismo económico que con cuestiones simbólicas. Ello está posibilitado por la pérdida de solidez de los antiguos paradigmas rectores del calendario, principalmente un cristianismo en constante retroceso ante el empuje del laicismo y un ruralismo basado en la estacionalidad de la naturaleza, que va dejando paso a los ritmos propios de la vida urbana e industrial. Esto se traduce ante todo en una concentración festiva con predilección por los meses estivales y los fines de semana, siguiendo el modelo de compartimentación del tiempo de ocio influido por el trabajo industrializado. Quedan, por supuesto, festejos y ciclos festivos ajenos a esa concentración temporal, como el navideño, que revelan su falta de aplicación absoluta, proporcionando cierto reparto y diversificación de la actividad y el consumo festivos a lo largo del año⁷²⁶.

Pero si hay un efecto especialmente destacado de estos cambios, es la extensión de las «fiestas especializadas». Velasco ha entendido por tales las que concentran buena parte de su estructura ritual y su repertorio simbólico en la promoción de un elemento específico, ya sea un producto, un personaje, una actividad o cualquier otro. A diferencia de fenómenos similares verificados en celebraciones clásicas, adscritas a lógicas ajenas a la de esta modernidad a la que nos venimos refiriendo, en el caso de las fiestas especializadas la inclinación temática no es una característica causada por factores indeterminados, sino una medida estratégica orientada a la atracción de visitantes. Este modelo festivo puede dar lugar a eventos de nuevo cuño, o bien entablar relaciones de muy diversos tipos con festejos ya existentes, que con el acicate de la especialización es capaz, por ejemplo, de aspirar a transgredir los límites demográficos de la comunidad

⁷²⁵ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max: *Dialéctica...* *op. cit.*, pp. 141-142.

⁷²⁶ VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: «Fiestas del pasado...», *op. cit.*, pp. 63-64.

local y atraer a gentes de puntos geográficos más alejados. La construcción festiva en torno a acontecimientos deportivos concretos es uno de los ejemplos de este fenómeno netamente moderno a los que se refiriera Velasco, poniendo como caso el descenso piragüista del río Pisuerga, celebrado en la población palentina de Alar del Rey desde mediados de los sesenta⁷²⁷. Tal referencia nos obliga aquí a recordar la Fiesta de las Piraguas surgida con el descenso del río Sella, cuyo nacimiento a principios de los treinta se ponía, precisamente, como ejemplo de los nuevos criterios que se iban enarbolando para dar a luz e impulsar las celebraciones populares avanzado el siglo XX; un evento el del Sella, además, cuya paternidad con respecto al del Pisuerga parece clara⁷²⁸.

A finales de los sesenta, cuando ya va quedando patente la consagración del turismo como piedra de toque de la economía española y las mayores facilidades de la población nacional para acceder a una oferta de ocio cada vez más variada, el Descenso del Sella reclamaba su mérito en la colocación del deporte a la altura de los tiempos:

El Descenso del Sella es una competición tan extraordinaria que, cuando nació, inventado por los asturianos, en 1930, faltaban todavía veinte años para que, (...) a petición del propio Descenso, el piragüismo fuese oficialmente incorporado al deporte español, a través de la Federación Española de Remo, y treinta, para que, también a expresa solicitud del Sella (...) la Delegación Nacional de E. F. y Deportes, accediera (...) a reconocer, al piragüismo español, la categoría de deporte independiente, y creara, para gobernarlo, una nueva federación nacional, la Española de Piragüismo. Las manifestaciones deportivas que estando aún vivas, puedan ostentar en su historial, antecedentes semejantes, que levanten la mano⁷²⁹.

Desde aquella época que se iba alejando, el Descenso había cuajado como muestra no ya de lo amplio de la gama de productos ofertados por los mercados de ocio de la modernidad avanzada, sino de la diversificación de virtudes, objetivos y potenciales consumidores de cada uno de esos productos. El ensamblaje de deporte y fiesta se había producido de forma natural y perfecta en el Sella, y la labor de los organizadores al cabo de los años se limitaba a poco más que estimularla. Lo que ocurría en las márgenes del río asturiano a principios de agosto reflejaba bien la idiosincrasia de un ocio centrípeto, en el que el fenómeno festivo se integraba con otros en una suerte de *continuum*:

⁷²⁷ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁷²⁸ Al XXXI Descenso Internacional del Sella, celebrado en 1967, el equipo Tritones del Pisuerga, de Alar del Rey, habría acudido, según *El Comercio*, con una pancarta en la que rezaba el mensaje «El Pisuerga saluda al Padre Sella». Véase “Canarias, la región piragüística más lejana, inscrita en el Sella”, *El Comercio*, 28-VI-1967, p. 10.

⁷²⁹ “En el Descenso del Sella la competición y la fiesta se armonizan y se complementan”, *El Comercio*, 16-VI-1967, p. 10.

Parece ocioso advertir que toda prueba que, como el Sella, nace treinta años antes que su propia Federación, se ve obligada a autoespabilarse. Como aquellos prohombres millonarios americanos del siglo pasado, que empezaban su vida vendiendo periódicos, el Descenso del Sella es un self-made-competitiva, una competición que se ha hecho a sí misma. Toda su legislación va encaminada a armonizar y a hacer viable, en el Sella, la coexistencia pacífica de la competición y de la fiesta. Al principio (...) la cosa no fue fácil. El palista esquivaba la fiesta y el excursionista —al que hubo que explicar que el Sella no era ni quería ser un espectáculo y que por lo tanto, él, no era ni debía ser un espectador, sino un actor más en el devenir de los acontecimientos— se desinteresaba por entero del deporte. Pero (...) el palista llegó a comprender que la magnificencia de la fiesta (...), lejos de empalidecer sus hazañas, las hacía resaltar más, y, el excursionista, vio claro que, si se decidía a interesarse por lo que sucedía en el agua, la competición deportiva se convertía automáticamente para él, en un nuevo aliciente, sin duda alguna, el mayor, de todo el festejo⁷³⁰.

Se trata de una buena muestra de esa convergencia a la que parecen abocadas incluso las expresiones más aparentemente dispares del ocio de consumo masivo, y de su ambivalencia. En un contexto marcado por las formas de inversión del tiempo de ocio disponible para segmentos poblacionales más o menos amplios, los distintos tipos de productos van encontrando puntos de contacto que les permiten establecer entre sí auténticas relaciones simbióticas, en las que todas las partes se benefician de la diversificación de la oferta y la demanda. En lo que toca a los festejos populares, el crecimiento numérico y la complicación de las pautas de inversión del tiempo de ocio de las comunidades celebrantes obliga a diseñar programas que, en los grandes núcleos urbanos, alcanzan ya ampliamente presupuestos millonarios.

No es de extrañar que fuera una localidad de la entidad de Gijón la que mejor y en un momento más temprano se erigiera en paradigma de lo dicho. En pleno desencadenamiento de la estabilización económica, cuando sus efectos inmediatos todavía estaban siendo más bien desestabilizadores para buena parte de la población española, la mayor ciudad de la provincia asistía a una fusión cada vez más perfecta de los componentes que constituían la gran propuesta programática del veraneo de la «Capital de la Costa Verde». En aquel momento la iniciativa, valga la redundancia, se encontraba en manos de la efímera Gijonesa de Iniciativas, Festejos y Atracciones — GIFESA—, sociedad creada precisamente en 1959 —año de aplicación del Plan de Estabilización— y de cuya acogedora denominación se trasluce una vez más la tendencia existente en Gijón de incluir la realidad festiva en el amplio marco de la promoción turística. En el tránsito a la década de los sesenta la actividad de GIFESA ya superaba el

⁷³⁰ “En el Descenso del Sella la competición y la fiesta se armonizan y se complementan”, *El Comercio*, 16-VI-1967, p. 10.

millón de pesetas en inversiones municipales; un esfuerzo significativo, sobre todo si tenemos en cuenta que de la veintena de festejos organizados a lo largo de 1959, todos salvo dos ocasionaron pérdidas a la entidad⁷³¹, hasta el punto de que se llegó a plantear la realización de una cuestación popular para que fuera posible cuadrar las cuentas, sacudidas por la amplitud de los programas⁷³².

En todo caso, la oferta pergeñada por GIFESA en estos tiempos constituía una buena muestra de la conciliación de formas de festejar clásicas con los nuevos programas demandados por unas poblaciones urbanas cuyos gustos e intereses se atenían a modificaciones continuas y sometidas a ritmos cada vez más acelerados. Así, en la dinámica Gijón la recuperación de las «Fogueres» de San Juan operaba mano a mano con formatos actualizados de participación festera activa. Eran ejemplos de esto último desfiles de modelos —infantil y adulto—, un Día de Asturias que comprendía un concurso libre de bocetos para la fabricación de la carroza representativa de la sociedad, con premios en metálico como en el caso de las hogueras, y entretenimientos de tipo espectacular como representaciones operísticas, corridas o festivales de masas corales⁷³³. Paralelamente, actividades ya consagradas dentro de los programas festivos populares asturianos, como era el ciclismo, experimentaban un remozamiento que también las aproximaba a la orientación y la escala exigidas por los nuevos tiempos, y GIFESA anunciaba su compromiso de hacer lo necesario para que la Vuelta Ciclista a España de 1960 comenzase en Gijón, con todo lo que ello implicaría para el desenvolvimiento de la economía local⁷³⁴.

Pero si existe una expresión particularmente elocuente de esa especialización festiva característica de tiempos recientes, es la que protagonizan las ferias y festivales dedicados a la promoción de un producto propio de la comarca o región en que se celebran. Ya se ha argumentado, al mencionar el interés de Jovellanos por los festejos populares asturianos, que su relación con la actividad mercantil no es algo en absoluto circunscrito al periodo en el que se mueve el contenido de esta investigación. La dispersión de la población de la Asturias contemporánea, mayormente rural y dedicada a labores ganaderas hasta fases muy avanzadas del siglo XX, al igual que en otras regiones favorecía tanto la celebración de ferias periódicas para el mercadeo de productos

⁷³¹ “Ayer celebró «Gifesa» junta general”, *El Comercio*, 30-I-1960, p. 8.

⁷³² “Programa de las actuaciones de las corales de Siero y Turón”, *El Comercio*, 30-VIII-1960, p. 8.

⁷³³ “Gifesa prepara sus festejos”, *El Comercio*, 10-V-1960, p. 8. “Se prepara la elección de Don Hilarión, La Casta y La Susana”, *El Comercio*, 20-V-1960, p. 8.

⁷³⁴ “Gifesa recibió los contratos de la Vuelta”, *El Comercio*, 05-I-1960, p. 8.

agropecuarios como la festividad de las mismas. Las ferias se convertían así en ocasiones para el ejercicio de un esparcimiento de una sociabilidad intercomunitaria que entonces no tenían tantas oportunidades de ponerse en práctica. En el tercer cuarto de la pasada centuria, al calor de los importantes cambios sufridos por la economía nacional, empiezan a menudear ejemplos de algo que recuerda a lo anterior, aunque también muestra síntomas de responder a una lógica diferenciada.

Subsisten, en primer lugar, viejos mercados de ganados y de otros productos del campo, gracias a su integración en marcos festivos consolidados a lo largo del tiempo, y a su cumplimiento de funciones económicas que se mantienen a pesar del retroceso de la actividad agropecuaria. De esta manera, ferias ganaderas como la del Carbayedo de Avilés, de solera dentro del ciclo de las fiestas mayores locales de San Agustín, o las fiestas de la flor en Grado, que comprendían un importante mercado agropecuario que servía de referencia para los precios puestos en otros de la región más atrasados en el calendario, resistían en el paso de los años cincuenta a los sesenta. En el segundo de los ejemplos puestos, la feria económica no solo era un elemento constitutivo de un programa más amplio, sino que generaba las condiciones necesarias para la existencia de auténticos festejos populares. En este sentido la prensa regional observaba cómo, todavía en 1965, «al aire de este ambiente comercial va creciendo la animación y los números festivos van imperando. Pronto lo alegre y expansivo lo invade todo y Grado se convierte en un recinto amenísimo donde las gentes disfrutaban ampliamente»⁷³⁵.

Mientras se producían estas pervivencias, nuevas ferias y mercados aparecían exprofeso para la promoción económica, utilizando formatos festivos para generar condiciones propicias para la publicitación de productos. El sentido básico de estos eventos era similar al de sus antecesores tipológicos, pero la depuración programática y morfológica de la fórmula se hacía evidente. Se trataba de una adaptación a las nuevas condiciones establecidas por el devenir económico, en el que los productos derivados de la actividad campesina, sobre todo, y las comunidades que dependían de su producción y comercialización, debían replantear sus estrategias para mantener la competitividad en pleno desarrollismo, colocado el foco del progreso económico en otros sectores. Ante estos retos, las ocasiones para el ejercicio de una sociabilidad masiva sancionadas por el

⁷³⁵ “Terminaron las fiestas del Bollo”, *El Comercio*, 04-IV-1956, p. 4. “Avilés. Fiestas de Pascua de Resurrección”, *Voluntad*, 29-III-1959, p. 8. OTERO PÉREZ, Jesús: “Hoy, Fiesta de la Flor en Grado”, *El Comercio*, 25-IV-1965, p. 9.

marchamo de lo tradicional ofrecían el escenario perfecto para el ensayo de nuevas propuestas de este tipo.

5.2.1. La dialéctica de tradición y modernización: los festejos del Portal y el Festival de la Manzana en Villaviciosa

En la Asturias del tercer cuarto del XX, el ya mencionado Festival de la Manzana de Villaviciosa se presenta como paradigma de esta especialización festiva estratégica, insertable además en uno de los formatos que han sido identificados como de los más habituales dentro del fenómeno; el de la sobredimensión de un aspecto concreto de alguno de los componentes básicos de la experiencia festiva, como el alimentario⁷³⁶. A la altura de 1960, año en que ve la luz el Festival, Villaviciosa llevaba siglos perfeccionando una producción manzanera que en el XVIII ya se había convertido en el ámbito de explotación agrícola más importante del concejo, dando pie a una fabricación sidrera igualmente destacada. Para el momento de desencadenamiento de la Guerra Civil, el municipio contaba con unas infraestructuras de producción y distribución muy desarrolladas, habiéndose convertido en uno de los principales municipios sidreros de la provincia, y ello en un sector que resistiría razonablemente bien los desajustes causados por el conflicto bélico y sus consecuencias. La economía local dependía en buena medida, por tanto, de un producto que además desempeñaba una función muy importante en la definición de las experiencias de sociabilidad popular de la región, entre ellas las festivas⁷³⁷.

La sidra no solo era un elemento de extendida presencia a la hora de festejar, sino que, además, la ritualización del consumo sidrero venía entroncando, al menos desde la primera mitad de los cincuenta, con los intereses programáticos de las fiestas populares, participando las comisiones de festejos desde el principio en la organización de unas competiciones de escanciado a las que se veía un importante potencial como espectáculo capaz de atraer a multitudes⁷³⁸. El derivado de la manzana se encontraba así en una posición inmejorable para convertirse en producto a partir del cual pergeñar un festival con el que contribuir a su promoción, y a la vez generar una oportunidad para el consumo generalizado mediante la actividad recreativa masiva, en una jornada anexa a un ciclo

⁷³⁶ VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado...”, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁷³⁷ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Sidra y manzana...*, *op. cit.*, pp. 420-428. “La sociabilidad sidrera en Asturias durante el franquismo”, *Historia Social*, n.º 92, 2018, pp. 47-62.

⁷³⁸ *Ibid.*, pp. 56-62.

festivo preexistente. Como se mencionó anteriormente, el Festival de la Manzana fue injertado en los festejos dedicados por Villaviciosa a la Virgen del Portal, uno de los principales nudos de la identidad colectiva local⁷³⁹.

La popularización del Festival de la Manzana a partir de su primera celebración, en 1960, fue inmediata, y la cita ya figuraba específicamente, sin depender de las más antiguas fiestas del Portal, en un exhaustivo calendario turístico de alcance nacional elaborado para el año 1961⁷⁴⁰. Cabe suponer que tuviera mucho que decir en ello la cercanía de Villaviciosa con respecto a la populosa Gijón, cuya población protagonizaba en buena medida, en el conjunto provincial, la presión ejercida por las comunidades celebrantes por la organización de mayores y más complejos festejos populares que se adaptaran a los tiempos. Lo cierto es que, en un principio, se podían encontrar glosas al nuevo festejo cuya retórica seguía siendo muy afín a la que años atrás sostenía la estrategia ideológico-política del nacionalismo regionalizado basado en el folclore. Al estar dedicado a uno de los productos considerados más representativos tanto de la comarca como de la región, dotado de la categoría de tradicional por derecho propio, el festival, aunque fuera nuevo, se convertía automáticamente en un referente para los más puros de los valores que se pudiera atribuir a una ocasión festiva:

Aquí, donde se conservan más puras las tradiciones del solar astur, recreándose nuestra vista con el gayo colorido de los trajes regionales y los bailes representativos de la riqueza sin par de nuestro folclore, regalados los oídos con los nostálgicos arpegios de la gaita y la varonil canción asturiana, que rueda de la braña a la marina, y del picacho enracimado de nieblas a los acantilados costeros, tradición y progreso unidos en vínculo fraterno, queremos celebrar este Festival. Y que sea al mismo tiempo como un homenaje

⁷³⁹ Según lo señalado por Florentino Fernández en su recorrido por los santuarios marianos asturianos, en términos absolutos la capacidad de atracción de la Virgen del Portal probablemente tuvo siempre poco que hacer frente a la de Nuestra Señora de Lugás. Situado el santuario dedicado a esta última en el territorio rural del concejo, el número de devotos de toda la región que acudían a él en época contemporánea lo hicieron capaz de rivalizar e incluso de llegar a superar eventualmente al de Covadonga. Véase FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Florentino: *Guía para visitar los santuarios marianos de Asturias*. Madrid: Encuentro, 1990, pp. 88-91. Ahora bien, la imagen de la Virgen del Portal estaba guardada en una capilla de la iglesia parroquial de la capital del municipio, y acaso tuviera mayor importancia para la configuración de la identidad local por eso y porque el culto de Lugás tuviera esa gran capacidad de atracción, que pudiera dar a su conjunto de fieles un cierto corte foráneo. Fuera como fuere, que para entrado el siglo XX el sinónimo cultural y festivo de Villaviciosa era el Portal está claro al ver obras como algún poema de autores renombrados en la región como Emilio Robles, «Pachín de Melás». ROBLES MUÑIZ, Emilio: *Xera esparcida. Facsímil de trentiún poemas y tres diálogos representables*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 1997, p. 31. Ya inaugurado el Festival de la Manzana, la preeminencia festiva del Portal continuará verificándose, como muestra esta composición publicada en prensa: «Las Verbenas del Portal / nunca han tenido rival / en luz, belleza, colores, / idilios, cantos de amores, / nobles risas de cristal... (...) Es la villa sin igual, / la pincelada ideal / que seduce de tal modo... / pero, lo mejor de todo: / nuestras fiestas del Portal». AURELIO: «La villa de los claveles...», *El Comercio*, 10-IX-1961, p. 7.

⁷⁴⁰ AMG, caja 10443, exp. 11.

entrañable a esta bendita región de Asturias, cuyos hombres saben cantar a su Dios y a su tierra, al amor y al trabajo⁷⁴¹.

En efecto, la irrupción del tipismo en el festival resultó automática, si bien el sentido técnico y comercial que era parte consustancial del mismo en su planteamiento se evidenciaba en el programa de la primera edición. El pregón de aquel año de 1960, con el cual, por lo demás, se asumía para dar forma al protocolo del evento uno de los ingredientes festivos más representativos, fue pronunciado por José Fernández Buelta, organizador de una serie de exposiciones pomológicas que se habían celebrado en otros puntos de la provincia durante los años cuarenta, y que venían a retomarse con la que permanecería abierta durante el Festival de la Manzana. El pregonero disertó sobre la necesidad de garantizar la continuidad y la estabilidad de los certámenes manzaneros, para lo cual su vinculación a un lugar concreto y destacado por su tradicional dedicación al ramo, como era el caso de Villaviciosa, resultaba fundamental. Fernández Buelta entendía el festival como un auténtico revulsivo, vaticinando que, al sumarse a los atractivos de los festejos preexistentes, «atraerán multitudes sin cuento, hasta colocarlos, juntamente con las tradicionales fiestas portalinas, a la cabeza de los más grandes acontecimientos turísticos de la Costa Verde»⁷⁴².

Al mismo tiempo que se revelaban sin complejos esos objetivos netamente modernos del nuevo acontecimiento, éste absorbía un sentido típico que le permitía erigirse en sí mismo, y no solo como apéndice del ciclo portalino, como una espita más para la emanación de los símbolos definatorios de la cultura popular asturiana. Durante el Festival de la Manzana, así,

los ancestrales trajes regionales, guardados con mimo y solicitud en arcones tallados, entre yerbabuena y membrillos olorosos, llenarán de alegría y colorido las calles de Villaviciosa con su deslumbrador tipismo astur. Mozas, mozos y niños ataviados con faldas, blusas, dengues, refajos y abalorios, calzones cortos, fajas y monteras piconas, pulularán por nuestras calles, y los forasteros y extranjeros, que tanto gustan de estas manifestaciones auténticas, gozarán ante la maravillosa contemplación⁷⁴³.

Las concesiones hechas por el Festival de la Manzana al tipismo regional eran tan significativas que resultaban, de hecho, exportables a otras localidades involucradas en el fenómeno simbólico, como se vio ya en 1965, cuando el evento maliayo patrocinó el envío al desfile del Día de Asturias de Gijón de una carroza tripulada por versiones de la

⁷⁴¹ “Hoy comienza en Villaviciosa el «I Festival de la Manzana»”, *El Comercio*, 11-IX-1960, p. 8.

⁷⁴² “El domingo se inauguró en Villaviciosa el “I Festival de la Manzana”, *El Comercio*, 13-IX-1960, p. 7.

⁷⁴³ “Celia María Solís Hidalgo, reina del «II Festival de la Manzana»”, *El Comercio*, 26-VIII-1961, p. 10.

figura de reina de las fiestas —de la que se hablará con detalle en el capítulo siguiente— investidas de atributos identificables inequívocamente con la asturianía⁷⁴⁴. Más aún, la ritualización de la capitalidad manzanera y sidrera de Villaviciosa podía hacerla extensiva a más allá de las fronteras provinciales e incluso nacionales. Con el apoyo publicitario de los medios de comunicación, y gracias a la sensibilidad del Festival a las posibilidades de las estrategias festivas modernas, aunque la idea pudiera resultar en principio paradójica, el poso tradicional destilado por el evento podía generar interés en todas partes. «Así, este nuestro astúrico Festival de la Manzana, sería el eje y epicentro fundamental lanzado a los aires, para las gentes del mundo. Un pregón, con sonido regio, brotando del Principado de Asturias, hacia tierras universales»⁷⁴⁵.

Los orígenes inmediatos del nuevo evento celebrado en Villaviciosa remitían a un viaje de formación hecho por técnicos de la Diputación Provincial por zonas de producción manzanera de distintos países. En los Estados Unidos la estancia había coincidido con la celebración de un festival dedicado a la floración de la manzana en Yakuma, en el estado de Washington, que habría proporcionado a la delegación asturiana la idea para hacer lo mismo en el corazón de la producción manzanera de su propio territorio. Los objetivos primordiales de la cita pasaban por el estímulo de la publicitación de la manzana asturiana en los mercados, la mejora y expansión de los cultivos y el fomento de la práctica turística, metas a grandes rasgos coincidentes con la también recientemente aparecida Estación Pomológica de Villaviciosa. Como tácticas concretas para la persecución de esos fines, se integró el Festival con una ya existente Exposición Pomológica y se le hizo acoger todo tipo de actividades relacionadas con la divulgación de conocimiento actualizado sobre el cultivo del producto estrella. Pocos ejemplos mejores, por tanto, de las características de esas nuevas fiestas especializadas en su versión asturiana, de entre las cuales Luis Benito García considera, de hecho, al Festival de la Manzana pionero y referencial para las que vendrían después⁷⁴⁶.

Lo más interesante de todo ello es precisamente que, con la inserción del Festival de la Manzana en el ciclo festivo del Portal, los elementos innovadores se ensamblaron de manera eficaz y armónica con los considerados representativos de la tradición local,

⁷⁴⁴ Mapa del itinerario y orden previsto del desfile del Día de Asturias, elaborado por GIFESA. AMG, caja 10392, exp. 1.

⁷⁴⁵ ARCE PINIELLA: “En vísperas del Festival de la Manzana”, *Región*, 11-IX-1960, p. 11.

⁷⁴⁶ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Sidra y manzana en Asturias, sociabilidad, producción y consumo. De 1936 a la actualidad”, Investigación realizada para el Principado de Asturias como soporte documental a la candidatura de la cultura sidrera a la UNESCO como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, 2009-2011.

hasta el punto de que, con toda su evidente novedad, al festival se lo podía llegar a considerar «el cierre lógico de las tradicionales fiestas de la Virgen del Portal»⁷⁴⁷. Con la llegada del Festival los festejos clásicos recibían adhesiones programáticas realmente significativas, como la bendición del primer mosto y su posterior ofrenda a la Virgen, la entrega a motivos manzaneros de la decoración de las carrozas en desfile o la instalación en la plaza mayor de Villaviciosa de un lagar proporcionado por la empresa sidrera El Gaitero⁷⁴⁸.

Esto no deja de ser llamativo, si consideramos que estas últimas eran para algunos paradigma de las viejas formas de sociabilidad teñidas de espiritualidad que enfrentaban una posible extinción a manos de los tiempos modernos. En 1932, un colaborador de *Región* había tomado precisamente las fiestas del Portal como representativas de uno de los bandos en liza en la gran batalla de lo tradicional y lo moderno, considerándolas ejemplo «del triunfo definitivo del elemento espiritual sobre las apoteosis anecdóticas, transitorias, de brillo de fuego fatuo, de las groserías del materialismo». En ellas «triumfa magníficamente el espíritu. Son la voz sagrada y vetusta de la Tradición, de esa viejecita de cabellos de plata, que cuenta, con adormecedor ronroneo, cosas de antaño, a sus nietecitos locuelos, al amor de la lumbre...», lo que les permitía encumbrarse «sobre la euforia profana»⁷⁴⁹.

Sucedía que la ya larga historia manzanera y sidrera de la zona constituía una forma legítima, desde el punto de vista de las mentalidades colectivas, de acceso a la categoría de tradición compatible con la que facilitaba la religiosidad popular a través del culto y la celebración de la más representativa advocación local. Y es que la clave, en este caso, era que la imagen de Villaviciosa como uno de los concejos de Asturias en los que la producción pomológica contaba con mayor antigüedad y perfección hacía que su Festival de la Manzana no fuese tanto una invención que respondía a nuevas estrategias de instrumentalización comercial de los festejos populares como una emanación natural de los mismos. Al fin y al cabo, se entendía que,

estas actividades solo tienen valor efectivo cuando se realizan en un ambiente propio, en el mismo clima donde viven aquellos que directamente van a recibir las ventajas de lo que se les muestra. Otra cosa sería crear artificiales exhibiciones puramente burocráticas, perdidas en la lejanía de un ambiente urbano. Todo ello gravita, de modo natural, sobre el clima festero y abierto que Villaviciosa vive estos días⁷⁵⁰.

⁷⁴⁷ “El espíritu creador de Villaviciosa”, *El Comercio*, 10-IX-1961, p. 7.

⁷⁴⁸ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Sidra y manzana...”, *op. cit.*

⁷⁴⁹ VALLÍN, José A.: “Valores de espíritu”, *Región*, 11-IX-1932, p. 3.

⁷⁵⁰ “El espíritu creador de Villaviciosa”, *El Comercio*, 10-IX-1961, p. 7.

Así y todo, el sometimiento de la cita pomológica a una dinámica que no coincidía plenamente con la seguida hasta el momento por los festejos populares asturianos era evidente. La intención inicial de celebrarla en los años en que se presentasen buenas cosechas fue desbancada en favor de la simple anualidad, gracias a la presión de firmas comerciales que ya habían satisfecho su patrocinio para una segunda edición y al interés de los agricultores, que veían los potenciales beneficios del evento para el sector. Con la continuidad se perfeccionó el trenzado de las novedades con los ritos y símbolos festivos más antiguos del Portal, consolidándose en lo sucesivo la popularidad de actos como la ofrenda del primer mosto, y colonizando las agrupaciones folclóricas, orquestales y de gigantes y cabezudos las jornadas del Festival. Estos ingredientes pasaron a convivir con las exposiciones y ciclos informativos con que se satisfacía el deseo original de los organizadores de contribuir al perfeccionamiento de la producción manzanera —y agropecuaria en general, acogiendo la cita ya en su tercera edición una I Feria del Campo Astur— local y regional. Todas estas tendencias se irían confirmando y perfeccionando en años sucesivos, granjeando al simbiote fruto de la fusión del Festival de la Manzana y de los festejos de la Virgen del Portal unas dimensiones programáticas y una pujanza en el calendario popular de la provincia que, a buen seguro, ninguno de ellos habría podido alcanzar por separado⁷⁵¹.

El Festival de la Manzana fue uno de los ejemplos más tempranos de lo que se convertiría en una tendencia en alza, y la organización de ferias y festivales articulados en torno a la promoción comercial de productos se haría cada vez más habitual y extendido por el territorio asturiano a partir de la década de los sesenta, de la que procede exponer algunas muestras aunque ello no obligue a hacer una breve excursión a una cronología más propia del próximo capítulo. En sus líneas preliminares para un libro homenaje al 25.º aniversario del Certamen del Queso de Cabrales, uno de sus fundadores relataba las circunstancias en que había surgido la idea de su creación, a finales de los sesenta. Se trataba de celebrar un festejo capaz de hacer llegar el nombre de concejo a la mayor cantidad posible de lugares de Asturias. La solución hallada fue la de organizar un festival o certamen, práctica «que de aquella se llevaba mucho», dedicado al elemento que mejores cualidades reunía para hacer de abanderado de la zona, como era su variedad de queso por excelencia; un producto que en sí mismo ya gozaba de extendida popularidad y experiencia en los mercados, por lo menos, desde el siglo XIX. El caso nos

⁷⁵¹ GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Sidra y manzana...”, *op. cit.*

sirve para apreciar, de paso, cómo estos festivales de naturaleza esencialmente comercial, cuando no se adherían en el momento de su nacimiento a festejos populares preexistentes, los generaban pronto en torno a sí como parte de sus programas, estableciendo naturalmente con ellos una suerte de relación simbiótica⁷⁵².

Efectivamente, parece que la fórmula del festival o certamen estaba de moda en la época. A punto de concluir los setenta, y contándose ya por tanto con referencias como la de un Festival de la Manzana plenamente consolidado en Villaviciosa, veía la luz en Nava un primer Festival de la Sidra para el que tampoco se elegía una fecha de celebración al azar, sino que se la hacía coincidir con la de los festejos locales dedicados a San Juan. De nuevo convivían los ingredientes orientados a las funciones comerciales propias de este tipo de fiestas, como los concursos de escanciadores y de carteles publicitarios, con versiones renovadas de viejas prácticas festivas y los inefables grupos folclóricos de gaita y tambor. La prescriptiva romería se sustituía por una *espicha* con todas las de la ley, como correspondía dada la naturaleza del Festival⁷⁵³.

A principios de los setenta, por dar otra muestra de ello, se había comenzado a celebrar en Infiesto, capital del concejo de Piloña, un Festival de la Avellana cuya organización, al convertir este fruto de temporada otoñal en objeto celebrado, aparte de la promoción del mismo, permitía desarrollar un completo programa festivo lejos ya del intenso estío, contribuyéndose con ello a la diversificación en el calendario. Los actos comprendían los que hemos venido observando en la mayor parte de las fiestas populares, con la lectura de pregón, el nombramiento de una reina de las fiestas, el desfile de agrupaciones folclóricas dependientes de Sección Femenina, así como de bandas de gaiteros y cornetas y tambores, y ritos religiosos adaptados a las circunstancias y necesidades promocionales —como una ofrenda de avellanas a una imagen mariana—. Junto a lo citado figuraban también indicadores de la vertiente comercial de la cita, como una exposición de maquinaria agrícola⁷⁵⁴. La hibridación de rasgos tradicionales y

⁷⁵² CARRERA DE CASO, José: “Comienzos”, en *25 años del Certamen del Queso de Cabrales: pregones*. Oviedo: Caja de Asturias, 1996, p. 9. Sobre la proyección comercial del queso de Cabrales, véase, en la misma obra, CORDERO, Lorenzo: “Prólogo”, pp. 11-13. Con respecto a los programas de los primeros certámenes, CARRERA DE CASO, José; pp. 21-34.

⁷⁵³ Un buen ejemplo de esa renovación de prácticas antiguas lo ofrecía, en este caso, un sorteo que no brindaba al ganador la típica res de otros tiempos, sino un Seat 600. GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Sidra y manzana...”, *op. cit.* La voz *espicha* remite a las aberturas practicadas en los toneles de sidra para su cata, acontecimiento que en Asturias solía estar acompañado de celebraciones de tipo festivo, que terminaron asumiendo también aquel nombre. La *espicha* creció como concepto, pasando a abarcar con el tiempo formas de festejar más genéricas, aunque normalmente con un marcado componente alimentario. Sobre la noción de *espicha* puede verse GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto: *Antropología social y cultural de Asturias: introducción a la cultura asturiana*. Oviedo: Madú, 2002, pp. 245-248.

⁷⁵⁴ “II Festival de la Avellana”, *El Comercio*, 03-X-1973, p. 4.

modernos era, una vez más, armónica y versátil. Mediada la década, cuando las dimensiones del festival se cifraban en millares de concurrentes, se ponía de relieve la oportunidad que ofrecía para «rendir canto a uno de los frutos que, de forma principal en las romerías, más recuerdos y nostalgia nos trae a todos los asturianos»⁷⁵⁵. Efectivamente, las avellanas tostadas —y las avellaneras que las vendían— eran uno de los productos de más característico consumo en los festejos de las décadas primeras y centrales del siglo XX⁷⁵⁶.

En estas nuevas formas de plantear la fiesta, un mismo componente del programa podía combinar estructuras innovadoras con apelaciones simbólicas al pasado tradicional, con sus implicaciones identitarias. El Festival de la Avellana del 76 acogía una exposición de fotografías antiguas del concejo que era «una vuelta gráfica a un pasado cargado de valores», en un evento en el que una demostración de artesanos madreñeros convivían con una edición más de la exposición de maquinaria agrícola⁷⁵⁷. Ya a finales de esa década, en Santa Eulalia de Cabranes, aparecía un festival consagrado a otro producto bien conocido de la gastronomía popular asturiana, consumido en muchos lugares de la región precisamente durante las fiestas por lo difícil de incorporarlo a la dieta diaria, como era el arroz con leche. Como sucedía en Villaviciosa con el Festival de la Manzana y las fiestas del Portal, aunque en el otro extremo del ciclo, aquí el evento dedicado al arroz con leche fue enclavado en una fecha que le permitía hacer las veces de prólogo para los más antiguos festejos celebrados en la localidad en honor de San Francisco de Paula⁷⁵⁸. A veces la adaptación a las demandas de las corrientes económicas ascendentes tomaba formas diferentes. En Sotrondio, en 1965 se repetía una experiencia al parecer ya verificada en años anteriores, organizada por la sociedad de festejos local y que consistía en un «desfile de estrellas» de alcance provincial con el que se pretendía allegar fondos para las fiestas estivales al tiempo que se proporcionaba un empujón inicial a talentos desconocidos del arte escénico de toda Asturias⁷⁵⁹. La fórmula mantenía conexiones evidentes con la utilizada por algunos de los productos de mayor popularidad de la todavía

⁷⁵⁵ MORO, J. A.: “Millares de personas acudieron anteayer al Festival de la Avellana en Infiesto”, *El Comercio*, 12-X-1976, p. 9.

⁷⁵⁶ Las avellaneras y sus productos aparecen en las crónicas de fiestas asturianas ya en el siglo XIX, como puede verse en SILVIO: “La semana”, *El Comercio*, 09-VI-1879, p. 3. El autor de este artículo describía un panorama típicamente festivo que incluía el asedio de «una vieja, ofreciéndome con insistencia un puñado de torradas avellanas».

⁷⁵⁷ MORO, J. A.: “Millares de personas acudieron anteayer al Festival de la Avellana en Infiesto”, *El Comercio*, 12-X-1976, p. 9.

⁷⁵⁸ “XI Festival del arroz con leche en Cabranes”, *El Comercio*, 09-V-1990, p. 39.

⁷⁵⁹ “Sotrondio”, *El Comercio*, 29-XII-1965, p. 4.

emergente programación televisiva consumida por los españoles entonces⁷⁶⁰, relación explícita en otros casos como el de Llaranes, en Avilés, que en el 67 celebraba unas fiestas en honor a la Virgen de Covadonga en las que descollaba «el torneo cultural al estilo del espacio televisado “Cesta y Puntos”», organizado a modo de campeonato con representantes de los colegios de la zona⁷⁶¹.

Las fiestas especializadas, tal y como han sido definidas páginas atrás, vienen a satisfacer para las comunidades tanto necesidades nuevas como formas actualizadas de las viejas. Ayudadas por una movilidad poblacional y una provisión de tiempo de ocio regularizado mucho más propicias que aquellas de las que disponían las generaciones inmediatamente precedentes, así como por el creciente potencial publicitario de los medios de comunicación, las especializaciones festivas reformulan el paradigma abrazado por las formas de festejar clásicas para adaptarlo a otro contexto histórico. Al igual que los objetos celebrados clásicos, los de las especializaciones, normalmente elementos vistos como representativos o, cuando menos, fácilmente identificables con el lugar de celebración, contribuyen a la definición simbólica y a la reproducción ritual de identidades locales. Ahora bien, las funciones desempeñadas por lo propio y lo extraño parecen haber intercambiado sus papeles con respecto a los que tenían en los formatos festivos preponderantes hasta esta época. Si en los principales hitos festivos de las poblaciones asturianas la atracción de foráneos proporcionaba un referente de alteridad necesario para la propia definición identitaria, siendo las fiestas ante todo celebraciones de sí de las comunidades, en este nuevo tipo la personalidad o idiosincrasia local aparece como aditivo publicitario de un producto —y debemos entender por tal no solo el que pudiera promocionarse en el festejo, sino también éste en su conjunto— destinado a la verdadera comunidad celebrante, que es la que viene de fuera a consumir.

Tomar el concepto de fiesta especializada propuesto por Velasco y privilegiar su carga económica y, dentro de ésta, la importancia de los procesos de mercantilización de la cultura popular tiene evidentes inconvenientes. Se trata de una vuelta a la cuestión que protagonizaba las reflexiones conceptuales hechas al principio del trabajo. La referencia a fiestas especializadas podría transmitir la impresión de que se hace alusión a formatos específicos y bien diferenciados de otros, cuando si algo caracteriza a estos fenómenos de especialización, y es con toda probabilidad una de las cosas que más interés analítico les confiere, es su capacidad para formar una trabazón con los componentes ya existentes

⁷⁶⁰ GALÁN FAJARDO, Elena: “La posguerra española...”, *op. cit.*, p. 121.

⁷⁶¹ “Las fiestas de Llaranes”, *Región*, 10-IX-1967, p. 16.

de un festejo o ciclo. El Festival de la Manzana, por recurrir al último gran caso revisado, contaba con su propia personalidad como evento diferenciado, pero sus organizadores habían decidido integrarlo en un marco festivo preexistente, cual era el de las celebraciones en honor de la virgen del Portal. De esa manera el Festival, de nuevo cuño y además claramente representativo de una novedosa estrategia de aprovechamiento del festejo popular como plataforma para la promoción comercial y turística, pasaba a compartir con la fiesta clásica parte la legitimidad y la popularidad conferidas por la antigüedad, la costumbre de la asistencia y la participación y, en definitiva, el arraigo en las mentalidades y la memoria colectivas. Por otro lado, el que el producto promocionado —o al menos uno de sus derivados— estuviese consagrado como uno de los referentes identitarios regionales por excelencia ayudaba a compensar la posible visión que la comunidad celebrante pudiese tener del nuevo evento como una impostura.

Como consecuencia de todo lo dicho, las características asumidas por la remodelada tipología festiva popular desplegada en Asturias habían de dar lugar también a una reformulación de los viejos conflictos y negociaciones articulados en torno al complejo ritual-simbólico que es la fiesta. Que nuevas formas de festejar, visiblemente orientadas al refuerzo de la oferta mercantilizada de ocio o al fomento de las estructuras comerciales, hibridasen con las clásicas romerías y celebraciones patronales de las comunidades locales podía facilitar la aceptación por parte de éstas de los cambios introducidos; pero también generar contrastes y desajustes en la, por lo demás, flexible dialéctica establecida entre la tradición y la modernización.

El proceso de trasvase poblacional del campo a las ciudades, dilatado en el tiempo pero intensificado en el tercer cuarto del siglo XX, estuvo acompañado de formas de entender la dicotomía de medio rural y urbano en las que el segundo vio incrementado su prestigio a costa del primero. Estimulados por un contexto socioeconómico, el del desarrollismo, que necesitaba estimular el éxodo rural para dotarse de la mano de obra necesaria para el sostenimiento del crecimiento industrial, se consolidaron tópicos según los cuales la vida en el campo quedaba asociada con la falta de cultura, así como de oportunidades, comodidades e incluso medios de subsistencia. De hecho, resultó decisiva en la generación de esa tendencia la participación activa en ella de agentes tradicionales de enculturación, como la propia familia⁷⁶².

⁷⁶² GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. II. El cambio...*, op. cit., pp. 559-561.

Al mismo tiempo, no obstante, en los centros urbanos se desarrollaba un interés por el entorno rural tendente a su idealización, fruto de un complejo conjunto de estímulos. Existía, para empezar, una larga tradición de exaltación moderna de la naturaleza extendida en el Occidente económicamente desarrollado, expresada a través de distintas formas de expresión cultural y heredada por las más recientes, como la cinematografía. De ello formaba parte también la costumbre difundida entre los sectores acomodados, acondicionada al contexto histórico específico pero persistente en su esencia, de recurrir a espacios rústicos como lugares propicios para el descanso y el recreo. Tal tendencia se manifestó a lo largo de los siglos en España de distintas formas, incluyendo apropiaciones simbólicas de la naturaleza como la representada por los jardines, cultivada por la realeza, la aristocracia y el clero en época moderna y heredada por la burguesía a partir del XIX⁷⁶³. Tampoco se puede olvidar cuanto se viene diciendo sobre unas identidades colectivas que, en Asturias, estaban estrechamente ligadas a un folclore a su vez muy dependiente del bucolismo pastoril. Entrada la segunda mitad del siglo XX, todo ello recibió el concurso de un fenómeno turístico en plena expansión, cuyos formatos y estrategias publicísticas recurrían abundantemente a la mirada hacia el campo⁷⁶⁴.

Estas cuestiones se manifestaban de distintas formas en la oferta festiva asturiana. Si en una zona destacada por su producción manzanera como era la de Villaviciosa podían traducirse en el añadido a la oferta festiva popular local de celebraciones especializadas, orientadas a la promoción de la industria sidrera, en algunos puntos de la Asturias montañera aparecían simultáneamente experiencias relacionadas con los mismos procesos y dinámicas, si bien traducidas de manera singular. En estos lugares operaban no tanto las comunidades de residentes en la propia zona, cuanto las de los grandes núcleos poblacionales de la provincia, inmersas en intensos procesos de industrialización y urbanización. Estas últimas serán las protagonistas de estrategias remozadas de búsqueda y cultivo de referentes identitarios y estables de corte tradicional, cada vez más difíciles de hallar en formatos satisfactorios en los dinámicos centros urbanos, y a la vez más importantes dada la creciente labilidad en ellos de las formas de vida. Si décadas

⁷⁶³ Sobre la tradición jardinística española y su relación con los espacios contemporáneos de ocio, véase URÍA, Jorge: “Lugares comunes para los ciudadanos. Breves apuntes sobre el jardín español del siglo XIX”, *Pandora: Revue d'Etudes Hispaniques*, n.º 1, 2001, pp. 245-266.

⁷⁶⁴ BARRADO TIMÓN, Diego A.; CASTIÑEIRA EZQUERRA, Marina: “El turismo: último capítulo de la idealización histórica de la naturaleza y el medio rural”, *Estudios Agrosociales y Pesqueros*, n.º 184, 1998, pp. 37-64.

atrás esa búsqueda debía hacerse en los entornos rurales inmediatos a las afueras de las urbes, los nuevos medios de transporte permitirán una selectividad de escenarios más perfecta. Ello operará en combinación con las condiciones económicas propias de una sociedad de consumo masivo que, ahora sí, se encuentra en condiciones de afectar a capas muy amplias de la población. En concreto, fruto de esa convergencia de factores aparecerá, en esta primera parte del tercer cuarto del siglo, una serie de festejos dedicados a la celebración de la actividad ganadera, y en particular la pastoril, como catalizador de unas identidades colectivas de escala regional que, herederas del viejo folclorismo de inclinaciones romántico-bucólicas, continuaban mirando a un agro lo más recóndito posible —en tiempo y espacio— como referencia para el acopio de símbolos referenciales con que enfrentar las fuerzas culturalmente desestabilizadoras de la modernización.

5.2.2. La reinención idealizada del medio rural y sus habitantes: la Fiesta del Pastor del Enol y el Festival Vaqueiro de Aristébano

En un ejemplo temprano de esta vuelta, bajo condiciones renovadas, a un entorno natural idealizado, la práctica del montañismo desempeñó un papel dinamizador que se debe consignar. Las sociedades montaÑeras pioneras en la zona cantábrica partían de presupuestos ideológicos asociados a veces a planteamientos higienistas comunes en las actividades de los *sportmen*, e incluso a las ideas de entidades como la Institución Libre de Enseñanza. El recorrido de los grandes picos respondía bien a esas inquietudes por ejercitar el cuerpo en ambientes saludables, abrigados por una naturaleza libre de los efluvios de la expansiva industria. Consideraciones como esas ampararían la proliferación y crecimiento del asociacionismo montañero cantábrico durante las tres primeras décadas de la centuria⁷⁶⁵. En Asturias, una de las principales de estas agrupaciones dedicadas al montañismo era la gijonesa «Torrecerredo», heredera de las primeras tentativas hechas en la villa por agrupar y organizar a los interesados por esta práctica, tras la interrupción de la guerra y las circunstancias poco favorables impuestas por el periodo posbélico⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ GONZÁLEZ TRUEBA, Juan José; SERRANO CAÑADAS, Enrique: *Cultura y naturaleza en la montaña cantábrica*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2007, pp. 169-172.

⁷⁶⁶ ALLER, José Luis: “Torrecerredo, la historia de un Club. Historia de la Agrupación Montañera Astur Torrecerredo”, en *Grupo de Montaña Torrecerredo, 75 años*. [s. l.]: A. M. A. Torrecerredo, 2007, pp. 5-83. (8-38), en línea: <http://www.torrecerredo.com/especiales/Torrecerredo_75.pdf> [consulta: 04-X-2018].

En poco tiempo, la sociedad se convirtió en uno de los principales elementos canalizadores del interés despertado por la Asturias montañera entre los habitantes de las zonas litorales más urbanizadas de la región. Se puede apreciar en ese interés una notable carga sentimental, que integra los parajes montañosos, como repositorios biológicos y conjuntos paisajísticos, en una cierta idea de personalidad regional que, aunque sin hacerlo tan explícitamente como los fenómenos folcloristas que se vienen tratando, entronca asimismo con procesos identitarios colectivos. Por ejemplo, la publicación editada por la agrupación recurrió a menudo en sus páginas a la obra del renombrado pintor Nicanor Piñole, destacando el interés mostrado por el artista a lo largo de su vida por los paisajes ofrecidos por la montaña asturiana⁷⁶⁷.

Inaugurada la década de los cincuenta, la sociedad montañera impulsaba desde no hacía mucho tiempo, junto con otras entidades como Educación y Descanso o el Real Club Astur de Regatas y distintos particulares, la celebración de una competición de natación en las aguas del lago Enol. En torno a ella se comenzaba a generar un protocolo contextual que comprendía un recorrido por la zona montañosa próxima y cierta ocasión para el descanso, la comida y la diversión en las cercanías del propio lago⁷⁶⁸. Ese programa mínimo inicial pudo evolucionar notablemente en poco tiempo. La progresión fue posible en un contexto en que las prácticas y competiciones deportivas —incluso aquellas que, como el montañismo o la natación, no estaban en la cúspide de la popularidad que ocupaban el fútbol o el ciclismo— ya eran capaces de generar cierto atractivo entre la población. A su vez, ese atractivo se podía explotar gracias a unas mejoras en los transportes que permitían pensar en el desplazamiento rodado de las aficiones crecientes. En efecto, las condiciones para la «festivización» de la excursión impulsada por Torrecerredo y sus colaboradores vinieron dadas por la consolidación del deporte como fenómeno de masas, y la normalización de medios de transporte más versátiles que los extendidos en décadas pasadas. Mediada la década, se verificaba que «la subida a Enol crece cada año, aumenta como un globo», convertida en «uno de los más bellos espectáculos que ofrece Asturias, junto con el descenso del Sella. A Torrecerredo se le debe el esfuerzo de haber convertido una fiesta ignorada en un espectáculo fuera de serie». Ese año la sociedad había conseguido cubrir las plazas suficientes para llenar diez autobuses con personas dispuestas a acudir a animar a los

⁷⁶⁷ CASTAÑÓN, Luciano: “Piñole, pintor de Asturias”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 120, 1986, pp. 1187-1206 (1191-1192). RODRÍGUEZ, Ángel Antonio: “Pintura y dibujo en la revista *Torrecerredo*”, en *Grupo de Montaña Torrecerredo... op. cit.*, pp. 87-96 (89-92).

⁷⁶⁸ “Travesía del lago «Enol»”, *El Comercio*, 18-VIII-1950, p. 3.

participantes en la prueba y a participar en el auténtico programa festivo preparado, que incorporaba el transporte de un típico *ramu* adornado con roscas de pan y cintas de colores. Se contaba asimismo con la actuación de grupos folclóricos, con exhibiciones de escalada y con la presencia de miembros del Frente de Juventudes potenciando el ambiente montañoso con una acampada⁷⁶⁹. Para la edición de 1957 se preveía ya el traslado a los contornos del Enol de cerca de medio millar de gijoneses, tarea para la que aunaba esfuerzos un buen número de autobuses, aportados por las entidades organizadoras y colaboradoras, y de vehículos particulares⁷⁷⁰.

La cita festiva del Enol se planteaba como un homenaje de los montañeros a los habitantes de las estribaciones y cumbres, que les habían acogido y guiado por sus senderos durante las décadas de historia del montañismo en la provincia. Los programas desplegados proporcionaban unos «aires típicos que los pastores, callado nudoso y pieles al hombro, contemplan como fiesta caída del cielo en su monótona tarea»⁷⁷¹. De esa función prístina, sin embargo, parecía emanar una idea más general. Se trataba de la reconciliación entre una población asturiana adaptada ya a modos de vida típicamente urbanos, y por ello más sensibles a las transformaciones aceleradas de los nuevos tiempos, y la de unas comunidades montañosas que por su aislamiento geográfico se entendía que mantenían un contacto más estrecho con los usos antiguos de los que se extraía parte del material simbólico para la construcción de las identidades colectivas regionales. Hay que tener en cuenta que en Asturias la dimensión geográfica de la urbanización y la dirección de los desplazamientos poblacionales asociados a ella no era solo centrípeta, sino que también acusaba un notable protagonismo del litoral. Esto contribuía a reforzar la imagen de los residentes en los macizos montañosos meridionales como custodios de esencias populares:

Tenemos (...) un ejemplo en la llamada «Fiesta del Pastor», apenas esbozada, pero que constituye ya una emocionante celebración de uno de los aspectos más interesantes y representativos de Asturias. (...) Es imposible superar la belleza de esta romería de montaña llena de sabor arcaico, de serena grandeza y de ingenua alegría⁷⁷².

La dureza inherente a una vida alejada de las comodidades de la modernidad urbana y sometida por su marco espacial a mayores rigores climatológicos tomaba, por

⁷⁶⁹ «¡A los Lagos!», *El Comercio*, 30-VII-1955, p. 3.

⁷⁷⁰ «Más de quinientos gijoneses irán a Enol el día 28», *El Comercio*, 20-VII-1957, p. 4.

⁷⁷¹ LUCÍA: «Fiesta entre la niebla del Enol», *El Comercio*, 30-VII-1957, p. 8.

⁷⁷² «En torno a la Fiesta del Pastor», *El Comercio*, 16-VII-1958, p. 4.

tanto, un nuevo valor. Como símbolo representativo de un pasado idealizado, el pastoreo de las zonas montañosas —muy distinto del desarrollado en bajas altitudes— adquiriría un interés especial:

Dentro de la notable variedad con que se desarrolla la vida asturiana, quizá constituya uno de sus aspectos más interesantes la figura del pastor de los altos pastizales. Existe una gran diferencia entre el riente «llindar» de los valles bajos y la dura labor del pastoreo en las últimas brañas donde toda comodidad desaparece, donde se ignoran los más lamentables artificios de la civilización, donde solo quedan la naturaleza y soledad. El montañero sabe bien de la extraordinaria dimensión humana del pastor. Como el marinero, en contacto diario con la soledad y el cielo, ha desarrollado una serenidad interior que le trasciende. Es difícil olvidar el encuentro con el pastorcillo niño, (...) la afabilidad e ingenua finura de sus contestaciones; o la charla amistosa con el pastor y su ayuda inapreciable en los altos collados donde se pierde el sendero, su servicial colaboración y su incomparable hospitalidad⁷⁷³.

Aunque fuese de hecho una realidad netamente moderna, por serlo las inquietudes que la impulsaban y los medios de realización que la hacían posible, y de hecho se plantease inicialmente y de manera explícita como una suerte de obsequio brindado a las poblaciones montañosas por quienes venían de una Asturias bien diferente, la apelación al atavismo pastoril era eficaz. A pocos años de su creación, se podía encontrar quien considerase la del Pastor «una verdadera fiesta en su último y prístino sentido, quizá una de las pocas fiestas auténticas que aún quedan»⁷⁷⁴. Y es que, se entendía a veces, la antigüedad no era lo único capaz de legitimar el fenómeno festivo, y las nuevas expresiones de la voluntad de conservar la pureza de las costumbres recreativas frente a las imposturas también podían proporcionar buenos argumentos al respecto:

Existen fiestas inventadas, creadas artificialmente, y fiestas nacidas espontáneamente en torno a una razón que les dio vida. En principio, todo festejo supone lógicamente la existencia de un motivo que debe ser celebrado. Sin embargo, la preocupación turística actual ha desorbitado esta lógica actitud ante las fiestas, obsesionando a los pueblos y regiones con la improvisación de festivales desarraigados de toda causa justa que los justifique, los explique y los desarrolle. Hasta nosotros ha alcanzado esta monomanía festera, pero Asturias no necesita copiar manidos festejos de otros lugares para ofrecer distracciones y atracciones llenas de interés y significación para nuestros visitantes y para nosotros mismos. Le basta con apoyarse en sus tradiciones, sus costumbres, su historia y sus paisajes⁷⁷⁵.

De todas maneras, a la hora de la verdad era difícil negar que sin los medios proporcionados por el desarrollo técnico sería sencillamente imposible alumbrar y mantener una cita de las dimensiones de la Fiesta del Pastor en parajes tan complicados.

⁷⁷³ “Torrecerredo y la Fiesta del Pastor”, *El Comercio*, 20-VII-1958, p. 8

⁷⁷⁴ “La Fiesta del Pastor”, *El Comercio*, 12-VII-1958, p. 8.

⁷⁷⁵ “En torno a la Fiesta del Pastor”, *El Comercio*, 16-VII-1958, p. 4.

La realidad se hacía patente en el momento en que veían la luz los problemas logísticos que debía enfrentar quien quisiera participar de la inmersión en una de las más puras emanaciones rituales de la Asturias ancestral:

No se puede iniciar la subida de los lagos sin combustible. Pero tendrá que hacerlo si se encuentra con que a las nueve de la mañana la gasolinera de Cangas de Onís no tiene gasolina. Después puede tener la suerte —como la tuvimos nosotros— de quedar parados a mitad de camino, al iniciar un repecho por donde nadie puede pasar si usted no se quita de en medio. Conseguirá de los coches seguidores tanta gasolina como quiera⁷⁷⁶.

La posibilidad de transportar a centenares e incluso millares de personas a un lugar remoto y de difícil o imposible acceso para grandes contingentes con los medios de desplazamiento clásicos, aunque no dejara de plantear sus problemas, no solo abría todo un horizonte de posibilidades a los núcleos rurales, sino que también ofrecía un margen de maniobra mucho más amplio a los entes organizadores a la hora de buscar espacios festivos adecuados a sus intereses. Los que en la época constituían los grandes polos de condensación del tipismo festivo en la región —el Día de Asturias gijonés, el Día de América en Asturias ovetense, el Carmín o los Huevos Pintos de Pola de Siero— lo eran a base de un potente despliegue simbólico consagrado a la asturianía, posibilitado a su vez por la disponibilidad de recursos que les garantizaban sus respectivas sedes urbanas. La ubicación de esas grandes fiestas henchidas de folclorismo era en buena medida accidental, ya que ni Pola de Siero, ni mucho menos Oviedo o Gijón eran precisamente paradigmas de una identidad regional cuyos referentes remitían sistemáticamente a la vida campesina. Se producía, de hecho, una interesante contradicción, toda vez que eran las grandes ciudades de la provincia las que contaban con las posibilidades económicas y demográficas suficientes como para protagonizar y capitalizar la proyección ritual de un constructo de esencia rural. En casos como el de la Fiesta del Pastor, incluso, el repertorio simbólico podía incorporar al espacio festivo mismo. El paisaje lacustre bordeado de escarpaduras del Enol tenía muchas más facilidades que cualquier aglomeración urbana para representar una Asturias caracterizada en buena medida por su condición montañosa y por la preeminencia de la dedicación pecuaria entre sus gentes del campo. Si algo tenía de particular la misa oficiada en la capilla del Enol con respecto a las verificadas en cualquier otro festejo asturiano era el estar celebrada «de cara a las cumbres y los ventisqueros», junto a las impresionantes aguas del lago⁷⁷⁷.

⁷⁷⁶ LUCÍA: “Fiesta entre la niebla del Enol”, *El Comercio*, 30-VII-1957, p. 8.

⁷⁷⁷ “Enol”, *El Comercio*, 31-VII-1955, p. 7.

Más importante si cabe en relación con cuanto se viene diciendo, por la resonancia que llegaría a adquirir en el ámbito provincial, es una celebración surgida en la misma época de la consolidación de la Fiesta del Pastor, y que guarda no poca relación con ella en cuanto a los referentes constitutivos de su repertorio simbólico. Se trata de la llamada «vaqueirada» o festival vaqueiro que apareció en estos años finales de la década de los cincuenta en el lugar de Aristébano, perteneciente al concejo de Valdés, aunque muy cerca del límite de éste con el de Tineo. En Aristébano se encontraba el emplazamiento de uno de los asentamientos estacionales, llamados «brañas», utilizados sistemáticamente por comunidades de vaqueiros de alzada, gentes dedicadas a la ganadería trashumante que se desplazaban con sus reses, siguiendo distintas rutas, entre zonas de mayor y menor altitud —recorriendo Asturias de norte a sur, y viceversa, en el proceso— a la búsqueda de los entornos más propicios para el crecimiento de los pastos en cada momento del año⁷⁷⁸.

Los vaqueiros de alzada, como es sabido, eran unos grupos consagrados a la actividad pecuaria trashumante, frente a la labor campesina o pesquera, y sobre todo la vida estacionaria de la mayoría de los habitantes de la región. Durante buena parte de su secular existencia vivieron como colectivo diferenciado del resto de la población asturiana, siendo objeto de una marcada marginación social. La sistematización de los estudios a ellos referidos ha permitido comprobar cómo la dedicación económica, la relación con el entorno y las especificidades culturales desarrolladas en consecuencia por los vaqueiros, les granjearon desconfianza entre buena parte de sus comprovincianos, lo cual a su vez contribuyó a reforzar su diferenciación inicial. Esas diferencias primordiales de orden eminentemente económico fueron revestidas en la cultura popular asturiana, con el tiempo, de construcciones ideológicas que venían a tratar de justificar por otras vías el trato despectivo que recibían los vaqueiros de aldeanos y pescadores. Uno de los resultados más notables, populares y cronológicamente persistentes de este proceso fue la extensión de la creencia en una naturaleza racial diferenciada, atribuyéndose a los vaqueiros ascendientes normandos e incluso moriscos. En la práctica, todo ello resultó en fenómenos como la escasez de matrimonios mixtos formados por aldeanos y vaqueiros,

⁷⁷⁸ Como referencia básica para esta caracterización tan sucinta de los vaqueiros de alzada, podría citarse la obra referencial de Adolfo García Martínez *Los vaqueiros de alzada de Asturias: un estudio histórico-antropológico*. Oviedo: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias, 1988. La cuestión de la configuración histórica de los vaqueiros como grupo social diferenciado se aborda con profusión en las páginas 127-521. Una buena exposición sintética de las características y distribución geográfica de las brañas vaqueiras puede encontrarse en FEO PARRONDO, Francisco: *Los vaqueiros de alzada: estudio geográfico de un grupo marginado*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1986, pp. 20-25.

que eran desincentivados por las propias familias, y las restricciones impuestas a los segundos para participar en los cultos religiosos y ritos procesionales tan importantes para la religiosidad popular. Pese a los tempranos esfuerzos de eruditos y folcloristas contemporáneos por desechar las interpretaciones raciales de la singularidad vaqueira, permanecían algunos síntomas de la exclusión social de este grupo aun bien entrada la segunda mitad del siglo XX⁷⁷⁹.

Una vez más, el de los festejos constituye un capítulo muy apropiado para apreciar el alcance de la situación que se viene describiendo. En efecto, fiestas patronales, ferias de ganado y otras circunstancias más o menos investidas de carácter festivo formaban buena parte del por lo demás escaso repertorio de ocasiones en que los vaqueiros acudían en grupo a la aldea. El consumo de alcohol en esas situaciones, a todas luces no mayor entre los vaqueiros que entre los aldeanos, era aprovechado por los segundos para nutrir prejuicios negativos sobre los primeros no demasiado sólidos, pero sí eficaces⁷⁸⁰. Incluso el tiempo y el espacio festivos podían quedar sometidos a compartimentación; en ocasiones vaqueiros y aldeanos tenían sus respectivos días grandes dentro de la misma celebración, y cuando coincidían, los primeros solían optar por festejar en el campo, mientras que los segundos se retiraban a sus casas. Bailes de vaqueiros y aldeanos también eran diferentes, consecuencia y a la vez alimento de la separación de costumbres existente entre ambos grupos, y esa fue una distinción que también pervivió hasta fechas no tan lejanas a la actualidad. Por lo demás, María Cátedra ya observó en su día que, en las zonas en las que residían y desarrollaban su actividad comunidades vaqueiras, las proverbiales peleas que enfrentaban a la mocedad, con un marcado sentido identitario de base territorial, tendían a polarizarse en torno a la condición de vaqueiros y aldeanos⁷⁸¹.

Sobre ese sustrato discriminatorio fueron operando las nuevas tendencias académicas, que pronto desestimaron las ideas basadas en la diferenciación racial y privilegiaron las relativas a las especificidades de las formas de vida y dedicación económica en el análisis de la historia y situación contemporánea de los vaqueiros de

⁷⁷⁹ La bibliografía a este respecto es nutrida. Aparte de las dos obras ya citadas, para profundizar en las formas de vida vaqueiras y la relación de este grupo con sus coetáneos, podría consultarse CÁTEDRA TOMÁS, María: *Estudio Antropológico Social de "Los Vaqueiros de Alzada" del Occidente de Asturias*. Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Letras, 1975. *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, 1989. GONZÁLEZ ALONSO, Nuria: *Los Vaqueiros de Alzada en Asturias. ¿Un colectivo social marginado?* [s. l.]: Mancomunidad Comarca Vaqueira, 2010, esp. pp. 9-18. MINER OTAMENDI, José Manuel: *Los pueblos malditos (agotes, pasiegos, vaqueiros de alzada, maragatos, chuetas)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

⁷⁸⁰ CÁTEDRA TOMÁS, María: *La vida...*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁸¹ CÁTEDRA TOMÁS, María: *Estudio Antropológico...*, *op. cit.*, pp. 8-14.

alzada⁷⁸². Al mismo tiempo, y probablemente teniendo una incidencia cualitativamente mucho más significativa, los cambios de todo orden experimentados por la población asturiana contemporánea volvieron obsoletos los viejos prejuicios esgrimidos contra los vaqueiros. Las formas de vida diferenciadas de estos últimos, y con ellas el motivo principal de la discriminación a la que habían venido siendo sometidos, se fueron diluyendo merced a las transformaciones económicas operantes en Asturias, favorables a la expansión de la actividad industrial en detrimento de la agropecuaria. De forma simplificada pero elocuente, José Manuel Miner consignó en la introducción de su repaso a esos pueblos considerados «malditos» esa suerte de dilución orgánica de antiguas barreras sociales ante la expansión hacia el mundo rural de los nuevos medios de transporte, comunicación y consumo⁷⁸³. Asimismo, el que las comunidades campesinas asturianas comenzaran a mostrar, sobre todo al inaugurarse la segunda mitad del XX, una mayor dedicación a la ganadería, mientras que los vaqueiros hacían lo propio con el trabajo agrícola, contribuyó a la mayor hibridación de las formas de vida y a la consiguiente merma de los recelos⁷⁸⁴.

Así, aunque, como se ha dicho, los usos peyorativos de la condición de vaqueiro de alzada no habían desaparecido del todo en una época bastante reciente, sí experimentaron un fuerte retroceso conforme avanzaba la contemporaneidad. De hecho, a partir de la consolidación decimonónica del folclorismo de inspiración romántica, gustoso de la búsqueda de esencias populares en un mundo rural idealizado, considerado bastión de tradiciones amenazadas por las fuerzas de la modernidad, se abrió la posibilidad de que los vaqueiros no solo dejaran de ser desmerecidos por comparación con el resto de grupos humanos que poblaban Asturias, sino que se convirtieran en un recurso aprovechable por el bucolismo pastoril contemporáneo. En el marco de los procesos de revalorización del campo y sus figuras más representativas, heredados de aquel folclorismo e intensificados por las tensiones culturales propias de la aceleración de la industrialización y la urbanización producida en el siglo XX avanzado, aspectos de la singularidad vaqueira que hasta el momento habían actuado a menudo como justificación de la segregación podían ser convertidos en todo lo contrario. Al fin y al

⁷⁸² No se puede obviar, no obstante, que hasta tiempos recientes continuarían publicándose obras que heredaban las especulaciones sobre el origen étnico diferente de los vaqueiros, algunas de las cuales probablemente contaban con una difusión muy superior a aquella a la que podían aspirar otras más rigurosas. Véase CÁTEDRA TOMÁS, María: *La vida...*, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁸³ MINER OTAMENDI, José Manuel: *Los pueblos...*, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁸⁴ FEO PARRONDO, Francisco: *Los vaqueiros...*, *op. cit.*, pp. 130-131.

cabo los vaqueiros, una vez libres de sospechas especulativas sobre sus orígenes étnicos, quedaban capacitados para erigirse en epítomes de una asturianía atávica. Sus movimientos estacionales, vistos como contrapuestos al aldeanismo sedentario y ligados a la labor ganadera, podían granjearles una imagen muy atractiva en tiempos de crítica a los modos de vida impuestos por el avance de un mundo urbano que para muchos suponía ante todo artificialidad y desnaturalización de individuo y colectivo. Sus rutas de trashumancia atravesaban la región como capilares que estrechaban aún más el litoral y los macizos montañosos cuya conjunción confería buena parte de su personalidad a la geografía asturiana.

Fuera por estos u otros motivos, lo cierto es que entre quienes participaban en la definición y difusión del tipismo regional los vaqueiros empezaron a generar interés. Así ocurrió con Coros y Danzas de la Sección Femenina. En 1953, cuando la labor de este órgano concentraba buena parte de los esfuerzos desarrollados en la provincia en este sentido, y según declaraciones de la delegada local de la Sección en Gijón, la agrupación se encontraba preparando, entre el repertorio habitual de danzas asociadas a la tradición de la tierra —pericote, corri corri, xiringüelu...— una «vaqueirada de alzada» para su presentación en un concurso regional de inminente celebración. Se afirmaba que «un catedrático ovetense especialista está estudiando los datos para hacer el historial de esta danza»⁷⁸⁵. El diferente modo de vida desarrollado por los vaqueiros con respecto al de sus paisanos y la consiguiente segregación social experimentada por el colectivo, que como ya se ha observado se manifestaba también en la práctica del baile, y en concreto en el contexto en sus aplicaciones festivas, había generado con el tiempo singularidades en la cultura vaqueira también en ese sentido. A la altura de la segunda mitad del XX se podían encontrar fácilmente en las danzas ejecutadas por las comunidades vaqueiras coreografías, ritmos, repertorios melódicos e instrumentos musicales dotados de personalidad propia, y no es de extrañar que este se convirtiera en uno de los frentes explotados más pronto y con mayor profusión en relación con la implicación de la realidad vaqueira en la definición del particularismo cultural-folclórico asturiano. Los estudios académicos aparecidos en décadas sucesivas avalarían esa singularidad de la música y la danza de los ganaderos trashumantes asturianos que ha terminado entroncando con la de la región en su conjunto⁷⁸⁶.

⁷⁸⁵ “FANO, Bastian: “La Delegada Local de la Sección Femenina sobre los Coros y Danzas”, *El Comercio*, 30-IV-1953, p. 4.

⁷⁸⁶ URÍA LÍBANO, Fidela: “Notas para el estudio de la música tradicional de los vaqueiros de alzada: los bailes”, *Revista de Folklore*, n.º 213, 1998, pp. 99-105.

Cabe recordar que nos encontramos aún en pleno franquismo, y que se mantienen vigentes los proyectos de fomento de los regionalismos folclóricos, como vacunas para nacionalismos y otros fenómenos potencialmente peligrosos para la estabilidad política y social, promovidos por el Estado y sus organismos auxiliares. La introducción de bailes y expresiones musicales vaqueiras en el arsenal de una institución como Coros y Danzas, de las más directa y profundamente implicadas en esos proyectos, vendría a suponer ya un cierto reconocimiento implícito de las particularidades de la cultura vaqueira como componente más o menos importante de la asturiana en general. Un colectivo con una personalidad tan marcada como era el vaqueiro resultaba particularmente propicio para canalizar relatos que conciliaban las viejas inclinaciones bucólicas del tipismo con la reapropiación de las mismas hecha por Falange en tiempos autárquicos, cuando la necesidad de devolver fuerza de trabajo al campo había apoyado un cierto culto al paisanaje rural del que era expresión aquel renovado gusto por las exposiciones ganaderas.

Todavía a finales de los cincuenta, con la estabilización económica y el desarrollismo en ciernes, se aprovechaban los ciclos festivos populares para desarrollar actividades en esta línea, como ejemplifica la celebración de un Concurso Provincial de Siega de Hierba organizado en Santa Marina, concejo de Siero, por la Obra de Formación Agropecuaria del Frente de Juventudes, con la colaboración de la comisión local de fiestas por coincidir con las patronales. La iniciativa de la Obra tenía que ver con «su afán de estimular las distintas labores campesinas», vista acaso la continuidad de las mismas con renovada inquietud ante unas drásticas transformaciones económicas que se percibían ya en experiencias como la de Avilés. Al mismo tiempo que el concurso, se rendía un homenaje al labrador más anciano de la comarca, al que se hizo entrega de una medalla de San Isidro por considerársele «un símbolo, una antorcha para las generaciones futuras»⁷⁸⁷.

⁷⁸⁷ “Benedicto Rodríguez, el mejor segador”, *Región*, 29-VII-1958, p. 7. Existen otros ejemplos de exaltación del medio rural en este decenio. Ya algunos años antes de lo de Santa Marina se había planteado en Salas la celebración de una fiesta de «América y el campo astur», dedicada a los emigrantes asturianos y que pretendía celebrarse anualmente en distintos concejos rurales, como «representativa a ser posible de la totalidad de lo mas notable, en todos los aspectos de la zona rural de Asturias». Se pensaba en el evento «teniendo en cuenta que el monte, la braña, la aldea, la parroquia, la villa y la pequeña ciudad asturiana, constituyen el núcleo y la semilla de la pujante emigración americana». Se trataría, en definitiva, de una «exaltación de la proyección de la campiña de Asturias en el mundo en sus dimensiones esenciales: religiosa, artística, económica, tipismo popular». “Expediente de las fiestas «America y el Campo Astur» a celebrado [sic] en Salas. 1954”, AMSa, caja 395, expediente sin numerar.

El carisma de los vaqueiros como resultado de una auténtica singularización cultural fruto de la dedicación a la ganadería trashumante tenía evidentes atractivos en este sentido, en comparación con referentes genéricos de la actividad agropecuaria. A partir de ahí, el empleo de la fiesta popular como elemento preferente de difusión del tipismo patrocinado por los entes del Movimiento era cuestión de tiempo. La estrecha y ya bien conocida relación existente entre la práctica de la danza, la expresión musical y el ritual festivo hacía poco menos que inevitable que la drástica revisión de la imagen pública de los vaqueiros acabase afectando también a este último frente.

Efectivamente, los tiempos iban avanzando, y la reproducción de «vaqueiradas» en concursos de cantos y bailes regionales no era ya la única manera de introducir en el imaginario colectivo una visión positiva e integrada en la identidad regional de un colectivo históricamente despreciado. Si, como se ha argumentado, el entorno del lago Enol reunía condiciones óptimas para convertirse en paisaje privilegiado para la escenificación del tipismo rural asturiano, la mencionada braña de Aristébano no le iba muy a la zaga. En concreto, este emplazamiento contaba con algunas ventajas que la convertían en un buen lugar representativo de la actividad de los vaqueiros de alzada. Se encontraba en el corazón de la llamada «Comarca Vaqueira», constituida por los concejos centro-occidentales de Allande, Cudillero, Salas, Tineo y Valdés como expresión institucional del reconocimiento del colectivo en tanto que referente identitario territorial. Dicha comarca englobaba las principales rutas recorridas por los vaqueiros en su movimiento trashumante, y los más significativos de sus asentamientos estacionales⁷⁸⁸. Precisamente en el territorio de Valdés, donde, recordemos, se encuentra Aristébano, se concentraba más de un 40% del total de la población vaqueira existente en la Asturias a caballo del tercer y último cuartos del siglo XX, según las estimaciones de los investigadores de entonces⁷⁸⁹.

Más concretamente, Aristébano había sido el lugar de nacimiento de Rogelia Gayo Gayo, también conocida como Rogelia «La Vaqueira», sin duda la más conspicua representante del languideciente colectivo de ganaderos trashumantes del centro-occidente asturiano en el siglo XX. La actividad de esta mujer había tenido mucho que decir en la popularización de la cultura vaqueira durante la primera mitad de la centuria, llevándose a cabo con su decisiva colaboración unos esfuerzos en la difusión de las especificidades musicales de los vaqueiros que con el tiempo entroncarían con los

⁷⁸⁸ GONZÁLEZ ALONSO, Nuria: *Los Vaqueiros... op. cit.*, pp. 18-30.

⁷⁸⁹ FEO PARRONDO, Francisco: *Los vaqueiros... op. cit.*, pp. 100-108.

protagonizados por Coros y Danzas. Probablemente el fallecimiento de la anciana Rogelia Gayo, evidencia de la fragilidad de un patrimonio cultural que iba siendo interiorizado como constitutivo de la asturianía y amenazaba con desaparecer junto con las vidas de los ya pocos que lo conocían de primera mano, influyó tanto en la propia creación del festival como en la decisión de ubicarlo en la que había sido braña natal de «La Vaqueira»⁷⁹⁰.

Sin duda esos factores coadyuvaron a que fuera el entorno de esa braña el elegido para acoger la que sería la gran puesta de largo festiva de los vaqueiros de alzada como recurso para la constitución del repositorio simbólico de la asturianía contemporánea. Aristébanu se convirtió en 1959 en lugar de celebración de lo que se daría en llamar Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada, en momento en el que el campo era cada vez más una realidad ajena para una parte ya muy significativa de la población asturiana y, al mismo tiempo —y en buena medida por ese mismo motivo—, un entorno atractivo para la satisfacción discrecional de necesidades identitarias. Modesto en sus orígenes, el festival experimentó un rápido crecimiento programático y de popularidad que evidenciaba los atractivos que tenían los símbolos rurales pasados por el tamiz del tipismo para los habitantes de una Asturias que se enfrentaba a importantes retos en lo relativo a la redefinición de su personalidad cultural. En el 62, el IV Festival Vaqueiro daba un salto cualitativo con respecto a las ediciones precedentes, con la incorporación a su programa de un evento que en lo sucesivo se convertiría en el más representativo de la celebración: una boda vaqueira, expresión de la vida comunitaria de este grupo trashumante que atraía la atención de los estudiosos cuando menos desde tiempos de Jovellanos⁷⁹¹. La representación del acto nupcial proporcionaba al festejo trazas de singularidad más allá de esas formas de baile atribuidas a los vaqueiros, y permitía construir una versión *ad hoc* de los ritos procesionales que, con unas u otras características concretas, vertebraban muchos de los festejos populares asturianos a la sazón. Como parte de la boda, «el desfile de caballerías y el carro típico, llevará a los novios hasta la capilla, que precisamente ahora contará con el adorno de un lienzo, de significado valor artístico». Significativamente, también se mostraba interés por involucrar en la celebración a eruditos e investigadores implicados en la ampliación de los conocimientos sobre los vaqueiros. En esa IV edición del 62 se invitó a participar al periodista Juan Antonio

⁷⁹⁰ “Divulgación”, porfolio del VII Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada de Aristébanu, 1965, pp. 5-6.

⁷⁹¹ ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo: *Los vaqueiros de alzada en Asturias*. Gijón: GH, 1985 (1893), pp. 54-58.

Cabezas, autor de una reciente novela, *La montaña rebelde*, que traducían igualmente el atractivo creciente de estos ganaderos trashumantes entre los asturianos⁷⁹².

La rapidez y contundencia de la popularidad adquirida por los vaqueiros como grupo humano, concretamente en esta traducción festiva que constituía el festival de Aristébano, se hicieron notar. En ese año de 1962 la ya conocida Sociedad Torrecerredo enviaba dos autocares al completo a la fiesta⁷⁹³, y en el 63 desde las páginas de *El Comercio* se consideraba sin dudar la fiesta como parte de todo cuanto en la provincia tenía «relación con la pulsación del mundo veraniego», lo cual solo podía despertar el entusiasmo de los gijoneses, como habitantes de la capital de la Costa Verde. Se informaba, además, de que la UNESCO había demostrado interés por el evento, habiendo grabado sus técnicos en Aristébano cantos considerados típicamente vaqueiros, y abogando el organismo, en consecuencia, por contribuir a conferir «a este festival la amplitud y popularidad internacional que su arraigo y su condición exigen»⁷⁹⁴. En 1965, aparte de nuevos ejemplos de la atención de que era objeto la fiesta fuera de Asturias y de España, se informaba de intentos de trasladarla a la capital del concejo, Lluarca, acaso por quererse aprovechar mejor su tirón en un emplazamiento en el que pudiese actuar de manera más eficaz como revulsivo para la economía local. La intentona, en todo caso, habría quedado frustrada «porque sacar de su escenario habitual el popular y típico festival, era tanto como resquebrajarlo en sus valores más esenciales. Por tanto, Aristébano (...) será el propicio e inmovible lugar»⁷⁹⁵. En el momento de cumplimiento de su primera década de vida, en 1968, las estimaciones de asistentes al festival los contaban por miles, y se destacaba la presencia en él de cámaras de televisión francesas, a más de las ya abundantes venidas de otros puntos del propio país, que venían a justificar la afirmación de que «los famosos vaqueiros son conocidos en el mundo entero»⁷⁹⁶.

Aunque pueda parecer anecdótico, no deja de ser interesante comprobar cómo el Festival Vaqueiro se colocó circunstancialmente en el centro de una vertiente del proceso de reconfiguración de las identidades colectivas regionales. A mediados de los sesenta, una parte significativa de la sociedad asturiana defendía la necesidad de que el nombre de la provincia de Oviedo fuese cambiado por el de Asturias, circunstancia materializada

⁷⁹² OTERO PÉREZ, Jesús: “Se celebrará el domingo el IV Festival Vaqueiro”, *El Comercio*, 16-VIII-1962, p. 8.

⁷⁹³ “«Torrecerredo» al cuarto Festival Vaqueiro”, *El Comercio*, 15-VIII-1962, p. 12.

⁷⁹⁴ OTERO PÉREZ, Jesús: “Impresiones”, *El Comercio*, 14-VIII-1963, p. 3.

⁷⁹⁵ OTERO PÉREZ, Jesús: “Reflejos de la vida asturiana”, *El Comercio*, 14-VII-1965, p. 4.

⁷⁹⁶ “El «X Festival Vaqueiro» concentró allí a millares de personas”, *El Comercio*, 30-VII-1968, p. 7.

en una demanda hecha en tal sentido por el III Congreso Mundial de Sociedades Asturianas al Gobierno nacional. En octubre del 65, un artículo periodístico rescataba la polémica a colación de un pie de fotografía dedicado en el diario *ABC* al VII Festival Vaqueiro, aparición que, para empezar, ilustra el renombre que fuera de los límites regionales había alcanzado la fiesta. En el pie en cuestión, se había llamado «montes ovetenses» a los de Aristébanu, cosa que venía a chocar contra uno de los argumentos «y de los más importantes» esgrimidos a favor de la oficialización del nombre de Asturias y de los más contundentes, a saber:

que todas las cosas de la provincia no admiten más calificativo que «asturiano» o «asturiana» (costa asturiana, fabada asturiana, campo asturiano, MONTES ASTURIANOS etc.), ya que de poner «ovetenses» la confusión y el equívoco con las cosas propias de la ciudad de Oviedo (y no de la provincia) son inevitables⁷⁹⁷.

El trasfondo de la aparición del Festival Vaqueiro, y en concreto su poderosa carga identitaria, fueron expuestos por el etnólogo y profesor de la Universidad de Oviedo José Manuel Gómez-Tabanera en un texto muy elocuente, publicado en 1975 precisamente con motivo de la XVII edición de la fiesta. En este caso, el intento de implicar a la intelectualidad en el proyecto de consolidación de la imagen de los vaqueiros de alzada como contrafuerte de una noción estandarizada y exportable de asturianía probablemente no salió del todo como se pretendía:

Fue en 1959, y a raíz de los esfuerzos y dedicación de una serie de personas amantes de los valores regionales, (...) cuando empezaría a tomar cuerpo «por decreto», la institucionalización de un festejo en plena montaña asturiana, festejo un tanto traído de los pelos, y, con el tiempo, trascendiendo de sus humildes orígenes, actualmente tiende, al incorporarse sin más, a un calendario oficial, a hacerse (...) popular, bullanguero y multitudinario. (...) Estamos en el lugar del rito «pop», de esta flamante fiesta que es la «vaqueirada de Aristébanu», con sus abigarrados toques de romería veraniega y de feria profana, administrada con maestría (...) por sus creadores y organizadores. (...) Lo más curioso de todo es que pese al cóctel de los viejos rituales y los nuevos aditamentos impuestos por el turismo, ningún vaqueiro viejo recuerda haberse casado así, aunque les guste todo ese jaleo, y que incluso puede éste, ser visto o contemplado en el día de marras desde cualquier hogar hispano que disponga de televisor.

Como puede apreciarse, las reflexiones de Gómez-Tabanera no eran muy complacientes con quien pretendiera otorgar a lo desplegado en el festival visos de autenticidad o pureza tradicional. Al profesor no le temblaba el pulso al describir con pelos y señales el proceso que había permitido el alumbramiento y crecimiento de la

⁷⁹⁷ JUAN DEL PILES: “Unos montes ovetenses”, *El Comercio*, 15-VIII-1965, p. 32.

criatura, o las consecuencias del experimento. Resulta imposible resistirse a completar la cita textual anterior con algunos fragmentos más:

Sí, se ha creado una fiesta. Mejor dicho, y al amparo de un mito étnico y por añadidura negativo, (...) se ha intentado en los últimos años, reavivar con la casi siempre eficaz técnica del sociodrama, y al amparo de la actual facilidad de comunicaciones y desplazamientos, del ocio estival de las vacaciones, de la promoción turística, del ansia de las masas por un retorno a la madre natura no contaminada, nada menos que un «rite de passage». (...) Y además en plena braña astur. Éxito asegurado. (...) No diremos que las brañas por muy astures que sean no están ni con mucho preparadas para absorber la cantidad de detritus que a toneladas dejan dicho día en Aristébano los romeros, desde casos de botellas hasta vehículos desamortizados que quedarán allí en su último viaje, hasta que sean retirados días después, por los servicios municipales de Luarca o Tineo.

Como resultado de este acelerado, y acaso espurio, proceso de injerto en la provisión identitaria regional por la vía festiva, las costumbres vaqueiras habrían sufrido un proceso de criba y acondicionamiento, en forma de invención de la tradición. Las nupcias que aparecían representadas en el festival, por ejemplo, posiblemente no eran muy «ortodoxas». Fuera como fuere, uno de los más interesantes de los puntos tocados por Gómez-Tabanera en esa ocasión era el drástico giro que había sufrido la situación de los vaqueiros en los afectos del resto de la población asturiana; de grupo marginado pasaban a ocupar en el imaginario popular un lugar semejante al de los pueblos afectados por el antiguo mito del «buen salvaje»:

Ha bastado poco menos de un siglo para que cambie el punto de mira y el mismo pueblo asturiano, que discriminaba ostensiblemente al vaqueiro, hoy lo vea en muy distinta dimensión. Es algo consustancial a esta época (...). Y en un domingo de julio, a los cuatro vientos, al son de Medias Vueltas, Careaos, Rebudixios y otros ritmos, cientos, miles de asistentes, se complacerán en dar vida a otro mito, el del inefable vaqueiro, que ha permanecido impoluto en su estirpe, aferrado a sus milenarias tradiciones y en la inaccesible braña.

Para Tabanera, en fin, las pretendidas afirmaciones de una identidad regional sustentada sobre los firmes cimientos de la tradición eran más bien el resultado de las tendencias económicas de la época y de sus emanaciones sociales y culturales. Así, si las antiguas barreras que separaban a los vaqueiros del resto de los asturianos desaparecían, «triste es decirlo, (...) no será merced a la caridad cristiana, al altruismo profano, o al progreso humano, sino más bien (...) lo será por los raseros impuestos por las masas consumistas e irreflexivas de la Asturias en desarrollo de la España de los 70»⁷⁹⁸. Fuera o no la realidad tan categórica, parece fuera de dudas que ahora los vaqueiros de alzada

⁷⁹⁸ GÓMEZ-TABANERA, José Manuel: “El Vaqueiro de Alzada en el mundo de hoy”, porfolio del XVII Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada, 1975, pp. 5-31.

disfrutaban de una posición privilegiada en el imaginario colectivo relacionado con la definición de referentes para la dotación de un sentido de pertenencia a Asturias como unidad geográfica y sociocultural. En efecto, se habían sacudido los recelos que antes despertaran para transformarse en «una raza de originales y viejas costumbres, que vive fiel a las más arraigadas tradiciones. Se trata de gentes laboriosas, íntimamente ligadas a través de los años al medio geográfico en que sus vidas se desenvuelven»⁷⁹⁹. No solo ya no se sospechaba de su condición nativa, sino que su personalidad como grupo culturalmente bien diferenciado les permitía abanderar con eficacia un referente identitario que no solo debía remitir a la ancestralidad del medio rural, sino también contar con caracteres carismáticos que le dieran especificidad a la entidad territorial a la que debía representar. Los vaqueiros de alzada cumplían semejante función mucho mejor que los pastores genéricos festejados junto al Enol, que después de todo podrían ser a grandes rasgos los de cualquier otra zona montañosa del país.

En consecuencia, y por extensión, el puro aire de montaña de Aristébanu, «esa parcela maravillosa de esa Asturias sin comparativos que respira paisajística y humanamente»⁸⁰⁰, lejos de considerarse un emplasto de nuevos tiempos en que lo tradicional constituía un mero objeto de consumo, aparecía, todo lo contrario, como el mejor antídoto contra los malos humores concentrados en la ciudad industrial contemporánea:

Hay que subir a Aristébanu. En estos momentos modernistas en los que estamos, en buena hora, viviendo, gusta siempre ponerse en contacto con puras y ancestrales manifestaciones folklóricas, entrañablemente unidas al pulso vital de las alturas asturianas. Hay que trepar hasta las sugerentes altitudes de Aristébanu y (...) contemplar los más interesantes paisajes de montaña, (...) ser testigos de la ejecución perfecta de viejas danzas, (...) escuchar el melodioso y dulzón son de las gaitas, (...) escuchar la «Payetcha» y el pandero, (...) saborear típicos y deliciosos platos⁸⁰¹.

Puede apreciarse que no se ocultaba necesariamente la función catártica de una cita como la ofrecida por el Festival Vaqueiro. Ahora que los medios técnicos y la oferta festiva lo permitían, los urbanitas podían implicarse ocasionalmente en una realidad que, se reconocía, no entraba ya dentro de los dominios de la cotidianidad para la mayor parte de la población; pero que pese a ello, no dejaba de custodiar algunas claves o esencias

⁷⁹⁹ OTERO PÉREZ, Jesús: “Se celebrará el domingo el IV Festival Vaqueiro”, *El Comercio*, 16-VIII-1962, p. 8.

⁸⁰⁰ OTERO PÉREZ, Jesús: “Reflejos de la vida asturiana”, *El Comercio*, 14-VII-1965, p. 4.

⁸⁰¹ OTERO PÉREZ, Jesús: “Se celebrará el domingo el IV Festival Vaqueiro”, *El Comercio*, 16-VIII-1962, p. 8.

que los asturianos no debían perder de vista si querían mantener su condición de tales. Así y todo, parece que en la representación de atavismo folclórico que constituía la cita de Aristébano se tendía a ver un grado de pureza superior al que se podría encontrar en otros lugares. Mientras que en estos últimos se podía llegar a aceptar sin grandes aspavientos el sometimiento a procesos de mercantilización traducidos en imposturas como las referidas por Tabanera, en concreto la braña valdesana estaba libre de esos efluvios, que en todo caso no le eran consustanciales, sino que amenazaban con contaminarla desde fuera. De esta manera, a punto de cumplir la fiesta diez años, se ponía de relieve lo que tenía de culto a «fornidos seres que siguen lejos de la zarpa de la civilización, aunque esta vez haya habido abundantes cachibaches [sic] de plástico a la venta, y monteras de papel. Esto abunda fuera de Aristébano y consideramos que allí no es el lugar apropiado para promocionar su venta»⁸⁰².

Lo cierto es que, desde un momento temprano de su existencia, el festival de Aristébano quedó configurado en torno a un programa bastante estable en el que predominaba la estructura ritual estandarizada y reproducida sistemáticamente por los festejos populares de toda Asturias, y con la ceremonia nupcial como eje y principal sustento de la originalidad del conjunto. Para mediados de los sesenta ya estaba definido el protocolo, que comenzaba con la reunión a mediodía de la comitiva que, a modo de procesión, había de acompañar a los futuros cónyuges hasta la capilla consagrada a la Divina Pastora; advocación de evidente significado en un ritual para un colectivo como el de los vaqueiros. Del cortejo nupcial formaban parte, además de los novios y otros participantes, las autoridades que hacían las veces de representación política en el festejo, así como distintos grupos folclóricos y agrupaciones de tambor y gaita. Los propios protagonistas del recorrido hacían ostentación de un tipismo en su indumentaria, como se observaba en 1969 ante «el paso de la feliz pareja que vestía orgullosamente el traje típico asturiano»; lo que permitía aprovechar para la dilución de lo vaqueiro dentro de lo asturiano el hecho de que, en principio, históricamente los vaqueiros no se habían distinguido sensiblemente de los aldeanos de toda la provincia en el vestir, si hacemos caso de afirmaciones como las que hiciera en su día Acevedo y Huelves recuperando las observaciones de Jovellanos⁸⁰³. A la misa y la boda sucedía, en los prados adyacentes a

⁸⁰² «El «X Festival Vaqueiro» concentró allí a millares de personas», *El Comercio*, 30-VII-1968, p. 7.

⁸⁰³ MORO: «Con gran éxito se celebró la fiesta de los vaqueiros», *El Comercio*, 29-VII-1969, p. 7.
ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo: *Los vaqueiros...*, *op. cit.*, pp. 29-32.

la ermita, una comida campestre «a la usanza vaqueíra»⁸⁰⁴, en la que, sin embargo, pronto descollarían unos bollos *preaños* y una sidra que, esta vez, probablemente no estaban entre los elementos más representativos de las pautas gastronómicas a las que se venían ateniendo los vaqueiros⁸⁰⁵.

En el elemento musical, concentrado en el festival propiamente dicho, desarrollado en las horas vespertinas de la jornada, la espontaneidad cedía buena parte de su terreno a unas condiciones organizativas similares a las que se podían observar en otros eventos desarrollados en diferentes lugares de la región, en un contexto festivo o no. El acto central de este capítulo lo conformaba una competición de vaqueiradas dotada de sustanciosos premios en metálico, y supervisada por un así llamado Consejo Rector de la Vaqueirada. Las tardes acogían asimismo una serie de fenómenos interesantes. Por una parte, se hacía acreedoras del título de «Vaqueiros Mayores» a distintas personas o parejas, por ser representativas de las ya escasas y transformadas comunidades vaqueiras. Esto permitía establecer un vínculo directo, palpable y personal, y no solo puramente simbólico, con los vaqueiros de alzada como colectivo real ligado a la historia rural de Asturias. También eran nombrados unos «Vaqueiros de Honor», figura que tendía a reconocer la importancia de personajes que, sin estar ellos mismos relacionados con la tradición vaqueira, habían contribuido o tenían poder para coadyuvar a su difusión entre los habitantes de Asturias y de más allá. Se trataba sobre todo de personalidades políticas, como cabezas de los consistorios de los municipios considerados de tradición vaqueira, del Gobierno Civil o del Ministerio de Información y Turismo; con cuya implicación en el ritual festivo se reforzaba el involucramiento de los poderes públicos en el sostenimiento y engrandecimiento del festival. También fueron partícipes de la adjudicación de este título los estudiosos de la cultura vaqueira; en el VII Festival, celebrado en el 66, por ejemplo, se contó con una buena representación de tal colectivo al recibir este reconocimiento, entre otros, Uría Rúa y Acevedo y Huelves, el segundo a título póstumo. Por último, se proclamaba una «Reina de la Vaqueirada», a imagen y

⁸⁰⁴ Programa insertado en el porfolio del VII Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada de Aristébanu, 1965, p. 1.

⁸⁰⁵ FERNÁNDEZ, José Víctor: “Numeroso público en el XVII Festival Vaqueiro”, *El Comercio*, 29-VII-1975, p. 5. Acevedo y Huelves atribuía a los vaqueiros «un régimen bromatológico verdaderamente pastoril, sin que la carne ni las bebidas de clase alguna figuren jamás en la pobre minuta de sus comidas». María Cátedra, por su parte, sin abundar mucho más en la cuestión de la dieta, se refiere al consumo por parte de los vaqueiros de una versión algo diferente de las «papas», hechas a base de harina de maíz y agua, que también consumían los habitantes estacionarios de las aldeas. ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo: *Los vaqueiros...*, *op. cit.*, p. 61. CÁTEDRA TOMÁS, María: *La vida...*, *op. cit.*, p. 98.

semejanza de las reinas de fiestas que proliferaban en celebraciones a lo largo y ancho de la provincia⁸⁰⁶.

Aparte de la subordinación estructural a un formato festivo estandarizado, el festival de Aristébano hacía significativas concesiones a la mercantilización. Los mecanismos empleados para promocionar la cultura vaqueira a través de la fiesta entroncaban visiblemente con el deseo de aprovechar las posibilidades comerciales del tipismo desplegado en el ritual y el repertorio simbólico de la celebración. Andando el tiempo se instituirían, por ejemplo, actividades como concursos de fotografía con la propia fiesta como marco temático y premios en metálico realmente sustanciosos, distribuidos en secciones⁸⁰⁷. Las más notables de estas concesiones eran probablemente, en todo caso, las que afectaban al plato fuerte del programa: la boda vaqueira. A pesar de ser el más vistoso y de cargar con buena parte de la responsabilidad sobre la personalidad y el éxito de la fiesta, el acto no dejaba de ser también problemático. Probablemente, el ácido cuestionamiento que Tabanera hacía en el 75 de la ortodoxia de la representación no era el único que suscitaban las nupcias, precisamente dada la preeminencia que se les daba dentro del programa. Además, por lo menos en algún caso su popularidad sufrió reveses amenazadores, como ocurrió precisamente en el susodicho año, cuando la boda «tuvo que ser simulada, porque no se pudo encontrar pareja para que se casara de verdad»⁸⁰⁸. Pero lo verdaderamente interesante en este sentido de la mercantilización era el patrocinio económico del rito; con respecto al VII Festival del 66, la publicación editada con motivo del mismo defendía cómo «año tras año los Festivales han venido cumpliendo su primordial objetivo, actualizando la pura esencia de un folklore milenario, salvándolo de su desaparición, y logrando interesar en él a sus auténticos protagonistas los vaqueiros de alzada». A continuación, se anunciaba que entre los agasajos recibidos por los recién casados «figura un viaje a un lugar de la costa mediterránea (Palma de Mallorca o Benidorm) costado por la Revista *CAR* y la Radiodifusión del Movimiento»,

⁸⁰⁶ “Programa”, porfolio del VIII Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada de Aristébano, 1966, p. 1. MORO: “Con gran éxito se celebró la fiesta de los vaqueiros”, *El Comercio*, 29-VII-1969, p. 7. TUYA, A.: “Éxito del festival vaqueiro celebrado el pasado domingo en la Braña de Aristébano”, *El Comercio*, 31-VII-1973, p. 13. “El próximo domingo, Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada”, *El Comercio*, 24-VII-1975, p. 9.

⁸⁰⁷ “El próximo domingo, Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada”, *El Comercio*, 24-VII-1975, p. 9.

⁸⁰⁸ FERNÁNDEZ, José Víctor: “Numeroso público en el XVII Festival Vaqueiro”, *El Comercio*, 29-VII-1975, p. 5.

así como una cantidad de dinero indeterminada aportada por la organización del festival a modo de dote⁸⁰⁹.

Aunque probablemente fuesen los más significativos y conocidos, La Fiesta del Pastor junto al lago Enol y el Festival Vaqueiro de Aristébano no fueron los únicos festejos surgidos en este tercer cuarto del siglo con esta orientación. La vigencia de la mirada hacia las montañas y sus habitantes como custodios de excepción de la idiosincrasia cultural asturiana y, por extensión, reserva de símbolos con los que nutrir construcciones identitarias colectivas de escala regional volvió a ponerse a prueba bien entrados los sesenta, aparte de con la continuidad y crecimiento de los eventos ya referidos, con la creación de otro de nuevo cuño. En 1965 vio la luz una llamada Romería del Nalón que quedó emplazada en una majada del puerto de montaña de Tarna, en la zona de nacimiento del principal río de la región, que daba nombre a la cita. Los puntos de contacto de esta fiesta con las que se acaban de analizar en las páginas precedentes no escapaban a los contemporáneos, mencionándose constantemente en la prensa. Una vez más, en esta romería se aprovechaban las bondades paisajísticas para potenciar un nuevo despliegue festivo de tipismo. En su segunda edición, la fiesta repetía los concursos de bailes regionales y fabricación de madreñas con que se había inaugurado el año anterior, reforzándolos con otros actos como un certamen de gaitas que se presentaba como el plato fuerte del programa y se esperaba atrajese a una cierta cantidad de intérpretes de los contornos. El día de la celebración, la comitiva motorizada que había de partir hacia la majada de Tarna contemplaba una parada en la localidad de Entrialgo —Laviana— para honrar la memoria de Palacio Valdés, escritor al que ya se han hecho referencias como principal exponente literario contemporáneo del folclorismo asturiano. Otro de los elementos destacados de aquella edición era un pregón significativamente denominado «bucólico-literario»⁸¹⁰.

Si bien su lugar de celebración, en la cabecera de un río que daba forma a una de las cuencas en que se desarrollaba la actividad industrial por excelencia de Asturias, la minera, abría la puerta a que la simbología relacionada con la minería colonizase la romería, no parece que fuera el caso. Los puntos clave del programa consolidados con el paso de los años se centraban en el ensalzamiento de la figura pastoril y en su combinación

⁸⁰⁹ COBAS, Modesto G.: “Los Festivales Vaqueiros y de la Vaqueirada”, porfolio del VIII Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada de Aristébano, 1966, p. 7. El subrayado del nombre de la revista citada es del autor de este trabajo.

⁸¹⁰ “Se están ultimando los preparativos para la II Romería del Nalón que se celebrará en Tarna el próximo 31 del corriente mes”, *El Comercio*, 22-VII-1966, p. 6.

con el tipismo regional. Anualmente se nombraba un «Pastor Mayor», título que en el 72 recayó sobre un «pastor de verdad y con zurrón al hombro», así como un «Gaitero del Nalón» y un «Hombre del Río», nombramiento menos específico en cuanto a la dedicación de sus posibles depositarios⁸¹¹. Así y todo, que la Romería del Nalón era también una fiesta organizada desde la perspectiva, por una parte, de una sociedad urbanizada que buscaba en el medio rural la satisfacción de determinadas necesidades identitarias y, por otra, de un ocio mercantilizado con la oportunidad de capitalizarlas, es algo que se puede inferir del repertorio de entes implicados en su verificación. En la tercera edición la organización corría a cargo de Educación y Descanso de Sotrondio, una de las poblaciones del valle, que era apoyada por la Delegación Provincial de Información y Turismo, Radio Juventud de Asturias y diversos ayuntamientos de la comarca del Nalón⁸¹². Por lo demás, la cobertura mediática era significativa para la época, habiéndose contado ya en la segunda romería con la presencia de Televisión Española, Radio Nacional y la mencionada Radio Juventud⁸¹³.

La fiesta estuvo inserta desde el primer momento en la lógica de un consumo de tipismo y tradicionalismo simbólico adaptado al contexto económico; y no solo por su planteamiento, las características de su programa o la identidad de sus organizadores. No se puede dejar de observar que la Romería del Nalón venía a instalarse en el calendario en unos momentos en los que el puerto de Tarna se iba confirmando como un punto de referencia para la definición del ocio de los asturianos. Por contarse entre los puertos de montaña accesibles para ellos, era el elegido mayormente por los habitantes de las pobladas y económicamente pujantes cuencas mineras como ruta de salida de la provincia en los periodos vacacionales, aparte de que en él podía practicarse ese montañismo dotado de cierto seguimiento. La cita romera permitía extender a fechas estivales el cada vez más intenso movimiento que había en la zona en otros momentos del año. A principios de los setenta, *El Comercio* se hacía eco de la intención de abrir un parador mostrada por unos leoneses «que entienden que el Puerto de Tarna es una meta para turismo, romerías, montañismo, esquí y negocio»⁸¹⁴. Aunque se trataba de un planteamiento comercial notablemente optimista, ya que las posibilidades de Tarna para la práctica del esquí eran

⁸¹¹ SUÁREZ, Albino: “La Romería de Tarna, una división sin orden”, *El Comercio*, 08-VIII-1972, p. 12.

⁸¹² “El domingo, la Romería del Nalón”, *El Comercio*, 15-VIII-1968, p. 7.

⁸¹³ “Se están ultimando los preparativos para la II Romería del Nalón que se celebrará en Tarna el próximo 31 del corriente mes”, *El Comercio*, 22-VII-1966, p. 6.

⁸¹⁴ SUÁREZ, Albino: “Puerto de Tarna: mejoras en la ruta, albergues y telesquí”, *El Comercio*, 10-X-1972, p. 19.

muy limitadas, la inclusión de la romería en ese listado de actividades es interesante. Como se señalaba en el caso del Festival Vaqueiro, la Romería del Nalón evidenciaba las nuevas características impuestas a la actividad festiva popular por la época. En palabras de Albino Suárez, en Tarna se reunían:

Miles de coches. Ya no había sitio en muchos kilómetros para aparcar. Y venta de panes de León, grandes hogazas. (...) Sombreros mejicanos y fez morunos, monteras piconas y boinas vascas; y (...) todos —casi todos— bebieron en la fuente «La Nalona», porque ello implicaba poseer un poco del principio torrencial del río padre de Asturias, y sentirse libres como él, cristalino o enlodado, pero libre. Esto es el Nalón. Por eso se celebra a mil quinientos metros de altura la mejor romería del Valle. La mejor y la más mistificada, pero esto es cosa de los tiempos⁸¹⁵.

La mercantilización y la hibridación cultural posibilitadas por un nuevo contexto histórico van de la mano en el rico panorama esbozado por este fragmento. Las típicas monteras piconas convivían con las boinas vascas, no menos típicas, pero en su propio territorio, evidentemente. Qué decir de unos sombreros mexicanos y feces morunos de presencia difícil de justificar por la tradición emigrante regional o por los históricos intereses españoles en el norte de África, sobre todo en este lugar de alta montaña a caballo de Asturias y León; un lugar, por lo demás, que no hubiera podido alcanzar una mínima envergadura pocos años antes por su complicado acceso.

Festejos dotados de los presupuestos simbólicos y de la concreción morfológica de la Fiesta del Pastor o del Festival Vaqueiro de Aristébano proporcionan, en fin, una buena perspectiva desde la que contemplar algunas de las principales tensiones operantes en el seno de la cultura popular asturiana del tercer cuarto del siglo. El juego de alternancia, superposición y combinación de identidades colectivas configuradas y reproducidas en buena medida a través del fenómeno festivo se volvía más complejo en proporción a la aceleración de las transformaciones en las condiciones de vida de los asturianos. Así, si se consolidaba la necesidad de festejar unas pretendidas esencias culturales pastoriles que proporcionaban vínculos con un pasado evanescente, también se hacía preciso traducir a formas festivas las realidades en ascensión. El mundo del trabajo, y en concreto el industrial, profundamente intervenido aún por el Estado autoritario y consecuentemente influido por sus intereses políticos, tuvo también una dimensión festiva que no conviene pasar por alto en un recorrido por las implicaciones socioculturales de la fiesta en la Asturias de la pasada centuria.

⁸¹⁵ SUÁREZ, Albino: “La Romería de Tarna, una división sin orden”, *El Comercio*, 08-VIII-1972, p. 12.

5.3. Las culturas e identidades del trabajo industrial y su consolidación festiva

Si bien, como observábamos en el estado de la cuestión introductorio de este trabajo, la en su día axiomática contraposición excluyente de trabajo y ocio como esferas de desenvolvimiento de la cotidianidad está hoy en día muy matizada en ámbitos académicos, las relaciones sostenidas por esos dos elementos a lo largo del periodo contemporáneo son evidentes, como lo es la importancia de identificarlas y analizarlas para aspirar a comprender debidamente ambos. En las páginas que dejamos atrás se ha dado cuenta de cómo se fueron modificando, de maneras determinadas por todo tipo de circunstancias contextuales, las formas de entender el trabajo, el ocio —concretamente el festivo, en este caso— y sus correlaciones entre la población asturiana del siglo XX avanzado. Según se ha podido ver, la lectura del acto de festejar como reverso del de trabajar, aun no siendo unívoca e inmutable, ni la única hecha en este periodo, aparece sistemáticamente en las fuentes consultadas aquí. Aparte de este hecho que recorre el conjunto de los festejos populares de la región, la asunción de la existencia de profundas relaciones entre el tiempo de labor y el de celebración festiva por parte de distintos agentes sociales favoreció la aparición, dentro del periodo al que se refiere el presente capítulo, de fenómenos festivos concretos a los que no se puede dejar de dedicar una cierta atención pormenorizada en este trabajo.

La confluencia de las culturas del trabajo asociadas a la labor industrial y de las formas populares de festejar, con el afán intervencionista del Estado autoritario en la vida social como piedra angular, en la Asturias el tercer cuarto del siglo XX ha sido objeto de varias publicaciones monográficas. En ellas se estudió, en concreto, un caso considerado especialmente significativo para el análisis de ese contexto, como es el de la Jira al Embalse de Trasona, así como las relaciones que se podrían establecer, desde un punto de vista comparativo, entre los cultos festivos desarrollados en torno a San José Obrero y a Santa Bárbara como formas de aprovechamiento de la sociabilidad, la ritualidad y la simbología festivas como instrumento para el ejercicio y perfeccionamiento del control social⁸¹⁶. Estos trabajos alumbraron conclusiones interesantes, pero la aproximación a un marco temático más amplio, como el planteado en esta investigación, evidencia que las experiencias festivas ligadas al trabajo industrial participan de procesos y tendencias que

⁸¹⁶ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Deporte y fiesta...”, *op. cit. La Jira al Embalse...*, *op. cit.* “La sociabilidad festiva como instrumento de intervención ideológica: el caso del neopaternalismo industrial asturiano”, en CASTILLO, Santiago; DUCH, Montserrat (coords.): *Sociabilidades en la historia: actas del VIII Congreso de Historia Social de España, Tarragona, 16 al 18 de abril de 2015. Comunicaciones*. Madrid: Catarata, 2015, CD-Rom.

no se ciñen únicamente a ellas, razón por la cual parece oportuno recuperar aquí la senda recorrida en aquellas tentativas y engazarla en el esquema interpretativo que se está pergeñando en estas páginas. Hacer esto pasa necesariamente por hacer un repaso, siquiera mínimo, de las formas de organización y desarrollo social del trabajo planteadas en Asturias a partir de la posguerra, ya que será de su confluencia con el sustrato cultural-festivo popular de donde emergerán las realidades a las que se dedicará aquí alguna atención pormenorizada.

En el transcurso de las dos primeras décadas posteriores a la Guerra Civil, la hegemonía en España de una estrategia macroeconómica de tipo autárquico estuvo sustentada sobre un modelo de organización del trabajo que pretendía ser, en términos generales, la traducción a la práctica del nacionalsindicalismo; el modelo socioeconómico propuesto por el falangismo y adoptado, al menos retóricamente, por el régimen franquista como parte de su capitalización política de FET y de las JONS y su uso como columna vertebral del Movimiento Nacional. La promulgación de proyectos legislativos como el Fuero del Trabajo, concebido como código elemental para la articulación de las fuerzas laborales en el país, dio forma a un esquema para la consideración de los derechos y obligaciones de la población española trabajadora que apuntaba hacia un corporativismo claramente inspirado en otras experiencias; a destacar las desarrolladas por los principales fascismos Europeos de entreguerras, pero aderezado por los particularismos omnipresentes en la construcción del autoritarismo ibérico. Básicamente, el nacionalsindicalismo entendía la economía española como un ente orgánico cuyo cerebro o centro de mando era el Estado, actuando los dos grandes grupos sociales implicados en la actividad económica nacional, trabajadores y patronos, a modo de extremidades de un mismo cuerpo que garantizaban el éxito del conjunto con sus respectivos esfuerzos⁸¹⁷.

Entendido así el esqueleto social de la economía patria, la coordinación de sus denuedos había quedado, desde la primera posguerra, en manos de la Organización Sindical Española; la gran y única institución sindical legal y consentida de manera oficial en el país durante el periodo franquista. Más conocida popularmente como Sindicato

⁸¹⁷ Sobre los presupuestos teóricos del nacionalsindicalismo y su versión práctica materializada en la legislación sociolaboral franquista, pueden verse, entre otras obras, ANDREASSI CIERI, Alejandro: "Trabajo y empresa en el nacionalsindicalismo", en GALLEGO, Ferran; MORENTE, Francisco (eds.): *Fascismo en España: ensayos sobre los orígenes sociales y culturales del franquismo*. [s. l.]: El Viejo Topo, 2005, pp. 13-42. SEMPERE NAVARRO, Antonio V.: *Nacionalsindicalismo y relación de trabajo*. Madrid: Akal, 1982, pp. 48-49.

Vertical, la OSE, que se desglosaba en su organización para dar cabida a los distintos sectores económicos y ramos profesionales, tenía como misión fundamental la de sustituir en los ánimos de la población trabajadora española a las viejas y deploradas estructuras sindicales, aniquiladas durante la guerra y su epílogo represivo. Con ese empeño, el verticalismo buscó desde un primer momento ampliar su campo de operaciones más allá del ámbito estrictamente laboral, dotándose de una serie de organismos dependientes que le permitían aspirar a satisfacer otras necesidades de los trabajadores y, de paso, a rebasar con su influencia las fronteras de esos espacios de trabajo, internándose en otros como el privado, a través de la vivienda —con la Obra Sindical del Hogar— o, más importante en lo que atañe a este trabajo, el del ocio, con la Obra Sindical de Educación y Descanso.

Educación y Descanso tradujo al caso español una idea de la que era referente la Italia acaudillada por Mussolini, en la que se había creado una *Opera Nazionale Dopolavoro* con el fin de asegurar la colaboración de un sector sociológico clave como era el obrero con los proyectos del Estado fascista⁸¹⁸. Se trataba la certeza, adquirida durante la primera mitad del XX por regímenes autoritarios y totalitarios de distinto signo ideológico, de que las actividades desarrolladas por los trabajadores fuera de su horario laboral y de los espacios productivos eran capitales en el diseño de estrategias orientadas al establecimiento y perfeccionamiento del control social. Prácticas como las deportivas, entendidas según nuevas formas de entender el higienismo que valoraban la capacidad de aquellas para ejercitar la disciplina y el cultivo del cuerpo en relación con la productividad, recibieron la atención de esta emanación de la doctrina nacionalsindicalista cuyas materializaciones, como pasaba en general con las expresiones ideológicas del franquismo destinadas a ser consumidas por capas amplias de la población, no dejaban de utilizar la morfología festiva como infraestructura ritual⁸¹⁹. Ya se ha tenido la oportunidad de encontrar a esta Obra entre los otros organismos dependientes del Movimiento que se revelaron como participantes asiduos en la organización de festejos populares asturianos durante las décadas de vigencia del franquismo.

⁸¹⁸ GONZÁLEZ AJA, Teresa: “Héroes de papel...”, *op. cit.*, pp. 47-50. LÓPEZ GALLEGOS, M.^a Silvia: “El control del ocio en Italia y España: de la Opera Nazionale Dopolavoro a la Obra Sindical de Educación y Descanso”, *Investigaciones Históricas: época moderna y contemporánea*, n.º 24, 2004, pp. 215-236. LYTTTELTON, Adrian: *The Seizure of Power...*, *op. cit.*, pp. 333-334. WHITTAM, John: *Fascist Italy*, *op. cit.*, pp. 73-75.

⁸¹⁹ LÓPEZ GALLEGOS, M.^a Silvia: “El deporte como forma de control social: la actividad de la Obra Sindical de Educación y Descanso durante el franquismo”. *Historia, Trabajo y Sociedad*, n.º 3, 2012, pp. 81-114 (83-92). MOLINERO, Carme: “La captación...”, *op. cit.*, pp. 49-53.

Recubriendo las expresiones de este entramado organizativo aparecía una retórica que entroncaba con los principios rectores del discurso ideológico legitimador del régimen franquista. El corporativismo sindical se planteaba como una proyección al mundo del trabajo de las ideas pacificadoras que habrían regido el obligado levantamiento armado de los buenos patriotas contra aquella República conceptualizada como expresión más acabada del caos y el desorden social en toda la historia nacional. La unión de trabajadores y patronos en una misma estructura sindical llevaba implícita la aceptación, especialmente interesante en el caso de los primeros, de una jerarquía apoyada tanto en el ámbito económico como en el político y en el social. Se imponía la superación de rencores disgregadores y su sustitución por una fraternidad interclasista que supeditara cualquier interés concreto al deber patriótico, bajo la forma de garantía de la solvencia económica de la nación. La fiesta, una vez más, se tuvo en cuenta como medio para alcanzar estos fines, y en la configuración del gran calendario festivo de la Nueva España ya se apuntaban maneras en este sentido. Se introdujo en el repertorio de los grandes rituales conmemorativos una Fiesta de Exaltación del Trabajo trasladada al 18 de julio, fecha de las celebraciones asociadas al Alzamiento, y cuyo objetivo principal no era otro que la absorción y reconducción simbólica del viejo y reivindicativo Primero de Mayo como jornada de acondicionamiento de una identidad colectiva obrera. En el marco de la celebración de la primera de esas fiestas de Exaltación del Trabajo en Asturias, se había dispuesto de una primera oportunidad de desplegar el repertorio de conceptos que pronto quedaría normalizado en el tratamiento discursivo de lo que tenía que ver con el mundo del trabajo en los medios propagandísticos del franquismo:

Ni las dificultades propias de la postguerra, con las que se tropieza, ni los efectos de la cruenta lucha sostenida y en la que dos masas de españoles estaban separadas por la insondable sima del odio marxista, hacían prever un tal ambiente (...). En unas y otras partes, la nota dominante (...) fue la cordialidad, la hermandad, el corazón abierto de par en par a la sincera colaboración con que alegremente se mostraron los productores de la región. (...) Camaradas todos en el trabajo: que el ambiente respirado hoy (...) en esa grandiosa fiesta conmemorativa del resurgimiento nacional rumbo a los grandes destinos, perdure en vuestras almas. (...) Estad seguros que el ambiente en que se desarrolló la jornada de ayer, habrá mostrado a muchos que no estamos en la hora de las venganzas, ni de las acusaciones, sino en la de abrir los pechos a la generosidad y la camaradería, brazo en alto y al redentor grito de ¡Arriba España!⁸²⁰.

⁸²⁰ “En franquía”, *La Nueva España*, 19-VII-1939, p. 4. En la p. 5 del mismo número del diario se destacaba, expresivamente, “A la fiesta marxista, que destilaba odio, sucedió la nacionalsindicalista, máxima expresión de hermandad, de alegre y firme camaradería”.

El propio carácter nacional del festejo, combinado con su traducción específica en cada lugar de trabajo y población, abundaba en la idea de articulación jerarquizada de las fuerzas laborales en un organigrama con su correlato político en la estructura del Estado, afirmándose que «el espíritu españolísimo, fraternal, humano, que presidió todas las fiestas fue algo que las fundió todas en una, y más si tenemos presente que todas ellas las presidía el primer español, el Caudillo»⁸²¹. Cordialidad, hermandad, fraternidad y conceptos del mismo campo semántico daban entidad discursiva a una idea con la que se pretendía garantizar el mantenimiento de la tranquilidad en un mundo del trabajo del que el régimen no podía por menos que desconfiar. Como en el sentido más estrictamente político, según se veía en el primer capítulo, la penetración de la ideología oficial en el panorama festivo en lo referido al trabajo operó también a distintos niveles, descendiendo desde el calendario nacional hacia expresiones más próximas a los universos simbólicos de las distintas poblaciones y comunidades asturianas. Así, ya en el propio año 39 se podían observar claros intentos de utilizar la imagen de Santa Bárbara, patrona de los mineros, para generar entre éstos una identidad colectiva basada en la exaltación simultánea de la religiosidad y de la laboriosidad. Esta idea transmitía la efusiva arenga hecha por el capellán de Bustiello, corazón de la zona que a su vez se encontraba en el eje de la actividad y la demografía mineras de Asturias, la de Mieres. Destruída la talla de Santa Bárbara en las convulsiones recientes, el sacerdote exhortaba a los mineros de la Sociedad Hullera Española para que, en una suerte de «desagravio colectivo», sufragaran entre todos la restitución de la imagen:

Una peseta, cincuenta céntimos, lo que queráis, el caso es poder exclamar a boca llena «¿Los marxistas derribaron de su altar la bella imagen de Santa Bárbara?, nosotros la volvemos a colocar en su trono; ¿los marxistas la destrozaron?, nosotros sufragamos los gastos del artista que recogió en su genio los fragmentos dispersos para agruparlos en un conjunto más bello».

La suscripción era voluntaria, ya que de esa forma quienes hiciesen su aportación podrían sentir, al «postrarse reverentes» ante la nueva talla, «esa imagen es mía; ahí en esa cara de cielo, en esas manos puras, en los airosos pliegues de su manto, en ese corazón virginal he depositado yo unas gotas de mi sudor, un esfuerzo de mis brazos, una privación de mis gustos; esa imagen es mía, es de todo el personal de la Hullera

⁸²¹ «Para todos», *La Nueva España*, 19-VII-1939, p. 6.

Española»⁸²². Ahora bien, según un aviso efectuado al mes siguiente por la propia compañía, sería hecha pública una relación nominal de los empleados que habían contribuido con su dinero a la restitución, conociéndose por extensión, claro está, los nombres de quienes no lo habían hecho⁸²³. Este tipo de fenómenos abundaban en lo propugnado en la segunda mitad del XIX por algunas de las empresas mineras instaladas en Asturias, responsables precisamente de la introducción en las comunidades a las que pertenecían sus trabajadores del culto a Santa Bárbara, como alternativa controlada y más adaptada tanto a los intereses directivos como a las formas de expresión de religiosidad y sociabilidad rurales que arrostraba aún un minero en plena transición del modo de vida campesino al industrial⁸²⁴. En un caso concreto y monográficamente estudiado como es el de la compañía Minas de Aller, propiedad del segundo Marqués de Comillas —de cuyos dominios era suerte de capital el citado Bustiello—, se aprecia con claridad la inserción, a finales del antedicho siglo, de la recién establecida fiesta de Santa Bárbara en un amplio programa de aplicación de los postulados del catolicismo social para atajar eventuales expresiones de desafección por parte de los trabajadores y lograr su adhesión a los objetivos de la empresa. El principio era el mismo que el verificado históricamente en las fiestas patronales de las comunidades rurales: la configuración de una identidad que reforzase la cohesión del colectivo y su capacidad para hacer frente con éxito y solidaridad a tareas de envergadura; en este caso, sin embargo, esto aparecía supeditado a los intereses de una moderna sociedad industrial en la que la garantía de subsistencia comunitaria se trocaba en la consecución de ciertos objetivos productivos⁸²⁵.

El trasplante a los dominios de las explotaciones hulleras de los formatos festivos clásicos, como la celebración de ritos de culto a la figura del santo patrón, o la organización de verbenas y comidas campestres de ambiente familiar como las propias de las romerías, no dejaba demasiado lugar a dudas en cuanto a su intencionalidad. Las propias organizaciones políticas que, como el Partido Socialista Obrero Español, disputaban con creciente esfuerzo las simpatías de los trabajadores a las compañías en las

⁸²² “Al personal de la Hullera Española”. VII-1939. AHH, fondo: ES.AHH. SHE, signatura: división de fondo 094 SHE, unidad de instalación 5, orden 4. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La sociabilidad festiva...”, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁸²³ “Aviso”, 11-8-1939. AHH, fondo: ES.AHH.SHE, signatura: división de fondo 094 SHE, unidad de instalación 5, orden 4. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La sociabilidad festiva...”, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁸²⁴ ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, María Violeta: *La escuela del paternalismo industrial asturiano (1880-1936)*. Gijón: Trea, 2006, pp. 97-98.

⁸²⁵ VILA ÁLVAREZ, Nuria: “La fiesta de Santa Bárbara en las minas de Aller (1883-1925)”, en ÁLVAREZ ARECES, Miguel Ángel (ed.): *Patrimonio inmaterial e intangible de la industria: artefactos, objetos, saberes y memoria de la industria*. Gijón: INCUNA, 2012, pp. 523-531.

que éstos trabajaban, veían en Santa Bárbara un truco para inclinar la balanza de esas simpatías del lado de la patronal⁸²⁶.

En efecto, parece obligado insertar analíticamente estas propuestas festivas en las estrategias paternalistas aplicadas en entornos industriales, que tuvieron su edad de oro en Asturias a caballo entre los siglos XIX y XX. Tales proyectos eran el resultado de la difusión en el Occidente económicamente desarrollado de nuevas formas de entender la relación entre capital y trabajo que pasaban por garantizar un aprovechamiento más perfecto del segundo en beneficio de la productividad. Aunque es cierto que lo que será conocido como organización científica del trabajo no recibirá en España unas atenciones específicas, sostenidas y de cierta amplitud aplicada hasta entrado el XX⁸²⁷, sus rudimentos se perciben ya en la intención mostrada por las empresas radicadas en Asturias en el cambio de siglo por reglamentar en lo posible la vida de los obreros para asegurar el correcto mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo. Se trataba de «atraer, fijar y disciplinar» al trabajador mediante políticas sociales⁸²⁸.

De finales de los treinta en adelante, nuevos proyectos paternalistas basados en las mismas inquietudes básicas que sus predecesores se compatibilizarían con las estrategias represivas en la pugna por la garantía del orden social. Se entendía que existía necesidad de ello. El recelo hacia unas clases trabajadoras cuyas formas organizadas habían proporcionado el grueso de sus efectivos a las fuerzas combatidas durante la Guerra Civil —y, en el caso de Asturias, también a la seria amenaza revolucionaria de octubre del 34— se iría recuperando con creces a lo largo del periodo de vigencia del franquismo; a la par que el movimiento obrero y, en general, las sensibilidades opuestas de alguna forma a la teoría o praxis política del régimen se recuperaban o aparecían por primera vez tras el rigor represivo de la posguerra. A principios de los cincuenta, apenas una década después de la conclusión de la contienda y precisamente cuando el franquismo podía comenzar a tomar aire del exterior gracias a su cada vez más firme aceptación en el panorama internacional, fenómenos como las movilizaciones por el coste de los precios del tranvía en Barcelona o los primeros conflictos laborales serios en el País Vasco hicieron evidente que la disensión en la Nueva España no solo no era inverosímil, sino

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 527.

⁸²⁷ SOTO CARMONA, Álvaro: *El trabajo industrial...*, *op. cit.*, pp. 240-241.

⁸²⁸ MUÑIZ SÁNCHEZ, Jorge: *Del pozo a casa: genealogías del paternalismo minero contemporáneo en Asturias*. Gijón: Trea, 2007, pp. 39-41. “Huertos obreros y paternalismo industrial en la *Société des Mines* de Lens (Francia) a principios del siglo XX”, *Historia Contemporánea*, n.º 43, 2011, pp. 721-748. SIERRA ÁLVAREZ, José: *El obrero soñado: ensayo sobre el paternalismo industrial (Asturias, 1860-1917)*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1990, pp. 38-39.

que solo se podía esperar su fortalecimiento en lo sucesivo⁸²⁹. Asturias, precisamente por las medidas represivas que se habían tomado en reconocimiento a las tendencias revoltosas de su población trabajadora, tardó en superar una fase inicial de conflictos laborales soterrados, individuales y canalizados de forma cada vez menos satisfactoria para los trabajadores a través de las Magistraturas establecidas por el Fuero del Trabajo, para entregarse de lleno al resurgimiento de la conflictividad colectiva organizada y activa, con los primeros fenómenos huelguísticos desarrollados en la minería, ya avanzada la segunda mitad de los cincuenta⁸³⁰.

Así y todo, aunque no estuviera en la vanguardia del país en cuanto a estas cuestiones, Asturias contaba con un potencial conflictivo que ofrecía motivos para pensar en dotar a esa pieza del sistema productivo nacional de formas más perfectas de control de su población obrera. Y no solo existía la creencia en la necesidad, sino también algo igualmente necesario para el implemento de medidas al respecto, como era la disposición de medios con los que hacerlo. Iniciada la segunda mitad del siglo XX habían transcurrido décadas desde aquellos tiempos de esplendor del paternalismo industrial clásico; ahora sí, los planteamientos relacionados con la organización científica del trabajo contaban con un respetable recorrido en todo el Occidente económicamente desarrollado, e incluso en España llevaban tiempo recibiendo atención teórica, aun con la interrupción provocada por la guerra y la conmoción subsiguiente de la economía nacional. En la práctica, las empresas mineras asturianas ya comenzaban a experimentar a principios de los sesenta con sistemas de optimización del tiempo de producción asociadas a este tipo de propuestas⁸³¹.

La incipiente apertura de la economía española al exterior favoreció la importación no solo de bienes de equipo, sino también de nuevas estrategias y competencias para la optimización de todos los factores influyentes en el rendimiento del tiempo de trabajo, incluyendo la mano de obra y sus condicionantes psicológicos. Aún más importante, las nuevas circunstancias políticas volvían inoperantes las principales barreras con que se había topado el paternalismo industrial clásico a la hora de satisfacer sus más ambiciosas ansias de controlar sin fisuras la vida obrera. En efecto, los

⁸²⁹ MANGINI, Shirley: *Rojos y rebeldes...*, op. cit., pp. 52-55. MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: *Productores disciplinados y minorías subversivas: clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998, pp. 32-43.

⁸³⁰ BENITO DEL POZO, Carmen: *La clase obrera...*, op. cit., pp. 349-355. VEGA GARCÍA, Rubén: *Comisiones Obreras de Asturias en la Transición y la democracia*. Oviedo: Unión Regional de CC. OO. de Asturias, 1995, pp. 27-30.

⁸³¹ BENITO DEL POZO, Carmen: *La clase obrera...*, op. cit., p. 279.

presupuestos ideológicos de un liberalismo en principio intransigente con la violación de la libertad de los agentes económicos había dejado de ser un problema. El liberalismo político estaba proscrito, y el Estado autoritario no solo no era enemigo de los intereses más feroces de la iniciativa industrial, sino que se había convertido en su más conspicuo representante, con el ya conocido Instituto Nacional de Industria al frente de las grandes tentativas para la industrialización nacional. Ya se ha comentado con cierto detalle cómo se tradujeron estas circunstancias en el que probablemente fue un ejemplo paradigmático de aplicación de los proyectos neopaternalistas en España, y desde luego en Asturias; el de Ensidesa⁸³².

Ante semejante coyuntura, las líneas maestras de aquella retórica corporativista que había comenzado a normalizarse recién concluida la guerra, superviviente de los tiempos de lozanía de las políticas autárquicas, tuvo una oportunidad propicia para salir a flote con fuerzas renovadas y colonizar la fase de liberalización económica apuntada en los cincuenta y consolidada tras la estabilización y durante la aplicación de los planes de desarrollo. Quizá los planteamientos puramente económicos rectores de este nuevo periodo fueran sensiblemente diferentes de los hechos efectivos en los años precedentes, pero los discursos que los recubrían y su dimensión social podían reciclarse e incluso mantenerse prácticamente inalterados, si acaso dándoseles cierto pulimento. Y, una vez más, los festejos, con su acento en el esparcimiento lúdico y la presentación de ocasiones propicias para el ejercicio de la sociabilidad popular y el refuerzo de la solidaridad grupal, se presentaban como una herramienta óptima para dar cobertura ritual al mensaje armmonicista aparejado a las experiencias paternalistas.

Antes de fijar la atención sobre alguna de las expresiones festivas más conspicuas del neopaternalismo asturiano, parece pertinente hablar de una relativamente modesta pero que prefigura bien las características de lo después perfeccionado en los grandes polos de la industrialización regional. Se trata de la fiesta de San Cristóbal celebrada en Candás por la compañía del Ferrocarril de Carreño, creada ésta en 1900 como parte de una sociedad anónima que precisaba del establecimiento de líneas ferroviarias para la explotación de las minas de hierro de Carreño, en el oriente del Cabo de Peñas, y su enlace con el cercano puerto gijonés de El Musel. El uso de este ferrocarril se diversificó más

⁸³² Sobre los nuevos horizontes abiertos al paternalismo con la consolidación del franquismo y de sus estrategias industrializadoras, véase BABIANO MORA, José: *Paternalismo industrial y disciplina fabril en España (1938-1958)*. Madrid: Consejo Económico y Social, 1998, pp. 185-187. SIERRA ÁLVAREZ, José: *El obrero soñado...*, *op. cit.*, pp. 4-5. MUÑIZ SÁNCHEZ, Jorge: *Del pozo a casa...* *op. cit.*, pp. 39-50.

adelante para cubrir también el transporte de pasajeros, ayudando con ello a completar la red ferroviaria regional configurada por otras empresas a lo largo del medio siglo precedente y, sobre todo, complementando la que daba servicio a la populosa Gijón, en dirección a Avilés⁸³³.

Conforme la compañía fue ampliando sus actividades, la mayor parte de las instalaciones importantes para la administración y funcionamiento de la compañía fueron ubicadas en la localidad de Candás, capital del concejo que compartía nombre con la empresa. Allí se encontraba también el Hogar del Ferroviario, versión adecuada a las circunstancias del genérico Hogar del Productor a través del cual se gestionaba lo relativo al recreo de los trabajadores. A la altura de mediados de los cincuenta, en torno al Hogar del Ferroviario se organizaban distintos tipos de actividades con las que los trabajadores podían ocupar sus ratos de ocio bajo el amparo y la vigilancia de la compañía, destacando en ellas unas ligullas de fútbol que enfrentaban a distintos departamentos de la empresa⁸³⁴.

Como forma de dar realce a tales encuentros, rodeándolos de incentivos adicionales, coincidiendo con el de 1955 se decidió celebrar una jira campestre para solaz de los trabajadores empleados en la compañía ferroviaria, sus familiares y, en general, los habitantes de Candás. Partiéndose de unos comienzos sencillos, pronto fue posible dar brío a la convocatoria «gracias a la ayuda prestada por la Dirección del Ferrocarril la cual aportó todos los medios necesarios para la celebración de la misma sin regatear nada»; y de la fecha original, en agosto, se resolvió colocar la nueva fiesta bajo la advocación de San Cristóbal y su verificación en el día 18 de julio, jornada propicia por su condición de no laborable a escala nacional y que, como sabemos bien, gozaba de un trasfondo político e ideológico potente. Para 1959 la cita festiva se había consolidado, con un programa muy similar al que podría tener un festejo patronal local arraigado, pero introduciendo un nuevo sesgo derivado de la condición de ente organizador de la compañía. El Hogar del Ferroviario, en su dimensión arquitectónica tanto como en la organizativa, concentraba buena parte de los actos dedicados a la plantilla de la empresa; en sus instalaciones se

⁸³³ ÁLVAREZ PINEDO, M.^a Blanca: “El patrimonio documental asturiano: panorama histórico y situación actual”, en LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés; RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Ramón (eds.): *Patrimonio documental y bibliográfico asturiano*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1998, pp. 25-52 (37). ALVARGONZÁLEZ, Ramón: “Tranvías y espacio urbano en Gijón (1889-1963)”, *Ería*, n.º 9, 1985, pp. 131-187. PÉREZ ALDA, Consolación; SAN SALVADOR DEL VALLE, Ana: “El Ferrocarril de Carreño”, en LÓPEZ GARCÍA, Mercedes (coord.): *La vía estrecha en Asturias: ingeniería y construcción: 1844-1972*. Gijón: Gran Enciclopedia Asturiana, 1995, pp. 175-192.

⁸³⁴ GARCÍA QUIRÓS, Paz; VILA ÁLVAREZ, Nuria: “Las fiestas de San Cristóbal del Ferrocarril de Carreño”, *Remanecer*, n.º 2, 2007, pp. 84-95 (85).

pronunciaba el pregón —que en el 59 tuvo por autor al interventor del Estado en la explotación de ferrocarriles— y se llevaban a cabo entregas de insignias a trabajadores destacados y bailes dedicados a éstos y a sus familias. Eran también los equipos del Hogar los que disputaban las pruebas deportivas, desde las simultáneas de ajedrez hasta los encuentros futbolísticos que habían sido el germen de la convocatoria. Ya en esta vertiente en la que la empresa volvía la vista hacia sí misma, sin embargo, tenían lugar actos cuya presencia llama la atención por su condición de concesiones a la asturianía, como un concurso de echadores de sidra⁸³⁵.

El 18 de julio, el día grande, el programa se trasladaba a Candás, buscando la implicación de la población local ajena a la compañía y, a través de ella, el perfeccionamiento de la imbricación de esta última en su entorno social más inmediato. Era en este punto en el que el programa se adaptaba con mayor perfección al protocolo festivo patronal elemental de las comunidades asturianas, iniciándose la jornada con una diana por las calles de la localidad y continuando con los habituales ritos religiosos matutinos, integrados por una misa y procesión dedicados al santo y lindando con la parte profana vespertina con un desfile de carrozas. Ya en la tarde, tenía lugar un partido de fútbol que no quedaba limitado a las distintas secciones del propio Ferrocarril de Carreño, sino que enfrentaba a la formación del Hogar con otra de Gijón, evento que se completaba con una «romería asturiana» en la que no se perdía de vista quién era el patrocinador de las fiestas, al desarrollarse «en un campo instalado en las inmediaciones de la Estación». En el día de cierre del ciclo festivo, el programa profano culminaba en una jornada que contaba entre sus números estrella con una pelea de gallos y una «gynkana motorista». El resultado de la aplicación de este programa era un interesante híbrido de elementos afines a la tradición festiva popular y de otros relacionados con la aplicación de una política social empresarial moderna. Lo singular de este encaje no deja de observarse en la visión retrospectiva hecha sobre los orígenes de la fiesta pocos años después de su génesis, cuando se decía que «debido al auge e incremento que adquirió, se celebra el día 18 de Julio en Candás, en este pueblo marinero de la Costa Verde, tan arraigado en sus tradiciones, (...) una fiesta más, organizada por el Ferrocarril de Carreño S. A. hacia su patrono San Cristóbal»⁸³⁶.

⁸³⁵ PRENDES, José Antonio: “Los principios de la fiesta de San Cristóbal”, porfolio de fiestas de San Cristóbal de Candás, 1959, AMF, signatura 15.4.

⁸³⁶ *Ibíd.*

En tan pocas líneas quedan patentes, una vez más, las naturales tendencias conciliadoras de las diferentes vertientes de la vida social y de las emanaciones culturales de la misma mostradas por el fenómeno festivo. En el San Cristóbal del Carreño convergían las nuevas condiciones de vida impuestas por la industrialización con viejas fórmulas para la satisfacción de necesidades igualmente antiguas, como eran las lúdicas y las identitarias, a cuyas imposiciones no podían sustraerse por completo quienes quisieran someter el complejo magma del que formaban parte el recreo o la religiosidad populares a sus propios intereses. Al igual que ocurriera con los ritos conmemorativos de la guerra y la victoria años atrás, los del remozado paternalismo industrial solo podían hacerse un hueco en los protocolos festivos por medio de negociaciones con el sustrato popular, por firme y eficazmente patrocinados que estuvieran por los recursos movilizadas por un Estado autoritario.

Por lo demás, que este San Cristóbal de nuevo cuño y diseño acogía un paquete de medidas destinadas al acondicionamiento de la fuerza de trabajo es una sugerencia hecha, en primer lugar, por el contenido de los portfolios publicados a caballo de las décadas de 1950 y 1960, cuando la fiesta contaba ya con cierto recorrido y estabilidad. En ellos se profundiza en teorías como las englobadas por la «Ciencia de las Relaciones Humanas», apreciada como una forma de «dar técnica [y] modo científico a los principios cristianos», implementando el rendimiento del obrero sin pasar por alto sus necesidades o consentir su deshumanización en unos procesos de desarrollo industrial muy dependientes de la maquinización⁸³⁷. Se entendía que empresas y trabajadores tenían responsabilidades recíprocas traducidas en derechos y obligaciones. Las primeras debían recompensar la labor de los segundos con pagos que iban más allá de la remuneración salarial, facilitándoles educación y formación «para que rindiendo más en su trabajo, pueda[n] tener derecho (...) a un más elevado salario a una mayor participación en los beneficios logrados». Aparte de esa búsqueda de mayor rendimiento que se reconoce abiertamente, claro está, involucrarse en los procesos formativos de los trabajadores ofrecía a los patronos un cauce para llevar a cabo aquella buscada penetración en las vidas de sus plantillas, transgrediendo los límites del entorno propiamente productivo. Esta idea era complementaria a la de la voluntad de obtener una adhesión lo más perfecta posible del obrero a la compañía para la que trabajaba, participando con ella de una identidad común. En las páginas de uno de estos portfolios dedicados a la celebración de San

⁸³⁷ POYAL COSTA, José Luis: “Relaciones humanas”, portfolio de fiestas de San Cristóbal de Candás, 1959, AMF, signatura 15.4.

Cristóbal, entre los programas de los festejos y otros contenidos propios de este tipo de publicaciones, se reproducían los asertos de un profesor de Derecho Civil de la Universidad Central de Madrid que consignaba las obligaciones de un buen productor de la España industrial:

Tiene que entregarse a su trabajo como si la Empresa fuera cosa propia. Tiene que ver en ella, en la Empresa, el vínculo esencial que le sirve para ser útil a la Sociedad, a sus semejantes y en definitiva a Dios. Si no se comporta así, si no se entrega a su tarea con este espíritu, será reo de una inconmensurable estafa de la que la primera víctima será él mismo y los suyos⁸³⁸.

Encuadrado en estos planteamientos, el San Cristóbal del Ferrocarril de Carreño cumplía el doble cometido de servir de núcleo para la configuración de una identidad colectiva que involucrase a trabajadores y a la empresa, y de ampliar esa identidad para incorporar a ella, si bien a otro nivel, a la población cercana. La fiesta era propicia para servir a esta misión porque generaba una oportunidad y un espacio para la integración física de todas las partes, mediante la participación de sus respectivos miembros en actividades que subsumían la condición grupal de candasinos, trabajadores del ferrocarril y directivos del mismo en la más amplia de devotos de San Cristóbal; o de forma más general y abstracta, de integrantes de una misma comunidad celebrante. Desde el punto de vista simbólico, esa convivencia material se convertía en escenificación de una confraternización, primero, entre empleados y empleadores, y, después, entre empresa y población que, a su vez, actuaba como metáfora de la colaboración armónica e interclasista deseada y hecha posible por el régimen político cuyo triunfo había traído la paz y la prosperidad al país. Existía un marcado empeño por hacer ver que la jerarquía de la empresa quedaba subvertida durante la fiesta, de forma que los más altos empleados y los obreros rasos participaban en ella en condiciones de igualdad⁸³⁹:

Nuestra fiesta, es la fiesta de la armonía, de la alegría, de la expansión sana y eficaz para el espíritu. Nosotros los ferroviarios siempre estamos con los brazos abiertos para acoger a todo el mundo, pues nuestros trenes son los lazos que nos unen con todos los pueblos, pues todo al fin en la vida es una cadena. Y desde aquí invitamos a todos a participar en esta fiesta, a los padres de los ferroviarios, a sus hermanos, a las novias (estén o no enfadadas), con sus novios, a vuestros hijos, a vuestros vecinos, todos, tienen cabida, dentro de nuestra organización y dentro de nuestros corazones. ¿Qué más os podemos ofrecer?⁸⁴⁰

⁸³⁸ RUIZ-NAVARRO, José Luis: “Lo social y la empresa”, porfolio de fiestas de San Cristóbal de Candás, 1959, AMF, signatura 15.4.

⁸³⁹ GARCÍA QUIRÓS, Paz; VILA ÁLVAREZ, Nuria: “Las fiestas...”, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁴⁰ “Otra vez San Cristóbal”, porfolio de fiestas de San Cristóbal de Candás, 1959. AMF, signatura 15.4.

5.3.1. «Sin distinción de clases»: la estrategia armmonicista de Ensidesa en la Jira al Embalse de Trasona

Aunque modesto, el San Cristóbal ferroviario de Carreño permitía apreciar nítidamente los rasgos de un neopaternalismo industrial festivo que iba a encontrar poco después su pináculo en el entorno de los dos grandes sectores productivos protagonistas del relanzamiento industrial de Asturias durante la segunda mitad del siglo XX, el siderometalúrgico y el minero. Este hecho nos obliga a devolver la mirada, en primer lugar, a aquella Ensidesa que desde su instalación junto a Avilés a principios de los cincuenta había influido de manera tan decisiva y diversificada en la vida local y regional. Y es que si bien, como se ha visto, la abrupta y contundente industrialización avilesina de mitad de la centuria afectó poderosamente al devenir de los festejos locales preexistentes, de manera tanto directa —con la intervención implícita de la empresa siderúrgica en la articulación de los programas— como indirecta —mediante los cambios inducidos en la comunidad celebrante, a su vez traducidos en las formas de festejar de la misma—, las consecuencias de la eclosión fabril para el panorama festivo de la comarca no se redujeron a eso, ni mucho menos. En 1958, con la mayor parte de sus instalaciones productivas y habitacionales en funcionamiento, la flamante Ensidesa redondeó su ya sólida presencia en la zona con la creación de una fiesta de nuevo cuño dedicada a sus trabajadores y familias en el lugar de Trasona, en el municipio de Corvera, vecino al de Avilés.

La Jira al Embalse de Trasona, como se denominó a esta celebración, tuvo desde su concepción misma un indudable y estudiado encaje en la estrategia paternalista puesta en práctica por Ensidesa. Su concepción y organización corrió a cargo del Departamento de Asuntos Sociales de la siderúrgica, responsable en buena medida de la gestión de todo aquello que involucraba a los trabajadores, pero quedaba fuera de los espacios y tiempos productivos: el reparto de viviendas de los poblados y su provisión de seguridad, la asignación de plazas en los colegios reservados a los hijos de los productores, la administración de los grupos de empresa que canalizaban la oferta de ocio...; es decir, el grueso de la intervención paternalista de la empresa⁸⁴¹.

Si los responsables de la fundación del susodicho Departamento y de la definición de sus objetivos y líneas maestras de actuación no ocultaron en ningún momento el fondo

⁸⁴¹ BOGAERTS, Jorge: *El mundo...*, *op. cit.*, pp. 147-178.

de sus intenciones, lo mismo sucedió con la Jira al Embalse de Trasona. Parece que la idea que terminaría tomando cuerpo como la gran fiesta de Ensidesa surgió de forma casual, a partir de una propuesta hecha por un miembro de alto rango del organigrama de la empresa, que se vio inspirado por una escena de una película estadounidense en la que se representaba una de las típicas comidas campestres celebradas en el país norteamericano con motivo de Acción de Gracias. Bien acogida la iniciativa, la dirección de la siderúrgica aprobó la inversión de fondos en la organización de una fiesta dedicada a los miembros de la nutrida plantilla y sus allegados. Según las declaraciones posteriores de uno de los participantes en este alumbramiento, el visto bueno dado a la celebración se debió a la creencia de que con ella se elevaría el grado de satisfacción general de los trabajadores, lo cual repercutiría positivamente en su productividad. Se trataría, pues, de una ampliación del frente de intervención de Ensidesa sobre la vida no laboral de sus obreros, como complemento de las políticas urbanísticas, educativas y de otra índole que ya había comenzado a desarrollar con anterioridad⁸⁴².

Reproduciendo una circunstancia habitual en las fiestas populares asturianas celebradas a lo largo del siglo XX, la de Ensidesa partió de una combinación de los usos festivos clásicos, a los que todo festejo de nuevo cuño solo podía sustraerse hasta cierto punto, y aportaciones originales. Esta dualidad es observable, además, en prácticamente cada dimensión de la Jira como fenómeno complejo. El espacio festivo lo formaba un praderío ubicado en Trasona, zona completamente rural, paisaje paradigmático de la Asturias consagrada a la economía agropecuaria de subsistencia que nutría los referentes simbólicos del tipismo folclórico regional en boga. Los prados destinados a acoger a los festeros comprendían, incluso, un hórreo y un vetusto palacio aristocrático construido en el siglo XV y vinculado durante siglos a la nobleza local. Ahora bien, el elemento más destacado del escenario era la presa de un embalse construido por la propia siderúrgica para satisfacer sus necesidades hídricas, que no solo dominaba el entorno con su imponente presencia, sino que estaba plenamente integrado en el espacio festivo, al ser su parte superior, a modo de puente, la que lo vertebraba. Como gran y singular obra de ingeniería, el embalse hacía las veces de contrapunto, por su fácil asociación a la industria moderna, con respecto al bucolismo del campo astur. Al mismo tiempo, ese contraste impedía a los participantes en la fiesta perder de vista quién estaba detrás tanto de la organización del evento como de la fabricación del espacio festivo mismo, una empresa

⁸⁴² ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira... op. cit.* “Deporte y fiesta...”, *op. cit.*

representante, en última instancia y por su condición pública, del Estado. Hasta la comunidad celebrante participaba de esa doble naturaleza entre lo nuevo y lo viejo, constituida como estaba por trabajadores de una de las factorías técnica y socialmente más avanzadas de Asturias y de todo el país; buena parte de los cuales, sin embargo, acababan de aterrizar en el Avilés fabril procedentes de ambientes campesinos de la propia región o de otros lugares de España⁸⁴³.

Las circunstancias especiales concurrentes en la configuración de la Jira al Embalse de Trasona determinaron que el diálogo históricamente sostenido por conservadurismo e innovación festiva se resolviera en ella de forma igualmente particular. El escrutinio del objeto celebrado ofrece la que probablemente sea la mejor prueba de esto. En el momento de su creación, la Jira quedó oficialmente sometida a la advocación de San José, con el epíteto de Artesano u Obrero —en esa España en la que se prescribía el uso del término «productor» para esterilizar también lingüísticamente a la población trabajadora—. Esto, en principio, no solo dotaba a la fiesta de un trasfondo religioso apropiado para los tiempos que corrían, sino que la aproximaba morfológicamente al viejo formato patronal, otorgándole acaso una cierta legitimidad que compensaba la que le negaban su juventud y la subsiguiente dificultad para usar con ella el prodigioso marchamo de lo «tradicional». En realidad, en 1958 San José Obrero era una reciente incorporación al calendario festivo católico. Había sido introducido por las autoridades vaticanas en 1955, en una iniciativa en la que era difícil no ver un intento por atraer hacia la Iglesia las simpatías de unas clases trabajadoras internacionales cada vez más alejadas de ella, seducidas por las ideologías obreristas y por el referente del socialismo real, en el pináculo de su popularidad tras la Segunda Guerra Mundial⁸⁴⁴. No fue casual que la fecha escogida para acoger la nueva festividad fuese el 1 de mayo, cuya celebración obrerista venía siendo desde el siglo XIX, en el mundo occidental, toda una muesa secular en un calendario oficial históricamente definido por la hegemonía cultural del cristianismo, como observara Hobsbawm⁸⁴⁵.

La advocación de San José Obrero solo era un vínculo simbólico con la tradición festiva popular hasta cierto punto, por tanto. Y, de todas formas, la importancia que se le concedió a su figura en la Jira tenía poco que ver con la que concentraban los santos y

⁸⁴³ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Deporte y fiesta...”, *op. cit.*, pp. 10-11. *La Jira... op. cit.*, pp. 30-33.

⁸⁴⁴ CALLE VELASCO, M.^a Dolores de la: “El Primero de Mayo y su transformación en San José Artesano”, *Ayer*, n.º 51, 2003, pp. 87-113. DOMMANGET, Maurice: *Historia del 1.º de Mayo*. Barcelona: Laia, 1976, pp. 351-353.

⁸⁴⁵ HOBBSAWM, Eric: *Gente poco corriente: resistencia, rebelión y jazz*. Barcelona: Crítica, 1999, p. 132.

vírgenes de la mayor parte de las fiestas patronales asturianas. Es cierto que el nombre de San José aparecía reproducido con cierta frecuencia en la escenografía festiva, y que bautizaba, por ejemplo, a los trofeos de las competiciones deportivas verificadas en los contornos del pantano, pero como referente simbólico estaba ausente del protocolo ritual. El programa de la fiesta de Ensidesa incluía habitualmente una misa de campaña, y ocasionalmente otros actos de naturaleza religiosa, pero no el común e importante rito de canalización de la identidad colectiva a través del paseo en procesión de una imagen que, de hecho, no existía en este caso.

Teniendo en cuenta lo dicho, no parece descabellado pensar que lo que pretendían los organizadores de la Jira al colocarla bajo la protección nominal de San José Obrero era, básicamente, lo mismo que al construir aquella en torno a una comida campestre que remitía de inmediato al modelo de romería tan extendido en Asturias: dar un barniz de condición tradicional y popular a un producto festivo en realidad creado desde cero por un ente que era la viva imagen de la modernización en todos los sentidos imaginables. En definitiva se trataba de generar vínculos con el pasado, por endeble que fueran, practicando cierta forma de sincretismo. Al mismo tiempo, se quiere entrever también la voluntad de no conceder a San José un peso simbólico en la fiesta que le permitiera desviar la atención del auténtico objeto celebrado en la Jira al Embalse de Trasona, que no era otro que la propia Ensidesa, entendida como medida del éxito económico del régimen político que la tutelaba y no menos como comunidad de individuos que se celebraba a sí misma⁸⁴⁶.

Como sucedía con el resto de escenarios de desenvolvimiento del universo social dependiente de Ensidesa, integrados en un mismo conjunto, en el festivo se percibe la voluntad de la empresa de generar una identidad colectiva con ella misma como epicentro y la inclusión de los trabajadores y sus allegados. La parte de la plantilla de la siderúrgica que estaba inmersa en ese universo, aparte de compartir elementos ligados a la cultura del trabajo, invertía una buena proporción de su tiempo libre en actividades y espacios en los que la presencia de su empleadora era constante y más o menos manifiesta; residía en una vivienda y un entramado urbanístico diseñados por ella, adquiría sus bienes de primera necesidad en el economato creado a tal efecto, recibía tratamiento médico en el «hospitalillo» de la fábrica, enviaba a sus hijos a colegios cuya estructura y currículo estaba pensado para garantizar la reposición generacional de la fuerza de trabajo... Las

⁸⁴⁶ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Deporte y fiesta...”, *op. cit.*, p. 11. *La Jira...*, *op. cit.*, pp., 33-36.

grandes estructuras productivas, como chimeneas y gasómetros, trazaban las líneas del horizonte de un panorama cotidiano íntegramente capitalizado por Ensidesa, en unos poblados pensados para minimizar la necesidad que pudieran tener sus habitantes de buscar algo fuera de ellos. Esta forja de una identidad por saturación cotidiana se prolongaba al ocio, con las actividades regulares organizadas por los ya mencionados grupos de empresa y otras más especiales, como el reparto de juguetes para los hijos de los trabajadores que tenía lugar el día de Reyes Magos en la plaza mayor de Llaranes o la propia Jira al Embalse de Trasona⁸⁴⁷.

Podría argüirse que las actividades relacionadas con el ocio respondían mejor — sin perder de vista que no eran excluyentes, sino complementarias— a las aspiraciones identitarias de una entidad como era Ensidesa. Mientras que el trabajo, la residencia, el tratamiento médico o el aprovisionamiento de bienes de consumo constituían servicios básicos que atañían a la supervivencia, la inversión del tiempo de ocio tenía un componente selectivo que hacía que la adhesión a estas formas concretas de definición de una identidad corporativa fuese, hasta cierto punto, consciente y voluntaria. Acudir al puesto de trabajo o satisfacer las necesidades más inmediatas, por buenas que fueran las condiciones en que se producía esa satisfacción, no dejaba de ser la expresión de una obligación perentoria. A diferencia de ello, la participación en las competiciones de los deportes de equipo, en las excursiones del Grupo de Montaña o en una romería familiar eran elecciones, aunque no dejaran de estar profundamente condicionadas por lo limitado de la oferta disponible y la responsabilidad de la empresa en su diseño y gestión. La interiorización del principio subyacente en esas actividades —a saber, que quien se implicaba en ellas formaba parte de una colectividad dotada de rasgos compartidos por sus miembros— había de ser, en consecuencia, más perfecta⁸⁴⁸.

⁸⁴⁷ BOGAERTS, Jorge: *El mundo...*, *op. cit.*, pp. 377-380.

⁸⁴⁸ En lo que se refiere al deporte, mucho mejor estudiado en su relación con el mundo laboral y sus dinámicas identitarias que la actividad festiva, la temprana intervención del mismo por parte de las fuerzas hegemónicas de los procesos de industrialización en sus distintos escenarios geográficos debe relacionarse con la gran importancia del fenómeno deportivo en la configuración de las culturas del trabajo industrial. Una pequeña pero expresiva selección bibliográfica para acercarse a la cuestión podría estar integrada por obras como ARCHILA, Mauricio: *Cultura e identidad obrera, Colombia 1910-1945*. Bogotá: Cinep, 1992, p. 183. LUIS MARTÍN, Francisco de: *Cincuenta años de cultura obrera en España, 1890-1940*. Madrid: Pablo Iglesias, 1994, pp. 32-33. RIESS, Steven A.: *Sport in Industrial America, 1850-1920*. Wiley-Blackwell, 2013, edición electrónica. En el contexto de la industrialización española de promoción estatal durante el franquismo, Ensidesa tampoco era en absoluto la única empresa interesada por la ingeniería identitaria vía ocio y deporte, como puede comprobarse en RODRÍGUEZ DÍAZ, Álvaro: *El deporte en la construcción del espacio social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008, pp. 64-65. Finalmente, la importancia de los referentes simbólicos identitarios en el desempeño de la práctica deportiva, como forma de ocio y producto mercantilizado, se deja traslucir claramente aun en las más recientes teorizaciones de la gestión deportiva, como puede comprobarse en MARTÍNEZ SERRANO,

Dentro de esa estrategia identitaria una fiesta con las características de la Jira al Embalse de Trasona cumplía una función complementaria esencial, pensada como estaba para la asistencia masiva de todo tipo de personas, pero fundamentalmente de los trabajadores de la siderúrgica y sus familias. Los lugares de trabajo, residencia y desarrollo de la vida social en sus múltiples esferas contribuían a la generación de esa identidad de la que la imagen de Ensidesa era nuclear, pero lo hacían de manera fragmentaria. En una factoría con miles de trabajadores, distribuidos en departamentos, talleres y oficinas por toda una gran superficie productiva, así como en distintos turnos desde una perspectiva temporal, la conciencia de pertenencia a una unidad identitaria podía quedar fácilmente diluida por la compartimentación de la misma en otras menores, más adecuadas a las circunstancias del día a día de sus miembros. Lo mismo podía suceder en los poblados, que, aunque compartieran rasgos arquitectónicos y urbanísticos dependientes de una lógica paternalista, estaban físicamente separados entre sí, y dentro de los cuales los patios y calles podían operar en un sentido similar al de las unidades productivas. La amplitud de la oferta de ocio también abocaba a una cierta segmentación a quienes hacían uso de ella, según la actividad a la que se dedicaran y el grupo o grupos de empresa específicos a los que se adhiriesen.

En la Jira, sin embargo, como había sucedido históricamente en las fiestas populares con las familias de comunidades tanto rurales como urbanas, ese amplio colectivo, aparte de ver renovadas las expresiones simbólicas de su identidad en un entorno más, se manifestaba físicamente, en buena parte de su dimensión. En efecto, ya desde su primera edición, mucho más modesta en lo que se refiere a la organización y a la capacidad de atracción que la de los años inmediatamente siguientes, la fiesta de Trasona se reveló como la reunión más populosa de cuantas afectaban a las personas relacionadas de una u otra forma con Ensidesa. Los organizadores de la Jira de 1958 estimaron la afluencia en unos tres millares de romeros, que tan solo tres años más tarde se habrían convertido en entre 12.000 y 15.000; un crecimiento más que apreciable que operaba en correspondencia con el presupuestario y con el robustecimiento constante del programa. Para mediados y segunda mitad de los sesenta, momento en el que se sitúa la etapa de esplendor de la romería, las cifras de concurrentes manejadas por la organización

Gustavo: "Qué debe evitarse en la gestión del deporte", en MESTRE SANCHO, Juan A.; ORTS DELGADO, Francisco: *Gestión en el deporte*. Sevilla: Wanceulen, 2010, pp. 383-395 (383-384).

se elevaban a varias decenas de millares, desde los 30.000 hasta, incluso, los 50.000, habiendo adquirido la cita cierta resonancia a nivel regional⁸⁴⁹.

Es evidente, para empezar, que los números exhibidos por los organizadores de una celebración con un componente propagandístico tan evidente no pueden ser aceptados sin reserva alguna, si bien los documentos gráficos de que disponemos tampoco aconsejan descartarlos muy a la ligera. También lo es que no asistía a la cita la totalidad de la plantilla de Ensidesa, ni mucho menos la de quienes estaban vinculados a ella por lazos indirectos. De lo que no cabe duda es de que la Jira de Trasona, con las implicaciones socioculturales que le proporcionaba su condición festiva, constituía la expresión más absoluta de la identidad colectiva que la empresa siderúrgica asentada en Avilés se esforzaba por tejer en torno suyo. Ello era así por darse en ella una condensación simbólica preparada al efecto y estructurada ritualmente que operaba, además, sobre una reunión física imposible de hacer efectiva en otras circunstancias, de una buena proporción de los individuos englobados por esa identidad. En ese ambiente distendido de los márgenes del pantano, en una actividad más fácilmente interiorizada por sus participantes en tanto que el fruto de una elección libre e individual que el acudir al puesto de trabajo, a clases en el colegio o a la compra en el economato, el sujeto podía comprobar fehacientemente que formaba parte de algo a lo que también pertenecían muchos otros cuya existencia, en buena medida, solo podía dar por supuesta el resto del año.

Si se podía pensar en lograr estos objetivos era, en buena medida, debido a las posibilidades organizativas, desde luego muy diferentes de aquellas con las que contaban la mayor parte de los entes organizadores de las fiestas populares asturianas de la época. Ensidesa era una empresa de grandes dimensiones en la que el Estado confiaba como uno de los principales motores de la economía nacional, y su dirección mostró no poco entusiasmo por la iniciativa que terminó dando lugar a la fiesta del pantano. Los responsables directos de las tareas organizativas, encuadrados en aquel Departamento de Asuntos Sociales, tenían a su disposición amplios recursos económicos, una experiencia y una estructura funcional con poco que ver con la de muchas asociaciones festeras y un grado de control adicional sobre la comunidad celebrante. Esta favorable situación se tradujo en unos programas muy potentes desde un inicio y que fueron sometidos a un visible perfeccionamiento durante toda la fase de crecimiento y esplendor de la Jira, desde finales de los cincuenta hasta bien entrados los setenta. Para empezar, la elección del

⁸⁴⁹ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira...*, *op. cit.*, pp. 45-46.

formato de romería permitió de alguna manera establecer una conexión con la que se venía celebrando en el lugar antes de la creación de la fiesta de Ensidesa y del embalse mismo, la de San Pelayo de Trasona, que en lo precedente atraía a gentes de toda la comarca e hizo posible heredar una cierta tradición que, probablemente, facilitó el éxito de convocatoria de los primeros momentos⁸⁵⁰.

Más allá de eso, para finales de los cincuenta se podían tener algunas certezas que atañían a la celebración de fiestas populares que aspirasen al éxito, y que la organización de la Jira se mostró capaz de explotar. A estas alturas sabemos bien que el culto al tipismo regional era un denominador común de la Asturias festiva del tercer cuarto del siglo. Esto no fue pasado por alto en Trasona. Aparte de como reclamo para la atracción de romeros, en unos tiempos en los que se había revelado ya indiscutiblemente como un estimulante de primer orden para el consumo mercantil de los asturianos, en la Jira el tipismo folclórico podía servir para compensar la juventud de la fiesta y su aroma inevitablemente moderno, dándole una capa de barniz popular que olía a tradición. Así se puede entender, al menos en parte, la presencia de las parejas de gaita y tambor o de las imprescindibles agrupaciones de Coros y Danzas de la Sección Femenina. También la de directrices contundentes, emanadas de la organización, para garantizar el ambiente típico en Trasona, que recuerdan a las vistas en otros contextos, como la advertencia hecha a los grupos musicales que aceptasen participar en la romería sobre la obligatoria «uniformidad de asturiano, tanto en gaita y tambor como en orquesta»⁸⁵¹.

Las competiciones deportivas, por su parte, estaban ya plenamente implantadas en el imaginario y los gustos de los asturianos, como también en sus expectativas acerca de lo que debía incluir un buen programa de festejos. Ensidesa también contaba con grandes ventajas en este capítulo, al disponer, por un lado, de un nutrido elenco de grupos de empresa con los que diversificar su oferta; y por otro de una gran masa de aguas calmas que no solo servía para fines productivos, sino también como espacio para la práctica de actividades que podían considerarse exóticas a cierta distancia de la costa y de los más grandes ríos asturianos. En esta categoría entrarían las regatas de piraguas y otro tipo de embarcaciones, que irían incorporando con el tiempo distintas modalidades⁸⁵².

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁵¹ Correspondencia mantenida por el Departamento de Asuntos Sociales de Ensidesa con agrupaciones musicales. AHA, Fondo Ensidesa, Expediente de fiestas y festejos, caja 132662, San José Obrero 1963 a 1965. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira... op. cit.*, p. 66.

⁸⁵² ANTUÑA GANCEDO, Enrique: "Deporte y fiesta...", *op. cit.*, pp. 11-14.

Lo mismo sucedería con una Jira que tanto por su condición misma de fiesta como por la forma en que estaba planteada y publicitada por sus organizadores era, precisamente, una ocasión para la interrupción y el olvido momentáneo de las preocupaciones derivadas de las obligaciones diarias, para el disfrute sin paliativos. Formaba parte del programa una tómbola que, haciéndose gala de ingenio para la superación de problemas organizativos, fue convertida en el centro de un «programa de devolución de envases» en virtud del cual quienes devolvían los recipientes en los que consumían las bebidas de los puestos obtenían boletos para el sorteo, de forma que tras la fiesta se reducían las pérdidas económicas ocasionadas por la rotura o desaparición de vasos. La prodigalidad de la tómbola se publicitaba con la reproducción sistemática del eslogan que anunciaba la Jira como «la fiesta de la que nadie regresa sin regalo» repartía, ya en la primera mitad de los sesenta, miles de obsequios, muchos de ellos productos alimentarios de consumo corriente, pero también otros sin duda muy apreciados en una época en que, incluso en las casas de los trabajadores industriales de empresas del relumbramiento de Ensidesa, difícilmente se podía hablar de abundancia⁸⁵³.

Se trataba de unas experiencias en las que, aunque no se dejara de hacer concesiones a las costumbres festivas populares, la incidencia de inclinaciones organizativas innovadoras era especialmente marcada; en el caso de la Jira de Trasona, además se daban buenas condiciones para que avanzara posiciones una vertiente de la mercantilización festiva complementaria a la propia de las especializaciones definidas más arriba. Sin restar la relevancia que se ha concedido al fenómeno de las ferias, festivales y certámenes dedicados a productos de la tierra como contrafuertes de la reafirmación identitaria, a la que vez formas de aprovechamiento del potencial económico del hecho festivo, la vertiente comercial de este último tuvo lugar en lo esencial por otras vías. Remitiéndose en última instancia a aquella cierta dimensión comercial inherente a las reuniones festivas populares que ya apreciaban tiempo ha observadores como Jovellanos, y a consecuencia de los decisivos ajustes hechos en las estructuras y pautas de consumo de la sociedad española en este tercer cuarto de la centuria, el espacio festivo se fue convirtiendo en infraestructura relevante para la expansión de marcas comerciales. Destacarían en este sentido quienes aprovechaban el tradicional peso del elemento alimentario en la experiencia festiva, y sobre todo lo habitual de que en ella se consumieran alimentos inusuales o totalmente inexistentes en la dieta cotidiana, para abrir

⁸⁵³ Cartel anunciador de los productos incluidos en la tómbola de la Jira de 1964. AHA., fondo Ensidesa, Grupos de Empresa, Expediente de fiestas y festejos, caja nº 132662, San José Obrero 1963 a 1965.

oportunidades de mercado. Así, las golosinas industriales que se abrían paso en los gustos de los niños españoles lo hacían también entre las avellanas y frutos secos, protagonistas en lo pretérito de los caprichos alimentarios de las fiestas populares asturianas. Marcas de la proyección de Coca-Cola, Cuétara o Carbonell instalaron pronto sus embajadas en la Jira al Embalse de Trasona; cohabitando sus productos con los bocadillos, el vino y la cerveza que conformaban un menú festivo asequible al uso, así como con los bollos rellenos de chorizo y la sidra conscientemente promocionados como apoyo del ambiente típico que deseaban imprimir a la cita sus organizadores⁸⁵⁴.

Claro está que estas incursiones no se producían únicamente en las fiestas del área de influencia de los principales núcleos urbanos e industriales, que se demostraban capaces de movilizar a contingentes de decenas de miles de romeros; aunque fuese lógico que en ellas se revelasen, acaso, de forma más temprana y perfecta. Las compañías fabricantes de este tipo de productos iban involucrándose en el patrocinio, con fines publicitarios, de festejos populares más modestos y que rara vez contaban con excedentes presupuestarios como para poder desdeñar tales colaboraciones. El sector infantil de las comunidades celebrantes era el objetivo más lógico de estas estrategias, y así nos encontramos muestras como la de Cardeo, en Ablaña, que a finales de los sesenta volvía a celebrar sus festejos tras años de privación de los mismos, gracias al típico pequeño grupo de lugareños con iniciativa, pero contando a la vez con la colaboración de Chocolates «La Cibeles» para la financiación de un espectáculo de marionetas que nucleaba la parte del programa dedicada a la infancia⁸⁵⁵.

La confirmación de la presencia, en las fórmulas festivas en las que se está centrando la atención en este apartado, de procesos y tendencias ampliamente extendidos en otras de las que se desarrollan simultáneamente en la provincia, refuerza la pertinencia de una visión amplia que las integre en un mismo esquema interpretativo. También se debe destacar la confluencia de rasgos apreciable en las distintas fiestas relacionadas con el implemento de las estrategias neopaternalistas, aunque sus características específicas difirieran notablemente. En este caso, aunque la disponibilidad de recursos fuese mucho mayor para el San José Obrero de Ensidesa que para el San Cristóbal del Ferrocarril de Carreño, incluso el más somero de los análisis del primero permite identificar en él un lenguaje y un mensaje ritual-simbólicos claramente afines a los que podíamos apreciar en el segundo. Ello nos obliga a no ver estos fenómenos como casos aislados,

⁸⁵⁴ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira...*, *op. cit.*, pp. 45, 63.

⁸⁵⁵ PEÑA, R.: "Grandes fiestas: concurso de bolos, rana y marionetas", *Región*, 12-IX-1967, p. 12.

independientemente de sus ciertas y lógicas singularidades, y a engarzarlos en un esquema interpretativo conjunto. Como en Candás, en Trasona se puso mucho interés en realzar la igualación social de facto que tenía lugar en el entorno del pantano. Ya en 1959, segundo año que se celebraba la fiesta, la revista editada mensualmente por Ensidesa para su plantilla ponía de relieve cómo en la Jira «sin distinción de clases, todos, desde el subdirector (...) hasta el peón (...), con sus familias, en diálogo amigable, gozaban de las primicias de una primavera tarde»⁸⁵⁶. Amistad, fraternidad, amor, armonía, unión, fueron también aquí conceptos empleados hasta la saciedad, tanto en el protocolo ritual de la propia Jira como en los anuncios con que se publicitó y las crónicas con que se consignaron los pormenores de su celebración en sus distintas ediciones.

Como se ha podido comprobar en más de una ocasión, por destacado que fuera en los circuitos de reproducción del discurso nacionalsindicalista el argumento de la armonía social, este no era ni mucho menos su único ámbito de aplicación. El propio franquismo y los órganos periodísticos más o menos afines a él habían recurrido con frecuencia desde su advenimiento al repertorio retórico propio de ese campo semántico, apelándose a ello a la hora de reseñar el ambiente generado en torno a los festejos populares, y sin necesidad de que fuera en el terreno específico de las relaciones laborales⁸⁵⁷. Colaboraba con los intereses discursivos del Estado que el refuerzo de la solidaridad inter y sobre todo intragrupal hubiera estado históricamente entre las funciones cumplidas por el fenómeno festivo con respecto a sus comunidades celebrantes —aunque también fuera el caso de muchas formas más o menos ritualizadas o simbólicas de conflicto—. Esto hacía que la voluntad política de usar los festejos como garantes del *status quo* social estuviera de una u otra forma legitimada por esas funciones comunitarias que se podrían llegar a considerar como elemento naturalmente constitutivo de la experiencia festiva. Ciertamente, ideas como la del hermanamiento de poblaciones y colectivos de diverso tipo se sucedieron durante el siglo XX ante toda clase de citas⁸⁵⁸. En el lapso de tiempo que ocupa las páginas de este capítulo, se hablaba de ello en Avilés, con motivo de la visita hecha a la villa por

⁸⁵⁶ “Así fue nuestra fiesta: San José Obrero – 1.º de mayo”. *Ensidesa: revista de y para el personal de la factoría*, n.º 5, 1959, p. 4. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira... op. cit.*, p. 54.

⁸⁵⁷ GONZÁLEZ, Avelino: “¡Ya vienen! ¡Ya llegan los Reyes!”, *Voluntad*, 04-I-1938, p. 5. “Cerca de 20.000 personas asistieron ayer al Vía-Crucis de Penitencia organizado por el Apostolado de la Oración”, *Voluntad*, 23-VI-1938, p. 4.

⁸⁵⁸ AVENDAÑO: “Las fiestas del «Bollo» en Avilés”, *La Prensa*, 12-IV-1925, p. 1. “A los pies benditos de nuestra celestial patrona”, *Acción*, 13-VIII-1932, p. 1. “Mañana se celebrará el «Día de Asturias», en el Campo de las Mestas”, *Voluntad*, 07-VIII-1943, p. 4. “Extraordinaria brillantez del desfile del «Día de Asturias»”, *El Comercio*, 06-VIII-1963, p. 7. “Día de Asturias: bajo el símbolo de la hermandad”, *Voluntad*, 05-VIII-1975, p. 1.

una delegación de San Agustín de la Florida durante los festejos mayores de la localidad, convertidos así en «abrazo (...) de hermandad entrañable, que en nuestro mundo de hoy, quisiéramos fuese un vínculo imperecedero y testimonio vivo de la paz y concordia que debe existir entre todos los pueblos de la tierra»⁸⁵⁹. Parecida era la actitud ante una Fiesta del Pastor que tenía mucho, recordemos, de reconciliación entre tipos humanos distanciados por experiencias divergentes, hasta el punto de poder ser considerada, como se hizo, una auténtica «Fiesta de la Hermandad del Pastor y el Montañero»⁸⁶⁰.

Reencauzando la cuestión hacia el ámbito industrial, el uso del ritual festivo y del repertorio simbólico desplegado en él como catalizadores de discursos armonicistas tampoco era una innovación a estas alturas. A principios de la década de los treinta, *El Noroeste* se hacía eco de la celebración en La Felguera de las fiestas de San Pedro, cuya advocación, pese a lo que pueda parecer, tenía bastante de peculiar. Más que al apóstol, estaban consagradas a la figura de Pedro Duro, uno de los más destacados impulsores de la actividad industrial asturiana decimonónica y fundador en esta localidad de una compañía de producción metalúrgica conocida finalmente con el nombre de Duro Felguera. Así, bajo ese hagiónimo que remitía al patronazgo clásico de los festejos populares, se rendía culto a un personaje que había venido a garantizar para el pueblo los beneficios del progreso, bajo la forma de una de las más pujantes explotaciones industriales de la región. Este planteamiento daba lugar a una realidad interesante, en virtud de la cual se apelaba a la tradición representada por la reproducción anual de la fiesta, al tiempo que ésta aparecía como una expresión de los deseos de que el lugar aprovechara las posibilidades de la industrialización para granjearse un futuro luminoso. El colaborador de *El Noroeste* manifestaba su confianza en «que la vida de trabajo de La Felguera camine por amplios senderos de paz, de armonía y de prosperidad, que sean base firme de su bienestar y de su ventura y supongan el mejor honor a la memoria de don Pedro Duro»⁸⁶¹.

Propicia en sí misma para acoger estas consideraciones, la fiesta contaba además con formatos particularmente susceptibles de desarrollarlos, y no parece casual que una celebración planteada en buena medida como representación interactiva del corporativismo paternalista, como era la Jira al Embalse de Trasona, adoptase un diseño morfológico y programático propio de la clásica romería y, sobre todo, de la prescriptiva

⁸⁵⁹ MENÉNDEZ PRENDES, Agustín: “Recepción en el ayuntamiento avilesino a los representantes de San Agustín de la Florida”, *El Comercio*, 27-III-1963, p. 6.

⁸⁶⁰ “En torno a la Fiesta del Pastor”, *El Comercio*, 16-VII-1958, p. 4.

⁸⁶¹ “Las renombradas Fiestas de San Pedro, en La Felguera”, *El Noroeste*, 05-VII-1931, p. 4.

comida campestre. El ambiente romero resultaba muy apropiado para representar breve y vistosamente un sistema de organización sociolaboral alabado y garantizado hasta la saciedad por la propaganda oficial, pero que a la hora de la verdad carecía tanto de los recursos como de las voluntades políticas necesarios para materializarse de manera extensa y sostenida. Era difícil apreciar cotidianamente la unión armoniosa y simbiótica de obreros y patronos propugnada por el nacionalsindicalismo, en un sistema en el que la jerarquización era visible no ya en las condiciones de trabajo dentro de la fábrica, sino en la misma estratificación de los grupos de viviendas destinados a uno u otro tipo de trabajador; ello yendo a la situación específica de Ensidesa, sin mencionar las condiciones generales imperantes en el conjunto de Asturias y España. Por lo demás, las virtudes de un poblado como el de Llaranes y las condiciones de vida de que disfrutaban sus habitantes beneficiaban a un segmento muy limitado de la enorme plantilla de la siderúrgica, y no digamos de la población asturiana. El propio Llaranes, como escaparate de las bondades del paternalismo y de la política social franquista, era una anomalía que, al tiempo que mostraba lo que podía llegar a conseguirse en unas circunstancias muy concretas, evidenciaba lo imposible de generalizar las conquistas publicitadas. La Jira al Embalse de Trasona seguía este mismo principio adaptándolo a la lógica del fenómeno festivo, utilizando la ruptura de lo cotidiano, aquella anulación temporal y simbólica del orden —que en este caso era la materialización real, cotidiana, imperfecta, de la doctrina sociolaboral franquista— para crear una ilusión de nacionalsindicalismo perfecto⁸⁶².

El componente religioso subsidiario introducido en la fiesta, aparte de reforzar con su presencia la religiosidad que el franquismo seguía fomentando en las formas populares de festejar, servía como apoyo para el mensaje armonicista, cuyas palabras clave formaban parte también de la tradición discursiva católica o podían ser adaptadas a ella sin grandes esfuerzos. San José Obrero presidía una «fecha de paz, de júbilo popular, de familiar y honesto regocijo, amparada bajo la tierna advocación del Santo que fue modelo y símbolo de laboriosidad y humildad»⁸⁶³. La referencia de la Acción de Gracias norteamericana, presente, como se ha dicho, en la concepción original de la Jira, permitía entroncar tanto con lo más puramente devocional como con el protocolo romero, familiar para los asturianos, y con la naturaleza empresarial de la cita. Así, en las primeras ediciones de la fiesta de Ensidesa se pudo pensar en unos actos de acción de gracias

⁸⁶² “Las renombradas Fiestas de San Pedro, en La Felguera”, *El Noroeste*, 05-VII-1931, p. 4.

⁸⁶³ “Ningún pago más confortador”: *Ensidesa: revista de y para el personal de la factoría*, n.º 77, 1965, p. 1.

aparentemente genéricos, pero tras los cuales se dejaba ver el agradecimiento que los trabajadores debían a la empresa que paternalmente les procuraba todo tipo de comodidades pensadas para su solaz, incluido el propio festejo. Cosas como la suelta de palomas o el rezo de rosarios desde lo alto de la presa, enmarcados por la comida campestre y otros puntos del programa, integraban en un mismo tapiz las distintas vertientes de ese interés por atajar la posible germinación de semillas ideológicas estimulantes de la conflictividad social entre los productores asturianos⁸⁶⁴.

Por si todo eso fuera poco, los años de esplendor de la Jira al Embalse de Trasona, los centrales de la década de los sesenta —durante los cuales se habló de la participación de hasta 50.000 personas en la fiesta, en la que Ensidesa invertía ya centenares de miles de pesetas anualmente— coincidieron con la preparación y verificación de la campaña propagandística nacional de los «XXV Años de Paz». Dirigidos su diseño y aplicación por Fraga, entonces recién salido del conflicto con obreros e intelectuales que había tenido por escenario principal a Asturias en el 63, la efeméride era una ocasión para revalidar el discurso de legitimación política del régimen. Esto se hizo con un cierto tono positivo que ponía de relieve las conquistas económicas y sociales hechas en el último cuarto de siglo, sin dejar caer todo el peso del mensaje sobre el combate contra la subversión⁸⁶⁵. En suma, no extraña la sistematicidad con que fue reproducida en el universo simbólico festivo la panoplia conceptual relacionada con la armonía social. Los globos aerostáticos soltados durante la Jira, y que con el paso de los años se convertirían en uno de sus iconos más representativos, apelaban en su primera edición a la fuerza de la amistad, o a la de un amor del que «ni miseria ni riqueza son estela»⁸⁶⁶. Años más tarde, las crónicas de prensa se referían a «los eternos armalíos, (...) los mal intencionados voceros de falsos descontentos», para quienes «esta clamorosa manifestación de gozo popular, esta unión entrañable entre los trabajadores de ENSIDESA, desde el más modesto al de rango más alto, tiene que haber sido una sonora, una dolorosa bofetada»⁸⁶⁷.

El tipismo folclórico venía también al pelo para estos menesteres, y es que, si Ensidesa daba trabajo directo a un volumen más que respetable de personas, y en Avilés era difícil encontrar a alguien que no tuviera por lo menos un familiar cercano laborando

⁸⁶⁴ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira...*, *op. cit.*, pp. 28-39.

⁸⁶⁵ MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: “La dictadura...” *op. cit.*, pp. 140-141.

⁸⁶⁶ Lemas diseñados para los globos, consignados en AHA, Fondo Ensidesa. Grupos de Empresa, Expediente de fiestas y festejos, caja 132662, San José Obrero 1958-1962. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira...* *op. cit.*, p. 55.

⁸⁶⁷ “ENSIDESA celebró (con alegría contagiosa) la festividad de San José Obrero”, *La Nueva España*, 02-V-1964. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira...* *op. cit.*, p. 56.

en ella, sus influencias indirectas se extendían por toda Asturias. Gracias a esta realidad, la identidad que la siderúrgica se esforzaba por crear y reforzar en torno a sí entroncaba sin problemas con una asturianía ya firmemente asentada en el imaginario popular regional, y en la que podía apoyarse para insertarse finalmente en aquel nacionalismo regionalizado cultivado por el régimen político vigente. La Jira venía, así, a:

Fundir en el crisol de la verdad lazos de convivencia y cordialidad con gentes de acá y de acullá. Complace ver cómo en este día, vecinos de Llaranes, Luarca, Belmonte, Oviedo, Trubia, Cornellana o Soto de Luiña o Gijón, sean médicos, comerciantes, funcionarios, obreros, modistas, maestras o veterinarios, acuden a esta fiesta, muchos de ellos ligados por vínculos familiares a la compleja familia de 12.000 trabajadores —45.000 personas— de ENSIDESA, cuyo nombre, de por sí, constituye felizmente (...) garantía de fecundidad en la economía patria⁸⁶⁸.

A pesar de la intensidad de este proyecto propagandístico en la fiesta de Ensidesa, el siderúrgico no fue el único ámbito sociolaboral el que se dieron fenómenos de este tipo. Si hay un sector de los implicados en el crecimiento industrial asturiano del tercer cuarto del siglo ese fue el de la minería, que además acusaría en la segunda mitad del siglo XX algunas de las transformaciones más drásticas de las sufridas por la economía —y, por extensión, de la población— regional. En la Asturias minera de estas décadas que se vienen analizando, las formas populares de festejar reflejaban los contrastes de unos mundos rural y urbano en convivencia estrecha, y también las tentativas de repensar la relación entre trabajo y ocio.

5.3.2. La sociabilidad festiva en el ámbito minero y sus posibilidades para el encauzamiento de la conflictividad sociolaboral

El prestigio alcanzado por los trabajadores mineros hasta coronarse durante los conflictivos años treinta como vanguardia del movimiento obrero asturiano, así como la importancia estratégica de la minería en el difícil contexto económico de la posguerra, garantizaron para este colectivo laboral algunas de las más intensas y persistentes atenciones del Estado franquista; incluyendo, por supuesto, las asociadas al paternalismo industrial. Los años cuarenta y cincuenta lo fueron de expansión de la industria extractiva carbonífera, que lo fue también de sus trabajadores, haciéndose necesario tanto el rápido retorno a sus puestos de los mineros movilizados durante la guerra —no pocos de ellos

⁸⁶⁸ “Jira al embalse de Trasona. Fiesta para todos”. *Ensidesa: revista de y para el personal de la factoría*, n.º 89, 1966, p. 22. Citado en ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira... op. cit.*, p. 57.

combatientes más o menos ideologizados del bando republicano— como la incorporación de nuevos obreros. Tanto uno como otro grupo se enfrentaron a unas condiciones de vida que, si bien estaban basadas en percepciones retributivas en principio altas, como medida coercitiva para atraer a la cantidad necesaria de mano de obra, también sufrían todo tipo de condicionantes relacionados con la situación económica nacional y con las políticas social-laborales que hacían que, en última instancia, el duro y peligroso trabajo en la mina careciese de compensaciones salariales adecuadas⁸⁶⁹.

Durante las «décadas silenciosas» de los cuarenta y los cincuenta, cuando se mantenía efectiva la supresión de toda vía de expresión de malestar obrero salvo las creadas y mantenidas a tal efecto por el Estado, la conflictividad fruto del descontento latente fue, a pesar de todo, palmaria. Las de los mineros constituyeron cerca de dos terceras partes del total de demandas interpuestas en ese periodo ante las magistraturas del trabajo; siendo para todo el sector secundario asturiano especialmente alto, en cuanto al grado de peligrosidad e insalubridad de la labor en la mina, pero también por los desencuentros originados entre obreros y patronos a cuento de despidos y de la realidad salarial⁸⁷⁰. Ya durante ese periodo, las condiciones de vida de la minería favorecerían la aparición y consolidación de actitudes críticas en evolución hacia la disidencia, canalizadas en los primeros momentos por mecanismos de resolución práctica de conflictos contemplados por la legislación vigente, aunque también por discursos dependientes de la retórica cristiana, en unos tiempos en que las insistentes consignas anti izquierdistas no dejaban de permear las mentalidades colectivas, desde el ideológico⁸⁷¹.

A pesar de que el apostolado obrero terminaría por convertirse en el ámbito minero en una decisiva brecha en la estabilidad social ansiada por el Estado, la apelación a la religiosidad por parte de éste también estaba entre uno de los principales ingredientes para la elaboración de una estrategia paternalista que tenía en la minería, por razones ya conocidas, uno de sus más cuidados focos de atención. La contraposición de la vocación social del catolicismo a la del marxismo amalgamaba en el plano retórico las medidas sociolaborales implementadas para disminuir el impacto de las precarias condiciones de trabajo y vida sobre el ánimo de la población obrera, habiéndose prestado en la posguerra especial atención a la recristianización de los mineros⁸⁷². Si de lo que se trataba era de

⁸⁶⁹ GARCÍA PIÑEIRO, Ramón: *Los mineros asturianos bajo el franquismo (1937-1962)*. Madrid: Fundación 1.º de Mayo, 1990, pp. 15, 19-43.

⁸⁷⁰ BENITO DEL POZO, Carmen: *La clase obrera...*, *op. cit.*, pp. 349-356.

⁸⁷¹ GARCÍA PIÑEIRO, Ramón: *Los mineros asturianos...*, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁷² *Ibid.*, pp. 81-87, 315-318.

influir sobre las mentalidades colectivas en un sentido favorable a la identificación de las comunidades mineras con los intereses estatales, condensados en la doctrina nacionalsindicalista, con la retórica cristiana como apoyo, no es de extrañar que, una vez más, las zonas de Asturias que concentraban grandes contingentes de población relacionados con la actividad minera protagonizaran desde bien pronto algunos de los ejemplos más significativos de utilización propagandística de las fiestas populares, en un sentido armónico. Festejos consagrados como tradicionales y en los que la dimensión religiosa se mantenía pujante eran candidatos de particular valía para esta misión. Era el caso de la romería dedicada al culto a Cosme y Damiano, los Santos Mártires, en Valdecuna, municipio de Mieres. En 1954 se quiso poner de relieve —con un interés muy elocuente— lo pretendidamente espontáneo y masivo de la participación de la población minera de los contornos en la celebración:

Los mineros, voluntariamente, habían «recuperado», por adelantado, para dar mayor eficacia, las horas de esta jornada hecha paz romera y bucólica, o alterado los turnos y relevos de manera que nadie se quedase en el tajo. (...) No ha habido decretos oficiales. Nadie les impele, ninguna publicidad influyó en ellos; ni programa alguno les despertó ese interés colectivo de familia de asistir a esta auténtica y espiritual diversión⁸⁷³.

En general, tras la guerra las compañías mineras no habían dejado de intervenir activamente en las expresiones festivas de las comunidades a las que pertenecían sus plantillas, como muestra la correspondencia sostenida por aquellas. Tanto la Comisión de Festejos en honor de Nuestra Señora del Carmen como la de Nuestra Señora de las Nieves de Caborana enviaban así, en la primera mitad de los años cuarenta, sendas cartas de agradecimiento a la dirección de la Sociedad Hullera Española, por su colaboración en la financiación de sus respectivas fiestas. No había sido algo puntual, toda vez que la comisión del Carmen extendía su agradecimiento a la empresa por «las facilidades de años anteriores»⁸⁷⁴. Siguiendo una lógica que a estas alturas del trabajo ya conocemos bien, semejantes incursiones permitían a las entidades industriales hacerse más familiares para las comunidades mineras en un ámbito ajeno al laboral, facilitando la siempre ansiada participación patronal en la definición del tiempo de recreo y, con el patrocinio económico del mismo, haciendo su imagen más amable para los trabajadores y sus familias. Las compañías que en la práctica hacían de punta de lanza de muchas veces

⁸⁷³ «Los Mártires de Valdecuna. La única romería», *La Nueva España*, 28-IX-1954, p. 11.

⁸⁷⁴ Escrito del presidente de la Comisión de Festejos de Nuestra Señora del Carmen, dirigido al ingeniero director de la Sociedad Hullera Española, con fecha 20 de junio de 1942. AHH, código: 13834, fondo: ES. AHH. SHE, signatura: división de fondo 094 SHE, unidad de instalación: 5, orden: 6.

temido progreso, desbaratando en corto plazo los modos de vida de generaciones precedentes, atrayendo a gentes de fuera y alterando drásticamente el paisaje de comarcas esencialmente rurales hasta poco tiempo atrás —en un sector productivo que era, además, en Asturias el paradigma de la industrialización— tenían la oportunidad de erigirse en paladines de algunos de los grandes reductos rituales en los que se refugiaba la temerosa tradición.

Pero fue Santa Bárbara, como difícilmente podía ser de otro modo dados los precedentes vistos páginas atrás, la que concentró los ejemplos más significativos de utilización del fenómeno festivo para el tratamiento preventivo de la conflictividad sociolaboral en el ámbito minero. Aparte de la introducción consciente de su patronazgo, culto y celebración durante la primera gran época de desarrollo del paternalismo industrial en Asturias, su condición de patrona también del arma de artillería del Ejército podía ser igualmente interesante, dadas las circunstancias en que se encontraba la minería a mediados de siglo. En efecto, las medidas represivas tomadas para asegurar el buen comportamiento en el trabajo y la vida cotidiana de un colectivo muy importante y, a la vez, inquietante para muchos, tuvieron entre sus expresiones más llamativas la militarización del trabajo minero, con la equiparación de su organigrama a la jerarquía militar y la aplicación de la disciplina castrense al trabajo del sector; una situación que, como ya se apuntó en otra parte, persistiría oficialmente hasta mediados de los sesenta⁸⁷⁵.

La importancia revalidada por el neopaternalismo para Santa Bárbara fue definida con claridad. Según recogía cumplidamente una circular emitida por la Sociedad Metalúrgica Duro-Felguera para sus empleados, el calendario laboral fijado por la Dirección General de Trabajo para el año 1959 determinaba que:

Se consideran suprimidas todas las fiestas de carácter gremial sin otra excepción que las que coincidan con días que tengan carácter festivo o vengan establecidas especialmente por disposiciones de rango superior, como por ejemplo, la de Nuestra Señora del Carmen, para la Marina Mercante española y la de Santa Bárbara, para la Minería, sin perjuicio de que cuando se trate de fiestas de muy señalada tradición se solicite por las representaciones económicas y sociales correspondientes a través de la Organización Sindical, para que elevando esta Delegación la oportuna propuesta pueda el Gobierno determinar la festividad para la actividad de que se trate⁸⁷⁶.

De este modo, y gracias de nuevo a la plasticidad del concepto de tradición, se contemplaba la posibilidad de mantener el patrocinio sobre festejos populares clásicos, a

⁸⁷⁵ *Ibid.*, pp. 57-67.

⁸⁷⁶ “Calendario de fiestas para el año 1959”, AHH, código: 30358, fondo: ES.AHH.SMDF, signatura, división de fondo: 115 SMDF, unidad de instalación: 227, orden: 1

la vez que se consolidaba el cultivo de Santa Bárbara como piedra angular de la reafirmación festiva de las identidades colectivas asociadas al trabajo minero. El proceso estaba ya avanzado, gracias al establecimiento de hermandades dedicadas a la santa que iban cubriendo el territorio poblado por comunidades mineras. En las explotaciones del concejo de Laviana, propiedad de Duro-Felguera, fue instituida una primera hermandad en 1948. Circunscrita al principio en su actividad a una única parroquia, la de San Pedro de Tiraña, se amplió con el tiempo a la de San José, en Barredos, para consolidarse como entidad extendida a todo el Grupo Laviana a principios de los sesenta. Más nutrida era la Hermandad del Grupo Santa Ana, creada a finales del 59, a la que estaban adscritos casi dos millares y medio de trabajadores de las instalaciones englobadas por el grupo, lo cual suponía, según los cálculos de la propia agrupación, un 98,33% de la totalidad del personal empleado en las mismas⁸⁷⁷.

Las hermandades cumplían una función complementaria a la de los organismos mutualistas que operaban en la época, proporcionando a sus miembros servicios como asistencia económica ante la enfermedad y acceso a actividades culturales y de instrucción, teniendo también entre sus principales funciones la organización de los festejos dedicados a Santa Bárbara en los lugares en los que se hallaban instituidas. En su intento por aglutinar a los mineros en torno a la construcción identitaria deseada por las compañías y por el Estado que se encontraba tras ellas, estos entes volvían a incidir en la voluntariedad de la pertenencia a ellos, insistiendo sus representantes en «aclarar una vez más que no se obliga a nadie a ser socio de esta Hermandad y que los beneficios de la misma solo alcanzarán a sus socios voluntarios; es más, cada socio puede darse de baja cuando así lo desee y previa solicitud»⁸⁷⁸. Darse de baja era, efectivamente, la única forma de no pertenecer a la hermandad, cuyos estatutos imponían la afiliación por defecto de todos los trabajadores del grupo minero correspondiente, detrayéndose la cuota anual del salario, de forma que quien no deseara formar parte de ella debía manifestarlo de manera explícita⁸⁷⁹.

⁸⁷⁷ Escrito enviado por Pedro Laine Soler de Cornellá, presidente de la Hermandad de Santa Bárbara, a la dirección de la Sociedad Metalúrgica Duro-Felguera, fechado en 11 de noviembre de 1960. AHH, código: 30364, fondo: ES.AHH.SMDF, signatura: archivo: 100, división de fondo: 115 SMDF, unidad de instalación: 496, orden: 5.

⁸⁷⁸ Resumen de la historia, objetivos y estado presente de la Hermandad de Santa Bárbara del Grupo Laviana, con fecha 23 de agosto de 1962. AHH, código: 13834, fondo: ES.AHH.SHE, signatura: división de fondo 094 SHE, unidad de instalación: 5, orden: 6.

⁸⁷⁹ Estatutos de la Hermandad de Santa Bárbara del grupo minero Santa Ana, fechado en noviembre de 1959. código: 30364, fondo: ES.AHH.SMDF, signatura: archivo: 100, división de fondo: 115 SMDF, unidad de instalación: 496, orden: 5.

La celebración de Santa Bárbara, como acondicionamiento de la identidad colectiva de una comunidad, aparecía de este modo unida inextricablemente al disfrute de otras expresiones formalizadas de la solidaridad laboral. Esto es en buena medida lo que venía sucediendo históricamente con las fiestas patronales de las comunidades campesinas asturianas, que mediante la celebración de esos rituales afianzaban unos vínculos entre sus miembros cuya operatividad trascendía el tiempo estrictamente festivo. De manera parecida a aquella con la que las formas clásicas de festejar ponían en juego esa solidaridad decisiva en el desempeño de la cotidianidad, Santa Bárbara se planteaba desde hacía décadas como una de las más conspicuas reafirmaciones de la condición minera, que incluía el reconocimiento de una afinidad de intereses de trabajador y patrono. En 1917 se había llamado la atención desde Bustiello a la dirección de Minas de Aller sobre lo que se consideraba un cierto retroceso en la brillantez de los festejos de Santa Bárbara y, sobre todo, con respecto a los actos preparados para la ocasión por otras compañías y comunidades mineras. Se observaba en esos lugares cómo «más y más suben las fiestas en lo profano y en la identificación familiar entre jefes y subordinados (...) siendo un día de alegría que mitiga las muchas tristezas de la vida industrial». Ya entonces era apreciado, por tanto, un doble valor en la celebración de una fiesta así, capaz de contribuir de manera decisiva a la creación de esa familia imaginada que involucraba a todos los implicados en la actividad minera y, a la vez, de proporcionarles una válvula de escape para la mejor tolerancia de los sinsabores propios de la industrialización. Convenía, en fin, hacer un esfuerzo para garantizar la continuidad de los festejos con el esplendor que les correspondía. Se trataba de hacer alguna cosa aceptable

a Dios Nuestro Señor[,] agradable a los Srs. Patronos de este Coto Minero y conveniente y hasta necesaria a la pobre masa obrera poniendo todos de verdad no de mentirijillas (o echando a un lado ese dichoso «a mí qué») cuanto cada uno pueda porque la fiesta de Sta. Bárbara no sea menos que en otros centros industriales antes supere en todo ¡Oh! Si el clero, Dirección, Ingenieros, Capataces, empleados, etc... hiciéramos lo que podamos con los recursos pecuniarios que la esplendidez y bondad de los Srs. Patronos pone en nuestras manos! ¡Lo que sería la fiesta de Sta. Bárbara!⁸⁸⁰

Es interesante constatar cómo el éxito, por lo menos parcial, del establecimiento y la consolidación de Santa Bárbara como fiesta patronal de la minería había determinado una evolución que combinaba las funciones buscadas conscientemente en ella, como

⁸⁸⁰ Misiva dirigida al director de Minas de Aller, fechada en 29 de noviembre de 1917. AHH, Código 13832 Fondo: ES.AHH.SHE. Signatura: archivo: 100, división de fondo: 094 SHE, unidad de instalación: 5, orden: 4.

refuerzo de las estrategias paternalistas, con las frecuentemente observadas por los estudiosos en los festejos populares de más raigambre. Sin pasarse por alto lo oportuno de cultivar una ocasión para el hermanamiento de los obreros entre sí y de éstos con sus empleadores, tampoco se olvidaba el deseo de dar a luz a la Santa Bárbara de más relumbro de todas cuantas se celebraban en los territorios mineros asturianos, una competitividad que le concedía a esta advocación extendida entre las comunidades mineras una potencial carga localista parecida a la que desde mucho tiempo atrás se verificaba en las fiestas patronales del medio rural, que con su celebración aportaban rasgos de diferenciación a sus celebrantes que les ayudaban a estrechar sus lazos comunitarios.

Con estas ideas subyacentes, se fueron difundiendo por la Asturias minera, unas pautas para la celebración de Santa Bárbara que, consolidadas sobre todo durante este tercer cuarto de la centuria al que venimos circunscribiendo el capítulo, se fueron definiendo en torno a la combinación de las actividades acostumbradas en los festejos populares asturianos con otras adecuadas a las circunstancias específicas de la vida minera; y sobre todo a las necesidades de quienes la regían. Persistían los cultos religiosos y los aires profanos de las romerías a las que estaban acostumbradas desde tiempo atrás las gentes de los cotos mineros y que, de todas formas, tenían cumplido desenvolvimiento en los festejos locales estivales, celebrados en una temporada mucho más propicia en suelo asturiano que diciembre para toda forma de solaz al aire libre⁸⁸¹. El 4 de diciembre y sus contornos acogían ritos propios de las celebraciones patronales, dedicados a honrar la figura de Santa Bárbara, como también interpretaciones musicales y bailes; concursos literarios, de pintura y de fotografía, y pruebas de tiro al plato, atletismo o fútbol con los que se daba realce a los programas profanos⁸⁸².

Junto a todo ello se desarrollaban actos con una carga propagandística insoslayable, y venía a recordarlo la nutrida presencia de representantes de las secciones provincial y locales de la Organización Sindical y de los peldaños más elevados del organigrama de las compañías y sus distintas instalaciones. La antigüedad laboral se premiaba con una medalla de la santa, condecoración que recuerda a aquella entregada en Siero por iniciativa de la Obra de Formación Agropecuaria del Frente de Juventudes

⁸⁸¹ VÁZQUEZ-PRADA, Ricardo: “En los tiempos de «Miss Aller»”, *Hulla*, n.º 15, noviembre/diciembre 1970, p. 20.

⁸⁸² TUNÓN, Óscar Luis: “Santa Bárbara, fiesta de la minería”, *Hulla*, n.º 4, diciembre 1969, p. 11. PELLO, J. M.: “La fiesta de Santa Bárbara en los pueblos”, *Hulla*, n.º 57, enero 1976, p. 8.

al labrador más anciano, por considerársele un referente simbólico para las generaciones más jóvenes; así como con un reloj de oro, dado a trabajadores con décadas de servicio a sus espaldas. Ese reconocimiento a la veteranía tenía su contraparte en los actos desarrollados en dependencias del Orfanato Minero, a cuyos niños se hacía entrega de obsequios como lámparas de mina y otros regalos que confirmaban su pertenencia a la gran familia minera. Los hospitales de Mieres y Sama de Langreo, en los que convalecían los mineros enfermos y heridos en el desempeño de su labor, completaban el conjunto de escenarios que conseguían así llegar a aquellos colectivos que no podían incorporarse por sí mismos a los espacios principales de celebración⁸⁸³.

En tan somera caracterización se pueden apreciar claras similitudes con respecto a las estrategias festivas de los ramos industriales ya revisados, que se intensifican al fijar la atención en la reinterpretación, acogida por las celebraciones mineras, de las competiciones deportivas que habían tomado carta de naturaleza ya a principios de siglo como componentes programáticos de pleno derecho en las fiestas populares asturianas. En el programa de los festejos de San José Obrero preparado por Ensidesa, las diversas pruebas contempladas daban traducción a un formato de ocio que no dejaba de tender sus puentes con respecto a las formas tradicionales de entretenimiento, pero adecuándose también a los planteamientos del higienismo y las modernas teorías sociológicas de organización del trabajo abrazadas por la doctrina nacionalsindicalista y las explotaciones industriales más o menos adaptadas a ellas. Al ser patrocinados y gestionados por los grupos de empresa, los deportes permitían hacer efectiva la vigilancia sobre la inversión del tiempo de no trabajo por parte de los obreros, utilizar sus aficiones para el refuerzo de las identidades corporativas mediante la formación de equipos que enarbolaban la imagen y los símbolos de la compañía, y favorecer la tonificación de la fuerza de trabajo por medio del entrenamiento y la competición. Esta última, además, como bien sabían los responsables de los grupos de empresa y de Educación y Descanso, permitía pensar en el cultivo de rivalidades entre formaciones de distintas empresas que, bien planteadas, fomentaban una sana competencia en virtud de la cual el espíritu de equipo, ideal como metáfora de la cohesión y la solidaridad sociolaboral, se combinaba con una competencia que estimulaba el afán de autosuperación, trasladable al entorno de trabajo. Por lo demás, hacer coincidir competiciones y entregas de premios con reuniones masivas, como podían

⁸⁸³ TUÑÓN, Óscar Luis: “Santa Bárbara...”, *op. cit.* FERNÁNDEZ GARCÍA, Gerardo: “Se celebró con gran brillantez la fiesta de los mineros”, *Hulla*, n.º 39, enero-febrero 1974.

ser la Jira al Embalse de Trasona, añadía la búsqueda del prestigio proporcionado por el reconocimiento colectivo a las potenciales bondades del deporte de empresa sobre la disposición del trabajador con respecto a su cometido⁸⁸⁴.

La versión más acabada de estos experimentos la constituyeron unos Premios Nacionales de Destreza en el Oficio aplicados en Asturias a la siderometalurgia y a otros sectores, pero que tuvieron sus más abundantes y refinadas expresiones en el de la minería. Los Premios se venían celebrando desde los años cuarenta, habían recibido reconocimiento oficial en 1950 a través del Ministerio de Trabajo y, desde luego, elevaban el deporte laboral a nuevas cotas. Si el control empresarial de los formatos más extendidos de actividad deportiva, como el fútbol, el baloncesto o similares, albergaba todo aquel potencial para la satisfacción de las aspiraciones en cuyo cultivo patronos y Estado se confundían, las competiciones de destreza eran directamente una mezcla de trabajo y deporte que acercaba a este último a la condición de mero apéndice de la producción. Se trataba de competiciones entre trabajadores que debían desempeñar su labor con la mayor celeridad y pericia posibles para alzarse con trofeos y premios en metálico. Picadores, barrenistas o entibadores mineros, entre otros profesionales, contaron con sus concursos, pudiendo participar en ellos individualmente o por parejas en la pugna por los premios disponibles y, sobre todo, según afirmaban los medios de difusión de estos eventos, por puro afán de superación y para garantizar para las empresas a las que representaban el reconocimiento adherido a los galardones⁸⁸⁵.

⁸⁸⁴ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Deporte y fiesta...”, *op. cit.*, pp. 14-15. Un ejemplo de iniciativas antecesoras de las que se desarrollarán ya en periodo franquista lo constituyó el Certamen del Trabajo organizado en los años veinte en La Felguera, a cargo de la Sociedad de Festejos de San Pedro, y en el que se establecía por tanto una relación entre estas prácticas y el fenómeno festivo. A solicitar colaboración económica a corporaciones de otros municipios para la segunda edición del Certamen, la Sociedad consideraba «innecesario enumerar las ventajas de estos actos», aunque mencionaba su potencial como «estímulo para los obreros que ven premiado su trabajo», entendiéndolos asimismo como una «simpática labor de aproximación de relaciones entre el capital y el trabajo, suavizando las generales asperezas que desgraciadamente tantas veces entorpecen la buena marcha de la economía industrial». Carta del presidente de la Sociedad de Festejos de San Pedro de La Felguera al alcalde de Carreño, 16-III-1925, AMC, caja 335, exp. 14. Para su IV edición, al Certamen le había sido concedido carácter de oficialidad por parte del Ministerio de Trabajo. Ante tal circunstancia, los organizadores añadían una interesante consideración sobre su posible interés para toda Asturias, considerando la cita «una espléndida demostración de capacidad regional» que «interesa a Asturias toda ya que son sus hijos del Trabajo, los que exteriorizan su valía y su fe en si mismos». El certamen tendría, así, una dimensión de «sano y sincero regionalismo», que entre otras cosas ayudaba a contrarrestar lecturas indeseables del mundo del trabajo, como la de clases. Carta del presidente del Comité Organizador del IV Certamen Provincial del Trabajo al alcalde de Carreño, 19-I-1928, AMC, caja 335, exp. 14.

⁸⁸⁵ ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La sociabilidad festiva...”, *op. cit.*, pp. 15-16.

Los campeonatos de destreza laboral cumplían las funciones que se han atribuido más arriba a las competiciones deportivas clásicas, en su formato dependiente de las instituciones sociolaborales públicas y privadas del franquismo, con el añadido de que su preparación y práctica era un cultivo directo de las habilidades implicadas en el puesto de trabajo de los participantes. No se trataba ya de una tonificación indirecta de la habilidad, la fuerza o la coordinación grupal que podían tener implicaciones positivas en el tiempo de labor, sino que con los premios se fomentaba, acaso de manera más explícita que nunca, lo que a fin de cuentas se venía persiguiendo desde los tiempos del paternalismo industrial clásico con el urbanismo dirigido o los alegatos contra el consumo de alcohol y la sociabilidad tabernaria: la colocación del tiempo de no trabajo al servicio de la producción⁸⁸⁶.

Y uno de los aspectos más interesantes de esta cuestión es que los Premios Nacionales de Destreza en el Oficio tenían en los festejos populares uno de los contextos preferentes para su celebración. En 1965, el XVIII Concurso Nacional para Entibadores de las Minas de Carbón de España, organizado por el Sindicato Nacional del Combustible, tras haber partido de un carácter comarcal en el 44, venía ascender a la categoría de provincial en años sucesivos y adquirir finalmente carácter oficial y alcance nacional; constituyendo la más reciente edición de «una limpia lucha de destreza en el oficio» de «los mejores profesionales de nuestra Patria»⁸⁸⁷. Ya años antes, en aquellas fiestas de San Pedro de La Felguera dedicadas a la memoria del adalid de la industria local y provincial Pedro Duro, los concursos laborales aparecían como uno de los productos estrella de los programas que, edición tras edición, evidenciaban la importancia adquirida en los festejos por las referencias industriales. Se reconocía que ese tipo de competiciones, como las de tipo cultural, eran prescindibles, siendo el ferial lo único que no podía faltar en una fiesta

⁸⁸⁶ Con respecto al uso paternalista del urbanismo, por circunscribir la bibliografía al territorio asturiano y al primer gran ciclo paternalista, es muy ilustrativo el trabajo de MUÑIZ SÁNCHEZ, Jorge: “El entorno social de Minas de Lieres: organización espacial, urbanismo y sociabilidad”, *Sociología del Trabajo*, n.º 52, 2004, pp. 127-158. En cuanto a la lucha contra el consumo de alcohol por parte de los agentes sociales hegemónicos —no solo los asociados al paternalismo industrial— en tiempos de la Restauración, y de nuevo por mencionar solo las principales obras referidas al ámbito regional, véase GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Intemperancia, degeneración y crimen: el discurso antialcohólico como estrategia de control social en la Asturias de la Restauración”, *Historia Contemporánea*, n.º 36, 2008, pp. 57-84. SIERRA ÁLVAREZ, José: “¿El minero borracho?: alcoholismo y disciplinas industriales en Asturias”, *Los Cuadernos del Norte*, n.º 29, 1985, pp. 58-63. URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “La taberna en Asturias a principios del siglo XX. Notas para su estudio”, *Historia Contemporánea*, n.º 5, 1991, pp. 53-72. “Cultura popular tradicional y disciplinas de trabajo industrial. Asturias 1880-1914”, *Historia Social*, n.º 23, 1995, pp. 41-62.

⁸⁸⁷ ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La sociabilidad festiva...”, *op. cit.*, p. 16.

que se preciara de tal⁸⁸⁸. Sin embargo, en La Felguera, a pesar de que se reproducía la idea clásica de que «la fiesta patronal galopa enjuezada y ruidosa, expectante e invicta sobre la rutina metódica que se quiebra, que se parte hendida por el dardo de la alegría», siendo «el mejor impacto que destruye divergencias y fatigas», el trabajo irrumpía sin pudor en el tiempo de satisfacción de las necesidades lúdicas:

Un día fue el Certamen Provincial de Trabajo que tanto sonó por el ámbito asturiano; otros días fueron los Concursos Laborales, cuyos campeones dieron inmejorable testimonio en Suiza, Francia y Alemania. Luego se añadieron los Concursos Hípicos, los primeros de la temporada en el Principado y uno de los más concurridos. Después los stands industrializados, muestrario sintetizado de las ferias nacionales que cae en nuestro valle como anillo al dedo. Y finalmente, los productores de la villa nos han sorprendido en los pasados festejos con una estupenda exposición pictórica en los locales del Hogar del Productor⁸⁸⁹.

Efectivamente, con las competiciones laborales el trabajo se convertía en ingrediente de programa festivo. Ello se conseguía, al menos en buena parte de los casos, no solo sin el rechazo de las comunidades celebrantes, sino con su adhesión entusiasta a lo que para los observadores era un espectáculo atractivo y para los participantes una ocasión para el lucimiento ante el grupo y una posibilidad para sanear la economía familiar. La popularidad de los concursos estaba garantizada, aparte de por su inclusión sistemática en programas de fiestas bien asentadas entre las costumbres de las poblaciones asturianas, por las atenciones publicitarias que les dispensaban los medios de comunicación. Ya en el 48, el I Concurso Nacional de Entibadores Mineros, que había tenido lugar en Sama de Langreo coincidiendo con la Fiesta de Exaltación al Trabajo, había sido grabado por las cámaras del NO-DO, y una década después su XI edición recibía cobertura a toda página de un diario del calibre de *Región*⁸⁹⁰. En cuanto al atractivo de las pruebas para potenciales participantes, no se limitaba al reconocimiento multitudinario que pudieran generar en torno a unas habilidades que, de otro modo, no saldrían del ámbito estrictamente productivo, sino también en los mencionados premios ofertados. En el Concurso Nacional de Trabajos de Tornos de 1966, por ejemplo, el primer premio alcanzaba la tan poco desdeñable cuantía de 10.000 pesetas, sin que los sucesivos fuesen tampoco dignos de desprecio⁸⁹¹.

⁸⁸⁸ LLANO, Luis: “La feria de las diversiones”, *El Comercio*, 28-VI-1959, p. 5.

⁸⁸⁹ LLANO, Luis: “Mañana, fiestas de San Pedro en La Felguera”, *El Comercio*, 28-VI-1960, p. 5

⁸⁹⁰ ANTUÑA GANCEDO, Enrique A.: “La sociabilidad festiva...”, *op. cit.*, p. 16. “XI Concurso Nacional de Entibadores Mineros”, *Región*, 28-VII-1958, p. 8.

⁸⁹¹ “V Concurso Nacional de Trabajos de Tornos”, *El Comercio*, 09-VI-1966, p. 8.

Actividades como estas, llamadas a rebasar en su resonancia los límites de los festejos a los que estaban adheridas, generalmente patronales y de sustrato local, contribuían a la creación de una identidad colectiva minera complementaria a las de tipo territorial, y en la que la que el culto a la patrona de la minería jugaba de nuevo un papel decisivo. Santa Bárbara se desmarcaba en el calendario de otras celebraciones patronales y consentía el fomento de la competencia entre poblaciones por el mayor lucimiento de los programas dedicados a ella, dejando la puerta abierta a cierta canalización de las necesidades identitarias de escala más constreñida. A un tiempo, no obstante, permitía pensar en el establecimiento de una comunidad simbólica que acogiese a todos o a la mayor parte de los mineros asturianos, en un sentido contrapuesto al que los convertía en adalides de la lucha de clases; haciéndoles susceptibles de entroncar armónicamente con aquel bien conocido regionalismo folclórico, en una suerte, al fin y al cabo, de corporativismo territorial. Después de todo, la minería del carbón, aunque fuera la más destacada expresión de la industrialización regional, tenía la suficiente antigüedad en Asturias como para haberse naturalizado en cierto modo como referente de la imagen reflexiva y proyectada al exterior por la provincia. Esta idea fue cultivada con especial entusiasmo, como es lógico, por las grandes compañías mineras, como podía verse en los textos publicados en la revista *Hulla*, editada bien entrado el tercer cuarto del siglo:

Desde fuera, Asturias es una región que a la hora de las auscultaciones industriales, se asocia instantánea e inevitablemente con el carbón. Aunque en algunos aspectos, en algunos casos, este hecho se presta a algunas deformaciones de imagen, lo cierto es que la economía asturiana tiene un acento particularmente minero. Es decir, desde dentro también el carbón es una palabra clave, capital⁸⁹².

La aceptación de la minería y sus derivaciones culturales como elemento constitutivo de la asturianía la dotaba de un componente industrial que la hacía más inclusiva, dada la deriva económica seguida por la región desde tiempos decimonónicos, que el ya clásico tipismo consagrado exclusivamente al cultivo de una imagen campesina. La antigüedad y pujanza de la extracción carbonífera y de los modos de vida surgidos en torno a ella impelía a actualizar una identidad regional cuyo bucolismo había venido dependiendo, en gran medida, de una idealización rural que oponía a las virtudes del campo los males y vicios de unas ciudades e industrias a las que, de hecho, pertenecía una proporción ya amplia y creciente de la población asturiana. Que esta última sintiera

⁸⁹² ARCE, Evaristo: “HUNOSA y las palabras claves”, *Hulla*, n.º 1, septiembre 1969, p. 7.

inquietudes que la hacían buscar referentes identitarios en representaciones de un agro ideal, a menudo creadas ex profeso, como se ha visto, no eliminaba la necesidad de integrar referencias a la Asturias urbana e industrial en los complejos ritual-simbólicos festivos de carácter popular en los que tenía lugar la puesta a punto de las adscripciones identitarias regionales. Al fin y al cabo, que el pasado tuviera utilidad como referente dependía de su capacidad para conseguir que los contemporáneos se identificaran con él, y eso demandaba hacer ciertas concesiones a la realidad presente. No se trataba solo, ni mucho menos, de una conciliación propicia para la satisfacción de los intereses de un régimen político determinado, empeñado en la preservación del orden social como forma de autoconservación, sino de una pura necesidad antropológica para un territorio que, contando sus habitantes con un más o menos sólido y extendido sentido de pertenencia a una unidad espacial y cultural, presentaba importantes contrastes en la definición de las formas de vida de sus tipos humanos⁸⁹³.

Conciliar ambos extremos del espectro socioeconómico en el que oscilaba la población asturiana pasaba, por tanto, por la aproximación de las dos figuras representativas de los polos: el labrador o ganadero habitante de los pueblos de la Asturias ancestral y el obrero de las pujantes ciudades industriales que mantenían a la región en competencia económica con las del resto del país y de más allá, siendo el minero el paradigma visible de este último. Este entronque se podía tratar de conseguir con fórmulas como la seguida en aquella Fiesta del Pastor en la que dos grupos humanos permanentemente diferenciados escenificaban puntualmente su hermanamiento por medio de la fiesta. A los mineros asturianos de primera generación había costado extirparles el trabajo campesino de sus mentalidades, como bien sabían los patronos de las primeras grandes explotaciones carboníferas, para quienes sacar a sus nuevos trabajadores de los cultivos y las cuadras había comportado cuantiosos quebraderos de cabeza⁸⁹⁴. Conseguir adaptarles a las pautas y ritmos del trabajo industrial no había

⁸⁹³ Un buen ejemplo del formato de conciliación simbólica de lo tradicional y lo moderno hecha al amparo de las fiestas se podía encontrar, ya a mediados de la década de los cincuenta, en el cartel de la celebración dedicada al Carmen y Exaltación del Trabajo en Mieres. Véase la imagen 7 del anexo 9.5, p. 709.

⁸⁹⁴ Los problemas relacionados con las inclinaciones agropecuarias de los mineros y, en general, los obreros industriales, sobre todo durante los primeros estadios de la industrialización asturiana, son bien conocidos por la historiografía. Véase, por ejemplo, MORADIELLOS GARCÍA, Enrique: “El proceso de formación de la clase obrera de las minas en Asturias”, *El Basilisco*, n.º 2, 1989, pp. 43-50. URÍA, Jorge: “Cultura popular tradicional...”, *op. cit.* Este fenómeno es un indicador de que la relación entre un mundo urbano industrializado y otro rural se tradujo en tensiones tendentes al antagonismo, pero también en fórmulas de hibridación imposibles de soslayar. Es significativo en este sentido que todavía en una época tan avanzada como eran los años ochenta del siglo XX, y aunque ya no tuviera aquellas consecuencias tan desestabilizadoras para la producción, en un territorio próximo al asturiano como es el cántabro continuaba

equivalido automáticamente a desarraigarlos de los usos, costumbres e identidades de implicaciones rurales todavía vigentes en una Asturias en la que campo y ciudad convivían geográfica y culturalmente de manera estrecha. No se trataba ya de que campesinos y mineros fuesen vecinos bien avenidos, sino de que la frontera cultural entre ambos no era, ni mucho menos, inexpugnable, y de que, en realidad, compartían recursos identitarios fundamentales. A finales de los sesenta se podía hablar, en fin, de un:

pueblo del más rancio abolengo minero de nuestra región, y que a pesar de que hoy día, muchos de esos mineros viven abajo en el llano, con más comodidades que tenían en su pueblín natal, tienen el orgullo de decir siempre que tienen ocasión que son de Cabaños. Estos mineros, tiene sus costumbres que se conservan de generación en generación, y que son el código del buen minero. Para ser un buen minero se necesita además de llevar bien las labores de la mina propias de un buen Picador o un buen Posteador [sic], saber jugar bien a los bolos, cantar bien las canciones asturianas y además, y esta es la reválida del buen minero, «bailar lo suelto» [sic]. Se entiende por bailar lo suelto, bailar la jota asturiana. Celebraron una fiesta en el mes de Julio que la llaman La Alegría y que ello sólo lo dice, es una fiesta alegre con neto sabor asturiano, en la que la gente se divierte hasta más no poder, y en la que la gaita y el tambor alternan con los conjuntos más modernos, pues los de Cabaños, para esa Fiesta, no regatean esfuerzos económicos⁸⁹⁵.

Por la misma época, en Moreda de Aller, se celebraba un año más una fiesta iniciada en el lugar medio siglo atrás por la orden de los Humanitarios de San Martín. La jornada estuvo amenizada por una pareja de tambor y gaita, acompañando el sonido de esta última a la misa, que fue seguida de una clásica subasta del ramo. Desde las páginas de *Hulla* se dio cumplido homenaje al «irisar de asturianía» que se veía en el festejo, especialmente evidente en detalles como el hecho de que «en la montera picona de los chavales se leía: Por San Martín, fabes, morciella y tocín». Salpicaduras de sidra, repicar de madreñas y roces de los trajes típicos que vestían los más jóvenes rodeaban a la «Xana» de la fiesta, hija de un trabajador de Hunosa, y jalonaban los pasacalles que recorrían la zona con grupos folclóricos y agrupaciones de Coros y Danzas, siendo después degustados en bares y calles fabadas, manzanas y raciones de queso de Cabrales. «Había esa asturianía que se mezcla en la convivencia de los hombres, en el saber sentir de las

estando extendida la compaginación del trabajo industrial a turnos con la explotación pecuaria, si bien es cierto que contándose con la decisiva colaboración de la mujer para ello. Véase RIVAS, Ana María: *Antropología social de Cantabria*. Santander: Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1991, p. 24.

⁸⁹⁵ ARDUENGO, Manuel: “¡De Cabaños muyerina!” , *Hulla*, n.º 1, septiembre 1969, p. 14.

gentes, en el hermanarse de todos», habiendo puesto San Martín «en el otoño un ritmo esencial de convivencia, de asturiano, de amor»⁸⁹⁶.

No solo se trataba, pues, de que el minero fuese un arquetipo engarzado en el mosaico que formaba la composición a partir de la que se erigía la identidad colectiva regional asturiana en su versión más extendida, sino que la población minera compartía con el resto el cultivo de las pautas culturales de sus antepasados, participando de la perpetuación de la tradición. Esa condición, es cierto, no dejaba de hibridar con la propia de unas comunidades involucradas en las transformaciones estructurantes propias de los nuevos tiempos, que no podían dejar de afectar primero y de forma más intensa a quienes vivían y laboraban en los núcleos que eran epicentro de la modernización de la vida cotidiana en sus distintos frentes. Los propios administradores de las compañías mineras, apoyados en los estudios dedicados a la teorización sobre las relaciones laborales y los condicionantes humanos de la producción, se debatían en el diseño de sus estrategias entre las aportaciones puramente académicas, la necesidad de adaptarse a la realidad impuesta por los cambios socioeconómicos y unas directrices político-ideológicas que, ciertamente, habían cambiado a lo largo de las últimas décadas, pero que aún seguían vigentes. La consolidación del ocio masivo como frente de actuación complejo y dependiente de un repertorio amplio y creciente de posibilidades estaba entre las preocupaciones más poderosas:

El ocio, entendido como medio de cultura, convivencia, de estabilización física. (...) El ocio, cristianamente entendido, no solo es (...) una conquista social, sino también un necesario equilibrio psicológico. El trabajador, mediante el ocio metodizado, se siente en condiciones físicas más adecuadas a la hora de ejercer su habitual tarea. Y, por otra parte, percibe una nueva elevación en su nivel de vida. Ya no es el hombre encerrado en un estrecho valle ni el hombre que, como en la canción, únicamente sube y baja a la mina. Ante él se abre una baraja de posibilidades en cuanto al conocimiento del mundo que le circunda. Y tiene ocasión, de tal modo, de adquirir un sentido más universal de las cosas⁸⁹⁷.

En este ramo industrial, como en los analizados previamente, el ocio de consumo masivo y las distintas prácticas que se le asociaban debía ser encauzado hacia el fomento de un ambiente de solidaridad, hermandad, armonía y predisposición a la cooperación que emanase de la familia; esa célula todavía elemental de la sociabilidad y el sentido de pertenencia de los asturianos, ramificándose hacia las asociaciones comunitarias más

⁸⁹⁶ EL CAMINANTE: “Alegría y tipismo en la fiesta de los «Humanitarios de San Martín», *Hulla*, n.º 15, noviembre/diciembre 1970, p. 20.

⁸⁹⁷ “El ocio, una conquista social”, *Hulla*, n.º 1, 1969, p. 3.

amplias —el vecindario, la unidad de explotación, la localidad, la compañía industrial, la región, la nación—:

Es muy importante que dentro de esta vida laboral nuestra (...) se encuentre una relación entre los miembros de ella como en una familia, donde el amor es acicate de cada tarde, donde se sueña en más y se revive cada momento la sonrisa del hijo pequeño, las trenzas de la muchacha que estrena en el hogar los años juveniles, es muy importante que todos sin excepción intentemos comprendernos aun cuando muchas veces los problemas sean duros, sean tremendos⁸⁹⁸.

En la persecución de estos objetivos alcanzaba la fiesta su mayor interés. Santa Bárbara se emplazaba en el extremo opuesto del calendario con respecto a la época estival en que se concentraba la mayoría de los festejos clásicos de las viejas comunidades ahora implicadas en la actividad minera; y celebrada a principios de diciembre, se distanciaba respetuosamente de aquellas en el tiempo, apareciendo como un complemento que venía a insertar de manera no invasiva referencias a una nueva esfera, la determinada por la pertenencia a las comunidades dependientes de la minería, en la carga identitaria del acto de festejar.

Asimismo, el enclave temporal de Santa Bárbara la aproximaba bastante al ciclo de la Navidad, cuyas implicaciones simbólicas ya se ha tenido la oportunidad de introducir en el primer capítulo del trabajo. Esto favorecía el entronque de la fiesta patronal de la minería con las ideas relacionadas con el estrechamiento de los lazos familiares y de cohesión social que hegemonizaban la semiótica navideña. Ello tenía evidentes posibilidades de aplicación sobre un sector laboral que en este tercer cuarto del siglo protagonizaba los principales desafíos dirigidos al régimen político. Esta asociación crecía en importancia pasados los grandes fenómenos huelguísticos de los años sesenta, ante la evidencia de que la conflictividad laboral verificada en la minería no iba a remitir; antes bien, habría de intensificarse y extenderse por otros sectores productivos y por la población en general en lo que, con la cada vez más evidente decrepitud del general Franco, podía ser entendido ya como las postrimerías de su régimen. En los primeros compases de los setenta, la revista editada por Hunosa para sus trabajadores, que en fechas próximas a Santa Bárbara venía a hacer de algún modo las veces de álbum de las fiestas, se cargaba de apelaciones al apaciguamiento de los mineros, como expresión de devoción a su patrona.

⁸⁹⁸O. L. T.: “Relaciones humanas en la empresa”, *Hulla*, n.º 3, noviembre 1969, p. 3

Nada como la paz, compañeros. La paz de las conciencias, la paz en el trabajo, la paz en el seno de la familia, la paz en el trato con los amigos. Porque la paz es, por encima de cualquier circunstancia, un bien que asegura la justicia, la convivencia, el respeto mutuo⁸⁹⁹.

Los homenajes a trabajadores veteranos y a huérfanos que la compañía había asentado durante años en el protocolo ritual de sus festejos servían de referente a estos mensajes, prólogo del homenaje a la unidad familiar y social que constituía la cercana Navidad. «Hoy, la fiesta de Santa Bárbara es como un lazo de convivencia, como un encontrarse los veteranos de ayer y los jóvenes de hoy (...) Es la fiesta entrañable donde todos han de caber. El hombre, la mujer y el niño»⁹⁰⁰. Independientemente del efecto que pudieran haber tenido estas tentativas retóricas, la apelación a la festividad de Santa Bárbara con semejantes fines ilustra a la perfección la amplitud del espectro identitario potencialmente influido por las formas populares de festejar, incluidas aquellas poderosamente intervenidas por voluntades ajenas a las emanadas de sus comunidades celebrantes. Una fiesta como la de la patrona de los mineros podía trasladar sus efectos —mayores o menores, de una u otra naturaleza— al plano laboral igual que al territorial, haciendo de vínculo entre los miembros de un colectivo profesional, tanto como entre los habitantes de una misma población o región, e incluso, al querer hacérsela entrar en contacto con otra de mayor calado, entre los de un marco mucho más amplio:

Diciembre para la Asturias minera, para la Asturias que camina por doquier, para todos es un mes de recuerdos felices y ha de serlo más a poco que todos hagamos de cada día una historia de verdades y amores, encajadas con las ilusiones de los niños, con el dulce del turrón y con las buenas relaciones. Diciembre entra con Santa Bárbara, que tiene fiesta y colorido de amistad y paz entre los hombres de nuestra empresa y de las demás, con esos actos que sirven para estrechar lazos, para contemplar lo que se ha hecho y lo que queda por hacer (...) Es por eso que deseamos que la buena voluntad tan precisa sea, en este mes y en las fiestas que se avecinan, abrazo de concordia sin posibles hitos de demagogia (...) Como el eco de la canción, así nuestro deseo para todos: ¡PAZ EN LA TIERRA Y EN H.U.N.O.S.A. A TODOS LOS HOMBRES DE BUENA VOLUNTAD!⁹⁰¹

A modo de breve conclusión para esta primera parte del capítulo, podría ponerse de relieve cómo la fiesta actuó de manera sistemática como recurso para la afirmación de las distintas comunidades habitantes de una Asturias no exenta de aglutinantes, pero

⁸⁹⁹ CEPEDA, José Antonio: “Carta a los mineros”, *Hulla*, n.º 15, noviembre/diciembre 1970, p. 3. ⁹⁰⁰

“Santa Bárbara, fiesta de las gentes de la minería”, *Hulla*, n.º 15, noviembre/diciembre 1970, p. 4. ⁹⁰¹

“Diciembre: entrañable mensaje de paz”, *Hulla*, n.º 29, diciembre 1972, p. 1.

tampoco de altos contrastes geográficos, paisajísticos, económicos y socioculturales. En el territorio estudiado, como desde luego en otros, la instrumentalización del fenómeno festivo por grupos hegemónicos, con fines ya políticos, ya económicos o de ambas clases, no es sino una derivación y muestra del carácter naturalmente estructurante de la fiesta en la definición de los rasgos asumidos por las sociedades y sus respectivas panoplias culturales. La revisión de algunas de las principales expresiones festivas de las poblaciones rurales e industriales de la provincia, más allá de ofrecer información sobre las características específicas de cada una de ellas, permite comprobar cómo existe un sustrato común en lo que se refiere a las necesidades a satisfacer, e incluso en las formas desarrolladas para hacerlo. Por lo demás el diálogo, no siempre armónico, entre formas de vida polarizadas en los imaginarios colectivos en torno al campo y a la ciudad fabril ha tenido a la celebración popular, también en Asturias, por uno de sus escenarios preferentes de desenvolvimiento.

5.4. Las negociaciones entre «lo tradicional» y «lo moderno» en el tránsito al último cuarto del siglo

Ya fueran evidentes productos de la modernización, como los directamente consagrados al mundo industrial, o el fruto de intentos por encapsular, en una especie de atmósfera ritual protectora representaciones más o menos ajustadas de los antiguos modos de vida, los festejos populares asturianos se enfrentaban, al acercarse el último cuarto del siglo, a una nueva etapa de su historia. La sociedad y la cultura popular asturianas experimentaron en este tiempo un redoblamiento de tensiones no precisamente nuevas, pero que adquirieron una fuerza inusitada merced al contexto histórico, y a una contraposición de campo y ciudad bajo la que subyace, por supuesto, la de sus respectivos habitantes y sus mentalidades e identidades.

5.4.1. El intercambio cultural entre ciudad y campo por la vía festiva

La dicotomía de medio rural y urbano venía siendo durante toda la contemporaneidad, como bien sabemos ya, uno de los principales ejes de configuración de los imaginarios colectivos mediante los que la población asturiana trataba de aprehender los decisivos cambios que la afectaban. Fue en los sesenta, sin embargo,

cuando la aceleración del trasvase poblacional del campo a los centros urbanos privó definitivamente a las zonas rurales de la cierta competitividad demográfica global que había logrado mantener en décadas pasadas en la región. Hay que tener en cuenta que en Asturias, habiendo tenido la región desde el siglo XIX un peso significativo en la industrialización nacional, los núcleos de actividad industrial habían estado siempre geográficamente muy concentrados. Al mismo tiempo, la población rural se mantenía en una proporción inusitada con respecto a la urbana, duplicando todavía en los años setenta el promedio del conjunto del país en este sentido. Tales circunstancias hacían posible que el contraste entre las formas de vida desempeñadas por los habitantes de uno y otro medio fuese especialmente marcado⁹⁰².

La brecha entre uno y otro ámbito se hizo significativa en los años sesenta. Fue entonces cuando se produjo el gran redoblamiento del éxodo rural, corriendo ya sus causas más a cuenta del crecimiento del sector servicios que del secundario. La situación de los grandes núcleos urbanos del centro de la región, que reunían a una proporción ya muy significativa del total, chocaba con la de un campo de poblamiento disperso y que había sido capaz de retrasar la decadencia demográfica y sus efectos durante décadas, en buena medida gracias al mantenimiento de tasas de natalidad elevadas. Pero estas últimas llevaban decreciendo desde antes de la Guerra Civil, y la industrialización y la urbanización, convertidas en doctrina y potenciadas en su verificación por las políticas desarrollistas, dispararon el volumen de población joven en traslado a unas urbes económicamente más pujantes y equipadas con mayores comodidades, llevándose consigo buena parte de la ya menguante capacidad reproductiva de las comunidades rurales⁹⁰³.

Las diferencias entre las condiciones vigentes en el campo y la ciudad, seguramente afectadas especialmente en Asturias, en su percepción, por lo intenso del contraste entre ambos medios, implicaban desde luego a todos los ámbitos de la vida, actividad festiva incluida. Aunque referido a una época posterior —1980— y a una zona alejada de Asturias —Ávila—, lo que testimonia el colectivo abulense Escuela

⁹⁰² GONZÁLEZ CORUGEDO, Rosa: *Sociología de Asturias*. Gijón: Ayalga, 1977, pp. 115-116.

⁹⁰³ VAQUERO, Julio; FERNÁNDEZ, Adolfo: “Demografía”, en RUIZ, David; *et al.*: *Asturias contemporánea, 1808-1975. Síntesis histórica. Textos y documentos*. Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 157-189 (159-160). FONSECA RODRÍGUEZ, Julio: *Análisis estructural...*, *op. cit.*, pp. 191-195. Las dimensiones del éxodo rural se aprecian al observar los movimientos demográficos internos a escala local. Durante las décadas de los sesenta y los setenta, mientras la población regional en su conjunto experimentaba un crecimiento modesto, perdieron población más de setecientas parroquias asturianas, que reunían más de un 90% de la superficie total de la región. Véase LÓPEZ-DAVALILLO LARREA, Julio: *Geografía regional de España*. Madrid: UNED, 2014, edición electrónica.

Campesina retrata muy bien procesos generales que desbordan nuestro ámbito de estudio, y que sin duda ya estaban madurando entonces en Asturias. De las reflexiones de los encuestados se destilaba la importancia de los festejos locales como uno de los puntos en los que se materializaban las tensiones entre el mundo rural en decadencia y el urbano en auge. Quedaba reflejado así, por ejemplo, cómo los pocos jóvenes que quedaban en el agro echaban el resto en la organización de festejos como los de Carnaval, para asegurar su continuidad, bajo la convicción de que cejar un ápice en ese empeño acabaría llevando a la total desaparición del pueblo. Las fiestas populares propias del lugar aparecían como uno de los últimos reductos de identidad e incluso de entidad, en general, del mismo; por eso se veía con desconfianza el desembarco estacional de residentes de la ciudad —en este caso, Madrid— que demandaban una adaptación de las condiciones de celebración a sus propias expectativas y necesidades. La sensación generalizada de los habitantes del campo era que «desde hace unos años todo ha cambiado»⁹⁰⁴.

Y es que la eclosión fabril discurría paralela, además, a la del fenómeno turístico. Desde aquellos años centrales de la década de los cincuenta, en que se empezaban a percibir indicadores económicos optimistas llegados con la estabilización y el desarrollo subsiguiente, el lanzamiento del turismo en España venía siguiendo una trayectoria verdaderamente apoteósica. En los años cincuenta, la extensión en países como Gran Bretaña de las vacaciones pagadas y del transporte aéreo hizo que se dispararan en Europa unos desplazamientos turísticos que tuvieron como destino preferente la zona mediterránea. España se benefició de nada menos que un tercio de ese rápido crecimiento. Ya una década antes de la puesta en marcha del Plan de Estabilización, la atenuación de las suspicacias diplomáticas con respecto al régimen franquista y su progresiva incorporación a las relaciones internacionales se habían hecho notar en la afluencia de turistas extranjeros. Si en 1946 estos últimos apenas pasaban de los 80.000 al año, para 1955 eran ya dos millones y medio los visitantes llegados al país desde el exterior, suponiendo unos ingresos equivalentes a casi cien millones de dólares estadounidenses. El aperturismo aparejado a la estabilización da al proceso un impulso extraordinario, superándose en 1960 los seis millones de turistas extranjeros, convertidos para el 66 en más de diecisiete millones, cuya llegada y estancia generaba casi 1.300 millones de dólares en divisas⁹⁰⁵.

⁹⁰⁴ “El campesino y el ocio”, *Documentación Social*, n.º 39, 1980, pp. 143-154 (147-148).

⁹⁰⁵ BORJA SOLÉ, Luis de; CASANOVAS PLA, Josep Andreu; BOSCH CAMPRUBÍ, Ramón: *El consumidor turístico*. ESIC, Madrid, 2002, pp. 24-25. MORENO GARRIDO, Ana: *Historia del turismo...* *op. cit.*, pp. 136-137.

A efectos de lo que nos interesa en este trabajo hay que aplicar importantes matizaciones sobre esta efervescencia turística, a efectos de lo que nos interesa en este trabajo, comenzando por el hecho de que afectó, primera y fundamentalmente, a los visitantes extranjeros. Los cambios en los modos de vida y el desarrollo técnico de los transportes que permitieron despegar al fenómeno turístico europeo implicaron, primeramente, a los habitantes de los países económica y socialmente más avanzados, y solo más tarde a los que, como España, les iban a la zaga. En los años cincuenta, mientras que en otras naciones se iba generalizando la práctica de salir de vacaciones más allá de las propias fronteras, apoyándose en infraestructuras como las de los turoperadores, en España la situación era muy otra. No solo era grande la proporción de la población española que carecía de medios para viajar al extranjero, sino que los movimientos internos, aunque más difíciles de cuantificar y valorar por el escaso interés que han suscitado entre los investigadores en comparación con los internacionales, también habían de resultar escasos.

Un buen indicador de las limitaciones a las que se enfrentaban los españoles en cuanto a sus posibilidades de viajar por su país era la vigencia, aún durante esa década de los cincuenta, de un «turismo social» patrocinado por el Estado y organizado a través de las instituciones del Movimiento. Desde el fin de la guerra se venían destinando partidas presupuestarias estatales a esta forma de ayudar a una población en general empobrecida a expandir su escuálido ocio, en cumplimiento de unas Leyes Fundamentales que en principio garantizaban a los ciudadanos el derecho a la salud, la práctica del deporte y el cultivo de la cultura. La Obra Sindical de Educación y Descanso fue la principal responsable de este turismo social, a cuyas expresiones organizadas estaban afiliados en 1959 unos cinco millones y medio de personas. Tales proyectos contemplaban excursiones y otras actividades organizadas, así como descuentos en el uso de medios de transporte para colectivos como familias numerosas o miembros de las distintas organizaciones del partido único. En el caso de los trabajadores, se incluían también destinos en complejos vacacionales, destacando, en el caso de Asturias el de Perlorá, en el concejo de Carreño. Se trataba de un pequeño conjunto urbanístico cerca de la playa para cuyo uso se podían inscribir los productores asturianos, acudiendo con sus familias durante un periodo determinado en el verano⁹⁰⁶.

⁹⁰⁶ MORENO GARRIDO, Ana: *Historia del turismo...* op. cit., pp. 175-178. Sobre Perlorá, SANZ DÍAZ, Carmen: “La ciudad residencial de Perlorá: espacio de ambigüedad territorial, social, ideológica y constructiva”, en HENARES CUÉLLAR, Ignacio Luis; et al. (coords.): *Dos décadas de cultura artística en el franquismo (1936-1956)*, vol. 2. 2001, pp. 689-702.

Es cierto que buena parte de las constreñidas oportunidades para la inversión del tiempo de ocio del conjunto de los españoles, en lo que se refiere al movimiento por el territorio nacional, pasaban por la actividad festiva. El calendario vacacional español, combinando los ritmos laborales propios de un trabajo industrial en consolidación y las pautas litúrgicas del catolicismo, se articulaba en torno a los meses estivales —de concentración de la actividad festiva popular, como sabemos— y a grandes y arraigados ciclos festivos de observancia nacional, sobre todo los de Navidad y Semana Santa. Así y todo, hasta que comenzaron a expandirse significativamente el nivel adquisitivo del conjunto de la población y la accesibilidad al transporte privado, bien entrada la década de los sesenta, las áreas de influencia demográfica de los festejos populares no debieron de alterarse en lo sustantivo. Los asturianos, en concreto, seguían dependiendo de las disponibilidades de la red ferroviaria y de la actividad de entidades asociativas privadas y organizaciones estatales para hacer traslados de una mínima distancia, que les permitieran participar en festejos fuera de su entorno más inmediato. Ya se ha visto que sociedades como la montañera Torrecerredo iban pudiendo movilizar a contingentes de cierta enjundia para celebrar fiestas con unas características que acusaban el nuevo contexto cronológico. El Estado y sus apéndices organizativos, por su parte, tenían un éxito limitado. El susodicho turismo social encuadró en sus formas organizadas unos dos millones de participantes durante la mayor parte de las décadas de 1940 y 1950, según los datos manejados por Ana Moreno, cifras que no dejan de ser moderadas en relación con el conjunto de la población nacional⁹⁰⁷.

En semejantes condiciones, la circulación de festeros en Asturias había de seguir una lógica de clara continuidad con respecto a la de tiempo atrás. Existían, es cierto, lugares y eventos con alguna capacidad de atracción que permitían pensar en rebasar las fronteras provinciales, como sucedía con Gijón y su trabajado proyecto publicitario para el estímulo del turismo, tejido alrededor del concepto de Costa Verde. En general, la ampliación del radio de desplazamiento con que contaba la mayoría de los asturianos iba siendo asumida, aunque fuera implícitamente, tanto por los organizadores como por las propias comunidades celebrantes de unos festejos que hacían cada vez mayores y más naturales concesiones a, por lo menos, la movilidad intraprovincial. Hacía ya mucho tiempo que los grandes ciclos festivos de ciudades como Gijón y Oviedo estaban orientados a los visitantes por lo menos tanto como a la población autóctona. La búsqueda

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 178.

de una personalidad propia no operaba en el sentido de provocar un eclaustroamiento de pequeños grupos celebrantes, sino que tendía a hacerlo en el de las industrias culturales, convirtiendo el pintoresquismo en reclamo al que ahora podían responder contingentes antes reclusos en sus respectivas comarcas para el desempeño de la actividad festera. Los confirmados o potenciales réditos de las convocatorias —económicos tanto como identitarios y lúdicos— impulsaban el deseo de incorporarse a su organización de distintos entes, cuya participación permitía crear o reforzar redes de cooperación con efectos en otros órdenes; como sucedía con la Comarca Vaqueira conformada por concejos implicados asimismo en la celebración del Festival Vaqueiro de Aristébanos⁹⁰⁸. El reordenamiento de las comunidades festejantes asturianas en este nuevo contexto se produjo en términos que traducían las necesidades identitarias creadas o modificadas por los tiempos. Mientras los habitantes de la Asturias urbana recurrían a los diversos homenajes festivos dedicados a un campesinado idealizado como vínculo con tradiciones en extinción, acogían en sus propios festejos a esa población rural que encontraba en sus modernos programas ocasiones más propicias para sus necesidades lúdicas. En Avilés, la ya conocida fiesta del Bollo, que era en origen coincidente con el Domingo de Resurrección en el calendario cristiano, extendía desde hacía mucho tiempo sus programas al lunes. Ese día se repetía el desfile de carrozas, por ser típicamente el día en el que los comarcanos de las aldeas acudían a la villa aprovechando el día de mercado y engrosando el contingente festero⁹⁰⁹. Aunque puntualmente se quisiera observar una menor animación en los actos del lunes que en los del domingo, probablemente debido a caprichos meteorológicos⁹¹⁰, los primeros adquirirían tales dimensiones gracias al aporte rural que cuando, ya en los años noventa, el Ayuntamiento alcanzó el acuerdo de declarar el Lunes de Pascua fiesta local, contó tanto con un apoyo popular amplio como con el de

⁹⁰⁸ Andando el tiempo, en los primeros años del presente milenio quedó oficialmente constituida una Mancomunidad «Comarca Vaqueira» integrada por distintos ayuntamientos centro-occidentales que vino a concretar plenamente el interés institucional por la cuestión vaqueira. Se abogaba por la unión de fuerzas en beneficio de la promoción turística de la zona, con la cultura vaqueira como núcleo de los esfuerzos, aglutinante de los miembros de la Mancomunidad —entendiéndose como un vínculo histórico más fuerte que el puramente administrativo que solía subyacer a las tentativas de organización supramunicipal mancomunada— y producto estrella de la oferta con que se presentaba la iniciativa. Véase *Boletín Oficial del Principado de Asturias*, 22-IV-2003, pp. 5225-5228.

⁹⁰⁹ Algunos ejemplos del reconocimiento de esa convergencia campesina en Avilés del Lunes de Pascua en “La fiesta del «bollu» resultó brillantísima”, *La Prensa*, 22-IV-1924, p. 3. “Ferias y fiestas en la provincia. Las del Bollu en Avilés”, *La Prensa*, 26-III-1932, p. 2. De hecho, según un artículo publicado en 1915 en *El Pueblo Astur*, el Bollo habría venido a fagocitar un cierto ambiente festivo precedente que generaban los aldeanos que habían tomado la costumbre de ir a Avilés en ese día, celebrándose paseos y bailes a los que acudían los mozos preparados con sus garrotes para las clásicas contiendas con los de otros lugares. “El lunes de Pascua”, *El Pueblo Astur*, 06-IV-1915, p. 3.

⁹¹⁰ “Terminaron las fiestas del Bollo”, *El Comercio*, 04-IV-1956, p. 4.

la Cofradía del Bollo⁹¹¹. Se trata, por tanto, de un proceso mucho más reciente, pero en esencia similar al sufrido en su momento por las fiestas del Carmen de Pola de Siero. La vertiente profana de esta fiesta se trasladó al martes siguiente al domingo original, coincidiendo también con el día de mercado local, circunstancia que terminaría por dar lugar a un Carmín que absorbería buena parte de la popularidad de la celebración⁹¹².

Así pues, las comunidades rurales asturianas y sus antiguas concentraciones comerciales habían desempeñado un importante papel como factor dinamizador e incluso creador de la actividad festiva popular urbana, y lo continuaban haciendo, al menos en medida nada desdeñable, en estos momentos avanzados de la segunda mitad del siglo. En 1967 en Campo de Caso, por ejemplo, aprovechando una nueva edición de las ferias de ganado organizadas por la Hermandad de Labradores y Ganaderos con apoyo del Ayuntamiento, la Diputación y otras instituciones, un grupo de mujeres organizó un programa que incluía concursos de bolos, verbenas amenizadas por dos orquestas, juegos infantiles y competiciones deportivas⁹¹³.

La relevancia concedida al labrador y al pastor como avatares de una vida campesina idealizada y convertida en paradigma de la tradición, animaron la presencia y participación de estos grupos en festejos de todo tipo y lugar de celebración, ya como auténticos objetos celebrados, ya como miembros plenamente insertados en las comunidades celebrantes. Y si la Asturias industrial, urbana, moderna en una palabra, no iba a la montaña, la montaña iba a ella, como sucedía en la Jira al Embalse de Trasona organizada por Ensidesa. En la peculiar romería de la siderúrgica, el Grupo de Montaña de la empresa puso en marcha una «Operación Mar a la Vista» que a finales de los sesenta llevaba en autobuses a habitantes, y en especial niños, de zonas montañosas remotas de la provincia, que nunca habían visto el mar, a una ruta costera por la comarca de Avilés que culminaba en la comida campestre de la fiesta, en una especie de solución inversa con respecto a la desarrollada años antes por los montañeros de Torrecerredo para aproximar a asturianos de dispares contextos socioeconómicos⁹¹⁴.

Aparte de esa integración poblacional, la renovada flexibilidad de las comunidades celebrantes asturianas, extremadamente móviles y en general receptivas a

⁹¹¹ OVIES GARCÍA, Venancio: “Las fiestas de «El Bollo» reafirmaron su tradición y el consenso popular”, *El Comercio*, 13-IV-1971, p. 10. GARCÍA GARCÍA, José Alfredo: “El Príncipe y la Cofradía”, *El Bollo*, 1995.

⁹¹² ALONSO CABEZA, M^a. Dolores: *El concejo de Siero en sus fiestas: datos de su historia*. Pola de Siero, 2007, pp. 29-30.

⁹¹³ J. R.: “Hoy comienzan las tradicionales ferias de Campo de Caso”, *Región*, 08-X-1967, p. 11.

⁹¹⁴ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira...*, *op. cit.*, pp. 49, 58.

la versatilidad de morfologías y programas festivos que combinaban en grados muy variables pervivencias y novedades, ofrecía grandes posibilidades desde el punto de vista de las identidades. La estratificación de los constructos simbólicos que daban lugar a la conciencia de pertenencia a un territorio era más fluida que nunca. Se podía buscar el refuerzo de la identidad regional en festejos sancionados en su condición de tradicionales por siglos de celebración, como podían ser el Carmín sierense o el Martes del *Bollu* ovetense, tanto como en creaciones ex profeso como las exaltaciones pastoriles del Enol y de Aristébanu, o incluso en una de las fiestas más genuina y evidentemente modernas de cuantas hemos venido tratando, cual era la de las Piraguas. Esta última, radicalmente alejada como se sabe de las características clásicas de un festejo popular, también podía verse como una gran expresión de asturianía debido a la concentración de contingentes llegados de todo el territorio regional. En 1968, en los márgenes del Sella:

pasarán los romeros unas horas en comunidad, habrá camaradería, allí estarán todos, los de abajo y los de arriba, los de buena posición y los humildes, porque Asturias es así, un conjunto de corazones que a la hora de cantar, todos al unísono levantarán sus voces entonando «Asturias patria querida, Asturias de mis amores...»⁹¹⁵

La representatividad comarcal de los romeros asturianos del Sella y la presencia de visitantes y medios de comunicación del resto del país y del extranjero permitían pensar en convertir la cita en una revalidación de la adscripción identitaria regional. Los asistentes a la Fiesta de las Piraguas, cuya función básica como tales era la de espectadores motorizados de una de las mejores expresiones deportivas de que disponía la provincia de su adhesión al ocio de masas, eran exhortados a afirmar su identidad cantando durante los festejos el «Asturias, patria querida». Quien no pudiera o quisiera estar presente, podía hacerlo igualmente desde su hogar estando atento al aparato de radio, aprovechando la amplia cobertura mediática recibida por el Descenso⁹¹⁶. Por lo demás, las campañas que los organizadores del Descenso y de la Fiesta de las Piraguas efectuaban entre los Ayuntamientos para allegar recursos ponían de relieve su carga de asturianía. La Fiesta, así, «aunque altamente espectacular, no es un espectáculo. Es una manifestación provincial, encaminada a poner de relieve —ante propios y extraños— la belleza

⁹¹⁵ TORRIJOS FUEYO, Abelardo: “Camino del Sella”, *Región*, 31-VII-1968, p. 11.

⁹¹⁶ “El «Asturias patria querida» del Sella, resonará mañana en toda la provincia”, *Región*, 02-VIII-1968, p. 18.

incomparable del paisaje astur y del modo peculiar de ser y de sentir de las gentes de Asturias»⁹¹⁷.

La inevitable contrapartida de esta fluidez de fiestas y festeros era lo que para no pocos asturianos venía a ser una nueva decadencia de la tradición festiva popular, sin precedentes y quizá definitiva. La reproducción de fórmulas que se habían demostrado exitosas en otros lugares como consecuencia de la estandarización programática fruto de la mercantilización, fomentaba el resurgimiento vigoroso de lo que sabemos eran ya viejas inquietudes. Efectivamente, no debía de contribuir a tranquilizar a quienes se sentían inquietos por el futuro de las formas de festejar que consideraban tradicionales el conocer programas como el de Santa Teresa de Infiesto del 67, que incluía un «Día de Asturias en Infiesto» y una ya tercera edición del «Descenso del Piloña de piraguas»⁹¹⁸. No era una gran novedad. Importaciones como esa, y otras que incluso tomaban referencias mucho más lejanas, venían produciéndose desde hacía años, como se puede apreciar al comprobar que en las fiestas de Santiago celebradas en Sama de Langreo en 1958 se tenía por plato fuerte «el espectáculo de la falla valenciana». Se trataba de una composición alegórica a la que, por ajena que fuera la referencia, no le faltaba el toque regional, con las prescriptivas botellas de sidra y la representación de «un ejemplar de cada raza, a quienes un asturiano les da un “culín”». La iniciativa constituyó «un éxito que demuestra el acierto de nuestra valencianísima falla asturiana»⁹¹⁹. Cabe recordar, sin embargo, aquella apelación justamente a las fallas que hacía González-Wes en Avilés diez años atrás, al lamentar el desprecio que creía se hacía a Asturias y a la riqueza de su propio patrimonio festivo al rendir los festejos a imitaciones como esas⁹²⁰. De hecho, a mediados de los sesenta persistían algunas opiniones afines a la anterior, precisamente con respecto al Bollo, diciéndose del programa de entonces que,

en realidad, es el mismo que hace muchos años. Las fiestas del Bollo son típicamente asturianas, folklóricas. A mí no me gustaría darle otro rumbo a estos festejos. Deben de continuar siendo hechas con los mismos elementos que el día de su creación, hace setenta y dos años: carrozas, trajes regionales, tambor y gaita, y romería en Las Meanas. En cuanto entrasen otras cosas que éstas, las fiestas perderían el sentido para el que fueron creadas⁹²¹.

⁹¹⁷ Carta enviada por Dionisio de la Huerta al alcalde de Peñamellera Baja, IV-1972. AMPB, caja 41, exp. n.º 48.

⁹¹⁸ «Infiesto: ferias y fiestas de Santa Teresa», *Región*, 11-X-1967, p. 10.

⁹¹⁹ «Con extraordinaria animación, se celebran las Fiestas de Santiago Apóstol», *Región*, 27-VII-1958, p. 9.

⁹²⁰ Véase página [...].

⁹²¹ «Hoy comienzan las fiestas del Bollo de Avilés», *La Nueva España*, 10-IV-1966, p. 12.

Probablemente la situación no era comparable en unos lugares y en otros. La población rural y de las localidades de tamaño intermedio se encontraba implicada en un proceso de aceleración de su desplazamiento hacia las principales ciudades y núcleos industriales del centro asturiano. Simultáneamente, la movilidad de los contingentes de festeros potenciales consentía su presencia en celebraciones más o menos lejanas que, sin embargo, debían ofrecer alicientes apropiados si querían capitalizar esa posible fuente de ingresos y aprovechar la inmejorable oportunidad que brindaban las fiestas para dar a conocer pueblo y concejo a un mundo en el que la actividad turística tenía creciente importancia. Donde se contaba con la suficiente población joven, ésta podía proporcionar las fuerzas y ánimos necesarios para garantizar la continuidad de las fiestas locales año tras año, pero a cambio demandaba unos programas con actividades acordes a sus propios gustos y expectativas. Así se hacía notar en Luarca, donde «cada año la Cofradía de San Timoteo va adaptando sus festejos a las exigencias de la juventud moderna. Este año fueron dos buenas orquestas las que actuaron en el Parque y en la Farola, con sus cantantes mulatos y sus ritmos de la hora actual»⁹²².

En una misma zona podían darse situaciones muy diferentes en lo que se refiere al comportamiento de las comunidades celebrantes con respecto a sus festejos antiguos y recientes. En Urbiés, en la parte alta del valle mierense de Turón, se celebraba en la primera mitad de los setenta una jornada de convivencia minera con forma de romería familiar que reunía a miles de personas procedentes de las distintas poblaciones de las cuencas del Nalón y del Caudal. En el lugar coincidían los límites de los municipios de Mieres, Aller, Laviana y San Martín del Rey Aurelio, y se acababa de inaugurar allí el Monumento al Minero, un homenaje a la solidaridad y el compañerismo entre los trabajadores de las cuencas que, levantado con el patrocinio de Hunosa, destilaba intenciones fácilmente asociables al armonicismo neopaternalista al que ya se ha hecho referencia. Lo mismo pasaba con una jira que, en cualquier caso, tuvo en el 73 un notable éxito de convocatoria:

Gentes de todas partes: de Sama, Ciaño y El Entrego, de Aller, Laviana, San Martín, de Turón, Mieres y Figaredo. Familias mineras, cargadas con sus cestos de sabrosas viandas, treparon con sus utilitarios por las pinas cuestras de La Fresnosa, Santa Bárbara o Urbiés, para gozar de un bien ganado día de asueto y convivir con sus vecinos de zona, valle o municipio⁹²³.

⁹²² “Pasaron las fiestas”, *Eco de Luarca*, 01-IX-1968, p. 12.

⁹²³ “Día de convivencia de las cuencas mineras”, *Hulla*, n.º 36, septiembre-octubre 1973.

La apoteósica jornada de convivencia minera contrastaba con la imagen que pocos años antes reflejaba *La Nueva España* de una jira de solera que se venía celebrando en La Braña, también en la parroquia de Turón. Frente a los miles de personas que se reunirían en Urbiés, La Braña acogía a apenas una docena. La misma ampliación del parque automovilístico que en el 73 permitiría generar esa masiva cita festiva en las inmediaciones del Monumento al Minero, en el 67 se tomaba como una de las circunstancias que sellaban la suerte de un encuentro tradicional:

Paulatinamente, esta jira campestre, como tantas otras fiestas y romerías, ha ido decreciendo, achicándose, hasta llegar al estado actual, en que, definitivamente, se la ha de dar de baja. Ha muerto para siempre. Las empanadas y tortillas, el fuego encendido al alba por los muchachos (...) con la neblina aún flotando, ya jamás se dará en aquellos parajes de inigualable belleza. La Braña se ha quedado sin agua, sin gentes, sin ovejas y sin caballerías. Es un monte abatido y solitario que ya casi nadie profana. Los caminos se van ocultando por la vegetación exuberante, por el contumaz helecho que cubre y sepulta los restos mineros de la antigua explotación de Comillas. Los mozos y mozas de ahora se han aventurado por otras rutas buscando también las altas cumbres, el sol y el solaz de nuestras montañas, pero emprendiendo una senda motorizada que los lleva sin esfuerzo y sudor a los nuevos parajes de atracción turística⁹²⁴.

Ni una dilatada historia ni el quedar a mano para los habitantes de los principales centros urbanos de la región parecían garantizar una resistencia eficaz frente a los caprichos de las nuevas comunidades celebrantes. Si La Braña quedaba más que nunca al alcance de los residentes de las cuencas mineras, lo mismo pasaba con una romería de Granda que ya mucho antes de la consolidación del transporte motorizado privado sufría una auténtica invasión de gijoneses de la capital municipal. Se decía en otra parte de este trabajo que los de Granda eran uno de esos festejos que, por estar en las cercanías de las urbes de la Asturias central, donde más estaban cambiando los usos y costumbres cotidianos, y con ellos los festivos, más atractivo tenían como rituales para la puesta a punto de unas identidades colectivas que tenían en cierta idea de tradición su ingrediente esencial. Los tiempos habían cambiado, acaso porque un gijonés del cambio de los sesenta a los setenta podía acudir con ese fin a los márgenes del lago Enol o a las alturas de Aristébano, poco menos que con el mismo esfuerzo con el que sus mayores se desplazaban a Granda y cubrir allí, en un escenario incluso más propicio, aquellas necesidades. El caso es que, aunque las causas que lo pudieran explicar no estuvieran claras,

⁹²⁴ MÉNDEZ TRELLES, Che: “Turón: apenas una docena de personas en La Braña”, *La Nueva España*, 28-III-1967, p. 10.

hasta finales de la década de los cuarenta la Romería de Granda era la que más romeros tenía. La que más animación y brillantez poseía. Después vino (...) la influencia negativa de factores varios. Menos concurrencia, hasta pasar a un número reducido. A la asistencia de los fieles adictos⁹²⁵.

5.4.2. Las formas clásicas de festejar, entre la decadencia y la revitalización

Se podría aducir como uno de los factores explicativos de esta decadencia de algunas fiestas populares conservadoras hasta poco antes de una gran vitalidad, la reactivación de la descristianización que se había observado avanzar durante la contemporaneidad hasta la Guerra Civil. En efecto, estudios realizados en este sentido durante el periodo que estamos revisando advertían que, una vez superada la etapa de recristianización auspiciada por el Estado nacional-católico, la religiosidad estaba experimentando un nuevo y acusado retroceso entre la población española. Industrialización y urbanización se consideraban decisivas en la verificación de la tendencia, que era menos poderosa en el campo. Lo más interesante del asunto es que, si entre la población adulta parecían mantenerse elevados índices de religiosidad, al menos en lo relativo a creencias, sin tenerse en cuenta la praxis cultural, la situación era diferente entre una juventud que, no está de más recordar una vez más, resultaba decisiva en el mantenimiento o transformación de las costumbres festeras populares. Entre la década de los sesenta y principios de la de los setenta, los jóvenes españoles fueron atribuyendo con apreciable rapidez menos importancia en sus planteamientos vitales a la religiosidad y a la moralidad propugnada por la doctrina católica, apreciándose una significativa equiparación en este sentido entre los varones de las zonas urbanas y los de las rurales, así como de aquellos con la mocedad femenina, siendo los hombres del campo y las mujeres jóvenes colectivos que pocos años antes declaraban experimentar una fe más fuerte que los demás⁹²⁶.

La incidencia de la cuestión religiosa parecía confirmarse dada la situación, sin ir más lejos, de uno de los más relevantes ciclos rituales de base piadosa del calendario festivo español, como era la Semana Santa. A finales de los sesenta se observaba una falta de lucimiento popular en estas fiestas en la capital provincial que, además, según se entendía en la prensa, «no es exclusivo de Oviedo: la Semana Santa, en general —excepto en lugares muy contados y específicos—, está sufriendo las consecuencias de un cambio

⁹²⁵ J. O.: “Actividad para que la romería de Granda vuelva a ser la primera”, *El Comercio*, 19-IV-1975, p. 7.

⁹²⁶ VÁZQUEZ RABANAL, Alfredo (dir.): “La situación religiosa en España”, en GONZÁLEZ SEARA, Luis (ed.): *Estudios sociológicos sobre la situación social en España* Madrid: Euramérica, 1976, pp. 529-629 (543-596).

profundo de costumbres, actitudes y mentalidades que antes que ocultar con tópicos y lugares comunes conviene tener muy en cuenta»⁹²⁷. No era un caso único, y no faltaban quienes percibían incluso que se daba un trato discriminatorio a las expresiones festivas de la religiosidad popular frente a todo tipo de profanidades, con muchas más facilidades a la hora de recibir parabienes:

En los pueblos y aldeas en este día se adornan los balcones, ponen banderas, tiran voladores, tocan la gaita, hay comida extraordinaria, las chicas estrenan vestido, o lo que sea, y los hombres ponen su mejor traje. (...) En otras partes no comparten este criterio de los aldeanos. Se dice que a Dios debe adorarse en espíritu y en secreto. Que las calles tienen mucho tráfico, que hay que respetar a los no creyentes. Sin embargo, resulta, que si el equipo de fútbol sube a Primera División o queda campeón, todos los aficionados se tiran a la calle, con banderas, gritos de ¡ra, ra, ra!; interrumpen la circulación; y no pasa nada. (...) resulta que si todos los años se celebra «América en Asturias», o «Asturias en Gijón», y se hacen carrozas se cierran las calles, se lanzan fuegos artificiales se trae a las «Majorettes», todo el mundo canta, tira cintitas y serpentinas, y no pasa nada. (...) resulta que si se organiza una carrera de bicicletas, o una carrera de coches, se cierran las calles, se interrumpe el tráfico, los motores crujen, los altavoces gritan de día y de noche; Y NO PASA NADA. (...) Solamente cuando sacamos a JESUCRISTO, en quien creemos, a la calle, la gente se molesta, y se marcha a otra parte con viento fresco⁹²⁸.

En realidad, si algo se apreciaba en los festejos más apegados a la religiosidad popular era un retroceso de esta última que, en todo caso, habría que entender como una consecuencia más de procesos de mayor calado. Después de todo, allí donde las formas tradicionales de festejar decaían, lo profano no tenía por qué verse proporcionalmente reforzado, ni mucho menos:

Siempre ha sido Santa Rita la fiesta grande del concejo, sobre todo la parte religiosa, a la que asistían gentes de todo el concejo, así como de Villaviciosa, Colunga, Lastres, Caravia, Llanes... Hábitos de mortajas, promesas y peticiones a la Santa en continua oración eran la tónica de la fiesta. También la parte profana tenía gran arraigo, pero este año todo quedó en una misa poco concurrida, más voladores y una procesión que no era ni una ligera semejanza de lo que esta fiesta fue. La parte profana. ¡Nada! Un humilde tocadiscos. Es una pena ver morir algo tan tradicional como son las fiestas de los pueblos, sobre todo, Santa Rita que fue la mejor de las fiestas del concejo⁹²⁹.

La extinción de la propia fiesta no era el único síntoma observado en los antiguos formatos festivos que hacía pensar en su crisis. Parecía que las romerías que continuaban celebrándose con cierto éxito lo hacían a costa de una intensa desnaturalización, habiendo sucumbido a la superflua vistosidad de los programas modernos y perdiendo en el proceso

⁹²⁷ “La Semana Santa ovetense, en crisis”, *La Nueva España*, 14-IV-1968, p. 9.

⁹²⁸ SÁNCHEZ, B.: “La ley del embudo”, *El Comercio*, 10-VI-1971, p. 3.

⁹²⁹ “Nueva fiesta, la de Fátima, en el concejo riosellano”, *El Comercio*, 04-VI-1978, p. 36.

la idiosincrasia que las convertía en vías de acceso a las esencias culturales de sus respectivas comunidades celebrantes:

paez que añu tres añu, estes romerías van esaeciéndose de lo que de personal y entrañable tinien, pa cayer na monotonía, na repetición (...) ¿Qué ye lo que topamos agora, cuando vamos a una de esos romerías? Lo primero, y más cafiante, ye'l ruidu. Un ruidu atronaor produciu por esos desagradables altavoces de tómbolos y tenderetes asemeyaos. Cá un rivaliza en dar más voces que'l vecín, atalentando que asina va a trayer al «cliente». El resultau ye daqué alloriente y que nun se pué aguantar. Llueu, podemos topanos colos clásicos «tiru al blancu», dalgún puestu de churros y aceitunes y, eso sí, caballitos palos neños que ye un negociu rentable. Como fin, un d'esos «Conjuntos Musicales Modernos» (xeneralmente con nome en inglés) que ayuden a allorianos colos sos altavoces. Y eso repetío en casi tós los barrios⁹³⁰.

Así pues, ya fuera por eliminación o por claudicación, se podía llegar a pensar que las formas populares de festejar estaban viviendo en Asturias una devastadora crisis que sentía preferencia por las celebraciones rural-tradicionales. Estarían éstas desbancadas por las fiestas masivas de los núcleos urbanos, donde se contaba con presupuestos millonarios para la confección de programas modernos con los que atraer a multitudes procedentes no solo de las propias ciudades, por lo demás beneficiarias de un flujo constante y creciente de inmigrantes procedentes del campo, sino también de unos pueblos cuyos habitantes ya no tenían por qué conformarse con los festejos del lugar. Sin embargo, aunque pudiera tener su poso de veracidad, este tipo de razonamiento se demostraba imperfecto. Si existía una crisis, ésta se plegaba más a la acepción más pura de la palabra, la de un cambio profundo real o percibido, que a la de una debacle. Una prueba de ello era que, con todas sus aparentes ventajas, las fiestas populares urbanas pasaban en estos mismos momentos por trances cuando menos tan delicados como los de aquellas viejas romerías languidecientes, viéndose obligados sus organizadores a replantearse el pasado, presente y futuro de sus actividades.

En la misma capital de la provincia, la SOF, paradigma del asociacionismo festero regional contemporáneo, abordaba la década de los setenta con una problemática sobre la mesa que impelía a sus directivos a reflexionar ante los socios sobre la situación general del panorama festivo. Los últimos años del decenio anterior se habían traducido en una concatenación de adversidades climatológicas que habían malogrado algunos de los

⁹³⁰ ORDIALES, Xabel: “Tracamundiar les romerías”, *El Comercio*, 23-VII-1976, p. 14. En cuanto al vocabulario empleado, *escaeciéndose* sería aquí sinónimo de «perdiendo»; *cafiante* significa «molesto», y *alloriente* «aturdidor». Por otra parte, «caballitos» es una forma coloquial de referirse en Asturias a las atracciones infantiles comunes en muchas fiestas populares.

principales festejos organizados por la Sociedad, incluidos los del ciclo mateño de septiembre, y con ellos las grandes ocasiones con que la misma contaba para mantener equilibradas sus cuentas. Ello había impulsado el acometimiento de una suerte de plan de estabilización propio, cual medida de emergencia, con una subida de cuotas y la puesta en marcha de una «Operación 25.000 socios» con la que se pretendía alcanzar tal cifra de asociados, y que al parecer tuvo no poco éxito, logrando la afiliación de un millar de personas en el plazo de menos de dos meses y una reducción significativa en el número de bajas. El aumento en la cuantía de la subvención proporcionada por el Ayuntamiento de la capital para el desarrollo de sus actividades fue otro logro positivo. Así y todo, la situación al cierre del ejercicio de 1969 debía ser considerada «nada halagadora», y se entendía que no bastaba con capear el temporal de los últimos malos resultados porque, de hecho, la serie de contratiempos meteorológicos no era la única causa de la crisis. Había circunstancias sistémicas de por medio, que afectaban a la manera en que los ciudadanos de Oviedo entendían sus celebraciones:

se viene notando un cambio muy acusado en estos últimos años, de que el concepto de festejo popular, va perdiendo este sentido para dar paso al de fiesta-espectáculo. No hace mucho tiempo las fiestas de Septiembre suponían un acontecimiento en la ciudad, y eran esperadas con verdadero deseo por los Ovetenses hoy sin embargo ya no sucede así. Por ello es necesario ir a realizar en un futuro menos cosas de sabor popular, que ya no tiene ese sentido a que nos referimos, para entrar de lleno en los grandes o medianos espectáculos tanto en el orden artístico como en el deportivo.

A la hora de abordar la parte más importante del análisis, la identificación de las causas de la situación como paso previo a la adopción de medidas capaces de encauzarla, los responsables de la SOF llegaban a conclusiones provisionales que a grandes rasgos coinciden con el impacto provocado por los cambios de orden socioeconómico que se han venido resumiendo en las páginas anteriores. Concretamente, se pensaba en la diversificación de la oferta de ocio al alcance del consumo popular como posible explicación para la visible inestabilidad de la actividad festera:

quizá este fenómeno, obedezca a que la gente tiene durante todo el año más sitios donde divertirse, que las personas se desplazan con más facilidad de un sitio a otro y con ello la mentalidad del público ha sufrido esa transformación que necesariamente las Sociedades festeras acusan, debido como decimos a haberse alcanzado un mejor nivel de vida en todos los estamentos sociales o quizá también a un exceso recargado de acontecimientos deportivos y artísticos al alcance de muchas más personas que en el pasado.

Fuera o no esa la razón primordial del estado de cosas, para los autores de la memoria de la SOF se hacía evidente que se imponía un replanteamiento severo de las

estrategias organizativas predominantes hasta el momento. En definitiva, se entendía, «al entrar en los años setenta, la Sociedad, tiene que ir pensando en (...) los grandes espectáculos que han de ofrecerse y mantener los tradicionales, renovándose así en la etapa difícil que se aproxima de programar de acuerdo con las exigencias actuales»⁹³¹.

No fue la capital el único sitio en el que se ventilaron estos asuntos. La convicción de que las formas populares tradicionales de festejar asturianas se enfrentaban a una crisis sistémica que podía ser la definitiva obviaba el hecho de que esta misma certeza se venía reproduciendo sistemáticamente por lo menos durante toda la contemporaneidad, y probablemente desde mucho antes. Ahora bien, también como en el pasado, el miedo a la obliteración de la tradición sirvió como revulsivo dialéctico para que algunos miembros de las comunidades celebrantes se decidieran a acometer esfuerzos organizativos redoblados con el fin de evitar la temida desaparición de esos rituales que, después de todo, seguían teniendo una importancia capital en la configuración de las identidades colectivas; así como en la provisión de ocasiones para el ejercicio de la sociabilidad, para la satisfacción de necesidades recreativas y para el despliegue de unas formas de religiosidad popular que conservaban importancia para muchos asturianos, aunque fuera de una manera diferente a la de antaño, para muchos asturianos. Así sucedió en torno a la romería de Granda, que resurgía a mediados de los setenta con renovadas fuerzas:

Ahora se viene desplegando mucha actividad para que la Romería de Granda vuelva a ser la primera. Ahora la dinámica comisión de fiestas de Santa Ana de Granda (...) intenta revalorizar la romería a la par que organiza unos buenos festejos (...). Y se supone que desde ahora mismo los gijoneses que saben cuánto significa revalorizar esta popular romería en el marco incomparable de la Carballera de Granda, en esa zona paradisiaca de los bellos alrededores gijoneses⁹³².

El desarrollo de la iniciativa, como otras similares de la época, evidenció que los cambios en las formas de sociabilidad, en las mentalidades y en las estrategias para la inversión del tiempo de ocio de los asturianos no implicaban necesariamente desapego por las fiestas populares, incluso en formatos fuertemente inspirados en los cultivados en la región durante siglos. A pesar de que hiciera falta una vanguardia animosa que arrastrase al resto de la comunidad —cosa nada nueva—, la respuesta popular una vez aplicados esos estímulos parecía alentadora a su vez; pudiéndose tener, en el caso de Granda, «fundadas esperanzas en que todo termine con un éxito bueno». No solo eso,

⁹³¹ Memoria anual del ejercicio correspondiente a 1969, AMO, fondo SOF, caja 00616, exp. 20.

⁹³² J. O.: “Actividad para que la romería de Granda vuelva a ser la primera”, *El Comercio*, 19-IV-1975, p. 7.

sino que se quería insertar la revitalización de la romería en un contexto más amplio que se presentaba halagüeño para la superación de la decadencia en la que parecía estar sumida la fiesta popular: «El resurgir de las romerías es una realidad y hay que tener presente que la de Granda siempre fue la más famosa de Asturias»⁹³³. El éxito alcanzado en torno al que, según se entendía, había sido durante largo tiempo modelo de la vitalidad de los festejos populares tradicionales asturianos, y que precisamente por ello podía convertirse en su crisis en una de las más convincentes pruebas de lo cierto de las amenazas que se cernían sobre aquellos, podía presentarse así como «un claro reflejo del resurgir de las populares romerías que tantas satisfacciones produjeron en tiempos pasados y que ahora vuelven porque la propia juventud lo desea así»⁹³⁴.

Precisamente era la juventud, eterna responsable del destino de las celebraciones, la que tenía ahora en sus manos el poder para revertir la decadencia festiva. El desapego juvenil por las costumbres legadas por las generaciones predecesoras era igualmente un viejo conocido de la perpetua pugna sostenida por la tradición y la modernización en el seno de la cultura popular y sus ritualizaciones. La intensificación de un éxodo rural que tenía en la mocedad a su principal protagonista y el despliegue de unas ofertas de ocio que en principio relegaban a la actividad festiva a un lugar, en el mejor de los casos, compartido con otras muchas, amenazaba en la Asturias rural con elevar a cotas nunca vistas la siempre acechante falta de individuos dispuestos a invertir tiempo, esfuerzos y recursos económicos para mantener las viejas formas de festejar. Si, avanzada la segunda mitad de la centuria, la inversión del propio tiempo de ocio estaba ganando enteros en su carácter selectivo a la hora de decidir el individuo en qué participar, tanto más podía suceder con unas tareas organizativas naturalmente más ingratas.

En el caso de los festejos de Granda parecían haberse cumplido las previsiones más sombrías que podían hacerse en este sentido, de tal modo que «hacía muchos años que no se celebraban debido a la carencia absoluta de gente que se interesara por ellas, y claro, si no las mueves, las cosas se mueren. Entonces, hace dos años, un grupo de amigos nos interesamos por este asunto y planteamos volver a darles vigencia». La instalación de una sencilla barraca para la expedición de bebidas había sido posible «gracias a lo barato que nos sale, pues entre el dinero y la cantidad de inconvenientes que se nos presentan, resulta francamente difícil organizarlo». En estas tentativas salía a la luz, una vez más, «al organizarlo todo gente joven, puesto que los ocho que formamos la comisión

⁹³³ JOSE AVELINO: “El próximo domingo, la romería de Granda”, *El Comercio*, 22-VII-1975, p. 3.

⁹³⁴ “Mañana, romería de Santa Ana en Granda”, *El Comercio*, 26-VII-1975, p. 5.

oscilamos entre los veintiuno y los treinta y un años, el dinamismo y la forma de enfocarlo[, que] es totalmente distinta». Aunque el colectivo organizador fuera de tamaño reducido, y sus integrantes no se pudieran considerar representativos de la mayoría de la juventud asturiana, también era evidente que entre esa misma juventud, el desapego por el mantenimiento de las tradiciones no era mucho más acusado que el que se podía observar en tiempos pretéritos. Los organizadores de lo de Granda concluían que «salvando toda serie de inconvenientes, lo importante es que se sigan celebrando estas fiestas, al menos, para salvar la tradición»⁹³⁵. En fin, se entendía que como resultado de estas medidas de contingencia:

La romería de Granda será este año algo muy sonado. En plena época de resurgir de nuestras fiestas populares, Santa Ana tiene que ser cabeza de serie. La juventud va a encontrar un marco para ellos desconocido y los más veteranos tendrán ocasión de revivir unos tiempos pasados que estaban llenos de valores⁹³⁶.

Así pues, la difusa crisis festiva podía trocarse con relativa facilidad en resurgimiento. No solo sucedía con citas en las que predominaba el elemento profano, en principio más amable para los potenciales festeros insertos en una sociedad que estaba perdiendo, o por lo menos viendo significativamente modificada, su religiosidad; sino que también pasaba con fiestas de sentido eminentemente piadoso. Precisamente a consecuencia de esos procesos de modernización que parecían haber puesto en jaque a la tradición, ésta aparecía como un activo que, debidamente explotado, podía no ya garantizar la continuidad de festejos con una dilatada historia a sus espaldas, sino darles incluso un impulso hasta el momento desconocido. La estrategia más sensata pasaba, además, por conciliar las prácticas religiosas con otras también fácilmente relacionables con la tradición, pero más acercadas a una profanidad que apelaba al siempre necesario espíritu lúdico. Con este tipo de fórmulas podían pensar en conservar su buena posición en el calendario fiestas como las celebradas en honor de los santos Cosme y Damián, los Santos Mártires, en el valle de Cuna, en tierras de Mieres; a la vez que se mantenían como uno de los ejemplos más conspicuos de ritualización de la religiosidad popular, con grandes contingentes de penitentes que acudían al santuario como peticionarios o en acción de gracias. El panorama se completaba con una igualmente clásica romería que

⁹³⁵ E. S. M.: “Fiestas del Carmen en Somió”, *El Comercio*, 14-VII-1977, p. 2.

⁹³⁶ “Los próximos sábado y domingo, espicha en Granda, pensando en la romería de Santa Ana”, *El Comercio*, 03-VI-1975, p. 4.

comprendía un sugestivo repertorio alimentario, con «sidra dulce, casadielles, boroña, manzanas y otros productos clásicos de las parroquias de Valdecuna y Gallegos»⁹³⁷.

El tipismo se erigía, una vez más, en gran aliado del éxito, al permitir satisfacer las desconfianzas de los defensores de las tradiciones tanto como dotar a los festejos de incentivos plenamente adaptados a los gustos de comunidades autóctonas y visitantes foráneos; así como a la lógica del consumo turístico en general. Una fiesta bien surtida de ritos y símbolos homologables a las imágenes más populares de la asturianía podía ser sentida como propia por habitantes de cualquier punto de la provincia, al tiempo que proporcionaba a los concurrentes de fuera de ella los referentes más vistosos y sencillos del folclore regional. Fiestas como las celebradas en la parroquia gijonesa de Jove se dotaban así de recursos capaces de permitir que «la Romería (...) fuese una de las mejores de Asturias», como garantía del «resurgir de la típica fiesta asturiana»⁹³⁸. En ese renacimiento, además de potenciarse los clásicos símbolos identificables con la cultura popular tradicional asturiana, se hacía lo propio con festejos que podían cumplir en sí mismos funciones similares, siendo indudablemente el de San Juan y sus clásicas hogueras de salutación del verano el caso más representativo. En estos ritos se ponía en práctica una sociabilidad de una escala y sentido que seguían siendo difíciles de obtener por otras vías, incluso con las amplias posibilidades ofrecidas en todos los órdenes de la vida por los nuevos tiempos. Asomándose Asturias al último cuarto de siglo, seguía teniendo plena vigencia «sobre todo el entrañable ambiente que se respira en las noches sanjuaneras de Amandi, que arrastran al todo Villaviciosa [sic], jóvenes y maduros, para darse cita en un complejo de recuerdos, alegría sana y evasión, inolvidables»⁹³⁹.

Aunque la colaboración de la juventud siguiera resultando fundamental para el mantenimiento de la actividad festiva, si de lo que se trataba en buena medida era de conservar y recuperar formas de festejar que pudieran resistir el calificativo de tradicionales, aunque estuvieran sometidas a una profunda reelaboración ritual y reinterpretación simbólica, el diálogo de los miembros más jóvenes y con los mayores de la comunidad celebrante era otro punto importante. Se entendía que la ancianidad concedía legitimidad a las tentativas de recuperar la tradición festiva, al ser un vínculo

⁹³⁷ “El Patronato de los Santos Mártires de Valdecuna, celebra sus fiestas”, *El Comercio*, 19-IX-1974, p. 12. El de *casadielles* es una de las denominaciones que se da a un dulce típico elaborado y consumido en muchos lugares de Asturias. Comprende variantes de una empanadilla frita rellena de masa dulce, normalmente pasta de harina, nuez o avellana y anís. La *boroña* es un pan hecho a base de harina de maíz.

⁹³⁸ “Fiestas en Jove”, *El Comercio*, 20-VI-1976, p. 30.

⁹³⁹ LUIS DAVID: “La romería de San Juan de Amandi”, *El Comercio*, 17-VI-1976, p. 14.

vivo entre pasado y presente y conocer los más viejos de primera mano los usos y costumbres a los que, en teoría, rendía culto el popular tipismo. Esta idea subyacía al programa de las fiestas de Santiago celebradas en Ceares, que comprendía el desfile de un «carro de la sidra» que circularía hasta los contornos de la iglesia local, donde la típica bebida sería «probada por los viejos de la parroquia, invitando ellos a bailar la “jota asturiana” a las señoras de más edad y que mantienen el ritual de entonces». Esas concesiones no implicaban descuido del necesario rejuvenecimiento del cultivo de las tradiciones, contemplándose asimismo la circulación por la población de carros del país engalanados y tripulados por niños y niñas ataviados con el traje típico regional, acompañados por los inefables gaiteros y tamborileros. En suma, el programa de Santiago «habla de un pueblo y unos hombres enamorados de sus cosas, decididos a mantenerlas y aun a mejorarlas»⁹⁴⁰.

La del Cristo de la Abadía era otra cita festiva del Gijón rural que se venía beneficiando en décadas pasadas de la afluencia de gentes de la ciudad, así como de una posición en el calendario adelantada a la intensificación de los meses estivales que permitían su publicitación desde antiguo como «la primera romería que Dios envía». Convertida para estos años que ahora repasamos en «magna concentración de tipismo y folklore», la celebración aparecía como una ocasión idónea para reconocer la relación entre la potenciación del tipismo asociado a la identidad regional con la lucha que mantenían los festejos populares por toda la provincia para tratar de convertir la crisis en nuevo impulso. «En estos tiempos en los que el grado de asturianía se está imponiendo cada vez más en todos los campos», se decía, «se está dando también a nuestras fiestas populares el valor que se merecen». En tal sentido, actos como los organizados con motivo del culto al Cristo de la Abadía facilitaban la «contemplación sorprendente de todo el colorido de nuestra fiesta regional»⁹⁴¹.

En las convocatorias masivas de las principales ciudades, el tipismo regional también veía consolidadas sus posiciones como nudo identitario y reclamo participativo. En Avilés, el despliegue simbólico que constituía el desfile de carrozas del Bollo mostraba una interesante coherencia temática, a pesar de la heterogeneidad de entidades implicadas en la organización de la flota de vehículos. Predominaban las referencias a ese folclore que podía resultar amable e inspirador para todos los asistentes a un espectáculo con capacidad de atracción regional, y que se articulaba fundamentalmente en torno a

⁹⁴⁰ «Programa de fiestas», *El Comercio*, 24-VII-1977, p. 11.

⁹⁴¹ «Poder de convocatoria de las fiestas de la Abadía», *El Comercio*, 28-IV-1977, p. 8.

símbolos de la vida campesina tradicional. Es cierto que el sentido y fecha de celebración de la fiesta, originalmente concebida como una inauguración ritual de la primavera, hacían que la temática resultase especialmente pertinente. En el desfile del 68 circulaban así carrozas como «Quintana», aportada por la agrupación folclórica «Los Únicos», o «Prado» y «Llegó la primavera», de la comisión municipal de festejos⁹⁴². El año siguiente, la última entidad referida contribuía con composiciones con nombres tan expresivos como «Madreñes», «Aperos de labranza» y «Fabada», mientras que ENSIDESA hacía una concesión a un bucolismo del que muchos la consideraban naturalmente antagónica con «Primavera»; denominación que compartía con la aportada por el Centro Asturiano de La Habana⁹⁴³.

En años sucesivos, las compañías protagonistas de la drástica industrialización avilesina continuaron homenajando a las esencias campesinas asturianas, con Huarte y Compañía presentando su propia «Primavera», y siguiendo la comisión de festejos en su línea temática con «Llar», «Asturiana», o «Llereau», que se combinaban con dedicatorias a los inmigrantes venidos de fuera de la provincia como parte del acopio de brazos para la dotación de la industria —«Molino de viento», «Patio andaluz»—, y con reconocimientos conciliadores a la historia local como «Carabela» o «El martinete de Villalegre», ambas de ENSIDESA⁹⁴⁴. Por su parte, corporaciones invitadas como la de Gijón o la de Candás se adherían a formatos representativos de un mundo rural genérico y de sus expresiones festivas, con «Prado», «El ramo» o «Espigas»⁹⁴⁵. Resulta interesante constatar cómo resisten bien el paso del tiempo estos temas, e incluso ganan en representatividad, precisamente en los tiempos más crudos de la transformación industrial y urbanística. En la década de los cincuenta podían verse carrozas cuya decoración sublimaba las drásticas transformaciones que estaban viviendo Avilés y su población, con la participación de composiciones como «Alegoría industrial», de la empresa Entrecanales y Távora, «Tiempos Modernos», del Centro Asturiano de La Habana o incluso indicadores de la incorporación de los avilesinos a formas de consumo masivo como la carroza «Cuento Infantil», de Huarte y Compañía, que representaba una escena de la película de Disney *Bambi*, o «Heidi», alusiva a la igualmente popular serie de

⁹⁴² “Gran animación en las avilesinas fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 16-IV-1968, p. 10.

⁹⁴³ “El tiempo, principal colaborador en el triunfal desfile de la cabalgata alegórica de las fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 08-IV-1969.

⁹⁴⁴ “Un día espléndido colaboró a los festejos del domingo del Bollo”, *La Nueva España*, 31-III-1970, p. 11.

⁹⁴⁵ “Se celebraron, con gran animación, las tradicionales fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 13-IV-1971, p. 13.

televisión, esta aportada por el Banco de Bilbao⁹⁴⁶. Con todo, todavía a mediados de los setenta se entendía que, al igual que muchos de los festejos celebrados en la Asturias rural, el Bollo actuaba «una edición más como canto a la asturianía y al tipismo, que vienen a ser como un claro exponente de la tradición avilesina, hoy convertida en villa con nueva configuración»⁹⁴⁷. La síntesis de lo local dentro de lo regional era, efectivamente, valorado con especial intensidad. Mientras que la incorporación a los programas de elementos novedosos o importados de los festejos de otros lugares se interpretaba fácilmente como una impostura que los desmerecía, la intensificación de la asturianía solo podía resultar positiva:

Ya no sólo son los quejidos agrios del carro de esquirpia, de la gaita con ronco acompañamiento del tambor y las armonía de una agrupación musical; no, ahora, salta de carroza a en carroza a modo de incienso de auténtico olor asturiano, la estela de nuestro folklore con grupos y parejas de músicos del país y, no es una, sino diez o quince bandas de música en el largo y colorinesco desfile de la cabalgata pascual, bella afirmación de asturianía en el atuendo de cuantos intervienen en la composición sabia de esta visión riente y confortadora del paisaje más bonito del programa de esta fiesta, cuyo poder fascinante subyuga no sólo a los avilesinos, sino también a los asturianos en general⁹⁴⁸.

En Gijón, el Día de Asturias seguía concentrando los mayores derroches de imaginario regionalista, no solo como consecuencia de los esfuerzos de los propios organizadores, sino también gracias a los de todo tipo de asociaciones festeras e instituciones del resto del territorio provincial, que hacían sus aportaciones al desfile de la jornada gijonesa contribuyendo a la representación de una asturianía en cuyo regazo quedaban acogidos los diversos localismos. En 1963, Villaviciosa, con su Festival de la Manzana aún joven, envió a Gijón una carroza que representaba «una cesta de manzanas franqueada por cuatro asturianas y rematada por una estrella monumental. Posiblemente sea la estrella que a los asturianos guía, como dice el cantar»⁹⁴⁹. La delegación de Avilés abundaba asimismo en el ambiente regionalista, haciendo «alusión a una faceta típica de Asturias», una vara de hierba transportada en un carro de bueyes, con sus tripulantes

⁹⁴⁶ “Un tiempo espléndido colaboró a la mayor brillantez de las fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 8-IV-1958, p. 18.

⁹⁴⁷ “Miles de personas en «El Bollo»”, *La Nueva España*, 20-IV-1976, p. 11.

⁹⁴⁸ FONTÁN: “Las fiestas del «Bollo», antaño fiestas íntimas y, por tanto, caseras, tienen hoy proyección provincial”, *La Nueva España*, 29-III-1970, p. 33.

⁹⁴⁹ La «estrella que a los asturianos guía» hace referencia a un conocido cantar popular dedicado a Santa María. Véase GARCÍA ARIAS, Pedro: *Antología de poetas asturianos*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1963, p. 15.

vestidos a la manera típica⁹⁵⁰. La carroza que transportaba al Gaitero Mayor constituía toda una reivindicación de la vertiente musical de la identidad regional; con ella «Gifesa quiere rehabilitar nuestra música y al gaitero». No menos expresiva era el vehículo de la Xana Mayor de Asturias, surgida de la elección celebrada en San Juan entre las candidatas de los distintos barrios de la ciudad. En el Día de Asturias, la Xana Mayor desfilaba subida a un hórreo, acompañada de sus «xaninas»⁹⁵¹.

Ahora bien, por muy importantes que fueran en ellas las alusiones a un tipismo folclórico que remitía a idealizaciones del pasado campesino de la región, las identidades colectivas asturianas incorporaban otros referentes igualmente importantes para la definición de las comunidades adheridas a ellas. Así, este desfile del Día de Asturias comprendía también componentes como una carroza que representa una vagoneta minera, seguida de un grupo de picadores y de otro de salvamento minero, u otra de pescadores de langosta. Carroza «Rupestre», de Gifesa, representando tortugas, ranas y caracoles y presidido por uno gigante de estos últimos sobre el que iba «Miss Calzada», en un formato de reina de fiestas más moderno que el representado por la Xana Mayor. El Ayuntamiento de Oviedo enviaba un vehículo que representaba una cuadriga romana, conocida para los asturianos, indudablemente, gracias a las representaciones de la antigua Roma ofrecidas por un género cinematográfico muy popular a mediados de siglo. En la misma línea podríamos entender la presencia de la carroza «Apache», dotada de toda la parafernalia propia de las comunidades nativas norteamericanas tal y como estaban registradas en la cultura popular de la época gracias al cine, una vez más, con jefes tribales fumando la pipa de la paz, una canoa... Acababa el desfile con una representación de la lámpara de Aladino, aunque de ella no salía genio alguno, sino Lolita Sevilla⁹⁵². Esta hibridación, que no dejaba de ser un reflejo de la que afectaba en lo más íntimo a los imaginarios colectivos de las comunidades celebrantes asturianas, daba pie a interesantes reflexiones sobre la pureza del fenómeno ritual-simbólico festivo:

Lo ideal sería que el Día de Asturias fuera totalmente eso, Día de Asturias, hecho por asturianos —en este caso gijoneses— con participación de comprovincianos; que las

⁹⁵⁰ *Vara* es el nombre que recibe en Asturias una clásica forma de almacenamiento de la hierba segada, consistente en su amontonamiento y aplastamiento en torno a un gran palo vertical colocado al aire libre. Véase GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto: *Antropología social...*, *op. cit.*, pp. 181-182.

⁹⁵¹ “Extraordinaria brillantez del desfile del “Día de Asturias”, *El Comercio*, 06-VIII-1963, p. 7. La *xana* es una criatura de la mitología tradicional asturiana identificada con la belleza, que tuvo su importancia en la definición de las representaciones de la femineidad en los festejos populares contemporáneos, y que por este motivo se tratará de manera pormenorizada en el siguiente capítulo.

⁹⁵² *Ibid.*

agrupaciones folklóricas y musicales que nos visitasen fuesen de nuestra tierra; pero, aun cuando hay bastantes conjuntos de este tipo, aun cuando Asturias da mucho, en este aspecto, creo que conviene entremezclar el tipismo de distintas regiones y hasta de países diferentes; entremezclarlo y conocerlo. La variedad cuenta y si esa variedad agrupa a elementos que, incluso, constituyan acontecimientos de estreno, por así decirlo, tanto mejor. No por ello el Día de Asturias pierde sustancia ni carácter, sino que tras mantenerlos constantemente los complementa con otros atractivos que ejercen fuerte influencia, en la disposición de las gentes cara a la fiesta.

Y es que el tipismo no lo proporcionaba, al menos en este caso, la programación festiva, sino la naturaleza de la comunidad celebrante, del gran contingente de asturianos que acudiría a Gijón a disfrutar de lo preparado. Era la buena disposición del público el mejor garante de,

que la jornada será de verdadera asturianía, de verdadero sentimiento regional que, a la vez, da su conformidad a la presencia de esos otros elementos de fuera de nuestras fronteras regionales invitados a participar en el jolgorio de los de casa. Será, pues, el Día de Asturias —como lo ha sido en todas las ediciones— una fecha de estrechamiento de lazos, de amistad sincera y cordial, de expresión de todo lo bueno que el hombre lleva dentro de sí en un ambiente de comunidad que se abraza y ríe, que danza, canta, o, simplemente, presencia el paso de la alegría hecha canción, ritmo o instrumento⁹⁵³.

A pesar de todo, el tipismo regional, entendido como el más íntimamente relacionado con la tradición festiva, seguía estando especialmente bien valorado dentro de esa nebulosa identitaria de la que formaban parte también los síntomas más evidentes de la remodelación del repertorio simbólico de que se nutría la cultura popular asturiana. En Oviedo:

Observamos al realizar un repaso a nuestro ciclo festero, una cierta mayor atención hacia aquellos números que en los distintos programas evidencian la floración mejor de lo eminentemente asturiano. La actuación de grupos folklóricos, la intervención en las dianas y alboradas de gaiteros y tamborileros, es un hecho realmente admirable. La actuación (...) representando obras en bable y basadas más o menos en simpáticos detalles de tradicional sentido y manifestación rural, constituye un factor positivo muy relevante. Conviene insistir, una vez más, en la importancia que lleva unida a su presencia, a su revitalización, todo aquello que tiene una honda entrada precisada y definida en la más clara tradición astur. Conservar con plena vitalidad nuestro gran legado folklórico es una labor que merece todos los parabienes⁹⁵⁴.

Más importante si cabe podía llegar a ser el regionalismo en las celebraciones de los asturianos emigrados, como pudo apreciarse en una fiesta organizada por el Centro Asturiano de Madrid en junio de 1970. El día coincidía con la festividad de San Pedro y San Pablo, pero la imagen que presidió la misa de campaña y la procesión desarrollada

⁹⁵³ MARQUES: “La significación de una fiesta”, *El Comercio*, 01-VIII-1971, p. 5.

⁹⁵⁴ OTERO PÉREZ, Jesús: “Panorama festivo”, *El Comercio*, 18-IX-1968, p. 7.

por el recinto del vivero fue la de la Virgen de Covadonga. Desde luego, para la representación de un constructo identitario basado en la identificación con la región asturiana la elección resultaba mucho más apropiada. En los actos acompañaba a las autoridades una reina de fiestas elegida para la ocasión, con el ya mencionado título de *xana* —cuestión ésta sobre la que se volverá más adelante—, escoltada a su vez por su corte de damas de honor. Es interesante observar cómo se iban traspasando ciertas barreras en este tipo de celebraciones organizadas fuera de la región por los distintos centros asturianos y entidades similares. Estas instituciones siempre habían tenido un marcado componente exclusivista por estar dedicadas a una comunidad que precisamente buscaba reafirmar su identidad territorial en lugar ajeno, y por nutrirse sobre todo de personas de cierto estatuto social. En ese compendio de asturianía preparado por el Centro Asturiano de Madrid en el 70 «tomaron parte numerosísimos romeros, que pueden calcularse en más de veinte mil». Por optimistas que pudieran ser los cálculos de los organizadores, si la concurrencia alcanzó un tamaño que se acercase al manifestado nos encontramos ante una evidente popularización de estos eventos, antes caracterizados por su notable intimidad. En el último tramo de este tercer cuarto de centuria, sin duda, no eran ajenos al fenómeno la ampliación de la oferta para la inversión del tiempo de ocio popular, por un lado, y el perfeccionamiento del tipismo mercantilizado como frente de consumo masivo, por el otro⁹⁵⁵.

En la propia Asturias no se dejaba de reconocer y alentar la posibilidad de proyectar al exterior las especificidades del folclore regional con el fin de atraer visitas de fuera de la provincia. Ese mismo año de 1970, Fontán abogaba en las páginas de *La Nueva España* por la ampliación del alcance demográfico del Bollo de Avilés. Parecía lo más natural, una vez superadas aquellas indeseables distinciones hechas entre «coreanos» o avilesinos advenedizos y los «de toda la vida» motivadas por la frenética industrialización local. Las «antño fiestas íntimas y, por tanto, caseras», ahora de alcance provincial, debían prepararse para dar todavía un salto más. Junto con el Día de América en Asturias ovetense y el Día de Asturias gijonés, el Bollo estaba llamado a capitanearla exportación folclórico-festiva asturiana. «Oviedo, Gijón y Avilés, con estas tres fiestas, de verdadero y representativo valor folklórico, deben ser incorporadas oficialmente al calendario de atracciones para el turismo»⁹⁵⁶.

⁹⁵⁵ “Se celebró en Madrid la fiesta del «bollu»”, *El Comercio*, 30-VI-1970, p. 11.

⁹⁵⁶ FONTÁN: “Las fiestas del «Bollo», antño fiestas íntimas y, por tanto, caseras, tienen hoy proyección provincial”, *La Nueva España*, 29-III-1970, p. 33.

La transmisión intergeneracional del interés y el orgullo por la pertenencia a esa gran comunidad imaginada que era la asturianía, inclusiva con respecto a los localismos, era otra función del ritual festivo a la que se aludía en ocasiones. Ya se ha tenido alguna ocasión de comentar que la participación del elemento infantil en las principales fiestas de la provincia tenía una de sus expresiones más llamativas en la integración de las tripulaciones de las carrozas de los desfiles, habiéndose extendido desde fechas tempranas la tendencia de sugerir e incluso imponer como condición excluyente la disponibilidad del traje típico en alguna de sus posibles variantes. *La Nueva España* recordaba en 1970 cómo, a las labores organizativas más evidentes de cuantas se llevaban a cabo para asegurar la celebración de los festejos, «se une, allí donde haya niños, la tarea de confeccionar o acondicionar trajes regionales (llanisco, porruano, “sidru”, tratante, pastor, etcétera)». El acopio y acondicionamiento de la indumentaria por las familias venía a añadir, en la práctica, una dimensión de espontaneidad y auténtica participación activa a unos procesos que por lo demás estaban rendidos, en buena medida, a una espectacularidad que convenía limitar si se les quería imprimir auténtica eficacia. «Se hacen con prisas; se adaptan otros, que han quedado pequeños; se buscan, bien de favor o alquilados, donde se encuentren, para que no quede sin traje ninguno para participar en el desfile de las representaciones folklóricas». Se identificaba este tipo de prácticas como uno cada vez más extendido, y que, sin embargo:

lamentablemente, se limita a los niños y cada vez de menos edad, pues los que ya son mayorcitos sienten una especie de complejo por vestir el traje regional. A diferencia de otras localidades, por ejemplo Llanes, Villaviciosa, Cadavedo, Cabrales, etcétera, donde son personas de toda edad y condición las que lo usan, con gran orgullo y satisfacción, por cierto, en determinadas fechas. El pasado año, con ocasión de las fiestas del Pilar, en Zaragoza, hemos visto con el traje regional aragonés a muchísimas personas de todas las edades⁹⁵⁷.

Huelga decir que el recurso a la asturianía como apoyo para la revitalización de las costumbres festivas, aunque tuviera un claro sentido operativo y estratégico, no era puramente cosmético, sino que actuaba como catalizador de las necesidades identitarias cuya satisfacción era puesta en juego en fiesta. La representación ritual y simbólica de

⁹⁵⁷ “Cientos de niños se preparan para vestir trajes regionales el día de los «Huevos Pintos»”, *La Nueva España*, 29-III-1970, p. 11. Otra referencia indirecta a la existencia de cierta vergüenza entre parte de la población por el uso festero del traje típico regional en MAYPA: “Gran concurrencia en las Fiestas de Nuestra Señora de la Cueva”, *Región*, 13-IX-1960, p. 9.

Asturias como adscripción sentimental y su integración en citas comunitarias que ocupaban un lugar privilegiado en las mentalidades colectivas permitía:

ofrecer unos días agradables, donde cada uno encuentre en la armonía de las gentes todo el singular apoyo para su caminar por la vida. Y por ello, no se ha dejado de intentar y ofrecer aquello que dentro de las posibilidades podría servir de diversión para todos. De nuevo, las fiestas del Señor Santiago en Ceaes evocan toda una plegaria de ilusiones; de nuevo, los atavíos hermosos de pura asturianía como en las grandes solemnidades; de nuevo, en medio de la música, los cohetes, los concursos regionales y los bailes, resonará el estilo propio de esta tierra a la que dedicamos día a día un renovado sentir que es patrimonio del pueblo que, al divertirse unido, permanece después unido. En este año, bajo la advocación de Santiago Apóstol, en este pórtico de fiesta, nuestra idea es sencillamente una: brindar con todos para que ésta tenga alegría para que exista convivencia y pacificación de los más altos ideales, para que todos, los de dentro y los que nos visiten, podamos ofrecer cuanto de bueno y armonioso se desparrama en una fiesta tradicional y señera como esta⁹⁵⁸.

La predisposición de las comunidades celebrantes y la lozanía del medio rural no eran los únicos factores que amenazaban en estos tiempos la estabilidad de la actividad festiva popular. El sempiterno problema de la financiación también planeaba sobre el panorama festivo regional, más amenazante si cabe ahora que la diversificación de la oferta de ocio y la lucha de los festejos por conservar su vitalidad volvía la competitividad programática una lucha más enconada. Probablemente las circunstancias eran especialmente poco halagüeñas para las poblaciones de mediano tamaño, con una potencia demográfica y un grado de urbanización que generaban presiones sobre los programas pero sin la entidad suficiente como para contar sus entes organizadores con recursos financieros holgados ni el auxilio de instituciones grandes dimensiones. Así, en la Ribadesella de finales de los setenta la aproximación a la temporada de intensificación festiva veraniega era una época de incertidumbre:

creíamos que serían unas fiestas más de esperanza que de alegría, porque como la esperanza es lo último que se pierde, nosotros esperábamos que surgiera el milagro y que no faltaran estas fiestas de alegría que tanto ambiente dan a los pueblos. Primero llegó el sol con la fiesta de Guía; un poco más tarde la devaluación de la peseta, que trajo consigo una legión de turistas que alegran al más reacio hacia el fomento del turismo y vino a aliviar las arcas de los hosteleros riosellanos que estaban temerosos por tanta abundancia de lluvia y tan escasos clientes. Con el sol y los turistas llegó el ambiente festero. El sol se ausenta pronto, pero los turistas entre escampada y escampada, animan, gastan y divierten. (...) En un principio todo era pesimismo, pero después ocurrió todo lo contrario. Ayuntamiento, Sociedad Cultural y Deportiva y el grupito de siempre, se encargaron de que Ribadesella tuviera fiestas⁹⁵⁹.

⁹⁵⁸ “Programa de fiestas”, *El Comercio*, 24-VII-1977, p. 11.

⁹⁵⁹ VIÑA, Pepe: “Fiestas en Ribadesella”, *El Comercio*, 02-VIII-1977, p. 28.

Cuando las limitaciones económicas se sumaban a otros problemas recurrentes en estos asuntos, como la falta de colaboradores disponibles para las tareas organizativas, el voluntarismo de individuos y grupos dispuesto a implicarse en la cuestión —fuera por un cierto reconocimiento de la trascendencia de los festejos o por otros motivos— se tornaba un factor más decisivo que nunca:

El programa no está mal si se tiene en cuenta la situación económica que padecemos y también si se fija uno en los organizadores, que a fuerza de organizar ya tienen que estar un poco gastados, pero ya es un mérito y una gran virtud tener la valentía de organizar unos festejos en una villa donde se entiende mejor de crítica y de reprochar que de colaborar.

Efectivamente, al margen de las especificidades que pudiera mostrar, la situación de los festejos populares asturianos en esta época es inseparable de las circunstancias impuestas por el contexto histórico, entre ellas, desde luego, las económicas. No se puede olvidar que la primera mitad de los setenta, con los primeros efectos de la crisis energética desencadenada en el 73, asistió a la interrupción del ciclo económico expansivo iniciado en España, en términos generales, en los cincuenta. Esta crisis, pese a no causar un impacto tan profundo en la economía nacional como el que causaría su nuevo coletazo entre el final de la década y los comienzos de la siguiente, disparó la inflación y causó un incremento notable del desempleo, afectando especialmente su vertiente industrial a sectores importantes en Asturias como eran el siderúrgico y el naval⁹⁶⁰. En combinación con los ya conocidos contratiempos propios de la organización festiva contemporánea, una coyuntura económica desfavorable podía terminar de desequilibrar la balanza entre la subsistencia y la tan temida desaparición, si las comisiones y otras formas de asociacionismo se veían privados de sus ya a menudo precarios recursos; lo que forzaba a que las comunidades celebrantes se volvieran selectivas en la satisfacción de sus necesidades de ocio ante una oferta cada vez mayor. Aun así, se veía necesario hacer un esfuerzo, aunque ello obligase a alumbrar, como el Ribadesella, «fiestas del “equilibrio económico”, porque, señores, de dinero se anduvo fatal, pero, ¿qué sería de una Ribadesella sin fiestas?»⁹⁶¹.

Otro factor que se revelaba sistemáticamente como decisivo, de nuevo debido a la potencial convergencia de dificultades en la organización festiva de estos tiempos, era la existencia de entidades de mayor estabilidad y potencia económica que las, normalmente

⁹⁶⁰ HERNÁNDEZ ANDREU, Juan: *Economía política de la transición en España (1973-1980)*. Madrid: Editorial Complutense, 2004, pp. 27-30.

⁹⁶¹ VIÑA, Pepe: “Programa de fiestas de Ribadesella”, *El Comercio*, 03-VIII-1979, p. 26.

efímeras y enclenques comisiones anuales, y que estuvieran dispuestas a colaborar en los esfuerzos; sobre todo en los pecuniarios. Cuanto más difícil era la coyuntura, tanto más importante era la implicación de organismos como las sociedades recreativas que sobrevivían con más o menos solvencia gracias a la fidelidad de sus socios, a menudo de cierto estatuto social y económico, y a la diversificación de su oferta de actividades, en la que históricamente los festejos —muchas veces de tipo exclusivista, como sabemos, pero también a veces de carácter popular— no habían sido unos extraños. El tirón del tipismo y sus posibilidades publicitarias a la hora de pergeñar programas de actividades sugestivos no escapaba al entendimiento de los administradores de estas sociedades, y en pocos contextos el tipismo lucía tanto como en una buena y clásica romería. En la capital provincial, en el verano del 75:

mientras unos plantean problemas, otros piensan en los preparativos de festejos. Ahora es el Centro Asturiano de Oviedo quien ultima detalles para organizar lo que quieren que sea la gran romería de Asturias, a base de darle el más puro sabor regional. La romería se celebrará el próximo día 8 de setiembre, en el marco incomparable que ofrecen los terrenos que la mencionada entidad posee en el monte del Naranco. Una brillante idea, si es que el tiempo, para esas fechas, está dispuesto a cooperar⁹⁶².

Más importante si cabe era la colaboración de los poderes públicos, que aunque no lo hicieran ya exactamente en los términos de aquel nacionalismo regionalizado de la posguerra, asumiendo el papel de principal promotor del tipismo folclórico de aplicación festiva, seguían mostrando buena disposición hacia este ingrediente confirmado como uno de los productos estrella de la oferta turística asturiana. En particular, conforme el Ministerio de Información y Turismo fue dedicando mayores atenciones a la segunda de las que en teoría eran sus dos grandes atribuciones, el respaldo público a las formas populares de festejar se convirtió en factor decisivo para la definición de su futuro. Ya en la primera mitad de los sesenta se había dado un paso importante a este respecto, al anunciarse que:

La Delegación Provincial de Información y Turismo, con audiencia de la Comisión Permanente de la Junta Provincial de Información y Turismo y Educación Popular, confeccionará anualmente un calendario de las fiestas más importantes de Asturias atendiendo a su significación tradicional⁹⁶³.

En efecto, la primera mitad de la década de los sesenta coincidió con los primeros años de auténtico despegue del fenómeno turístico en España, y sobre todo con el

⁹⁶² RAMA, Miguel: “Romería”, *El Comercio*, 12-VII-1975, p. 20.

⁹⁶³ “Ha sido dictada la ordenanza del turismo en Asturias”, *La Nueva España*, 01-IV-1962, p. 4.

despertar del Estado en lo que se refiere a su potencial económico y a la necesidad de impulsar su desarrollo. La entrega a Manuel Fraga de la cartera ministerial de Información y Turismo, precisamente en ese año de 1962 en el que se anunciaba la creación del calendario mencionado, fue el desencadenante de un proceso de estructuración jurídico-administrativa con la que se pretendía capitalizar por fin a nivel estatal lo que se veía ya claramente como uno de los puntales de la economía nacional en lo sucesivo; si bien el predominio de la mentalidad desarrollista determinó que la industria siguiera predominando en las inclinaciones de la política económica estatal, y que el turismo tuviera que continuar dependiendo en buena medida del impulso del propio sector⁹⁶⁴.

Lo que más nos interesa de esos avances experimentados por el turismo en cuanto a la consideración que merecía a los poderes estatales fue su aplicación festiva, con la creación de una categoría oficial por medio de la cual se concedía a las celebraciones la etiqueta del «interés turístico». La fórmula de la «Fiesta de Interés Turístico» quedó legalmente instituida por orden del Ministerio de Información y Turismo en 1964, bajo los presupuestos de que «uno de los atractivos de mayor raigambre y realce que ofrece España a los extranjeros que la visitan, así como a los propios nacionales, lo forma el amplio panorama de fiestas, de variada índole, que se desarrolla en nuestro suelo a lo largo del año». Se contemplaba su concesión, previa solicitud del Ayuntamiento bajo cuya jurisdicción se encontrara el candidato correspondiente, a «fiestas o acontecimientos (...) cualquiera que sea la índole de los mismos, y que ofrezcan una importancia real desde el punto de vista turístico». En efecto, esta última consideración parecía realmente la más importante de cuantas se tendrían en cuenta, por encima de otras características que podrían parecer relevantes como la antigüedad. La orden ministerial imponía como requisito indispensable para la otorgación del título que la celebración del evento se viniera produciendo desde un mínimo de diez años atrás en el momento de la presentación de la solicitud, periodo realmente modesto para un festejo tradicional, y se contemplaba incluso el soslayo de esta cortapisa en aquellos casos en que se diera la curiosa circunstancia de «que sin haber transcurrido dicho plazo su tradición aconseje conceder tal declaración».

El de *tradición* continuaba siendo, así pues, un concepto descollante por su plasticidad, y tanto más cuanto que se lo supeditaba a los intereses de un fenómeno tan agradecido del pragmatismo como era el turismo. Por lo demás, la disposición de la

⁹⁶⁴MORENO GARRIDO, Ana: *Historia del turismo...*, op. cit., pp. 297-298.

consideración de Fiesta de Interés Turístico no era en realidad meramente honorífica; se establecía como condición *sine qua non* para optar a la recepción de subvenciones del ministerio, que incluiría a todos los acontecimientos agraciados con la denominación, con sus datos significativos, en un registro que sería gestionado por el Servicio de Información Turística de la Dirección General de Promoción del Turismo. Más allá de eso, el título era interesante por sus posibilidades publicitarias, ya que, aparte de poder ser incluido en la propaganda festiva como reclamo, los festejos que lo ostentaban pasaban a integrar un «Calendario de Fiestas de Interés Turístico de España». También se trataba de un estímulo para los organizadores de los acontecimientos más allá de la declaración, ya que la orden ministerial de creación dejaba establecido que aquella era revisable y revocable por el ministerio, en caso de que se perdieren «la importancia y atractivos» que motivaran la concesión⁹⁶⁵.

Asturias estuvo representada ya en una primera remesa de fiestas declaradas de interés turístico, a principios del 65 por el Descenso Internacional del Río Sella, cuya importancia dentro del panorama festivo nacional quedó reconocida a la vez que otras de la talla de la Semana Santa de Málaga, las Fallas de Valencia, el San Fermín pamplonés o el Pilar de Zaragoza⁹⁶⁶. No deja de ser interesante que fuese el primero considerado merecedor de esta declaración un evento que se ha venido señalando en estas páginas como una de las mejores y más exitosas muestras de innovación verificadas en la Asturias del siglo XX. No menos interés tiene el hecho de que la declaración se refiriese al Descenso, y no más específicamente a la Fiesta de las Piraguas. Cabe señalar que un festejo surgido en unas fechas muy próximas a las de la creación de la cita deportiva del Sella, e imbuido de un tipismo mucho más fuerte, cual era La Regalina de Cadavedo, no dispondría de este reconocimiento hasta más de una década después, en 1977⁹⁶⁷. Indudablemente, el que los ayuntamientos fueran los responsables de incoar las solicitudes hacía que éstas pudieran verse sometidas a una casuística muy variada, pero tampoco cabe duda de que el Descenso era el acontecimiento masivo con mayor capacidad de atracción a escala nacional e internacional de cuantos se celebraban en la provincia; lo cual lo hacía acreedor de aquella «importancia real desde el punto de vista turístico» que se demandaba a los candidatos. Pronto, sin embargo, siguieron a la cita

⁹⁶⁵ “Orden de 30 de septiembre de 1964 por la que se crea la denominación honorífica de «Fiesta de Interés Turístico», *Boletín Oficial del Estado*, n.º 251, 19-X-1964, p. 13626.

⁹⁶⁶ “Resolución de la Subsecretaría de Turismo por la que se concede la denominación de fiesta de interés turístico a las fiestas españolas que se señalan”, *BOE*, n.º 35, 10-II-1965, p. 2168.

⁹⁶⁷ “«La Regalina», Fiesta de Interés Turístico”, *El Comercio*, 23-II-1977, p. 12.

deportiva otras que representaban vivamente el grado de integración alcanzado por la reinención de la tradición y las necesidades impuestas por un contexto económico en el que la solvencia turística resultaba decisiva. En poco tiempo siguieron al Descenso del Sella como Fiesta de Interés Turístico la del Pastor, que accedió a la categoría al mismo tiempo que la de Moros y Cristianos de Alcoy o la Semana Santa y Ferias de Abril de Sevilla; el Festival Vaqueiro de Aristéban, acompañado entre otras de las Fiestas Típicas Gaditanas en que, recordemos, habían quedado convertidos los famosos carnavales de Cádiz; la fiesta de San Roque, celebrada en Llanes; el Día de América ovetense o los Huevos Pintos de Pola de Siero⁹⁶⁸.

La aparición de las Fiestas de Interés Turístico y los beneficios que se podían conseguir a través de su concesión hizo que se redoblaran los esfuerzos de los entes organizadores que se lo podían permitir, por realzar los rasgos de la morfología ritual y del repertorio simbólico de sus celebraciones. Se intensificó así una pugna que ya estaba en marcha en ese contexto en el que los festejos debían volverse capaces de conservar su competitividad ante la eclosión de las ofertas del ocio mercantilizado. Aún más que antes, los elementos susceptibles de ser considerados paradigmáticos de la cultura popular asturiana y de sus tradiciones debían ser combinados con los particularismos de cada fiesta, que era lo que podría destacarla de las demás de su entorno y hacerla acreedora del título y del prestigio nacional que comportaba. Estas necesidades podían dar lugar a experiencias muy interesantes, en las que la conservación de pautas de celebración antiguas se soldaba cada vez más a formatos netamente modernos, y se beneficiaba de las funciones publicitarias de los medios de comunicación de masas. Por otra parte, las autoridades municipales, cuya iniciativa era necesaria para la aspiración al nombramiento, se vieron involucradas con creciente intensidad en la promoción de unos festejos confirmados como reclamo turístico relevante para sus respectivas localidades. Así se entendió, por ejemplo, en el caso de la fiesta de los Santos Mártires de Valdecuna, que en el 67 invitó a participar al delegado de Información y Turismo en Asturias, quien acudió a la celebración acompañado de los equipos de filmado de Televisión Española. La nutrida representación política y de las fuerzas vivas locales consiguió que el delegado quedase «admirado de la fuerza espiritual que esta fecha del 27 de cada setiembre imprime a las gentes de Asturias», obteniéndose de él el compromiso de apoyar en lo

⁹⁶⁸ “Resolución de la Subsecretaría de Turismo por la que se concede la denominación de Fiesta de Interés Turístico a las fiestas españolas que se señalan”, *BOE*, n.º 55, 05-III-1965, p. 3392. N.º 130, 01-VI-1965, p. 7908. N.º 197, 18-VIII-1966, p. 10847. N.º 134, 04-VI-1968, p. 8082.

posible las intenciones de los poderes municipales de solicitar la declaración de Fiesta de Interés Turístico. Desde la prensa regional se elogiaba la estrategia, comprendiéndose los réditos que podía reportar a sus artífices:

De lograr esta concesión, la fiesta ganaría en prestigio y en difusión nacional, pues aparte de figurar en los programas del Ministerio de Información y Turismo que con tanto lujo y cantidad edita anualmente, sería una forma clara y concreta de que la conocieran incluso fuera de nuestras fronteras. En este aspecto, entendemos que nuestro Ayuntamiento, tan interesado en las cosas de Mieres, no debe dejar pasar esta feliz coyuntura y aprovechar con todo ahínco el ofrecimiento del delegado⁹⁶⁹.

Las aspiraciones mieresenses se vieron satisfechas algunos años después, cuando los Santos Mártires accedieron finalmente a la consideración de Fiesta de Interés Turístico⁹⁷⁰. Con el paso del tiempo la representación asturiana en este elenco se fue ampliando, hasta llegarse a la reformulación del mismo en el año 1980, cuando la antigua categoría única fue fragmentada en una nueva tríada jerarquizada. Ahora, sobre la clásica consideración de la Fiesta de Interés Turístico se alzaban las de «Interés Turístico Nacional» e «Internacional»⁹⁷¹. Si la orden del 64 y su aplicación habían proporcionado un marco oficial para la medición de la importancia y renombre de las fiestas asturianas, ahora se disponía de toda una escala para ello. El Descenso del Sella era, una vez más, el primer beneficiado, al ser el único evento de la provincia acreedor del máximo título, el internacional. Se entendía, acaso, que los festejos populares, aunque no fuera conveniente perderlos por completo de vista en este sentido, no estaban entre los principales atractivos para los turistas extranjeros que visitaban España, y por tanto no eran uno de los aspectos en los que se debían concentrar los esfuerzos estatales de promoción turística⁹⁷². De cualquier modo, la reformulación del interés turístico festivo no fue especialmente onerosa para el Principado:

A la cabeza de las provincias más «fiesteras», si atendemos al conjunto de sus fiestas declaradas de «interés turístico» en cualquiera de sus modalidades, va Asturias con doce

⁹⁶⁹ “El delegado de Información y Turismo quiere declarar la Fiesta de los Mártires de «interés turístico»”, *El Comercio*, 03-X-1967, p. 13.

⁹⁷⁰ “Resolución de la Dirección General de Promoción del Turismo por la que se concede la denominación de «Fiesta de Interés Turístico» a las fiestas españolas que se señalan”, *BOE*, n.º 32, 06-II-1970, p. 1944.

⁹⁷¹ “Resolución de la Secretaría de Estado de Turismo por la que se publica la relación de «Fiestas de Interés Turístico de España», clasificándolas en categorías de «Fiestas de Interés Turístico Internacional, «Fiestas de Interés Turístico Nacional» y «Fiestas de Interés Turístico», *BOE*, n.º 41, 16-II-1980, pp. 3783-3784.

⁹⁷² BARRERES MARTÍNEZ, Enrique: *El turismo y su incidencia en la economía de la provincia de Alicante*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos, 1973, p. 46.

fiestas, seguida de Murcia con diez y Valencia, Barcelona y Santa Cruz de Tenerife empatadas a ocho⁹⁷³.

Las atenciones oficiales dispensadas a las fiestas asturianas, como parte de los renovados planes del Estado para la ordenación del fenómeno turístico, no son más que un indicador particularmente visible de cambios de larga duración operados en las tendencias que han regido el tratamiento político-administrativo dispensado a este aspecto de la vida de las poblaciones. El interés de los poderes públicos por las formas populares de festejar, de cuya existencia inequívoca venimos encontrando muestras abundantes desde los primeros compases de la cronología estudiada, evoluciona a lo largo de la misma, al igual que el fenómeno festivo en sí mismo y el resto de las fuerzas que operan sobre él. Los importantes ajustes ideológicos y de gestión operados en el seno del franquismo y el eventual desmantelamiento de este tras la desaparición del general Franco, como había sucedido con su advenimiento, imprimieron su sello sobre las formas populares de festejar. El que el régimen vigente desde la guerra tuviera un carácter autoritario tuvo qué decir, desde luego, en la manera en que se hizo notar sobre aquellas formas, pero también resulta evidente que la influencia estatal en el panorama festivo popular no es una prerrogativa del autoritarismo. En el siguiente y último capítulo, que aborda a grandes rasgos las dos décadas transcurridas entre los inicios de la transición política de los setenta y esos años centrales de la década de los noventa puestos como cierre del periodo a estudiar en este trabajo, habrá oportunidad de comprobar cómo actuó la democratización de las instituciones en relación con estas cuestiones.

Por el momento, y sin dejar de tener en cuenta, una vez más, la no exhaustividad del análisis, podríamos hacer algunas observaciones a modo de conclusiones del capítulo que finaliza aquí. Las principales podrían ser englobadas dentro de una consideración general de la constatada intimidad con que el fenómeno festivo popular acoge, sintetiza, expresa y reproduce los presupuestos culturales bajo los que se desenvuelve la vida de las comunidades que lo celebran, tanto los que mayores concesiones hacen a la estabilidad—real o socialmente percibida— como los traducidos en realidades conflictuales. Sin ser el único mecanismo implementado para tal fin, el complejo ritual-simbólico festivo destaca en la sublimación de las nada desdeñables tensiones provocadas por los cambios históricos y, probablemente mucho más importante, por los ecos que amplifican y

⁹⁷³ “Asturias, la provincia con mayor número de fiestas de «interés turístico»”, *El Comercio*, 06-II-1980, p. 24.

distorsionan sus características objetivas dentro de los marcos cambiantes de las mentalidades y los imaginarios colectivos.

Al avanzar los años setenta, en la percepción de la población asturiana convergían distintas crisis, en algunas de las cuales, además, lo coyuntural parecía sumarse a lo sistémico. La crisis económica de la primera mitad de los setenta se superponía en Asturias con la de la gran industria regional, cuyas consecuencias podían preverse ya profundas y persistentes. El desgaste del régimen franquista en su última etapa prefiguraba la crisis política que sobrevendría con la muerte del general Franco. En relación con todo ello, se temía por una crisis de la tradición festiva —que debe considerarse inscrita a su vez en otra, más amplia y difusa, de la cultura popular en sus formas más o menos tradicionales—, que no dejaba de ser una intensificación de la dialéctica históricamente perenne de la permanencia y el cambio sociocultural.

En definitiva, lo puesto en juego en las fiestas populares asturianas de estos años encaja en los planteamientos generales de las teorías sociológicas de la modernidad desarrolladas en las últimas décadas. Lo que se ha conceptualizado como modernidad tardía o avanzada, en la que se encuadrarían estos años de paso del tercer al último cuarto del siglo XX, se considera escenario de desenvolvimiento de tensiones importantes de carácter transicional en el Occidente económicamente desarrollado. Se trata de los tiempos de tránsito de unas sociedades de «distribución de riqueza» a otras de «distribución del riesgo», proceso lento pero que Beck observó con claridad ya en la Alemania de principios de los setenta; una cronología coincidente a la que se ha tratado en las páginas precedentes. La necesidad de asegurar la mera subsistencia iba dejando de acaparar la atención de las sociedades occidentales, que podían dedicarla, con inquietud creciente, a unos efectos de la modernización no aparecidos de repente, pero que se hacían cada vez más profundos y evidentes, y que también iban dejando de ser personales —como lo venían siendo los riesgos más preocupantes hasta el momento— para tender a la globalización⁹⁷⁴.

Para Giddens, lo sustantivo de esos riesgos renovados era que constituían un claro punto y aparte con respecto a los de generaciones anteriores. Ahora acaparaban preocupaciones posibles conflictos bélicos de escala planetaria, grandes catástrofes medioambientales o quiebras económicas internacionales, que forzaban un replanteamiento intenso del encaje de lo local en lo global en el que la tradición parecía

⁹⁷⁴ BECK, Ulrich: *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage, 2005 (1986), pp. 20-21.

quedar arrinconada⁹⁷⁵. Al mismo tiempo, sin embargo, la consolidación de unos «tiempos líquidos», caracterizados ante todo por una pérdida individual y colectiva de estabilidad vital, impelía a buscar asideros de certidumbre, como desarrolló Bauman. Las posibilidades, de una amplitud sin precedentes, ofertadas por la era de la globalización exigen una flexibilidad y una capacidad y velocidad de transformación a las formas de vida de las sociedades cuya contrapartida principal es la generalización e intensificación de la inquietud hacia un futuro cada vez más incierto⁹⁷⁶.

En estas circunstancias, lo tradicional no desaparece, sino que ve reajustadas sus clásicas funciones socioculturales, para convertirse en uno de los mecanismos más relevantes de compensación de esa volubilidad que se extiende por los rincones de la vida cotidiana. El ritual, como soporte elemental para la fijación de repertorios simbólicos y protocolos sociales, se presta a actuar como instrumento de una «retradición selectiva» de la cotidianidad capaz de proporcionar cierta cobertura frente a la disgregación de lo establecido, como ha defendido García Pilán a través del estudio del asociacionismo festivo en condiciones de modernidad avanzada⁹⁷⁷. Y debemos pensar que la vertiente asociativa no es más que una, acaso la más evidente, de las vías por las que la fiesta como fenómeno complejo participa en todo esto. No cabe duda de que la participación informal o pasiva en los ritos, que no exime del consumo simbólico, tiene también sus efectos. Después de todo, sabemos que la fiesta es un mecanismo elemental de definición de una idea de comunidad que Bauman ha definido como confortable, capaz de ofrecer seguridad ante la hostilidad cambiante del mundo perdido o en trance de desaparición y al que se desea volver; una de las utopías buscadas como refugio ante la licuación de viejas certezas⁹⁷⁸.

Por supuesto, estos procesos de líneas generales tan diáfanos son muy complejos y desiguales en la práctica. Hemos constatado, por ejemplo, la aparición y consolidación cronológicamente paralela de festejos no ya plenamente modernos en su forma y fondo, sino que constituyen homenajes más o menos explícitos a la industrialización y sus derivaciones, como las nuevas o renovadas culturas del trabajo; al mismo tiempo, ganaban fuerza ritualizaciones del culto al mundo rural y sus idealizaciones y tipos

⁹⁷⁵ GIDDENS, Anthony: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford university Press, 1991, pp. 4-12.

⁹⁷⁶ BAUMAN, Zygmunt: *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets, 2010 (2006), pp. 13-42.

⁹⁷⁷ GARCÍA PILÁN, Pedro: “Sociabilidad festera...”, *op. cit.*, pp. 77-91.

⁹⁷⁸ BAUMAN, Zygmunt: *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2009 (2001), pp. 1-3.

humanos. Es ya algo sugestivo en sí mismo el que en un periodo similar puedan surgir, completamente *ex novo*, y alcanzar su auge celebraciones como la Jira al Embalse de Trasona y el Festival Vaqueiro de Aristéban; ambas interesantes combinaciones de tendencias festivas antiguas y de otras novedosas, es sugestivo en sí mismo. Ambas tendencias, aparentemente antagónicas, son en realidad dos caras de una misma moneda; dos materializaciones, con rasgos adecuados a un contexto específico, de los constantes movimientos provocados en la cultura popular por las fuerzas de la conservación y del cambio.

6. EL AVANCE HACIA EL CAMBIO DE MILENIO: LOS FESTEJOS POPULARES ENTRE PASADO Y PORVENIR

6.1. El nuevo asociacionismo y la sociabilidad festiva desde mediados de los sesenta: la reapropiación popular del tipismo folclórico

Las formas populares de festejar se vieron, pues, profundamente influidas por las transformaciones socioculturales experimentadas por las comunidades celebrantes de Asturias durante el tránsito al último tercio del siglo XX. No es posible compartimentar del todo los componentes de tales transformaciones, ya que todos ellos operaron en el terreno festivo formando parte de un conjunto que solo como tal aparece dotado de sentido. Aun así, y por importante que fuera la eliminación de las trabas políticas de décadas anteriores para que actualizasen los asturianos su actividad festiva, el mejoramiento general de la coyuntura económica o avances técnicos tales como la expansión del automóvil particular o de la televisión, cabe destacar uno de los factores implicados en estos procesos. Hemos visto trazas de ello al hablar de la presencia de los patrones asociados al género en los presupuestos culturales puestos en juego en los festejos; se trata de la eclosión de un asociacionismo popular que tuvo un impacto directo en el objeto de este estudio.

El avance de los tiempos, con los cambios en la vida cotidiana y las pautas de consumo, con el florecimiento turístico y lo que éste implicó en cuanto al intercambio cultural con el extranjero, tenía un efecto sobre las expectativas de los españoles que al régimen franquista cada vez le resultaba más peligroso ignorar; sobre todo con el auge de unos tecnócratas investidos de una visión esencialmente pragmática de la política. Este convencimiento, que se iba apoderando de los distintos estratos de la administración del Estado, unido a las posibilidades que ofrecía el crecimiento económico, fue conduciendo a la configuración de una suerte de «Estado autoritario del bienestar» con el que se pretendía calibrar los beneficios y costes sociales de la estabilización y el desarrollismo sin hacer grandes renunciaciones políticas. La definición jurídica y, finalmente, la creación efectiva de un sistema de seguridad social unificado a partir de los múltiples servicios preexistentes, a lo largo de la década de los sesenta, fue desde luego una de las consecuencias más significativas de todo esto⁹⁷⁹. Un efecto no menos importante, sin

⁹⁷⁹ COMÍN, Francisco; DÍAZ, Daniel: “Sector público administrativo y estado del bienestar”, en CARRERAS, Albert; TAFUNELL, Xavier (coords.): *Estadísticas históricas de España: siglos XIX-XX*. Bilbao: Fundación BBVA, 2005 (1989), pp. 873-964 (893).

embargo, y más para lo que a nosotros atañe aquí, fue la materialización del intento del franquismo por proporcionar a la población mecanismos para expresar, de forma segura para el Estado, sus ya entonces evidentes inquietudes asociativas⁹⁸⁰.

Expresión por excelencia de lo dicho, la Ley Reguladora de Asociaciones promulgada en diciembre de 1964 pergeñó un marco legal de cierta flexibilidad que, sin comportar una total liberalización de la actividad asociativa, la facilitaba en gran medida en relación con lo contemplado por la legislación precedente. Ahora, según el nuevo texto, era posible hacer oficial la existencia de asociaciones que no estuvieran bajo el control absoluto del Estado y sus instituciones, siempre que no tuvieran un carácter político u otro que pudiera amenazar la estabilidad del Régimen. Con la promulgación de la Ley, y sobre todo al cabo de unos años, cuando la población se fue haciendo consciente de sus posibilidades prácticas, los antiguos y encorsetados cauces que existían hasta el momento para cubrir las necesidades asociativas de los españoles sufrieron intensas reformulaciones, al tiempo que cedían su antiguo monopolio a otros nuevos. Asociaciones de cabezas de familia y amas de casa, colectivos tradicionalmente integrados en su mayor parte por elementos sociológicos afines al franquismo y que, junto a las distintas organizaciones del Movimiento, habían venido formando la red asociativa del país, acusan la nueva situación. Ya desde los primeros sesenta, estos grupos venían siendo utilizados por sectores menos afectos al Régimen, como los movimientos especializados de Acción Católica o las organizaciones políticas y sindicales clandestinas, en tanto que plataforma operativa para expandir su influencia sobre capas cada vez más amplias de la población⁹⁸¹.

Ese fenómeno cogió vigor en el avance hacia la segunda mitad de los setenta, momento en el que la muerte de Franco y el inicio del desmantelamiento de su régimen vinieron a culminar la normalización política del asociacionismo popular español. Fue en buena medida entre la promulgación de la Ley del 64 y la desaparición del Movimiento Nacional y sus apéndices, en 1977, cuando se produjo el grueso de la reformulación del panorama asociativo del país. Las antiguas asociaciones familiares fueron desapareciendo, remozándose o diluyéndose en un nuevo entramado que tenía la adscripción vecinal o algún interés concreto de sus miembros como base organizativa, generándose toda una nebulosa de asociaciones de vecinos, recreativas, deportivas,

⁹⁸⁰ ALBERICH, Tomás: *Desde las Asociaciones de Vecinos al 15M y las mareas ciudadanas: breve historia de los movimientos sociales*. Madrid: Dykinson, 2015, pp. 120-121.

⁹⁸¹ *Ibíd.* pp. 113-129. AYUSO SÁNCHEZ, Luis Manuel: *Las asociaciones familiares en España. Un estudio sociológico*. Tesis doctoral. Granada, 2005, pp. 212-213.

culturales y, en fin, de toda índole. Los movimientos políticos de izquierdas no desaprovecharon semejante oportunidad de ampliar sus influencias, proliferando sus militantes y simpatizantes entre los organizadores o colaboradores de no pocos de esos colectivos, que servían así de rutas para su salida a la superficie en tiempos en los que aún persistía la ilegalidad. Aunque la represión política no desapareció durante todo este lapso de tiempo, y el Régimen no dejó de identificar el carácter más o menos implícitamente contrario a la ideología oficial del Estado mostrado por los miembros de muchas de estas asociaciones, entre éstas quedaron fijados rasgos comunes, a pesar de la gran heterogeneidad organizativa. Las tendencias reivindicativas eran habituales, circunstancia a la que no era ajena la aparición de muchas asociaciones vecinales de la mano de barriadas, asociadas a la industrialización y urbanización aceleradas del desarrollismo, que carecían de la calidad mínima exigible para conjuntos habitacionales de la época⁹⁸². Tan era así que en los setenta, y a diferencia de lo que sucedería a partir de entonces, en palabras de Alberich «prácticamente carece de sentido distinguir entre asociaciones y movimientos sociales»⁹⁸³.

La complejidad de este universo asociativo florecido en el tardofranquismo, nítido en sus traducciones más representativas pero nebuloso en sus estribaciones por la cantidad de sectores sociales y soluciones operativas que abarcó desde sus comienzos, comprendió también la actuación de grupos que en semejantes circunstancias pudieron reforzar sus rasgos identitarios colectivos a la par que se armaban de intereses propios y mecanismos diferenciados para defenderlos. Así sucedió, por ejemplo, con las mujeres, quienes, además de participar activamente en las distintas traducciones del fenómeno asociativo vecinal, desarrollaron sus propios cauces organizativos en medio del contexto que se viene definiendo. La población femenina implicada en estos tiempos en unos u otros tipos de movilización social contaba con precedentes que habían permitido la acumulación de experiencia organizativa en décadas previas, en la forma de organización y apoyo de la lucha guerrillera de los años cuarenta y cincuenta, así como en el mundo carcelario

⁹⁸² ESCALERA REYES, Javier; RUIZ BALLESTEROS, Esteban: “Asociacionismo vecinal en las ciudades medias andaluzas”, *Revista de Estudios Andaluces*, n.º 26, 2006, pp. 37-66. FERNÁNDEZ AMADOR, Mónica: *El poder municipal en Almería durante la transición a la democracia*. Tesis doctoral. Almería, 2013, pp. 226-228. GIMENO MONTERDE, Chabier; MONTAÑÉS GRADO, Miguel: “De «barrio obrero» a «barrio pobre»: procesos de construcción del discurso en un barrio multicultural”, en VICENTE RABANAQUE, Teresa; GARCÍA HERNANDORENA, María José; VIZCAÍNO ESTEBAN, Tono (eds.): *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías. XIV Congreso de Antropología, València, 5-8/9/2017*. Valencia: Universitat de València, 2017, pp. 745-761. LORENZO VILA, Ana Rosa: “Movimiento vecinal en Santiago de Compostela”, en LORENZANA, Concha (ed.): *Tomamos la palabra: experiencias de ciudadanía participativa*. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 127-144 (130).

⁹⁸³ ALBERICH, Tomás: *Desde las Asociaciones...*, op. cit., p. 123.

relacionado con la represión política y, en un ámbito más próximo al del tipo de tareas que se planteaban en los últimos años de vida del régimen franquista, de participación en organismos legales con amplias posibilidades contestatarias emparentados con las Asociaciones de Cabezas de Familia y similares, como eran las de Amas de Casa. Al igual que sucedía en el resto de cauces más o menos coordinados del tejido asociativo reivindicativo de la época, los movimientos de mujeres entraron en contacto con ideologías y organizaciones políticas que los incorporaron a sus propias movilizaciones y presupuestos operativos, siendo el caso más visible y estudiado el del Movimiento Democrático de Mujeres vinculado al Partido Comunista de España. A efectos de este trabajo, interesa especialmente el hecho de que, en semejante contexto, las experiencias organizativas de base femenina jugaron un papel decisivo en la creación y evolución del asociacionismo vecinal⁹⁸⁴.

Asturias participó de este contexto favorable al asociacionismo. Aunque la cantidad total de estructuras asociativas de tipo voluntario era en la provincia comparativamente inferior a la de muchas otras⁹⁸⁵, datos recabados en los primeros compases de la década de los setenta revelan que casi un tercio de los asturianos residentes en núcleos urbanos afirmaba estar integrado en alguna asociación de tipo voluntario; una proporción, es cierto, que caía a la mitad en el ámbito rural. Aun así, la región superaba en este índice a otras, cosa que no deja de ser significativa dado el hecho de que todavía en el momento de promulgación de la Ley de Asociaciones, en el 64, se seguían aplicando medidas restrictivas sobre la participación en iniciativas asociativas —entre ellas las de tipo festero— de individuos de historial político-ideológico considerado indeseable por las autoridades. Entre mediados de la década de los sesenta y la inauguración de la siguiente vieron la luz en algunas de las principales ciudades asturianas sociedades culturales dotadas de objetivos similares, y casi todas compartían una importante presencia comunista o de otras ideologías de izquierdas. Era este el caso del Club Cultural de Oviedo, las sociedades culturales Gesto, Gijonesa y Pumarín, las tres de Gijón; el Club «Delta» de Avilés, Amigos de Mieres y Amigos del Nalón, esta última de Sama de

⁹⁸⁴ Una selección de la de nuevo muy amplia bibliografía disponible sobre el particular podría estar integrada por: ARRIERO RANZ, Francisco: “El movimiento democrático de mujeres: del antifranquismo a la movilización vecinal y feminista”, *Historia, Trabajo y Sociedad*, n.º 2, 2011, pp. 33-62. BORDETAS JIMÉNEZ, Iván: “Aportaciones del activismo femenino a la construcción del movimiento vecinal durante el tardofranquismo. Algunos elementos para el debate”, *Historia Contemporánea*, n.º 54, 2017, pp. 15-45. DÍAZ, Pilar: “La lucha de las mujeres en el tardofranquismo: los barrios y las fábricas”, *Gerónimo de Uztariz*, n.º 21, 2005, pp. 39-54.

⁹⁸⁵ AYUSO SÁNCHEZ, Luis Manuel: *Las asociaciones familiares...*, *op. cit.*, pp. 255-256.

Langreo; o de La Amistad de El Entrego, que al aparecer en 1970 se podría considerar que dio cierre a esta fase inicial de eclosión asociativa cultural regional⁹⁸⁶.

Al margen de esas entidades de carácter cultural, por el territorio asturiano, como por el del resto del país, proliferó bajo la nueva cobertura legal toda suerte de soluciones asociativas de tipo vecinal, juvenil o de otra índole. Este *a priori* heterogéneo y nebuloso fenómeno asociativo tenía entre sus características más sobresalientes la de estar consiguiendo trascender el limitado alcance social de formas de movilización previas, circunscritas a colectivos más o menos numerosos, pero siempre concretos, ya fuera por su adscripción de clase —movimiento obrero—, edad —movimiento estudiantil— o género —movimientos de mujeres—. La multiplicación de entidades aparecidas en torno a tan diversas justificaciones iba acompañada de una marcada convergencia de rasgos esenciales, a su vez relacionados entre sí, como era la voluntad de solucionar o minimizar los problemas derivados de una urbanización escasa o defectuosamente planificada, asociada al desarrollismo, y el rechazo del régimen franquista. Obrerismo organizado, formas de movilización por los derechos e intereses de la población femenina y otros fenómenos tendieron a confluír, de maneras y con resultados extremadamente variados, en esta compleja realidad, de nuevo en Asturias como en otras partes del territorio español⁹⁸⁷.

Entre las más perentorias situaciones concernientes al floreciente asociacionismo estaba la gran aceleración coyuntural de la urbanización regional, que abría distintos frentes conflictivos en lo concerniente a los retos identitarios a enfrentar por quienes experimentaban sus efectos. El repaso hecho dos capítulos atrás a la historia del Avilés de mediados de siglo, paradigmático en este sentido pero en absoluto único, ya nos ha proporcionado algunas claves sobre ello. Por una parte, e independientemente de la variada calidad de viviendas e infraestructuras, los barrios de nueva edificación levantados en torno a las ciudades y explotaciones industriales creaban nuevas comunidades que debían establecer y significar sus redes internas de sociabilidad y solidaridad, entendidas ambas en un sentido amplio, y definir sus relaciones —integración, coexistencia autónoma, antagonismo...— con las que pudieran existir ya en

⁹⁸⁶ LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: *Génesis y evolución de los movimientos sociales de oposición al franquismo en Asturias*. Tesis doctoral, Oviedo, 1996, pp. 182-183, 192-267.

⁹⁸⁷ BORDETAS JIMÉNEZ, Iván: “El movimiento vecinal en el tránsito de la resistencia a la construcción de alternativas”. CABRERO BLANCO, Claudia: “Género, antifranquismo y ciudadanía. Mujeres y movimiento vecinal en la Asturias del desarrollismo y el tardofranquismo”. DOMÈNECH SAMPERE, Xavier: “Orígenes. En la protohistoria del movimiento vecinal bajo el franquismo”, *Historia del Presente*, n.º 16, 2010/2011, pp. 43-61, 9-26 y 27-41, respectivamente.

el lugar de asentamiento. Estas últimas también quedaban expuestas a reconfiguraciones más o menos profundas de sus identidades colectivas, al aportar sus nuevos miembros ingredientes antes ausentes, o bien generar los recién llegados referentes de alteridad; unos cambios que generalmente solían acompañar a los provocados por los fenómenos responsables del ajuste demográfico, como los producidos en un pilar identitario tan importante como es el paisaje a consecuencia de la implantación industrial⁹⁸⁸.

Y la cuestión residencial todavía desencadenaba otro desafío muy importante, el de las poblaciones históricamente individualizadas en el plano espacial que ahora, debido a su cercanía con respecto a los núcleos en expansión y al crecimiento de las tramas urbanas, quedaban integradas en éstas. La conversión de pueblos en barrios de asentamientos más amplios obligaba a revisar las fórmulas por las que aquellos venían definiendo sus rasgos propios, una vez eliminada la frontera geográfica, o diluida en divisiones administrativas mucho menos contundentes para la percepción humana. Como evidencia Matilde Fernández al analizar el caso de Vallecas, en Madrid, la absorción urbana de antiguas poblaciones rurales ha tendido históricamente a generar una hibridación identitaria en virtud de la cual se conservan referentes propios de la condición campesina previa, y a estas alturas no nos causará sorpresa comprobar que los viejos festejos condensan a menudo las tentativas de mantener el nexo con aquellos anclajes⁹⁸⁹. Aunque, evidentemente, cada expresión de este fenómeno lleva aparejadas sus propias circunstancias y resultados, en esencia las comunidades asturianas sometidas a él no debieron de experimentar efectos demasiado diferentes a los observados por Fernández.

Implicadas de lleno en esa decisiva reconfiguración identitaria, por estarlo en la intermediación entre las aspiraciones de los habitantes de los nuevos barrios y las administraciones con capacidad para satisfacerlas, así como también por proporcionar las principales formas organizadas a través de las que tomaba cuerpo una entidad vecinal por poco articulada que estuviese, las asociaciones populares desarrollaron en general

⁹⁸⁸ Una aproximación epistemológica a la fenomenología del barrio o vecindario como categoría para el análisis social, incluido el relativo a la cuestión de las identidades, en PULIDO CHAPARRO, Sandra Carolina: “Las diferentes aproximaciones al estudio de los barrios en las ciencias sociales”, *Investigación y Desarrollo*, vol. 24, n.º 2, 2016, pp. 411-443. Sin adecuarse sus circunstancias a la perfección a las de los grandes procesos de urbanización observados en Europa occidental y Norteamérica desde mediados del siglo XX, que dieron lugar a las entidades periurbanas que han recibido las atenciones de los académicos, Asturias asistió al desarrollo de las líneas maestras de estos fenómenos. El tema de la construcción o reconstrucción de identidades urbanas a través de los barrios fue objeto, canalizado por medio del caso madrileño, y en concreto del del barrio de Vallecas, de un número monográfico de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, n.º 1, 2007.

⁹⁸⁹ FERNÁNDEZ MONTES, Matilde: “Vallecas, identidades compartidas, identidades enfrentadas: la ciudad, el pueblo y el campo, el suburbio y el barrio”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, n.º 1, 2007, pp. 33-83 (43-44).

relaciones estrechas con el fenómeno festivo. Este último, partiendo de las funciones de refuerzo de la solidaridad grupal y de configuración de las identidades comunitarias que le son inherentes, podía ofrecer las oportunidades idóneas para mantener la continuidad de los referentes culturales con que se había venido definiendo el colectivo hasta su integración en la unidad urbana; así como para cohesionar en torno a ellos a los habitantes de los nuevos barrios, implicándolos de paso en las tareas y objetivos de las asociaciones. Las bases para todo ello se venían sentando desde antes de la eclosión del fenómeno asociativo vecinal, con el involucramiento de los colectivos precedentes de las posteriores asociaciones de vecinos en la organización de los festejos de la periferia urbana. En Gijón, por ejemplo, a finales de los cincuenta, las fiestas dedicadas a Santa Bárbara por la colonia del mismo nombre levantada en el barrio de Pumarín, para los trabajadores de la Fábrica Siderúrgica «Moreda-Gijón», eran organizadas por una agrupación vecinal auxiliada por Educación y Descanso, Frente de Juventudes y la Comisión Municipal de Festejos⁹⁹⁰.

Por marcada que fuese la presencia en la organización de las instituciones del Movimiento, y aunque no haya nada en las fuentes manejadas que induzca a pensar en discrepancias ideológicas o de cualquier otra índole entre las mismas y el colectivo de vecinos⁹⁹¹, que éste ocupase un lugar prominente en la sustanciación de los festejos indica que en estos nuevos apéndices urbanísticos se empezaban a desarrollar ciertas lógicas interesantes para el futuro. Cabe recordar otra vez que el culto festivo a Santa Bárbara se encontraba integrado en las estrategias neopaternalistas de control de la población obrera, propensas a concentrar más atenciones oficiales que las no pocas que, como hemos visto, recibían unos festejos populares en cuya organización los apéndices del partido único estaban presentes con frecuencia. El que se cediera el protagonismo a una agrupación vecinal, ya fuera ésta la clásica comisión, o estuviera organizada según alguna de las escasas formas asociativas contempladas por la legislación de la época, como las de cabezas de familia o amas de casa, sentaba un precedente significativo.

⁹⁹⁰ “La fiesta de Santa Bárbara, de Pumarín”, *El Comercio*, 03-XII-1958, p. 6. “Parroquia de Santa Bárbara. Fiestas en honor de su Patrona”, *El Comercio*, 06-XII-1959, p. 6. “Hoy mineros y artilleros festejan a Santa Bárbara”, *El Comercio*, 04-XII-1960, p. 10.

⁹⁹¹ En algún caso del que se tienen datos en este sentido, la situación era, de hecho, la contraria. En 1966, por ejemplo, el recién nombrado presidente de la Sociedad de Festejos de Nuestra Señora del Carmen y de la Exaltación del Trabajo de Mieres era, además, era delegado local de Educación y Descanso y concejal del Ayuntamiento. RAZONES, A.: “Cinco minutos con el nuevo presidente”. Álbum de las fiestas de Ntra. Sra. del Carmen y Exaltación del Trabajo de Mieres, 1966. Al mismo tiempo, sin embargo, se confirmaba la tendencia a dejar la organización de festejos que tanta importancia propagandística habían tenido en el pasado como eran los de Exaltación del Trabajo en manos de entidades cuyos miembros directivos no estaban necesariamente —aunque pudieran estarlo circunstancialmente— encuadrados en las instituciones del Movimiento.

Sucedía, además, que conforme los pobladores de esos barrios adheridos a las ciudades, pero que muchas veces carecían de unos servicios y redes infraestructurales de la calidad con que contaban los del centro urbano, iban empezando a manifestar inquietudes reivindicativas, las fiestas se prestaban a servir de plataformas para su expresión. Así se pudo comprobar en el tránsito de la década de los cincuenta a la de los sesenta, cuando la restrictiva legislación todavía no toleraba el despegue del asociacionismo, pero ya se hacían notar las consecuencias más contundentes de la industrialización y la urbanización aceleradas; al mismo tiempo que la estabilización económica, con su fase de ajuste a corto plazo, había alterado la fase económica expansiva iniciada años atrás y asestado un golpe traumático a las economías familiares y el repunte de desempleo ⁹⁹².

En 1958, las fiestas de Santiago Apóstol de Sama de Langreo incluían una versión asturiana de la típica falla valenciana de la que ya se habló en el capítulo anterior. Al margen de la iconografía asociada al folclore regional, la composición incluía trazas reivindicativas cuya naturaleza era lo suficientemente explícita como para no ser pasada por alto por los observadores periodísticos. Se representaban así unas patatas y otros productos básicos despegando como si fueran cohetes, como reflejo de la carestía del abastecimiento alimentario, acompañados de «viñetas de los “vividores” o “intermediarios” que son quienes hacen el agosto». Probablemente, el traslado de la crítica hacia tipos humanos no identificados directamente con el Gobierno y sus políticas socioeconómicas hacía más o menos tolerables salidas como estas para las autoridades. Era posible entender el fenómeno como una expresión legítima de malestar, aunque de baja intensidad, considerando un escenario festivo que podía atenuar su carga conflictual. El rechazo de la situación socioeconómica, por otra parte, no parecía tener connotaciones ideológico-políticas, que eran las realmente peligrosas. Se trataba, a fin de cuentas, de lo que podía ser considerado «crítica de la vida pura. Crítica sana, que hace las delicias de cuantos la ven»⁹⁹³.

⁹⁹² BORDETAS JIMÉNEZ, Iván: “El movimiento vecinal...”, *op. cit.*, pp. 43-48. DOMÈNECH SAMPERE, Xavier: “Orígenes...”, *op. cit.* pp. 28-34.

⁹⁹³ “Con extraordinaria animación, se celebran las Fiestas de Santiago Apóstol”, *Región*, 27-VII-1958, p. 9. Respecto a esto no se pueden dejar de considerar algunas observaciones hechas por Uría. Y es que, como parte de las estrategias definidas por el franquismo para asegurar el control gubernamental de la prensa, se había planteado la conveniencia de permitir o incluso fomentar en ella la crítica sobre aspectos de la vida local, que permitiera dar una cierta imagen de permisividad hacia la expresión de descontento. Véase URÍA GONZÁLEZ, Jorge: *Cultura oficial e ideología...*, *op. cit.*, p. 23. El buen humor con que la prensa asturiana acogió y reprodujo las manifestaciones evidentemente reivindicativas de los barrios gijoneses que se están exponiendo podrían explicarse, al menos en parte, por ese hecho.

Algo parecido sucedía poco después en Gijón. En 1960, con motivo de la celebración de San Juan, Gifesa organizó un concurso de hogueras al que se podían presentar los colectivos gijoneses que lo desearan, optando a mostrar la composición más artística y hacerse con el premio ofrecido por la entidad festera. El objetivo de la convocatoria era proporcionar a los festejos gijoneses del solsticio de verano una «unificación organizadora, con el estímulo de los premios y la noble pugna de los distintos barrios», buscándose con ello garantizar que «saldrá un auge hasta ahora desconocido, precisamente cuando la vieja costumbre de las hogueras de San Juan y San Pedro pasaba ya al acervo de los recuerdos». La iniciativa fue un éxito, concurriendo candidaturas de distintos barrios que «se esmeraron en presentar “fogueras” con diversos motivos alegóricos a problemas de la ciudad, donde el ingenio y ciertas formas artísticas de ejecución se combinaban». En efecto, el evento tomó un cariz reivindicativo realmente acusado, sobre todo para la época en que nos encontramos; y es que prácticamente todos los barrios presentados al concurso aprovecharon la oportunidad para dar publicidad a sus respectivas demandas, sin morderse demasiado la lengua. La crónica periodística hecha por *El Comercio* recogió esta circunstancia con todo lujo de detalles:

Fuera de concurso, el barrio de Gijón Fabril presentó una enorme «foguera» con un cartel laureado pidiendo agua. Original procedimiento éste de los barrios, de pedir agua armando hogueras. Tremañes fue la siguiente etapa. «Tremañes ya no es quien era, con esto de los autobuses y el arreglo de la carretera», decía un cartel. La «foguera» estaba formada por varios muñecos que representaban mujeres junto a una fuente seca. Y frases como ésta: «Nadamos en la abundancia... de promesas». También se pedía el teléfono para Tremañes, que tiene catorce mil vecinos. (...) En Pumarín, (...) un muñeco, de camping, que se pregunta de dónde sacará las veinte mil pesetas para ocupar un piso de las 1.500 viviendas (...) En Ceares, en el Hogar del Productor, gran animación, con nueva alusión en la «foguera» a los tranvías. Un tranvía, de gran tamaño, portaba la siguiente inscripción: «Los romanos nos dejaron las termas, que están cerradas. ¿Cuándo se cierra este trasto que ya a Nerón paseaba?» En El Llano, un fantasma de varios metros de altura aludía a la oscuridad en que se encuentra el barrio. En torno al fantasma, una docena de muchachos disfrazados de «marimantas» danzaban y portaban carteles que criticaban la oscuridad y el mal piso de las calles del Llano⁹⁹⁴.

Aparte de la amplitud y la naturalidad con la que la prensa local y regional la reprodujo, a la hora de valorar la significación de este acontecimiento como altavoz del descontento popular latente en los barrios cabe destacar que el concurso no era una actividad precisamente marginal. Los barrios más arriba citados, no todos los implicados en el certamen, aglutinaban a una proporción nada desdeñable de la población de la ciudad

⁹⁹⁴ «Gran animación de los barrios con las “fogueras” de San Juan», *El Comercio*, 24-VI-1960, p. 8.

más populosa de Asturias⁹⁹⁵. El jurado que debía visitar y evaluar las hogueras estaba constituido, entre otras personalidades de la política y la vida social locales, por Bonifacio Lorenzo Somonte, figura destacada de la organización recreativa gijonesa, y a la sazón presidente de Gifesa. Tampoco se pueden dejar de hacer notar las graves dificultades en que se hallaba inmersa Gijón, como población afectada por una industrialización acusada y una consiguiente urbanización acelerada, caldo de cultivo para la proliferación de problemas como el del chabolismo y el de una especulación constructiva a la que ni las mismas autoridades estatales podían evitar referirse, aunque la oscurecieran tras una cuidada retórica política. Lo complicado de dar simple cobijo a la creciente población gijonesa obligaba, además, a la posposición de inversiones en la construcción y acondicionamiento de infraestructuras como las destinadas a la actividad deportiva⁹⁹⁶.

Por lo demás, lo de 1960 no fue una excepción. La edición del 64 del concurso de hogueras continuaba ofreciendo un amplio catálogo de demandas vecinales, relacionadas sobre todo con las carencias de los servicios e infraestructuras municipales. Las tendencias reivindicativas ya tenían que ser bien conocidas por los organizadores, a quienes no obstante no debían de molestarles demasiado, ya que hacían entrega de premios de distinta cuantía en metálico, partiendo de un primero de 2500 ptas., además de una subvención de 500 ptas. a cada barrio participante. En esta ocasión, los vecinos de La Tejerona, una zona del ya mencionado barrio de Ceares, aprovecharon la composición que presentaban para reclamar alumbrado eléctrico y una parada de autobuses para el lugar. La hoguera del Grupo Covadonga, por su parte, «demostraba las inquietudes culturales de dicha barriada, por la escuela de formación acelerada femenina que se les ha prometido ya hace bastante tiempo».

⁹⁹⁵ En este punto se debe tener en cuenta que Gijón contaba con una tradición organizativa vecinal que partía del primer cuarto del siglo, cuando la Asociación Popular de Cultura e Higiene fue fundada y creó delegaciones en distintos barrios de la población. Aunque pudiera centrar su atención en aspectos concretos como la reforma de las estrategias pedagógicas, éstas quedaban inscritas, dentro de los objetivos de la asociación, en una visión más amplia derivada de las ideas higienistas pujantes en algunos sectores liberales de la época. La extensión de Cultura e Higiene, que contó con su propia publicación, permitió generar un sustrato de articulación vecinal que probablemente tendría algo que decir en fenómenos posteriores como el que se está exponiendo aquí. Sobre esta asociación, puede verse TERRÓN BAÑUELOS, Aida: “El sentido de la educación popular como educación de las necesidades. (Las funciones de la escuela en la Asturias industrializada)”, en GUEREÑA, Jean-Louis; TIANA, Alejandro (eds.): *Clases populares, cultura, educación. Siglos XIX y XX. Coloquio hispano-francés (Casa de Velázquez, Madrid, 15-17 junio de 1987)*. Madrid: UNED, 1989, pp. 143-158.

⁹⁹⁶ Una muestra de las líneas maestras de esta situación puede extraerse de: “Arrese inauguró el Plan de Urgencia Social en Bilbao”, *El Comercio*, 20-VI-1959, p. 8. “Recuerdo de unas propuestas de Educación y Descanso”, *El Comercio*, 18-XI-1960, p. 8. “Actividades del Banco del Pobre. El día 28 entregará treinta viviendas a familias necesitadas”, *El Comercio*, 21-IX-1962, p. 3.

Aunque, efectivamente, predominaba la reclamación de tipo urbanístico, ésta no era la única presente. A veces, los habitantes de los barrios gijoneses dejaban traslucir en sus hogueras preocupaciones de otra índole, en todo caso ilustrativas de un complejo imaginario colectivo. En el grupo de viviendas constituido por las casas de Gijón Fabril de La Calzada —que obtendría el segundo premio del concurso, por valor de 2000 ptas.— se ofreció una aportación que, bajo el lema de «guerra al cáncer», hacía una «representación de las marcas de cigarrillos más conocidos en el mercado», incorporándose en la parte superior «un carro de gitanos, ya que aquel camino es tránsito de los mismos». En el Natahoyo, «la alegoría se refería a los baches de dicha barriada, y también al partido que el Sporting jugó el domingo pasado en Barcelona»⁹⁹⁷. Un lustro después de la primera edición del evento, el ya «tradicional concurso de “Gifesa”» seguía contando con una significativa capacidad de convocatoria, reuniendo a media docena de barrios que rivalizaban entre sí «con sus ingeniosos proyectos y motivos de actualidad en el deseo de causar impacto y, naturalmente, de conquistar el primer premio». La prensa regional, como se puede ver, había interiorizado también las tendencias reivindicativas de los concursantes⁹⁹⁸.

Estos someros ejemplos sirven para apreciar cómo, desde sus tiempos embrionarios, esas tendencias contestatarias que irían ampliando su base social y su componente político, hallaron en el complejo ritual-simbólico festivo un cauce propicio para su expresión. Pero, mucho más allá de eso, el acto de festejar, con todos los trascendentes efectos en todos los órdenes que le había ido concediendo su ubicuidad histórica, se presentaba como un mecanismo muy versátil para la generación de las condiciones propicias para que el asociacionismo en sí mismo apareciera, se consolidara y diera frutos. La esencia grupal de la actividad asociativa exigía la disposición de marcos para el ejercicio de una sociabilidad de cierta escala, que se podía generar, es cierto, por distintas vías, pero para cuya puesta en efecto difícilmente era posible encontrar circunstancias más adecuadas que las dadas por un fenómeno al que las comunidades asturianas venían fiando desde hacía generaciones la satisfacción del grueso de sus necesidades de definición y reafirmación colectiva. El acto de festejar permitía congregarse físicamente a los representantes de los diferentes sectores sociológicos implicados en el nuevo mapa asociativo, comenzando por una juventud cuya relevancia en el acopio de los esfuerzos organizativos y participativos necesarios para la consumación del hecho festivo

⁹⁹⁷ «Animación en la noche de San Juan», *El Comercio*, 24-VI-1964, p. 7.

⁹⁹⁸ «El miércoles, concurso de «fogueras»», *El Comercio*, 22-IV-1965, p. 2.

nos es ya bien conocida, y cuyo concurso no resultaba menos trascendental para el despegue y consolidación del efervescente asociacionismo del momento.

6.1.2. La confirmación de la identidad de la juventud y de su papel en la regeneración festiva

Coincidiendo con este contexto de despegue asociativo popular, la juventud española estaba embarcada en una fase decisiva de unos complicados procesos de definición colectiva como grupo social de pleno derecho, dotado de características e intereses propios y diferenciados de los de otros rangos de edad. Las circunstancias socioeconómicas tenían mucho que decir al respecto, coadyuvando en esta segunda mitad del siglo XX a la dilatación de la antaño fugaz transición desde una infancia dependiente hasta una madurez en buena medida determinada por la autonomía económica, y por extensión personal en un sentido amplio, proporcionada por el acceso al mercado laboral⁹⁹⁹. Más importante si cabe habría sido la naturalización de la mocedad mediante su reconocimiento como sujeto de consumo individualizado, en estrecho vínculo con la consolidación y expansión del ocio mercantilizado, fenómeno que determinó que las generaciones jóvenes de la época que se está tratando hicieran descansar la articulación de su cotidianidad e imaginarios colectivos sobre bases determinadas no tanto por el trabajo como por el consumo masivo¹⁰⁰⁰. Todo ello independientemente de que este replanteamiento en apariencia estructural de las identidades juveniles, lejos de denotar

⁹⁹⁹ AGULLÓ TOMÁS, Esteban: *Jóvenes, trabajo e identidad*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1997, pp. 227-228. En este sentido, Martín Criado hizo interesantes observaciones sobre la generación en los imaginarios colectivos, como consecuencia de estas dinámicas, de correlaciones como las establecidas entre juventud y paro, así como entre adultez y empleo, con capacidad para distorsionar u obliterar otras como la de clase social. Véase MARTÍN CRIADO, Enrique: “Los empleos y los paros de los jóvenes”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, n.º 11, 1997, pp. 173-201. Por otro lado, la prórroga de la juventud como realidad cultural de base biológica aparece avalada por sus estudiosos, que han ido tendiendo a colocar sus límites a ambos lados de una horquilla cada vez más amplia. Así se recuerda en AGUILERA, M.ª José: “La juventud en España”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VI, Geografía*, n.º 7, 1994, pp. 11-19 (12-13).

¹⁰⁰⁰ DURÁN VÁZQUEZ, José; DUQUE, Eduardo: “Trayectorias y actitudes generacionales: temporalidades y actitudes ante la educación, el trabajo y el consumo de tres generaciones de jóvenes españoles y portugueses”, *Sociología, Problemas e Prácticas*, n.º 87, 2018, pp. 9-28. En el tercer capítulo de la parte II de su obra sobre la «revolución cultural» operada en el Occidente económicamente desarrollado en torno a la década de los sesenta, Arthur Marwick desarrolla las formas en que en dicha época, en las subculturas juveniles de ese gran ámbito geográfico, lo que en otra parte hemos denominado según el concepto de industrias culturales contribuyó decisivamente a la diferenciación de la juventud y a la definición de su halo contestatario. Véase MARWICK, Arthur: *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958-c. 1974*. [s. l.]: Bloomsbury, 2011 (1998), edición electrónica.

una auténtica y profunda renovación de lógicas socioculturales aplicadas a los grupos de edad, pudieran no ser más que revisiones de antiguas tendencias tribales adaptadas a una moderna «comunidad del espectáculo», como se ha sugerido en alguna ocasión¹⁰⁰¹.

La reafirmación social de la juventud desde el último tercio del siglo estuvo acompañada de reconocimiento a lo que, de un modo u otro, se veían como unas inclinaciones o un potencial contracultural que le serían consustanciales a ese tramo de edad ahora bien diferenciado. Esta idea básica subyacía a todo tipo de disertaciones, desde las consideraciones del conocido psicoanalista centrado en el estudio del desarrollo, Erik Erikson, sobre los factores explicativos del «disentimiento juvenil», hechas a principios de los setenta, hasta las reflexiones de Vázquez Montalbán acerca de «cultura» y «conciencia de la juventud», de una década más tarde¹⁰⁰². No se podía soslayar la presencia de ánimos e intereses juveniles en acontecimientos como los derivados del mayo francés de 1968, como tampoco en tendencias organizativas como las propias del amplio espectro comúnmente englobado en el concepto de «nuevos movimientos sociales». En el caso concreto de España, y en estrecha relación con esa oleada asociativa de la que se viene hablando, a nadie escapaba la relevancia de la juventud en el desenvolvimiento de las transformaciones socioculturales de todo orden coincidentes con los últimos estertores del régimen franquista y el desarrollo de la transición a uno de tipo democrático¹⁰⁰³.

¹⁰⁰¹ CUEVA PERUS, Marcos: *La juventud como categoría de análisis sociológico*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 97-108.

¹⁰⁰² ERIKSON, Erik H.: *Sociedad y adolescencia*. [s. l.]: Siglo XXI, 2004 (1972), pp. 115-118. VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel: “Ponerle techo a la intemperie”, en SERRANO, Jordi; MARTÍN, Gemma (coords.): *Las Casas de Juventud en España. Materiales de las II Jornadas de Casas de Juventud. Barcelona, 26 al 28 de Noviembre de 1987*. Barcelona: Fundación Francisco Ferrer, 1988, pp. 5-7. Un completo repaso a la historia contemporánea de la consideración de la juventud como dimensión vital y social en el Occidente económicamente desarrollado en MARTÍN CRIADO, Enrique: *Producir la juventud: crítica de la sociología de la juventud*. Madrid: Istmo, 1998, pp. 21-39.

¹⁰⁰³ No se le escapaba al propio régimen, como se puso de manifiesto durante la celebración del Consejo Nacional del Movimiento de 1962, cuando, a colación del problema universitario, personajes nada irrelevantes del panorama político del momento se mostraron convencidos de lo extendido de la desafección juvenil a los presupuestos ideológicos y las políticas del Estado. Véase YSÀS, Pere: *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*. Barcelona, Crítica, 2004, pp. 5-8. En Asturias el movimiento estudiantil, principal ámbito de desarrollo de la movilización reivindicativa de signo inequívocamente joven, tuvo mucho que decir en la expansión social de posiciones antifranquistas. Véase LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: *Génesis y evolución...*, *op. cit.*, pp. 56-137. Por lo demás, la implicación asociativa de tipo político entre la juventud no era una novedad en estos momentos, aunque apareciera reformulada merced a las imposiciones del contexto histórico. Ya en los primeros compases del siglo, los avances de la modernización en sus expresiones socioeconómicas habían favorecido un crecimiento notable del asociacionismo juvenil, que recibió una sensible inyección de carga política en el periodo de entreguerras. Véase SOUTO KUSTRÍN, Sandra: *Paso a la juventud: movilización democrática, estalinismo y revolución en la República Española*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia, 2013. Edición electrónica. También LUZZATO, Sergio: “Jóvenes rebeldes y revolucionarios (1789-1917)”. PASSERINI, Luisa: “La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la

Así y todo, al menos en el terreno asociativo y en la práctica, la contundencia y univocidad de la vocación contracultural, crítica, contestataria o subversiva de la juventud española se revelaba susceptible a importantes matices. Los estudios sociológicos que se empezaban a realizar, precisamente como consecuencia del reconocimiento de una u otra forma de idiosincrasia juvenil, indicaban que el tipo de asociacionismo más cultivado por la población española joven era el de tipo lúdico-recreativo, con predominio del específicamente deportivo, quedando muy por detrás otros como el cultural, el político o el sindical y, en general, aquellos a los que se podría atribuir un carácter reivindicativo en un sentido amplio. Ello estaría relacionado con la generalización entre la mocedad de una concepción eminentemente utilitarista del fenómeno asociativo, que tendería a presentarse entre ese grupo de edad más como un instrumento de provisión de servicios que como una herramienta para el cambio social o político¹⁰⁰⁴.

Ante tal evidencia, los movimientos organizados de toda índole que requerían el concurso de los jóvenes se encontraron ante la necesidad de estimularlo tanto como de capitalizarlo. Ambas cosas determinaron que muchos de aquellos incorporaran a sus estrategias asociativas, a menudo de forma estructural, contribuciones al ensanchamiento y adecuación a los intereses juveniles de una oferta de ocio que se desarrollaba con cierto desfase con respecto a la juventud como sujeto sociológico. Buen ejemplo de esta circunstancia lo proporcionaban los programas de actividades implementados por los movimientos especializados de Acción Católica orientados a la población joven, punta de lanza del catolicismo que se alejaba de los presupuestos ideológicos promovidos por el Estado para aproximarse a los de la disidencia antifranquista. Se trataba de organizaciones que, en sí mismas, y en este caso con la confesión católica como aglutinante —en pleno replanteamiento doctrinal a partir del Concilio Vaticano II—, constituían expresiones de las tensiones sociales y culturales internacionales producto de los tiempos, con los particularismos pertinentes en el caso español. Entidades como la Juventud Estudiante Católica —JEC—, la Juventud Obrera Católica —JOC— o la Juventud Independiente Católica —JIC— combinaron eficazmente el cultivo de la espiritualidad con el de actitudes críticas con la realidad sociopolítica de la época. Se sirvieron para ello de la puesta a disposición de la mocedad de espacios y fórmulas para la satisfacción colectiva

Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta)”, en LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean Claude (coord.): *Historia de los jóvenes. Vol. II. La Edad Contemporánea*. Taurus, 1996, pp. 239-310 y 381-453, respectivamente.

¹⁰⁰⁴ PRIETO LACACI, Rafael: “La juventud participa. ¿Cómo? ¿Dónde?”, *Documentación Social*, n.º 95, 1994, pp. 93-106.

de sus necesidades recreativas al margen de unas influencias comerciales a menudo entendidas como perniciosas para el desarrollo de identidades juveniles sanas y socialmente conscientes, con el establecimiento de cineclubs, o la configuración de calendarios de competiciones deportivas, actividades culturales, excursiones y jornadas de convivencia¹⁰⁰⁵.

Lo mismo ocurría con los productos de ese asociacionismo popular algo más difuso formado por un heterogéneo conglomerado de agrupaciones vecinales, clubes culturales y entidades afines. Inquietudes homologables a las especificidades socioculturales juveniles no solo permeaban objetivos y programas operativos, sino que aparecían circunstancialmente como *casus belli* de la creación de asociaciones llamadas a asumir funciones más diversificadas en el futuro. Concentrándonos en el ámbito asturiano Lobato ha observado cómo, por ejemplo, la entidad de la zona de Langreo «Amigos del Nalón», constituida inicialmente bajo el nombre de «Club Juventud Norteña», aparecía en 1966 con el objetivo primordial de combatir activamente las dificultades halladas por la mocedad de la comarca para acceder a una adecuada oferta de ocio, ante limitaciones como las que se les imponían a los menores de 18 años para acceder a los salones de baile. Algunas de las personas promotoras de esta asociación, por la que pasaron y entraron en contacto con formas organizadas de acción colectiva muchos futuros miembros de las Juventudes Comunistas de la comarca del Nalón, reconocían sin ambages que la implicación en la promoción y defensa de los intereses juveniles era fundamental para incitar la participación de ese sector poblacional en el tejido asociativo¹⁰⁰⁶.

La actividad festiva más propiamente dicha se encontraba ante la necesidad de reforzar su propia simbiosis con una juventud cuyo concurso era, desde antaño, crucial para garantizar la continuidad de las costumbres festivas. Al mismo tiempo los jóvenes encontraban en la fiesta una excelente ocasión para satisfacer sus necesidades de cultivo de ocio, de ejercicio de la sociabilidad y de afirmación identitaria; más poderosas que nunca merced al nuevo estatuto sociológico otorgado a la población juvenil. En la

¹⁰⁰⁵ MORENO SECO, Mónica: “Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta”, *Historia y Política*, n.º 37, 2017, pp. 147-176 (166-167). MONTERO, Feliciano: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro, 2009, pp. 147-151. “La Acción Católica especializada y la educación popular. Las campañas de los movimientos católicos juveniles durante el franquismo, 1955-1965”, en GUEREÑA, Jean-Louis; TIANA FERRER, Alejandro (eds.): *Formas y espacios de la educación popular en la Europa mediterránea. Siglos XIX y XX*. Madrid: Casa de Velázquez, 2016, edición electrónica.

¹⁰⁰⁶ LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: *Génesis y evolución...*, *op. cit.*, pp. 250-251.

apelación festiva a la *communitas*, con su suspensión simbólica del orden y el cuestionamiento de la estructura social ordinaria, se podría aspirar a encontrar soluciones relacionales —aunque fueran efímeras— tendentes a la horizontalidad, frente a la verticalidad jerárquica vigente en el tiempo cotidiano¹⁰⁰⁷. Como resultado de esa situación, los responsables de las distintas piezas del mosaico asociativo integraron armónicamente en sus índices de actividades los festejos populares cultivados en sus áreas de influencia, incorporándose a ellos con fuerzas renovadas la juventud, como parte tanto de los colectivos organizadores como de las comunidades celebrantes, que desde ambas posiciones presionó para que los programas fuesen adaptados a sus expectativas.

Así, se aprecia cómo por toda la región los programas de fiestas se van trufando de apelaciones directas al elemento juvenil y sus expectativas a la hora de festejar, más allá de la consideración que se había tenido de él en décadas pasadas como un colectivo difuso que, si acaso, destacaba a la hora del baile por contar todavía con las energías necesarias para acometerlo, así como en la provisión de ánimos para mantener la costumbre de celebrar¹⁰⁰⁸. Ya se veía en otra parte cómo los responsables de la organización de San Timoteo, en Luarca, tenían a gala a finales de los sesenta un interés por adaptar las actividades que preparaban a las exigencias de una «juventud moderna», sobre todo en el orden musical; aunque sin olvidarse, eso sí, del clásico tipismo insoslayable en toda fiesta popular asturiana que se preciara. Incluso se mostraba benevolencia hacia descarríos propios de la edad y del ambiente festivo, indeseables pero «sin demasiada trascendencia» en el fondo, al recordarse cómo «unos jóvenes, llevados por un impulso que han de saber controlar, dieron en la verbena una nota discordante al

¹⁰⁰⁷ Apoyándose en estudios de mayor alcance geográfico, pero alusivos a fenómenos que indudablemente afectaron también a Asturias, Adolfo García ha recordado la compleja situación en que se encontraba la juventud de la región entre el tercer y el último cuarto del siglo XX. A las circunstancias comunes al Occidente económicamente desarrollado, como la búsqueda de encaje entre la identidad colectiva y la individual en pleno proceso de maduración biológica, cuando el ser joven se convierte en una especie de limbo sociológico de duración sin precedentes, se añadían en el territorio asturiano tensiones más específicas. Entre otros factores, la intensificación del éxodo rural ahondaba en la ruptura generacional, la desestructuración familiar y la labilidad de los referentes identitarios de que se habían armado generaciones precedentes. Véase GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Familia y sociedad: un estudio antropológico en el centro y occidente de Asturias y semejanzas con el norte peninsular*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2004, pp. 135-140.

¹⁰⁰⁸ En efecto, en lo pretérito las alusiones al segmento juvenil de las comunidades festeras hechas en las crónicas se limitaban a mencionarlo como garante de las notas de bullicio, y sobre todo del éxito de los bailes, sin mayor trascendencia. Véase, por ejemplo, “Las fiestas del «Bollu»”, *La Prensa*, 18-IV-1922, p. 2. “De Barres”, *El Aldeano*, 30-VII-1930, p. 2. “Nuestra Señora de Begoña”, *Voluntad*, 15-VIII-1939, p. 4. “La Semana Grande en Gijón”, *Voluntad*, 15-VIII-1940, p. 3. “El «Día de Asturias»”, *El Comercio*, 07-VIII-1945, p. 4. “La Felguera, en fiestas”, *El Comercio*, 28-VI-1956, p. 6.

bajar los tiestos de la fuente del Parque y salpicar con el agua de la misma a los que por allí paseaban (...). Como experiencia que pase»¹⁰⁰⁹.

En efecto la música, identificada con frecuencia como caballo de batalla de tales procesos en los estudios relativos a esta consolidación de unas culturas específicamente juveniles en el Occidente económicamente desarrollado¹⁰¹⁰, capitalizaba esa diferenciación dentro de los festejos populares asturianos. A mediados de los sesenta, las crónicas periodísticas revelaban cómo en la Jira al Embalse de Trasona organizada por Ensidesa se hacían concesiones a tendencias musicales netamente juveniles. «La fiesta estará amenizada como siempre, por música típica del país, existiendo también el compromiso firme de varias agrupaciones de las denominadas por la juventud de “incansables” que serán los encargados de amenizar los bailes “ye-yés” tan en moda»¹⁰¹¹. La identificación con la condición juvenil protagonizada por las inclinaciones musicales, pero extendida a otros ámbitos con proyección identitaria como el vestido, permitía romper el monolitismo garantizado hasta entonces por un tipismo en cuyo cultivo no se hacían distinciones por cuestión de madurez. De esta forma, en el «gran festival folclórico» preparado en Llaranes como parte del mismo ciclo de San José Obrero al que se adscribía la Jira, se creía necesario hacer hueco a los nuevos gustos de la población joven si se quería asegurar su participación activa, «porque también en Llaranes y en Avilés hay “ye-yés”»¹⁰¹². En el caso de la Jira de Trasona, la moda musical introducía igualmente una nota juvenil en una comunidad celebrante definida a lo largo de los años precedentes por su carácter familiar, y por ende intergeneracional —elemento clave, cabe recordar, para la reproducción de ciertos mensajes de índole ideológico-política favorables a la garantía de la estabilidad sociolaboral—, en favor de una mocedad cuyo distanciamiento cultural, también en el orden festivo, se iba interiorizando irremediabilmente¹⁰¹³.

Estos meros ejemplos sugieren que, más allá de tendencias generales, se observa en los ingredientes programáticos de las fiestas de estos tiempos un replanteamiento de la estratificación por edad del complejo ritual-simbólico, que tiende a adquirir mayor

¹⁰⁰⁹ “Pasaron las fiestas”, *Eco de Luarca*, 01-IX-1968, p. 12.

¹⁰¹⁰ Una aproximación a esta cuestión en HORMIGOS, Jaime; MARTÍN CABELLO, Antonio: “La construcción de la identidad juvenil a través de la música”, *RES: Revista Española de Sociología*, n.º 4, 2004, pp. 259-270.

¹⁰¹¹ “La romería del Embalse de Trasona, una de las principales de Asturias”, *La Voz de Avilés*, 27-IV-1966, p. 5.

¹⁰¹² “Lo que se ha dicho de nuestra fiesta”: *Ensidesa: revista de y para el personal de la factoría*, n.º 77, 1965, pp. 16-17 (16).

¹⁰¹³ “Alegría y colorido en nuestra fiesta de San José Obrero”: *Ensidesa: revista de y para el personal de la factoría*, n.º 101, 1967, pp. 18-21 (19).

nitidez de la que venía presentando en el pasado. En los formatos clásicos, infancia y juventud protagonizaban eventos que a menudo incorporaban una importante carga de liminaridad en relación con la edad, actuando como ritos de paso que marcaban el tránsito de los participantes a través de distintas fases de desarrollo vital. Al menos en algunos de los casos mejor estudiados, ese carácter liminar estaba construido en buena medida a partir de alteridad con respecto a las pautas festivas desarrolladas por los grupos maduros, que eran imitadas y reinterpretadas, e incluso satirizadas, por mozos e infantes que de esta manera prefiguraban su futura inserción en los estratos de mayor edad¹⁰¹⁴.

En esas pautas festivas tradicionales la identidad infantil o juvenil parecía estar supeditada al carácter efímero y transitorio de esa condición, de paso hacia una adultez que sería la realmente sustantiva. Incluso en el caso de los jóvenes, que tendían a desarrollar sistemas de sociabilidad festera organizada más o menos sólidos, en la forma de hermandades, comparsas y otros formatos asociativos, se aprecia la colocación de sus especificidades al servicio de funciones comunitarias de refuerzo de la solidaridad y la cohesión grupales —como se podrían entender las cuestaciones y aguinaldos—, o de acondicionamiento de las identidades colectivas de tipo territorial. Este último caso sería el de las conocidas palizas entre grupos locales de mozos¹⁰¹⁵.

Frente a esa especialización ritual-festiva con la edad como factor relevante, lo que se percibe cada vez con mayor claridad en esta segunda mitad avanzada del siglo XX es la consagración de una infancia y, sobre todo, una juventud que se definen como sujetos festivos plenamente diferenciados; aunque la imitación o el rechazo, más o menos consciente, de expresiones culturales de la adultez pueda seguir siendo parte estructural de esa definición. Los jóvenes alientan la organización de programas y porciones de los mismos adecuados a sus querencias, con mayor independencia con respecto a los de otros sectores de edad que en otros tiempos. Se trataba ni más ni menos que de la expresión

¹⁰¹⁴ Sin que se pueda olvidar la heterogeneidad casuística del fenómeno festivo y sus condicionantes geográficos, en este particular como en otros, esa tendencia a la emulación de las pautas rituales adultas en las desarrolladas por los grupos de menor edad —íntimamente relacionada, sin duda, con las exigencias de los procesos de socialización— ha sido observada por autores que han dedicado una atención monográfica al asunto, como es el caso de LARRINAGA, Josu E.: *Fiestas y niños en Bizkaia*. Bilbao: BBK, 1994, esp. pp. 23-28. Caro Baroja, en su repaso a los festejos populares españoles del ciclo invernal y, más concretamente, del carnavalesco, halla también no pocos indicios de esas inclinaciones en los ritos protagonizados por niños y mozos. CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza, 2006 (1965), pp. 350-355, 379-382.

¹⁰¹⁵ Con todo esto se relacionarían ritos como los de «de expulsión» o rivalidad —mayormente simbólica y sin consecuencias graves— entre poblaciones o barriadas, que Caro Baroja determinó como especialmente notables en Asturias. También irían en ese sentido los diversos formatos de luchas entre mozos, así como la formación entre ellos de grupos para postular, a veces entre los venidos desde fuera a la fiesta. CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 100-102, 256-260.

festiva de las circunstancias de mucho mayor alcance que se han perfilado en las páginas anteriores. Según defendía, ya a finales de los setenta, un colaborador del álbum editado con motivo de las fiestas de Nuestra Señora del Carmen de La Tenderina, en Oviedo, los jóvenes se enfrentaban a una problemática propia que tenía unas probabilidades de resolución particularmente escasas con respecto a otras, como la específicamente femenina o la que atañía a la tercera edad, por recibir mucha menos atención de los responsables de las asociaciones populares. El ocio, en términos generales, conformaba la piedra angular de esas carencias que afectaban sobre todo a la población joven asturiana, y cuya minimización o erradicación constituía el núcleo tanto de las nuevas culturas juveniles como de las estrategias de fomento del involucramiento de la mocedad en la coyuntura cultural y sociopolítica intervenida por el asociacionismo popular¹⁰¹⁶.

Sin duda todo esto tenía que ver con la reafirmación explícita de los grandes rangos de edad, entre ellos la infancia, y sobre todo la juventud, en los programas festivos populares, incluidos los de mayor solera. Las seculares fiestas del Carmen y Carmín de Pola de Siero se habían sumado a esta tendencia para la inauguración de la década de los setenta, momento en el que a la clásica romería, a las procesiones y a las verbenas que tendían puentes con ediciones remotas se añadían actividades como la primera edición de una «Semana de Cine Infantil» o un «Concurso Provincial Juvenil de Mini-Bóolidos», así como carreras ciclistas que, sin ser en absoluto novedades en sí mismas, aparecían en 1970 en exclusiva con una categoría infantil y otra juvenil¹⁰¹⁷. La adaptación de viejos ritos a la redoblada nitidez de la edad como factor relevante de la organización y la participación festivas afectó también a un fenómeno al que aún habrá que dedicar algunas páginas más adelante, el de las monarquías femeninas festeras. La condición juvenil siempre había sido uno de los principales activos buscados en las candidatas a reinas de fiestas por toda la geografía asturiana, escogiéndose normalmente para el ejercicio del reinado simbólico a niñas o adolescentes, pero en estos tiempos la circunstancia ganó en explicitud. A mediados de los setenta, por ejemplo, las populares fiestas del Cristo de la Abadía de Cenero, en el concejo de Gijón, proclamaban tres reinas distintas, siendo una de ellas «de las Fiestas» en general, otra «de la Belleza» y una tercera «de la Juventud», como resumen de lo que, según se verá en seguida, se ventilaba en términos simbólicos

¹⁰¹⁶ MARTÍNEZ LÓPEZ, Javier: “La juventud y su problemática actual”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Carmen de La Tenderina, Oviedo, 1978.

¹⁰¹⁷ “Índice de Espectáculos”, porfolio de fiestas del Carmen y Carmín de Pola de Siero, 1970.

con la proclamación y puesta en escena de estas monarcas festivas¹⁰¹⁸. Lo interesante es que, fuesen oficialmente reinas de la juventud o no, estas mujeres recibían con la corona, y a veces conscientemente, la condición de representantes simbólicos de la mocedad local; al mismo tiempo asumían también, al menos en cierto modo, un papel reivindicativo en este sentido. En esa coyuntura de definición de unos intereses netamente juveniles, las reinas, con la tribuna que les confería su dignidad y la atención mediática que comportaba en ocasiones, podían hacer las veces, siquiera modestamente, de portavoces de un grupo de edad cuyo reciente y todavía incompleto reconocimiento no le permitía disponer de toda la visibilidad que muchos de sus miembros quisieran. Encontramos, así, reinas y damas que al ser entrevistadas para la prensa o las publicaciones festeras locales manifiestan su deseo de que sus pueblos o barrios dispusieran de infraestructuras apropiadas para que la población joven pudiera ocupar dignamente su tiempo de ocio según sus apetencias, que ellas mismas compartían¹⁰¹⁹.

Un proceso parejo al de la consolidación de la juventud como sujeto festero individualizado, sin que sea posible determinar el orden de la relación de causalidad, fue el de la introducción de la madurez, y en especial de la ancianidad, como factor igualmente relevante para la revisión identitaria desencadenada en el complejo ritual-simbólico festivo. Aparecieron así jornadas dedicadas expresamente a este otro tramo de edad, como el «Día de los *Vieyos*» incluido en las fiestas de Covadonga de Caces, y que, al igual que sucedía con las categorías deportivas infantiles y juveniles que ya menudeaban en los programas populares de festejos, comprendía un partido de fútbol librado por «viejas glorias»¹⁰²⁰. También homenajes de distinto tipo a las personas más ancianas del lugar, aprovechando ese nudo identitario territorial que eran las celebraciones locales, con semblanzas incluidas en los álbumes y porfolios o títulos simbólicos reflejos de los ostentados desde tiempo atrás por las reinas; tal era el caso de la «Abuela Mayor» nombrada en Miranda de Avilés, o del juego entre lozanía juvenil y veteranía buscado en el Festival Vaqueiro de Aristébanu con la proclamación paralela de una «Reina de la Vaqueirada» y de «Vaqueiros Mayores», testigos vivientes de tiempos

¹⁰¹⁸ SALAS, Angelín: “Tronos para... tres reinas”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1974.

¹⁰¹⁹ “Reina de las Fiestas”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora de la Asunción de Las Caldas, Oviedo, 1978. EL ROXIU: “Comienzan las fiestas 1978”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora de la Asunción de Lugo de Llanera, 1978.

¹⁰²⁰ “Programa”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga de Caces, Oviedo, 1977.

en que la antigua cultura vaqueira representada en la fiesta todavía contaba con cierta pujanza¹⁰²¹.

Jóvenes y ancianos eran los dos polos sociológicos representativos de una tradición y una modernización festivas que mantenían su constante diálogo, como expresión de la negociación de las comunidades asturianas con su pasado y su futuro. «El pasado y el futuro se necesitan, de la misma manera que la Reina de las Fiestas simboliza ese vínculo entre la tradición y el progreso, año tras año, con el empuje y lozanía de las nuevas generaciones, porque las nuestras son fiestas con pasado y con porvenir»¹⁰²². En este sentido, conseguir implicar a la juventud tanto en las tareas organizativas que daban forma a los festejos como en la participación en el ritual podía entenderse no ya solo como una necesidad operativa, sino como un auténtico imperativo antropológico del que dependía la identidad de la comunidad como colectivo consciente de su pasado e interesado en decidir la forma de su porvenir. Los formatos clásicos de fiesta popular, aunque parecieran reliquias con escasa utilidad frente a los componentes de las nuevas ofertas de ocio, o a los modernos y atractivos repositorios simbólicos aportados por las subculturas urbanas con el apoyo logístico de las industrias culturales, podían todavía tener valor para la propia juventud como formas de satisfacer necesidades atávicas. Así se consideraba en ocasiones, al reflexionarse sobre el hecho de que,

a los chavales de hoy a lo mejor decir romería les suena a anacronismo, a pura arqueología social, a algo remoto y, en algunos casos, hasta inimaginable. Cuando descubren a la romería experimentan una sensación de sorpresa. Y ellos mismos, hoy con las guitarras, zurrónes a la espalda, botas y canciones, lo que hacen es satisfacer la condición de romeros que los hombres llevamos en las entrañas desde siempre¹⁰²³.

Las mutaciones programáticas protagonizadas o influidas por la mocedad difícilmente podían alterar en lo esencial un fenómeno que, después de todo, no llegaba desnaturalizarse ni ante las colisiones más abruptas y violentas de formas de vida tipificadas como tradicionales con usos y actitudes de nueva introducción. La fiesta no dejaba de ser un cuadrilátero preferente para la eterna contienda entre lo nuevo y lo viejo,

¹⁰²¹ “Recordamos a nuestros mayores”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1975. “Saludo”, porfolio de las fiestas de Santo Domingo y Sacramental de Miranda, Avilés, 1983. “Entrevista”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de Muñó, Siero, 1994. Programa del porfolio del VII Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada de Aristébano, 1965.

¹⁰²² PÉREZ ORNIA, José Ramón: “Pregón de fiestas del Carmen y el Carmín 1993”, porfolio de las fiestas del Carmen y Carmín de Pola de Siero, 1994.

¹⁰²³ AVELLO, Manuel: “La Primera Romería”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1975.

como tampoco uno de los más eficaces mecanismos desarrollados por las comunidades para acoger la mediación entre ambos y el cultivo de sus consensos. En plena época de cambios sociales, económicos, políticos y culturales en su más amplio sentido, los festejos populares de cierta antigüedad, con sus vestigios de otros tiempos funcionando en convivencia con modificaciones recientes, facilitaban más que nunca la ocasión para decidir cómo pretendía enfrentar el colectivo los retos y posibilidades surgidos ante él, en condiciones de sociabilidad difícilmente más perfectas en otras circunstancias. La versión local de una fiesta ampliamente extendida por el territorio asturiano como era la de San Juan, particularmente propensa a suscitar evocaciones de la ancestralidad dado su conocido sustrato pagano, podía ser jugosa en extremo en este sentido:

Las fiestas de San Juan Bautista de La Pedrera son una oportunidad para demostrar un sentido de la convivencia y una clara actitud de integración personal en un grupo humano que no sólo está unido por el accidente geográfico de vivir en un mismo sitio ni por la circunstancia histórica de compartir una misma época. Hay algo más. Son muchas generaciones trenzando un árbol magnífico, entrecruzando sangre en un bosque fantástico, unidos todos en el objetivo común de compartir el sol y la lluvia, de darse la mano en los días de trabajo y de beber en la misma taberna¹⁰²⁴.

La cita festiva era un hito que posibilitaba y favorecía el examen de las transformaciones y las pervivencias en todos los órdenes involucrados en la definición de la cultura popular, las mentalidades y los imaginarios colectivos, de ordinario disueltos en la continuidad normalizadora de la cotidianidad. Ese examen no tenía por qué ser hecho en clave inmovilista; antes bien, el encuentro ritualizado de recursos simbólicos representativos del pasado y del presente, contribuía decisivamente al calibrado de unos y otros por parte de la comunidad y a la definición grupal de las reglas para su combinación con vistas al futuro. La vinculación del hecho festivo con la construcción de la memoria colectiva, en una realidad adscrita parcialmente a lo extraordinario tanto como a lo cotidiano, sin llegar a pertenecer del todo al reino de ninguno de ellos, hacía de él un punto de apoyo esencial en la configuración de la identidad de la comunidad, desde un punto de vista no ya basado en la territorialidad o en el folclore, sino auténticamente totalizador. A consecuencia de ello, el tiempo y espacio festivos concentraban algunos de los ajustes operados necesariamente en esas identidades:

Por un momento, por unas horas, por unos días, nos encontraremos un poco más unidos, algo más alegres, y veremos que el corazón se ensancha tropezando con el familiar con

¹⁰²⁴ F. ÁLVAREZ, Faustino: “Señor San Juan: En la foguera hay mucho que quemar”, porfolio de las fiestas de San Juan Bautista de La Pedrera, Gijón, 1979.

el amigo, con el antiguo compañero de trabajo, con el viejo jubilado, con la moza de algunas ilusiones, con los hijos de nuestros conocidos, con los niños de la Escuela, con los cuales comenzamos a silabear, con el jefe que en este día alterna con todo el mundo para tomar «unes botellines» de sidra, y que alguno recordará que el terreno de las fiestas fueron antiguamente floridas pomaradas y avellanos, y que un día (...) empezaría a sentirse amenazados, dejando de dar sus sabrosos frutos, para dejar paso a la industria y al progreso. (...) Es día de fiesta para hacer un alto en el camino del trabajo, y sentirse un poco rejuvenecidos, para vestirse el pueblo de gala, para rendir culto a Nuestra Señora del Rosario, Patrona de nuestras fiestas, para dar suelta a la juventud, entre perfume litúrgico de dinamita y cohetes, con la dulzura contaminada de la música y la emocionada nostalgia de la gaita y el tambor¹⁰²⁵.

Con la confirmación del fenómeno festivo como recurso destacado para la verificación de la solidaridad grupal efectiva buscada por los impulsores del asociacionismo popular tardofranquista, esas implicaciones socioculturales nada novedosas redoblaban su significación. El grado de imbricación alcanzado entre la fiesta y las nuevas formas de participación activa en la vida asociativa de la comunidad se aprecia en el frecuente solapamiento, producido en esta época, entre los colectivos organizadores puramente festeros y los vinculados a las diversas vías de actuación de ese asociacionismo. Creado en la segunda mitad de los sesenta, el Club La Amistad de Cenero, concebido como «una obra nueva que unificaría a la juventud de la parroquia y serviría de plataforma común tanto en las diversiones como en la consecución de un mayor nivel cultural», tenía en los festejos del Cristo de La Abadía una excelente ocasión para escenificar sus objetivos. Con su capacidad para generar las condiciones para el ejercicio de una sociabilidad de escala difícil de igualar con un evento de cualquier otra índole, la celebración contribuía de manera decisiva al desempeño del «valioso esfuerzo (...) en favor de la comunidad parroquial y de la unión y camaradería que se fue forjando con el tiempo», canalizado por el Club¹⁰²⁶. La persecución de «un acercamiento más real entre todos» había conducido a la asociación a crear, junto a departamentos dedicados a la gestión de una biblioteca y a la organización deportiva, uno para la celebración de «excursiones y festivales». En realidad, a pesar de la teórica independencia operativa de uno y otra, en la práctica el Club y la Sociedad de Fiestas local compartían sede y participaban de un constante intercambio y solapamiento de miembros en sus respectivas juntas directivas¹⁰²⁷. Y es que, se entendía, los problemas de la comunidad en

¹⁰²⁵ MARTÍNEZ, Faustino: “Presentación”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de El Entrego, San Martín del Rey Aurelio, 1978.

¹⁰²⁶ PEÑA, Emilio J.: “El Club La Amistad, una realidad”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de La Abadía de Cenero, Gijón, 1974.

¹⁰²⁷ SALAS, Ángel: “«El Club de la Amistad» (entrevista con Emilio J. Peña, presidente del Club)”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de La Abadía de Cenero, Gijón, 1975. La compartición de locales y el ofrecimiento explícito de colaboración de otros tipos de asociaciones populares a las de festejos no debían

transformación y de sus distintos sectores convergían irremediablemente hacia el epicentro de su identidad colectiva:

Nadie obliga a esos jóvenes a luchar por que un «Club de la Amistad» siga adelante, nadie los obliga a colaborar tan directamente para que estas fiestas del Cristo de la Abadía sean cada día más famosas y más concurridas por gentes de todos los puntos de Asturias. Son ellos los que comprendieron que tenían en sus manos el medio infalible para conseguirlo, su juventud. Pero luchando por todas estas cosas han conseguido además algo que considero todavía más importante, han conseguido el gran afecto y amistad que une a todos entre sí¹⁰²⁸.

La apelación a construcciones identitarias de distinta escala, no solo a las de alcance local, favoreció también que el marco festivo acogiera algunas de las tentativas mejor resueltas en la práctica para la, por lo demás, poco exitosa integración de la multitud de asociaciones parroquiales, de pueblo o barrio en algún tipo de fórmula federativa que permitiera pensar en una mayor representatividad territorial¹⁰²⁹. Inaugurado el último cuarto de la centuria, concretamente en 1979, el desfile y el festival folclórico preparados con motivo de las fiestas de San Juan Bautista de La Pedrera, de nuevo en el municipio de Gijón, se reunió en el lugar un apreciable contingente de grupos musicales y de baile íntimamente ligados a las actividades de las asociaciones culturales de distintas localidades. Las agrupaciones, muchas de las cuales conservaban en su denominación la referencia a las antiguas de Coros y Danzas, siendo algunas herederas directas de secciones de las mismas creadas años e incluso décadas atrás, llegaban en efecto impulsadas por colectivos juveniles parroquiales o clubes culturales. De las que habían aparecido o se habían reorganizado profundamente en tiempos recientes, la mayoría se había planteado la cita festiva de La Pedrera como puesta de largo, o había hecho su presentación pública en otras ocasiones similares, como en las recreaciones de aquellas esfoyazas de la Asturias rural que para la entrada del siglo XX habían asumido un marcado carácter festivo, en las fiestas pascuales o en las ya mencionadas de San Juan¹⁰³⁰. Parece que, al asumirse la actividad artístico-folclórica como *leitmotiv* de la asociación, se hacía lo propio de manera casi automática con la fiesta, en sus formas más fácilmente identificables con la cultura popular, como escenario ideal para el debut de sus

de ser demasiado raras, pudiendo encontrarse otro caso en “A nuestros socios y amigos”, porfolio de las Fiestas de Nuestra Señora del Carmen de La Tenderina, Oviedo, 1978.

¹⁰²⁸ GARCÍA CUETO, Elena: “La juventud de Cenero”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de La Abadía de Cenero, Gijón, 1975.

¹⁰²⁹ Sobre el desarrollo de estos intentos, sus traducciones a la práctica y su escaso impacto global, véase LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: *Génesis y evolución...*, *op. cit.*, pp. 262-265.

¹⁰³⁰ Porfolio de las fiestas de San Juan Bautista de La Pedrera, Gijón, 1979.

actividades. Ciertamente, el tipismo regional en su formato festivo podía tener un efecto aglutinante para las diferentes manifestaciones de un fenómeno asociativo en la práctica fragmentado, dada su amplitud territorial y casuística y la frecuencia con que dependía de problemáticas estricta o mayormente locales. A la cohesión social, la solidaridad grupal y otros elementos sustentadores de la praxis asociativa se les presentaba una ocasión propicia para tomar cuerpo ante hitos del calendario que apelaban directamente a la identidad colectiva local, o a otra de escala más amplia.

Esta asunción del fenómeno festivo como infraestructura ritual para el desenvolvimiento de un asociacionismo popular de amplio espectro tenía efectos potenciales de cierto alcance. En lo que se refiere a los propios festejos, el impulso que recibieron merced a su uso instrumental por las asociaciones les permitió oponer un cierto mensaje de optimismo a quienes temían por su ahogamiento en las aguas veleidosas de la modernización. Efectivamente, en este contexto de efervescencia asociativa la fiesta tenida por tradicional y la renovada colaboración juvenil habrían tenido mucho que decir:

Es un acontecimiento popular (...). Hay estudiosos que dicen que las fiestas desaparecen, que se extinguen, que vivimos el ocaso de la alegría ordenada por el calendario. Viendo el entusiasmo de las fiestas de La Pedrera uno piensa que aún nos queda cuerda para rato. Quedan muchos voladores sin quemar en la entraña de nuestro pueblo. Muchas canciones aún no han sido cantadas y en el lagar esperan las pipas llenas de sidra. No sé si los jóvenes están de acuerdo, en un plano teórico, con continuar esta alegría comunitaria, estos festejos. En la práctica sí lo están¹⁰³¹.

6.1.3. La reapropiación popular del tipismo folclórico durante el desmantelamiento del franquismo

De todo lo dicho dan buena cuenta las publicaciones festeras de la época. Si las fiestas populares en sí mismas podían convertirse en aliados excepcionales del reverdecido asociacionismo, en sus muchas formas de expresión, los apéndices literarios de aquellas no se quedaban atrás. A partir de la década de los sesenta, los programas literaturizados, revistas, álbumes y porfolios asociados a festejos experimentaron un auge en toda la provincia, dotándose de ellos muchas celebraciones que nunca los habían tenido, en ocasiones con unas dimensiones realmente notables en relación con el tamaño de la fiesta y de la comunidad celebrante en cuestión. La relación simbiótica entre fiesta y asociacionismo popular o vecinal a la que se ha aludido permitió a los productos de

¹⁰³¹ F. ÁLVAREZ, Faustino: “Señor San Juan...”, *op. cit.*

literatura festera beneficiarse de unas posibilidades organizativas y económicas inexistentes en otro tiempo, incluso en localidades de pequeñas dimensiones.

La lista de entidades colaboradoras en el porfolio editado por la Sociedad de Festejos de Blimea en 1978, por pertenecer a un caso en absoluto aislado, constituye un buen ejemplo de todo esto. Entre dichas entidades, además de la propia Sociedad de Festejos y sin contar a particulares, se contaban la Asociación de Amas de Casa, la Asociación de Padres de Alumnos de E. G. B., la Asociación de Padres de Alumnos del Instituto, la Asociación de Vecinos de la Parroquia de Blimea, la Asociación de Veteranos y Accidentados del Trabajo, el Club Asturias de Blimea, la Comisión Festejos de San Mamés, Cruz Roja, la parroquia, el Partido Comunista de Asturias, la Peña Bolística de San Mamés, el Polideportivo-Casa de la Juventud y el Partido Socialista Obrero Español. La fiesta, y su álbum como órgano de la misma, por tanto, se erigían en punto de encuentro de un espectro organizativo lo suficientemente amplio como para cubrir entidades de tipo vecinal, educativo, deportivo, político, laboral o representativas de materializaciones sociales de convenciones culturales relacionadas con el género. Los relativamente frecuentes llamamientos al refuerzo de una cooperación popular en el terreno asociativo estimada como insuficiente, obligan a no dar por sentada la amplitud de la capacidad representativa en sus respectivos campos de actuación de estos entes. Pero sí es evidente, en cambio, que la relación entre los festejos y la población local organizada era amplia e intensa. En el caso de Blimea, la publicación del año citado proporcionó a cada una de las organizaciones un espacio propio que la mayoría de ellas aprovechó para sintetizar su historia y exponer sus objetivos¹⁰³².

Se entendía, por tanto, que la aparición en el porfolio podía servir para extender la influencia de las distintas entidades, cuya implicación a su vez daba realce y publicidad a las fiestas. Al mismo tiempo, no dejaba de ser una expresión actualizada de la vieja naturaleza de las publicaciones festeras como documentos cronísticos, archivo escrito de una historia local normalmente no consignada en otros depósitos de información. La presencia de partidos políticos en el elenco de colaboradores, por otra parte, revela un interés por el fenómeno festivo popular desde ese ámbito al que deberemos dedicar atención enseguida, dados los decisivos acontecimientos para el conjunto del país que estaban teniendo lugar en esos años.

¹⁰³² Porfolio editado por la Sociedad de Festejos de Blimea, San Martín del Rey Aurelio, 1978.

De todas formas, el que los festejos actuasen como expresión integradora de la comunidad local convertía a sus órganos de difusión en buenas plataformas comunicadoras para esas organizaciones, lo cual nos permite ver también, a través de ellos, las no pocas limitaciones encontradas por el asociacionismo de la época a la hora de tratar de involucrar a segmentos amplios de la población asturiana. Ciertamente, en la práctica, la tan ansiada solidaridad y cohesión comunitaria de implicación masiva escenificada en los festejos tenía serios problemas para trascender su intermitencia y carácter efímero. La convergencia de intereses específicos que se encontraba en la base de la pujanza del asociacionismo como fenómeno sociocultural le sometía simultáneamente a la amenaza constante de fragmentación. En este sentido, se pueden encontrar sin dificultad reconocimientos de un desapego popular por el entramado asociativo que recuerda notablemente al que llevamos viendo reflejado por las fuentes con respecto a la organización festiva a lo largo de la contemporaneidad. Siguiendo con el ejemplo de Blimea, en ese año del 78 la publicación festera se utilizó como medio para amonestar a la población por su falta de interés por el entramado asociativo que perseguía el bien común de la localidad. Aun considerando que la plasmación escrita de una fiesta no era el lugar apropiado para la crítica, el presidente de la asociación vecinal de la parroquia decidió,

aprovechar esta ocasión para manifestar mi preocupación por la poca importancia con que la inmensa mayoría del vecindario contempla la valoración de lo que debe de ser una Asociación de Vecinos. Sólo unos pocos arriman el hombro de manera eficiente, la gran mayoría permanece a la expectativa o considera esto como un club particular. Sé que los portafolios festeros no son el medio mejor indicado para «tirar de las orejas» a nadie y que generalmente se suelen usar como medios de adulación o agradecer colaboraciones prestadas, pero si así lo hiciera falsearía la verdad, pues la verdad, como ya queda apuntado, es muy otra¹⁰³³.

No era ese el único caso en el que se aprovechaban estas ocasiones para recriminar a los vecinos su falta de implicación en el movimiento asociativo local. En el mismo año, desde la organización de los festejos de San Juan Bosco celebrados en Rioturbio, Mieres, se exhortaba a la población a la colaboración activa con la Asociación de Vecinos, sobreponiéndose a ciertas tensiones cuya existencia se deja traslucir:

Es mucho (...) lo que hay que colaborar con ellos y desde luego como mínimo estando inscritos en la Asociación, es lo mínimo. Su objetivo es el logro de mejoras (...) Si todos, por encima de prejuicios en ella se inscriben y con ella colaboran, poco a poco, se irán

¹⁰³³ CORTE, Aníbal: “Asociación de Vecinos”, Porfolio editado por la Sociedad de Festejos de Blimea, San Martín del Rey Aurelio, 1978.

resolviendo pequeños problemas y exigiendo obras, algunas de gran entidad, que Rioturbio se merece. La convivencia será tanto más grata en cuanto todos comprendan la necesidad de respeto mutuo, de lo comunal, sin ánimo de privilegios, contemplando primero lo que incide más en la colectividad que los propios y particulares intereses¹⁰³⁴.

En efecto, parece que, por importante que hubiera sido para la canalización de inquietudes, anhelos y esfuerzos emanados del calor provocado por la fricción de los cambios económicos y sociopolíticos de la época, el fenómeno asociativo tenía importantes limitaciones. Por lo que se hace entender a menudo en estas publicaciones, y a pesar de la animosa implicación juvenil verificada en ocasiones, parece que las cosas no habían cambiado tanto en un siglo, con respecto a aquellos tiempos de finales del XIX en que no pocos festejos eran rescatados *in extremis* de una desidia que podría resultar fatal, por algún pequeño grupo de voluntariosos vecinos formado de urgencia. De hecho ahora, algunas veces, el equipo de rescate apenas podía ser considerado como tal. En los últimos setenta, la verificación de esos festejos de San Juan Bosco de Rioturbio recaía en buena medida sobre los hombros del presidente de la Hermandad de Festejos:

Mientras la gente se divierte despreocupada vemos a éste dinámico y bondadoso [hombre] (...) de acá para allá solucionando problemas, dando órdenes y atendiendo a unos y otros en los variados asuntos que van surgiendo y él se encarga de solucionar, terminando aturdido y mareado, pero sin perder el ánimo y la paciencia para con todos. Este hombre menudo y voluntarioso hace de todo, pues aparte de las funciones que le son propias, vende rifas, cobra recibos, hace nuevos socios, se encarga de la confección y propaganda del álbum de fiestas, etc., etc., y por eso nos dice que necesita más ayuda y colaboración de todos o en caso contrario se verá obligado a dejar sus funciones que le abruman todo el año y sobre todo los dos últimos meses¹⁰³⁵.

La situación descrita reproduce casi palabra por palabra la de aquellas comisiones de antaño que acusaban los muchos quebraderos de cabeza que suponía la organización de festejos, y advirtiendo de estar llegando al límite de su resistencia, sin que pareciera probable encontrar a sustitutos igual de animosos para tomar el relevo y garantizar la continuidad de unas celebraciones que no dejaban de interesar a todos. Y lo cierto es que, si bien los tiempos habían cambiado mucho y en muchos sentidos, en esta cuestión no lo habían hecho tanto. Para las comunidades industriales y urbanas de la Asturias de bien entrada la segunda mitad del siglo XX, las necesidades identitarias no parecían estar tan alejadas de las de las campesinas de décadas atrás como lo estaban otros ámbitos de la cultura y de la vida social. Salvando las lógicas distancias en cuanto a dimensiones,

¹⁰³⁴ ÁLVAREZ BOUZA: "Rioturbio y sus fiestas", porfolio de las fiestas de San Juan Bosco de Rioturbio, Mieres, 1978.

¹⁰³⁵ LEÓN COSTALES, Julio: "Moisés Lajo Serna, presidente de la Hermandad de Festejos", porfolio de las fiestas de San Juan Bosco de Rioturbio, Mieres, 1978.

emplazamiento geográfico o naturaleza del sector productivo al que estaba asociado, Rioturbio tenía, sin ir más lejos, no pocos puntos en común con Llaranes, aquella expresión principal del paternalismo industrial urbanístico desarrollado por Ensidesa. El conjunto mierense había sido construido también en los cincuenta, para dar cobijo a un nuevo volumen de trabajadores industriales, en su caso como consecuencia de la ampliación de las explotaciones mineras en la comarca. Aunque adheridos a un pequeño núcleo rural ya existente —como sucedía con Llaranes— los nuevos habitantes de Rioturbio, desarraigados de sus lugares de origen o residencia, hubieron de dotarse de mecanismos de producción y reproducción de identidades colectivas para erigirse en comunidad, entre ellos la fiesta¹⁰³⁶. En el cuarto de siglo pasado desde la fundación de la colonia minera, la memoria de sus habitantes se había fundido con la de las poblaciones mineras preexistentes de la zona, así como con la del mundo campesino resistente, aderezado con los símbolos del tipismo regional:

Ya suenan las alegres campanas,
de nuevo por los aires centellean
fuegos chispeantes de artificio,
colores de verbena,
que lejanos recuerdos y añoranzas,
unidos a esperanzas venideras
de jóvenes y ancianos entremezclan
con nostálgica pena.

Deseos apagados y ansias reprimidas
renacen entre cantos y risas cantarinas
de gentes laboriosas que arrancan en
las minas
duro pan y dura vida,
al mítico compás de la gaita mía,
que desgrana cadente y armoniosa
tonos ancestrales y nuevas melodías
entre prados y montañas.

Ya corren los rapaces y acuden presurosos,
buscando la alegría que ofrecen a
raudales
la música y la sidra, las luces y los
juegos,
las fiestas de Rioturbio¹⁰³⁷.

¹⁰³⁶ Sobre las circunstancias socioeconómicas en que se produjo la creación del Rioturbio industrial, puede verse MAURÍN ÁLVAREZ, Manuel (coord.): “Minería y energía”, en FERNÁNDEZ CUESTA, Gaspar; QUIRÓS LINARES, Francisco (dirs.): *Atlas temático de España. Tomo IV: minería y energía, industria, comercio y turismo*. [s. l.]: Nobel, 2010, p. 9-111 (53).

¹⁰³⁷ R. V.: “¡Fiestas!”, porfolio de las fiestas de San Juan Bosco de Rioturbio, Mieres, 1978.

Esa inclusión del ruralismo y la asturianía como recursos identitarios junto a los modos de vida generados por la actividad industrial quedaba garantizada, en San Juan de Rioturbio, por el fiado del pregón de las fiestas al poeta del bable Luis Aurelio Álvarez, así como por la inclusión en el programa de actividades dedicadas a la canción asturiana. En la edición del 78 de las fiestas se contó así con la participación del:

Gaitero Mayor de Asturias, acompañado por su hijo al tambor, y aparece como número estelar el nombre de LA PASTORINA, esa joven cantante (...) nacida en las mismas brañas de las sierras de Amieva, asomándose a los colosos de los Picos de Europa, con abruptas cimas, con suaves declives donde apacienta el ganado, y donde la vida pastoril todavía hace un género de vida que en casa nada se diferencia de las de los pastores bíblicos, reuniéndose a tomar leche, comer queso y mantequilla, los mozos y mozas que cuidan el ganado, y que proceden de las majadas de Vegarredonda, Enol, Orandi, Los Beyos y El Mirador del Rey. Allí LA PASTORINA aprendió esas canciones que trae en su repertorio, muchas de ellas grabadas en discos y que son populares. (...) Va a dar un recital con canciones ancestrales, pero algunas puestas al día con música y melodía de[l] (...) Gaitero Mayor de Asturias¹⁰³⁸.

Llaranes, convertido en un poblado obrero de varios miles de habitantes, y con ello en un barrio con poco que envidiar a los más antiguos del crecido Avilés, también participaba de ese recurso al tipismo orquestado por su propio tejido asociativo, especialmente potente en el lugar gracias al impulso que recibía de la gran siderúrgica, interesada en encauzarlo como parte de su estrategia paternalista de control social. La Asociación de Vecinos Llaranes-El Pozón fomentaba así el cultivo de la asturianía —ya introducida por medios festivos en la drásticamente renovada comunidad siderúrgica avilesina desde finales de los cincuenta, a través de la bien conocida Jira al Embalse de Trasona— en festejos como los celebrados en el 78 en el reducido núcleo del cercano alto de El Bustiello, formados a partir de una romería con verbena que incluía entre sus actos principales la degustación de un menú típicamente festivo y asturiano a base de bollos preñados y arroz con leche¹⁰³⁹.

Más allá de estos ejemplos, de especial interés por lo que suponía en ellos la conciliación de unos referentes identitarios plegados a las condiciones impuestas por una potente industrialización con los del tipismo de inspiración rural, el recurso al folclore regional continuó siendo habitual en la coyuntura que nos ocupa. A lo largo de la investigación hemos podido ver su versatilidad como cantera para la extracción de material simbólico propicio para construcción de identidades colectivas inclusivas y

¹⁰³⁸ EL PANTUXU: “La pastorina que cantará en Rioturbio”, porfolio de las fiestas de San Juan Bosco de Rioturbio, Mieres, 1978.

¹⁰³⁹ OVIES, Venancio: “En Llaranes”, *El Comercio*, 23-VI-1978, p. 38.

capaces de resistir bien el conflicto dialéctico de conservación y cambio, en no poca medida por remitir a una idealización del pasado campesino regional amable para con definiciones al uso de la tradición y, a la vez, por haberse adaptado de manera solvente a las condiciones estipuladas por el ocio mercantilizado. Las derivaciones o reformulaciones asociativas de la sociabilidad formal folclórica fomentada durante el franquismo por medio de las instituciones del Movimiento, actuaron de manera constante en combinación con el escenario festivo a la hora de buscar el concurso de la mayor cantidad posible de colectivos. A principios de los sesenta se dejaba ver esta tendencia en realidades como la constitución de secciones específicas dentro de sociedades de festejos. Así sucedía con la «subcomisión de Música y Folklore» integrada en la entidad dedicada a la organización de los festejos del Carmen en Mieres¹⁰⁴⁰.

En lo sucesivo, se extendió el reavivamiento de esas organizaciones dedicadas específicamente al cultivo del folclore que recogían la herencia de las antiguas agrupaciones de Coros y Danzas, Educación y Descanso y similares, normalmente desprovéyéndolas del grueso de su componente político y propagandístico. Era el caso, por ejemplo, de la Agrupación Folklórica «Alborada» del Centro Sindical y Cultural de El Llano, de Gijón, que a finales de los setenta celebraba anualmente su propia fiesta en Las Peñas de Santurio, como ocasión para el afianzamiento del compañerismo entre los miembros del grupo y solaz de quienes, no perteneciendo a él, quisieran acercarse y participar. El que aparte de aprovecharse del calendario festivo ya existente, estas asociaciones contemplaran la creación de festejos propios hace aún más evidente su importancia para el desenvolvimiento del fenómeno asociativo tardofranquista en Asturias. En Santurio «se vivió con alegría esta cita de asturianía (...), una reunión popular, una fiesta asturiana que sirve para fortalecer al grupo gijonés de El Llano en ese empeño de revalorizar el folclore regional»¹⁰⁴¹.

Lo dicho constituye tan solo una muestra de la complejidad alcanzada por las transformaciones operadas en el seno de una sociedad asturiana en transición —no solo política—, encauzada en algunas de sus principales expresiones e implicaciones a través de la eclosión asociativa y del fenómeno festivo. Entre las susodichas transformaciones se contaban las relativas a la adscripción de los asturianos a categorías socioculturales sometidas a diversas fórmulas de definición, combinación y superposición, como podían

¹⁰⁴⁰ RAZONES, A.: “Cinco minutos con el nuevo presidente”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Carmen y Exaltación del Trabajo de Mieres, 1966.

¹⁰⁴¹ MIERES: “Romería popular de la Agrupación Folklórica «Alborada», de el Llano”, *El Comercio*, 07-VI-1978, p. 12.

ser las dependientes de la clase social —a las que hemos tenido la oportunidad de acercarnos, en sus implicaciones festivas, en relación con las culturas del trabajo—, la edad —como es el caso de una juventud a la que se ha dedicado espacio recientemente— o el género —pendiente aún de una atención pormenorizada que recibirá en un apartado sucesivo de este capítulo—.

Se ha dicho que la transición experimentada por la población asturiana durante este periodo no fue meramente política, pero no es conveniente desdeñar este condicionante, toda vez que según cabe esperar antes de orientar el foco analítico hacia él, tuvo importantes consecuencias. Si la influencia de la realidad política desarrollada a partir de las condiciones impuestas por el desenlace de la Guerra Civil fue muy significativa, y a ello apunta lo visto hasta el momento en cuanto a las formas populares de festejar en Asturias, no lo hubo de ser menos en pleno desmoronamiento del régimen autoritario imperante. Parece apropiado, por tanto, comprobar cómo y en qué medida se tradujo al lenguaje festivo el cambio político que marcó en la región de estudio, como en toda España, el tránsito al último cuarto del siglo XX.

6.2. La sublimación de la democratización política

A estas alturas del desarrollo historiográfico de la España reciente, tiene poco sentido dedicar demasiado espacio a recordar que el desmoronamiento del régimen franquista y la transición política hacia un sistema democrático tomó la forma de un proceso dilatado en el tiempo, con consecuencias mucho más heterogéneas y profundas para los habitantes del país que las de mero orden institucional, y cuyo desenlace constituyó en buena medida una incógnita hasta haberse consumado¹⁰⁴². Lo que aquí procede es observar las posibles implicaciones de la transición política española en el desenvolvimiento de las formas populares de festejar en Asturias, siempre sin perder de vista la relación del proceso político con esos otros de orden económico, social y cultural a los que se ha venido haciendo referencia. Se trata de un ejercicio que ya ha sido hecho por distintos autores en trabajos dedicados a otros puntos del territorio nacional. En ellos se ha tendido a poner de relieve cómo la adhesión de los españoles a formas de organización social y de expresión cultural adecuadas a las expectativas y posibilidades

¹⁰⁴² TUSELL, Javier: *Historia de España en el siglo XX: la transición a la democracia y el Gobierno socialista*. Madrid: Taurus, 2012, edición electrónica.

creadas por el contexto político en plena metamorfosis halló en el fenómeno festivo, una vez más, un soporte propicio.

En la ciudad de Almería, las primeras elecciones municipales democráticas celebradas tras el franquismo compusieron un Ayuntamiento políticamente plural que pretendía estar a la altura de las circunstancias, haciendo participativa o, cuando menos, auténticamente representativa su gestión. A la cabeza de uno de los principales frentes de actuación abiertos en este sentido estuvo una Comisión Municipal de Festejos igualmente heterogénea en lo tocante a los posicionamientos políticos y que, sobre todo, procuró mantener un estrecho contacto con el rico entramado asociativo popular existente en la ciudad en aquellos tiempos a la hora de definir y desarrollar su actividad. Fruto de esa situación, se lanzaron iniciativas para la descentralización de la Feria de Almería del 79, repartiéndose el protagonismo de la misma entre los barrios, así como para promover la accesibilidad de las actividades lúdicas, culturales y folclóricas con precios populares. Al mismo tiempo, el papel otorgado a las asociaciones ciudadanas se hizo notar, por ejemplo, cuando éstas demandaron con éxito al Ayuntamiento la supresión del nombramiento de reinas de las fiestas, por considerarlo parte de unas «prácticas reaccionarias y machistas» que solo servían para perpetuar «unos valores totalmente superficiales, como son la belleza, el tipo y la elegancia»¹⁰⁴³. A estos cambios se unía la transformación, también promovida desde el Ayuntamiento, de los clásicos Festivales de España en Festivales de Andalucía, como parte de un viraje regionalista al que también se le concedía un trasfondo popular fundamental¹⁰⁴⁴.

Años antes de la abolición de la monarquía festiva en la capital almeriense, en 1974, en Liétor, Albacete, la iniciativa de una parte del vecindario había llevado a las autoridades locales a invitar a la juventud femenina a elegir a la reina de las fiestas y sus damas de honor siguiendo un procedimiento democrático, garantizando que todas las jóvenes del lugar pudieran ser electas y electoras. En el caso de la provincia de Albacete, el trabajo de Óscar J. Martín ha revelado interesantes ejemplos de cómo y con qué extensión y profundidad los festejos populares estuvieron involucrados en los procesos de resignificación de los espacios y tiempos comunitarios durante los años de efervescencia sociopolítica de la transición a la democracia. En 1976, los vecinos de la

¹⁰⁴³ Tampoco se dejaba de observar, en estas declaraciones, el reconocimiento del uso recurrente de la figura de la reina en las fiestas populares como recurso publicitario para el encumbramiento de la propia imagen, por parte de ciertos personajes públicos. Véase FERNÁNDEZ AMADOR, Mónica: *El poder municipal...*, *op. cit.*, pp. 689-690.

¹⁰⁴⁴ BLANCO MARTÍN, Miguel Ángel: *Cultura, periodismo...*, *op. cit.*, p. 105.

capital provincial hacían extensivas sus críticas sobre la escasa participación vecinal en la programación festiva consentida por el Ayuntamiento a la calidad democrática de la política municipal en general. En poblaciones como La Roda o Villamalea, el activismo vecinal tuvo un cauce de expresión significativo en el capítulo del ocio festivo, teniendo lugar protestas contra los precios abusivos de los bailes y otras actividades lúdicas de titularidad privada, y abogando por su popularización. Y en el 76 se suspendió el pregón de las fiestas de Bogarra porque, según las autoridades, había sido aprovechado para anunciar una reunión que tendría lugar en la iglesia, con el fin de informar a los trabajadores temporeros sobre problemas relacionados con la vendimia. Incluso años atrás, con Franco aún vivo, se asistía a nutridas movilizaciones populares en contra de los intentos más evidentes de eliminación o capitalización de los festejos acometidos por personajes políticos¹⁰⁴⁵.

Asturias no permaneció ajena a estas inquietudes. Lo que sucedía en el resto del país en materia festiva podía conocerse a través de la prensa, que dio cuenta, por ejemplo, de la primera celebración postfranquista del Carnaval en Cádiz, en 1977, algunos años antes de que las ciudades asturianas recuperaran aquella costumbre, como veremos. La misma noticia informaba de que, con motivo del festejo restaurado, la reina del mismo iba a ser elegida «democráticamente» entre casi medio centenar de candidatas propuestas por distintas asociaciones de tipo recreativo y cultural de la ciudad andaluza¹⁰⁴⁶. Puede que las influencias externas tuvieran que ver en el desarrollo de actitudes similares en el territorio asturiano. Un año después de la resurrección carnavalesca gaditana, por ejemplo, el álbum editado para conmemorar las fiestas de San Félix de Valdesoto incluía una fotografía en la que aparecían algunos vecinos frente a una urna, acompañada del pie «votación democrática a la Reina de San Félix 1978»¹⁰⁴⁷.

Fuera de lo anecdótico, acontecimientos semejantes denotaban cambios en las actitudes y mentalidades colectivas que desde luego no eran ajenos a las circunstancias de orden político, y que a su vez evidenciaban transformaciones de mucha mayor amplitud. Así ocurría en Avilés, donde las numerosas asociaciones de vecinos que se habían ido constituyendo a lo largo de los años anteriores contaban con una contundente presencia en los grandes festejos populares locales —presentando entre todas ellas, por ejemplo, casi dos terceras partes de la quincena total de carrozas participante en las

¹⁰⁴⁵ MARTÍN GARCÍA, Óscar J.: *A tientas con la democracia: movilización, actitudes y cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*. Madrid: Catarata, 2008, p. 275-282.

¹⁰⁴⁶ “Por primera vez desde 1936, hoy se celebra el Carnaval de Cádiz”, *El Comercio*, 19-II-1977, p. 40.

¹⁰⁴⁷ “Reina de las Fiestas 1978”, porfolio de las fiestas de San Félix de Valdesoto, Siero, 1978.

cabalgatas del Bollo—. En pleno proceso de transición política, y según afirmaba *El Comercio*, los avilesinos se mostraban deseosos de saber, por los motivos representados en las carrozas, si éstas iban a perder su clásica iconografía alusiva a la primavera o a referentes identitarios locales para rendirse por fin, como tanto tiempo llevaban temiendo los preocupados por la tradición festiva, a la imitación de las fallas valencianas, proporcionando con ello a la población una «ocasión propicia para la crítica y el humor». Al mismo tiempo, descollaba por controvertido el asunto del nombramiento de la reina de las fiestas y su séquito, costumbre presente en las fiestas avilesinas desde hacía décadas y del que ahora renegaban cuatro asociaciones de vecinos locales «por considerarlo un acto de discriminación contra la mujer»¹⁰⁴⁸.

De las nuevas tendencias festivas empezaban a ser partícipes también unas organizaciones políticas y sindicales cuyo ascenso durante el tardofranquismo había sido producto de esos cambios socioculturales operados en la sociedad española y asturiana; cambios que, al mismo tiempo, ellas mismas habían contribuido a generar y estimular. Ya se ha mencionado que partidos como el comunista o el socialista aprovechaban oportunidades como las brindadas por la edición de álbumes de fiestas para el desempeño del proselitismo y la implicación en las formas de ejercicio de sociabilidad y de definición de la cultura popular puestas en marcha por las comunidades asturianas. La cosa no se limitó a eso, y el reconocimiento al potencial político del entramado festivo popular — que, como bien sabemos, el franquismo había reconocido de manera más o menos implícita hacía décadas— condujo a tentativas de organización de fiestas propias por parte de las organizaciones que ahora accedían a la legalidad, como sucedió con el PCE a finales de los setenta.

El comunismo asturiano había sufrido un duro golpe durante los últimos sesenta, como consecuencia de las duras medidas represivas que habían afectado a sus cuadros como respuesta a la participación del Partido y de las Comisiones Obreras en las movilizaciones del sector de la minería. A ello se sumaban las grandes dificultades halladas por la organización para extender su influencia y capacidad de actuación más allá de los límites sociológicos impuestos por el movimiento obrero, que todavía a esas alturas constituía su marco casi exclusivo de desenvolvimiento. Solo a mediados de los sesenta se había incorporado decididamente a los estudiantes universitarios a la actividad

¹⁰⁴⁸ OVIES, Venancio: “El delegado municipal de festejos explica temas relativos a las próximas fiestas de «El Bollo» en la Pascua de Resurrección», *El Comercio*, 14-III-1980, p. 37. De todas formas, incluso en momentos de incertidumbre política los símbolos clásicos protagonistas de la experiencia festiva parecían seguir gozando de una notable estabilidad, como puede observarse en la imagen 8 del anexo 9.5, p. 709.

política comunista, y en los años inmediatamente siguientes se había querido hacer lo mismo con la población campesina y con la femenina, obteniéndose pobres resultados. La diversificación de bases y apoyos que supuso la capitalización de movimientos profesionales no industriales y de distintas expresiones del nuevo panorama asociativo cultural en los comienzos de los setenta, no anuló por completo la tendencia a la concentración geográfica y sociológica de los apoyos comunistas en Asturias. Serían la muerte de Franco en el 75 y, sobre todo, la legalización final del Partido dos años más tarde los hechos que abrirían la espita para un aluvión de afiliaciones, desplegándose por la provincia un programa de mítines de grandes personalidades y otros actos que se desarrollaron en medio de un ambiente festivo generalizado¹⁰⁴⁹.

Independientemente del carácter más o menos festivo que hubieran podido asumir los ritos políticos asociados a la expansión sufrida en estos tiempos por la militancia comunista, en relación con el entusiasmo alimentado por la legalización con vistas a procesos electorales, la fiesta propiamente dicha se presentó ante los comunistas asturianos como una posibilidad de capitalizar y estimular dicho entusiasmo, terminando de conjurar las dificultades halladas en lo pretérito para hacer calar el mensaje político y la necesidad de compromiso y movilización entre la población. Hacia ello apunta la celebración en 1978, en La Coría, en la zona gijonesa de Ceares, de un festejo organizado por el Partido Comunista de Asturias con el objetivo de dar visibilidad a la agrupación y, probablemente, dada la definición de «fiesta asturiana» conferida al evento, aprovechar en lo posible las costumbres festeras propias de la región para aproximar a la organización política a posiciones más familiares según los imaginarios colectivos imperantes.

La intención del Partido al concebir el evento de La Coría era pergeñar un festejo de tipo eminentemente cultural, en el sentido de no rendirlo por completo a actividades lúdicas, sino de aprovechar la ocasión para acercar a los concurrentes las obras de autores referenciales de la cultura política asumida por los comunistas. A un tiempo, se trataría de mostrar la adhesión de la organización al modelo de asturianía generalmente aceptado a través, por ejemplo, de muestras de una artesanía tipificada como práctica tradicional constitutiva de la cultura popular regional. Al final, y según la crónica aparecida en prensa, estas aspiraciones no se vieron demasiado bien satisfechas, al quedar esa parte cultural a la que se quería dar protagonismo ensombrecida por la vertiente más puramente profana —desde un punto de vista político, en este caso—:

¹⁰⁴⁹ VEGA GARCÍA, Rubén: “El PCE asturiano en el tardofranquismo y la transición”, en ERICE, Francisco (coord.): *Los comunistas en Asturias (1920-1982)*. Gijón: Trea, 1996, pp. 169-215.

Los organizadores pretendían que ésta fuera una concentración cultural, de lo que distaba bastante «semejándose más a una romería que a otra cosa», en el sentido de que los stands de cerámica y los que hacían referencia a la obra de Bertolt Brecht eran, en relación con los puestos de comida, casi ignorados. La exposición de cerámica asturiana era mínima en cuanto a número de piezas y variedad de procedencia de las mismas.

Los propios responsables de la definición del festejo se mostraban decepcionados con el resultado. «Queríamos que ésta fuera una gran fiesta cultural asturiana, quizá no lo hayamos conseguido. Ha faltado propaganda, y organización. Como siempre, lo hemos hecho a toda prisa, con sólo un mes de preparación». Los fines políticos perseguidos salieron, acaso, mejor parados; no así los económicos, ya que según los organizadores las intenciones pasaban por aglutinar

a la gente en torno a nosotros y (...) [darles] acceso a las palabras de los miembros del partido que han intervenido. También es interesante desde un aspecto económico. Nuestra situación económica es mala e intentábamos mejorarla, en cierto modo, aunque por lo que podemos ver hasta el momento vamos a terminar con déficit.

El intento de tener representadas en la fiesta a las diversas comarcas asturianas tampoco tuvo el éxito deseado, y lo mismo ocurrió con la tentativa de atraer a la juventud por medio de conciertos de rock. Solo el domingo permitió hacer algunas estimaciones optimistas, calculándose que ese día se habían llegado a concentrar simultáneamente tres millares de personas, en concreto durante los conciertos de la tarde, y que a lo largo de la jornada habían pasado por la fiesta un total de diez mil visitantes. El domingo había sido, además, el día elegido para la intervención oratoria de los representantes de distintos comités regionales del Partido que confería al evento buena parte de su sentido político. Con todo, tampoco esto último permitía pensar en un triunfo de la convocatoria, a pesar de contarse con la presencia de delegados gallegos y vascos, así como con la de Horacio Fernández Inguanzo, «El Paisano», figura prominente en Asturias de ese PCE en plena ebullición sociopolítica. En fin, el informante que había cubierto la fiesta para *El Comercio*, al parecer poco interesado en mostrar algo de tacto para con los frustrados organizadores, remataba su crónica informando de que «el público había ya abandonado el lugar en gran número mucho antes de que se pudiese fin a la jornada»¹⁰⁵⁰. Por el rastro de ello dejado en la prensa, parece que lo negativo de la experiencia contribuiría a que los comunistas asturianos se decantasen en el futuro por festejar la legalización bajo formas

¹⁰⁵⁰ SABADELL, J.: “Fiesta asturiana del PCA”, *El Comercio*, 11-VII-1978, p. 12.

más modestas, convocando a militantes, simpatizantes y vecinos a encuentros a escala de barrio¹⁰⁵¹.

La instrumentalización política de las formas populares de festejar tenía como contrapartida inevitable la asunción de la vieja problemática que tan bien conocían desde tiempo atrás los entes organizadores festeros de Asturias. Escasez de recursos, comenzando por el tiempo de preparación y la dotación económica, o tendencias azarosas en la respuesta de la comunidad celebrante se superponían a la hora de la verdad a las trascendentales implicaciones socioculturales —reafirmación comunitaria de las identidades colectivas, así como de la solidaridad y la cohesión grupales; sublimación ritual-simbólica de conflictos sociales potencialmente desestabilizadores, etc.— en cuya importancia analítica a estas alturas solo se puede insistir, pero que sin duda era más difícil de identificar y usar de consuelo sobre el terreno por los responsables de cada experiencia festiva concreta.

Por lo demás, los intentos de instrumentalización se inscribían en un contexto político que no se puede obviar. En los años inmediatamente siguientes a la muerte de Franco, la incertidumbre con respecto al futuro creada por los vaivenes macroeconómicos que se sucedían desde principios de los setenta estuvieron acompañados de los propios de una situación política azarosa, de la que el intento de golpe de Estado de febrero del 81 no fue sino el hito más vistoso. A pesar del escaso tiempo que hacía desde la desaparición de quien había encabezado un régimen autoritario durante casi cuatro décadas, las encuestas a principios de los ochenta revelaban que la población española ya no tenía grandes esperanzas en la democracia como sistema político solvente. La primera mitad de esa década coincidió en Asturias con las etapas más duras de la reconversión en los principales sectores industriales sobre los que se venía sosteniendo la economía regional, y los del medio rural no lo estaban pasando mucho mejor, a consecuencia de la aplicación de las medidas con las que se estaba preparando el próximo ingreso del país en la Comunidad Económica Europea. El paro se encontraba en pleno trance de aumento en la provincia cantábrica, cuyos sectores primario y secundario, a pesar de su situación de crisis, se resistían a ceder al terciario tanto terreno como en otras regiones. En estas circunstancias, se revelaba la existencia entre los asturianos de un regionalismo muy potente y sentimental, pero también difuso, centrado en rasgos identitarios fiados a las

¹⁰⁵¹ “Fiesta de la Agrupación de El Llano del PCA”, *El Comercio*, 14-XI-1980, p. 35.

características geográficas y climáticas del territorio y a sus costumbres, y prácticamente exento de dimensión política¹⁰⁵².

La reconfiguración estatal sucesora del centralismo franquista en pleno desmantelamiento se consolidó en Asturias con el Estatuto de Autonomía aprobado en diciembre de 1981, del cual emanó una Junta General del Principado de tradición institucional secular, pero que al ser recuperada tras las décadas de autoritarismo lo hacía con un sentido adaptado a los nuevos presupuestos constitucionales, como órgano de representación regional de la ciudadanía asturiana¹⁰⁵³. Las primeras elecciones autonómicas, celebradas en 1983, inauguraron con una victoria contundente del Partido Socialista Obrero Español doce años de gobierno de esta agrupación, que concluyó con el triunfo del Partido Popular en 1995, en los últimos momentos de la cronología de la investigación¹⁰⁵⁴.

Aunque la construcción de la España de las autonomías tuviese una naturaleza eminentemente política y jurídico-administrativa, contaba también con un trasfondo cultural insoslayable. La drástica redistribución territorial del poder del Estado entre las figuras de «nación», «nacionalidades» y «regiones» reconocidas por el nuevo texto constitucional contribuyó al replanteamiento colectivo, por parte de las poblaciones españolas, del significado de esos conceptos y de la simbología que les estaba asociada. A la luz de estos procesos se observó la intensificación del sentimiento nacionalista y regionalista en las distintas comunidades autónomas, quedando Asturias entre aquellas en las que ello se tradujo sobre todo en un nacionalismo o regionalismo conciliador de la identidad autonómica con la española, consolidándose la ausencia en ese sentido de radicalismos dotados de una capacidad de movilización social o electoral apreciable. En realidad, en cuanto a su identidad territorial con respecto al conjunto nacional. Asturias mostraba contrastes probablemente relacionados con las tensiones socioeconómicas derivadas de su condición de región industrial en pleno proceso de declive acelerado, revelándose como un territorio autonomista «en lo abstracto pero no en lo concreto»¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵² RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar: “Las primeras elecciones autonómicas en Asturias”, en RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar; *et al.*: *Los inicios de la comunidad autónoma de Asturias: las elecciones del 8 de mayo de 1983*. Oviedo: KRK, 2009, pp. 23-117 (23-45).

¹⁰⁵³ FRIERA ÁLVAREZ, Marta: “La Junta General del Principado de Asturias: de la representación del Principado de Asturias a la representación de los asturianos”, en RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar (coord.): *La Junta General del Principado de Asturias, 1983-2013: antecedentes históricos, composición y actividad del parlamento asturiano*. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias, 2014, pp. 17-63.

¹⁰⁵⁴ RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar: “Las elecciones autonómicas en Asturias (1983-2012)”, en RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar (coord.): *La Junta General...*, *op. cit.*, pp. 67-99.

¹⁰⁵⁵ En un estudio basado en dos centenares de entrevistas realizadas en Asturias en 1990, un 53% de las personas entrevistadas se definía «tan de la región como español», opción seguida de lejos en cuanto a

En el país en general, el entrelazado del proceso de consolidación de la autonomía política con las viejas negociaciones de las identidades colectivas de base territorial fue intenso, como se puede observar en la actividad de los gobiernos autonómicos como grandes avalistas de la investigación sobre el folclore y la cultura popular regionales, apareciendo por todo el territorio español instituciones ideadas en tal sentido¹⁰⁵⁶. Aparte de ello, la intensificación de los debates identitarios y la confrontación de las distintas opciones ideológico-políticas de tipo nacionalista o regionalista se trasladaron, como no podía ser de otra forma, a un espacio festivo históricamente empleado para dirimir esas cuestiones. Incluso en una región como Asturias, que no estuvo en absoluto entre las que vivieron los conflictos de esta índole más intensos, hubo ocasión para comprobarlo. En el Principado, el encaje autonómico a efectos identitarios pasaba por un referente simbólico, el de Covadonga, que por ser nuclear en la definición tradicional de la personalidad de la región y, al mismo tiempo, mito fundacional de la idea de la España cristiana resulta ambivalente como referente en el marco del proceso autonómico, y con respecto a sus derivaciones socioculturales¹⁰⁵⁷.

En 1984 quedó oficialmente instituido el Día de Asturias, a celebrarse el 8 de septiembre con el carácter de fiesta regional, y de manera institucional en una localidad del territorio autonómico a determinar cada año por el Consejo de Gobierno del Principado¹⁰⁵⁸. Planteado como una «jornada que pretende ser de exaltación regional o autonómica», y que venía a recuperar el espíritu de una fiesta similar celebrada en años anteriores, el primer Día de Asturias eligió la localidad de Arriendas como escenario para su vertiente institucional, celebrada en la tarde de la jornada, para evitar la coincidencia con los actos religiosos que tendrían lugar en Covadonga en la mañana; algo que había

frecuencia por «más de la región que español», que cosechaba un 21% de las respuestas; al mismo tiempo, un 39% consideraba que el sentimiento nacionalista o regionalista había crecido en el Principado con respecto a tiempos pasados, y un 34% creía que se mantenía igual, frente a solo un 12% que lo identificaba como más reducido. También cabe destacar que los asturianos formaban el segundo grupo regional, solo por detrás de los canarios, que en mayor proporción consideraba que su gobierno autonómico estaba subordinado al central, y el primero de todo el país a la hora de reclamar un incremento de las competencias autonómicas en detrimento de las del Estado nacional. GARCÍA FERRANDO, Manuel; LÓPEZ-ARANGÜREN, Eduardo; BELTRÁN, Miguel: *La conciencia nacional y regional en la España de las autonomías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 1-5, 16, 24, 116-118. Sobre la debilidad sostenida del asturianismo político en los sucesivos ciclos electorales autonómicos, véase RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar: “Las elecciones autonómicas...”, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰⁵⁶ REYES, Román (ed.): *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, críticas y perspectivas*. Madrid: Editorial Complutense, 2004, pp. 84-86.

¹⁰⁵⁷ GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto: “Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa...”, *Cultures: Revista Asturiana de Cultura*, n.º 2, 1992, pp. 155-178 (162).

¹⁰⁵⁸ “Ley 5/1984, de 28 de junio, por la que se instituye el Día de Asturias”, *Boletín Oficial del Principado de Asturias y de la Provincia*, n.º 156, 06-VII-1984, p. 2321.

sido exigido por Alianza Popular como condición para prestar su apoyo a la aprobación parlamentaria de la iniciativa. La cita adoptó «Asturias, patria querida» como lema¹⁰⁵⁹, y contó con la presencia de representantes de los gobiernos de otras autonomías, así como de alcaldes asturianos y del presidente del Principado. El programa, dotado para su materialización de siete millones de pesetas, y que en su vertiente recreativa se extendió por distintas poblaciones, tomó la forma de una fiesta popular al uso de la época, con la envergadura que permitía tan respetable dotación presupuestaria; participaron numerosos grupos folclóricos, bandas y grupos musicales, algunos de ellos partícipes de las corrientes culturales implicadas en el remozamiento de las perspectivas identitarias colectivas a las que ya se ha hecho referencia¹⁰⁶⁰.

Esta celebración del Día de Asturias hizo visibles los contrastes del regionalismo asturiano. El evento del 84 difícilmente se podía considerar un éxito, toda vez que en la localidad elegida como sede se logró reunir a «escasamente mil personas», entre las cuales, como se encargaba de señalar la prensa, había que incluir a cierto número de representantes de los distintos estratos administrativos y de militantes del partido gobernante. El propio presidente del Principado evidenció la falta de vigor de la convocatoria al prodigarse en posibles explicaciones para el escaso interés mostrado por la población en la fiesta; una de las más significativas fue la de que:

en Asturias no existe un hecho histórico o político, como ocurre en otras comunidades autónomas, capaz de aglutinar a los asturianos y moverles a una participación masiva, lo que exigirá un tiempo aún. (...) Por su parte, el consejero de Educación, Cultura y Deportes (...) manifestó a este periódico que la gente empezaría a llegar a partir de las siete de la tarde. ¿Quizá para ver los fuegos artificiales?

Años atrás, la celebración de la fiesta regional original había elegido como escenario la localidad de Cangas de Onís, primera capital del Reino de Asturias, establecida ya como tal por el propio Pelayo, como reconocimiento a la importancia de la gesta narrada por las crónicas medievales en la creación del Principado¹⁰⁶¹. A principios de los ochenta, establecer enlaces simbólicos de ese tipo comportaba

¹⁰⁵⁹ Sobre el que terminó por convertirse en himno oficial de Asturias, y la polémica desarrollada en torno a sus orígenes, véase FERNÁNDEZ INSUELA, Antonio: «Una novela de Constantino Suárez «Españolito» y el «Asturias, patria querida»», *Lletres Asturianes: Boletín Oficial de l'Academia de la Llingua Asturiana*, n.º 93, 2006, pp. 91-94.

¹⁰⁶⁰ «Siete millones de pesetas, presupuesto de los actos del Día de Asturias 1984», *El Comercio*, 05-IX-1984, p. 16.

¹⁰⁶¹ «Un grupo de extrema izquierda intentó «reventar» el discurso institucional de Pedro de Silva», *El Comercio*, 09-IX-1984, p. 14.

problemas en los que se entrelazaba el orden histórico y el político. La historiografía acogía entonces importantes debates sobre la existencia o intensidad de la romanización en la Asturias antigua, así como sobre la extracción social de Pelayo y la naturaleza de su poder territorial y las circunstancias de la batalla de Covadonga como hito de la formación del reino astur¹⁰⁶². En pleno proceso de consolidación autonómica, con las negociaciones identitarias derivadas, dilucidar el grado de autonomía política que hubiera podido tener o no la Asturias de siglos atrás no era algo gratuito. En este sentido, en el Arriondas del 84, formaban parte de ese contingente de asistentes reducido de por sí miembros de grupos críticos con el Gobierno regional, que se encontraban entre quienes consideraban que las competencias asumidas por el Principado de manos del Estado central eran más que insuficientes. La presencia durante años de protestas activas en los actos institucionales del Día de Asturias resultó decisiva para que su contenido político explícito quedara diluido en la función más puramente festiva, que ganó terreno rápidamente¹⁰⁶³. Al fin y al cabo, la profanidad y el apoliticismo parecían las mejores vías para respaldar la autonomía tal y como la entendía el presidente de la nueva comunidad en aquel año de 1984:

La autonomía es, sobre todo, una actitud colectiva, la forma de comportarse de un pueblo (...). La autonomía es, ante todo, capacidad de convivencia interna. Cuanto mayor sea esa capacidad, cuanto mayor sea el número de cosas en las que estamos de acuerdo o podemos ponernos de acuerdo (...); cuanto (...) mayor sea nuestra capacidad de respeto, y nuestra aptitud para la convivencia regional, más nos estaremos afirmando como pueblo, como pueblo vivo. Porque cuando festejamos nuestro folklore, o cualesquiera manifestaciones de nuestra cultura, o nuestra lengua, estamos celebrando, y por eso nos emociona, lo que fuimos capaces de hacer, de expresar y de crear juntos; festejamos, en fin, los reflejos de nuestra antigua capacidad de convivencia. Por eso cuanto menos convivamos, tanto menos somos como pueblo y un paso atrás en la convivencia sería un paso atrás en la autonomía, porque pondría de manifiesto nuestra falta de capacidad de integración como pueblo¹⁰⁶⁴.

En todo caso, si hay un reflejo festivo especialmente locuaz de las tensiones y distensiones socioculturales propias de la coyuntura de este tránsito al último cuarto del siglo y del milenio, es el Día de la Cultura. Celebrada en Gijón entre 1972 y 1984, esta fiesta recorrió de cabo a rabo el lapso de tiempo en el que se suele englobar el proceso de

¹⁰⁶² Algunas claves de estos debates pueden encontrarse en MENÉNDEZ BUEYES, Luis Ramón: *Reflexiones críticas sobre el origen del Reino de Asturias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, pp. 50-60.

¹⁰⁶³ GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto: "Cuadonga...", *op. cit.*, pp. 167-170.

¹⁰⁶⁴ "Un grupo de extrema izquierda intentó «reventar» el discurso institucional de Pedro de Silva", *El Comercio*, 09-IX-1984, p. 14.

transición política en España —que se debe entender, insistamos, como una referencia cronológica de gran alcance y transversalidad, más allá del plano puramente político—, y también cubre esas fechas clave en la constitución autonómica de Asturias, con lo cual parece adecuada para concentrar en un caso la revisión de las expresiones festivas del fenómeno asociativo popular asturiano de entre el tercer y el último cuarto del siglo.

La inauguración de un Día de la Cultura cuyo primer periodo de existencia se prolongaría a lo largo de una década larga tuvo lugar el domingo 10 de septiembre de 1972, en la *carbayera* —roblechal— de Los Maizales, a las afueras de la ciudad de Gijón. La relación del recién nacido evento con el clima sociocultural descrito en las páginas precedentes estuvo determinada desde un inicio por la identidad de la entidad organizadora, la Sociedad Cultural Natahoyo, uno de los más conspicuos representantes del asociacionismo ciudadano germinante en Asturias desde la década anterior, y que contó para llevar a término esta empresa concreta con la colaboración de otras asociaciones similares. Desde su fundación, años atrás, los objetivos principales y oficiales que se había arrogado la Sociedad pasaban por generar condiciones propicias para que los habitantes del barrio en el que había surgido tuvieran a su alcance actividades culturales, en el más amplio sentido, con las que ocupar su tiempo de ocio al margen de la oferta más mercantilizada y espectacular del mismo. La misión cultural propiamente dicha, sin embargo, aparecía entrelazada con la política, necesariamente más sutil, sobre todo durante los primeros años de organización de la fiesta. En efecto, en algunos de los responsables más directos del surgimiento y mantenimiento del Día de la Cultura se observaba la filiación ideológica e incluso la militancia en los partidos y sindicatos de izquierdas entonces aún proscritos. El Partido Comunista estaba especialmente bien representado entre los organizadores¹⁰⁶⁵.

Así pues, en la práctica, desde su primera celebración la cita estuvo planteada como un evento a medio camino entre la promoción cultural y política y el esparcimiento festivo, entendido este último tanto como valor en sí mismo como en cuanto que elemento aglutinante y dinamizador de lo anterior. En una obra monográfica dedicada al Día de la Cultura, Luis Miguel Piñera lo ha definido como «un ejemplo clásico de cultura popular en Gijón: comida, bebida, música y compromiso, y todo en un espacio al aire libre». En efecto, siguiéndose la lógica ya vista en otros ejemplos, el hecho festivo sirvió como elemento estructurante y aglutinante en un complejo tapiz de intencionalidades,

¹⁰⁶⁵ PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos en rojo: historia del Día de la Cultura en Gijón (1972-1984)*. Gijón: Sociedad Cultural Gijonesa, 2016, pp. 49-130.

expectativas y circunstancias históricas. En Los Maizales se apreciaría, según las observaciones de Piñera, la herencia de prácticas desarrolladas a lo largo de la primera mitad del siglo, fiestas promovidas por el asociacionismo cultural y recreativo liberal o de izquierdas y que se colocaban a caballo entre la romería y el festival político¹⁰⁶⁶.

Con lo ya dicho convergía el componente musical, estando el comprendido por el Día de la Cultura engarzado en un panorama mucho más amplio. En efecto, destacaban en la cita gijonesa actuaciones emparentadas con una canción protesta que en España bebía tanto de la efervescencia de la crítica política y social del tardofranquismo como de referentes insertos en las nuevas o renovadas culturas sociopolíticas juveniles —el 68 estudiantil francés, la miríada de movimientos contraculturales y subculturas surgidos en la Europa occidental y Norteamérica, capitalizados por la lógica del consumo de masas...—, así como de corrientes musicales cultivadas por cantautores americanos con crecientes cuotas de oyentes en la Península. Aunque en principio estuviesen limitadas al consumo de una intelectualidad minoritaria ligada al ámbito universitario, con sus posibilidades constreñidas por la marginalidad y clandestinidad que le imprimía su voluntad contestataria, estas corrientes se estaban confirmando desde los sesenta como una aportación significativa a la confección de la indumentaria cultural de que se iban proveyendo parte de las nuevas generaciones de españoles¹⁰⁶⁷.

Oposición al franquismo, canalización de la floreciente independencia cultural juvenil y adhesión a las directrices de unos perfeccionados circuitos internacionales de mercantilización se conjugaban en unas tendencias musicales que contaban también con vastas implicaciones identitarias de tipo territorial. El temprano y acabado ejemplo catalán proporcionado por la *nova canço* servía desde los sesenta de piedra angular para la definición, con la música como vehículo, de movimientos de reafirmación cultural regionalista o nacionalista. Germinados en la reacción a las restricciones impuestas por el Estado franquista a las expresiones de regionalismo cultural ajenas a los cauces típicos del nacionalismo regionalizado oficial, tales movimientos se fueron consolidando a lo largo de estos tiempos de transición, conforme la situación política iba conduciendo hacia un estado autonómico cuyos componentes se verían sumidos en el decisivo trance de

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, pp. 21-28.

¹⁰⁶⁷ GONZÁLEZ LUCINI, Fernando: *Veinte años de canción en España 1963-1983*. 1. *De la esperanza/apéndices*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1989 (1984), pp. 173-176.

repensar sus identidades colectivas como paso necesario para la definición de su encaje en la nueva articulación territorial nacional¹⁰⁶⁸.

El Día de la Cultura incorporó desde sus comienzos, aparte de a intérpretes de la región y de fuera de ella adheridos o no a las tendencias que se vienen describiendo, a conspicuos representantes de la versión asturiana de esa musicalización de tan complejos fenómenos socioculturales. Fue el caso de quienes compondrían desde mediados de los setenta el colectivo *Camaretá*, germen de *Nuberu*, que sería el máximo representante de una nueva canción asturiana claramente emparentada con las corrientes musicales de trasfondo regionalista y político desarrolladas de otras zonas del país¹⁰⁶⁹. A su vez, y como también sucedía en estas últimas, este *Nuevu Canciu Astur* entroncaba con otras expresiones reivindicativas de una cultura popular regional diferente a la que venía siendo cultivada de manera preferente con la aquiescencia y el fomento del Estado. Así ocurría con la literatura cultivada por nuevas generaciones de autores asturianos, que esgrimieron temáticas próximas a las presentes en las letras de la nueva canción. Se recogían y reinterpretaban de esta manera tendencias remitentes en última instancia al folclorismo bucólico decimonónico, buscándose una vez más en cierta visión del ruralismo asturiano tenido por ancestral asideros identitarios. La reivindicación lingüística articulaba en buena medida este movimiento entendido por sus impulsores como de resurgimiento cultural, o *Surdimientu*, vehiculando y cohesionando el bable expresiones musicales y literarias asociadas a él¹⁰⁷⁰.

A lo largo de su década abundante de vida, el Día de la Cultura se erigió en excelente muestra de la consabida naturaleza de la fiesta como nudo gordiano sociocultural. El asociacionismo popular encontró en él lo que no dejaba de ser, a grandes

¹⁰⁶⁸ RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis: “La canción protesta”, en AZCONA, José Manuel; RE, Matteo; AZPIAZU, M.^a Dolores (eds.): *Sociedad del bienestar, vanguardias artísticas, terrorismo y contracultura: España-Italia (1960-1990)*. Madrid: Dykinson, 2011, pp. 135-158. SÁNCHEZ MARROYO, Fernando: *La España del siglo XX...*, *op. cit.*, pp. 661-663. TORRES BLANCO, Roberto: “«Canción protesta»: definición de un nuevo concepto historiográfico”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 27, 2005, pp. 223-246.

¹⁰⁶⁹ LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: “Los comunistas asturianos en...”, *op. cit.*, p. 453. ROMANO, Marcela: “*L’orbayu nos llabios*: notas sobre la canción de autor asturiana”, en *Actes del II Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA)*. Uviéu 5-6-7 de payares 2007. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2009, pp. 29-47 (34).

¹⁰⁷⁰ ÁLVAREZ LLANO, Ánxel: “El Surdimientu. La narrativa”, en RAMOS CORRADA, Miguel (coord.): *Historia de la lliteratura asturiana*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2002, pp. 507-558 (523). CAMPAL FERNÁNDEZ, José Luis: “La sidra en la poesía”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 153, 1999, pp. 211-235 (230). SÁNCHEZ TORRE, Leopoldo: “Poesía y públicu; métrica, canción y símbolu nel Primer Surdimientu”, en *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA)*. Uviéu, 5, 6, 7 y 8 de payares 2001. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003, pp. 243-253 (252-253).

rasgos, una versión más ambiciosa e inclusiva de lo que se estaba haciendo en los pueblos y barrios asturianos desde el punto de vista de la sociabilidad organizada, mientras que los ajustes en el folclore regional promovidos por algunos colectivos hallaron un buen cauce para su consumación y consolidación. Al mismo tiempo, la fiesta no podía sustraerse a las imposiciones de los tiempos, y esta expresión del renacimiento de la cultura popular asturiana tuvo que hilar fino para competir con otros eventos ya acomodados en el calendario.

A partir de su segunda edición, el encaje temporal del Día de la Cultura se hizo siguiendo la lógica de esas fechas de conveniencia a la que se iban adhiriendo nuevos y viejos festejos en esta fase avanzada de la segunda mitad del XX. Era prescriptivo elegir una fecha veraniega; como se ha dicho en otras ocasiones, la mayor parte de la población trabajadora tenía mayor disponibilidad de tiempo de ocio entonces, y era el momento del año en el que las condiciones climáticas generales resultaban más favorables, cosa importante habida cuenta de que la fiesta planteada debía celebrarse en su mayor parte al aire libre. Así, si bien el primer Día de la Cultura fue colocado en un momento tardío de la temporada estival, como era el 10 de septiembre, en lo sucesivo se quiso adelantarlo a un punto más temprano del verano, hacia principios de agosto. Esto generó algunas dificultades, dada la ya notable expansión del calendario festivo que afectaba abundantemente a la población gijonesa. El primer sábado de agosto estaba ocupado por el Descenso del Sella, al que Gijón venía haciendo desde hacía décadas una notable aportación en número de asistentes, mientras que el primer domingo coincidía con el Día de Asturias. El II Día de la Cultura se hizo en la misma jornada que este último, queriéndose acaso aprovechar la llegada masiva de visitantes a la ciudad, pero a partir de la tercera edición se buscó precisamente evitar la coincidencia, emplazando la nueva fiesta en el segundo domingo de agosto¹⁰⁷¹.

El protocolo ritual y el repertorio simbólico adoptados en el Día de la Cultura, reflejados en el programa, ilustran bien lo poliédrico de los objetivos perseguidos. Los actos desarrollados en la primera edición, en el 72, comprendían actuaciones musicales corales y folclóricas, estas últimas a cargo tanto de agrupaciones regionales como americanas, juegos y concursos infantiles, destacando uno de dibujo y una representación teatral. Todo ello estaba articulado en torno a una comida campestre que aprovechaba esa amplia *carbayera* que combinaba el entorno natural con la cercanía del mayor núcleo

¹⁰⁷¹ PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos...*, *op. cit.*, pp. 50-52.

urbano asturiano. En el plano musical, canción asturiana y sudamericana aportaban una provisión identitaria que, sin olvidar el regionalismo, incorporaba una referencia a esos territorios del otro lado del océano que actuaban como importantes referentes culturales para las efervescentes izquierdas españolas. Como ya se ha planteado en otros casos, la comida campestre remite al popular formato de la romería y es, por el ambiente familiar que genera, un acto potencialmente más transversal desde el punto de vista social que unas actuaciones musicales cada vez más orientadas hacia la mocedad. La ya analizada individualización de la infancia y la juventud como grupos de edad con idiosincrasia propia, así como el reconocimiento de la importancia de los mismos en la planificación cultural y festiva de las entidades asociativas de la época, ya tenían sus propias expresiones en el programa. Al fin y al cabo, según se dijo en una entrevista concedida a *Voluntad* tras esa primera edición, se trataba en buena medida de «dedicar una jornada a la cultura y al arte orientada hacia el mundo infantil y hacia la juventud»¹⁰⁷². Eran los jóvenes los principales cultivadores e interesados en las nuevas o renovadas formas de expresión artística con las que se estaba redefiniendo la asturianía, mientras que los niños, de manera aún más clara que ellos, constituían los eslabones que sellaban la continuidad de pasado, presente y futuro forjada en buena medida en el festejo popular. Sin que ello entrara en conflicto con lo anterior, también eran los infantes quienes necesariamente tendrían que asumir en el porvenir la normalmente poco agradecida carga de la organización festiva, si no en un día de la cultura cuya vida resultaría ser bastante corta, sí en los festejos populares asturianos en general:

son los cimientos de una vida que comienza, son las esperanzas del mañana, son los que viven con la ilusión pura del alma infantil. (...) forman la legión en quienes confiamos. Ellos son la alegría de las fiestas, el colorido de unos días de diversión, los animados paseantes del Parque y por los que merece la pena luchar. Mañana ocuparán nuestros puestos y por eso queremos rendir homenaje a todos los niños, socios o no, de toda la geografía asturiana, (...) Siempre ha sido del agrado de nuestro Portfolio el contar con la presencia de nuestros socios infantiles, y no podíamos en este de 1978 olvidarlos, cuando todos sabemos que algún día recibirán el relevo (...) como un cariñoso agradecimiento a los que forman una parte importante a la hora de pensar en la confección del programa de fiestas¹⁰⁷³.

En cuanto a la dimensión más puramente ideológico-política de la cita de Los Maizales, tampoco es difícil de rastrear aunque, sobre todo en los primeros años, fuese

¹⁰⁷² “Un día para la cultura”, *Voluntad*, 10-IX-1972, p. 11. Citado en PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos... op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁷³ CAMBLOR LLANEZA, David: “Nuestro mundo infantil. ¿Rosas o claveles?”, portfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de El Entrego, San Martín del Rey Aurelio, 1978.

conveniente no hacerla demasiado explícita. Independientemente de que los organizadores del Día de la Cultura y las asociaciones a las que pertenecían pudieran ser más o menos conocidos por población y autoridades en relación con su militancia o simpatías políticas, el programa daba pistas. El último acto anunciado estaba protagonizado por poesías de Federico García Lorca escenificadas por el Grupo de Teatro de la Sociedad Cultural Natahoyo¹⁰⁷⁴. Representar precisamente a Lorca, probablemente la más famosa de las víctimas de la represión sublevada durante la guerra civil, en aquellos años finales del franquismo no era algo casual ni aséptico desde el punto de vista político, desde luego. No está de más recordar que en la población almeriense de Berja, donde en 1975 se celebró un Encuentro de Poesía Andaluza seguido, en años posteriores, de una Semana Cultural que compartía una forma de entender la cultura muy parecida a la esgrimida por los organizadores gijoneses, hubo no pocos problemas con las autoridades para conmemorar el aniversario de la muerte del poeta, en el 76¹⁰⁷⁵. Lo mismo sucedió, más o menos por las mismas fechas en Fuente Vaqueros, Granada, localidad natal de Lorca, que quiso homenajear el nacimiento del autor¹⁰⁷⁶. Es cierto que los actos preparados en ambos lugares tenían un mayor realce que el de este primer Día de la Cultura, camuflado hasta cierto punto entre el resto de los elementos del programa, y que no era lo mismo ensalzar la figura del poeta en su lugar de nacimiento que en Gijón, pero también lo es que el homenaje en este último sitio ocurrió años antes que el de los otros dos casos, cosa importante en lo que al riesgo y al trasfondo reivindicativo se refiere.

Las múltiples dimensiones del Día de la Cultura son, una vez más, ilustrativas de lo que sucede con las formas de festejar en unos tiempos política, social y económicamente complejos y convulsos. Desde el punto de vista político, al no ser difícil calar ideológicamente a los organizadores ni a su retoño, y dado lo convulso de la situación general del país en esos años previos a la legalización de las organizaciones políticas y sindicales de izquierdas e incluso a la muerte de Franco, el Día de la Cultura no las tenía todas consigo a la hora de tratar con las autoridades. Éstas, precavidas ante lo que se cocía en Los Maizales, y a través de un Gobierno Civil que seguía teniendo amplias atribuciones con respecto a estos temas, exigían disponer con antelación de las letras de las canciones que iban a ser interpretadas en la fiesta¹⁰⁷⁷. Al mismo tiempo, sin embargo,

¹⁰⁷⁴ PIÑERA, Luis Miguel: *Domingo...*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁷⁵ BLANCO MARTÍN, Miguel Ángel: *Cultura, periodismo...*, *op. cit.*, pp. 201-202.

¹⁰⁷⁶ CASTRO, Eduardo: "Por la autonomía constitucional", en RAMOS ESPEJO, Antonio; et al.: *Crónica de un sueño. Memoria de la transición democrática en Granada*. [s. l.]: C&T, 2005, pp. 84-98 (93).

¹⁰⁷⁷ LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: "Los comunistas asturianos...", *op. cit.*, pp. 451-452.

en ámbitos en principio adictos al Régimen el Día gozó de buena prensa, y literalmente. El primer pregón del festejo, leído en la segunda edición del mismo, corrió a cargo del entonces director de *El Comercio*, mientras que *Voluntad* —órgano en Asturias del todavía, aunque por poco tiempo, partido único—, tuvo entusiastas palabras de aliento para el festejo cultural. Entre otras cosas, el brazo periodístico gijonés de FET y de las JONS aplaudió la participación, en el III Día de la Cultura, del músico José Afonso, destacando su papel en la entonces reciente consumación del derrocamiento del salazarismo en Portugal¹⁰⁷⁸.

Con el auge de la celebración a mediados de los setenta, cuando llegó a alcanzar las decenas de miles de concurrentes incluso según las cifras más conservadoras propuestas en la época¹⁰⁷⁹, se confirmaron tanto su condición de manifestación festiva acabada de nuevas condiciones socioculturales bullentes en Asturias como las limitaciones de esas novedades. En efecto, al crecer, el Día de la Cultura apareció como desembocadura de aquel asociacionismo que contaba con aspiraciones expansivas en lo demográfico. La comisión organizadora convocaba en el 77, con vistas a la VI edición del evento, a las «asociaciones de vecinos, entidades culturales, colegios profesionales, partidos políticos, centrales sindicales, y todas aquellas organizaciones de carácter democrático» que estuvieran interesadas en participar en la materialización del mismo¹⁰⁸⁰.

La intención era conseguir lo que, como hemos podido comprobar reiteradamente en estas páginas, se había antojado siempre poco menos que imposible incluso en los festejos populares de mayor afianzamiento histórico y enraizamiento en las costumbres e imaginarios colectivos de su comunidad celebrante: la implicación de ésta en su conjunto, no solo en la participación, sino también en la organización y, por tanto, en la definición de las coordenadas simbólicas de tan esencial recurso colectivo. La intención era clásica, como lo fue el resultado. Desde el principio habían ido surgiendo desde distintas tribunas críticas más o menos constructivas; expresiones adaptadas al caso, ni más ni menos, de los viejos debates sobre las esencias festivas que se seguían desarrollando en otros contextos. Se dejaba oír, por ejemplo, la necesidad de potenciar el carácter reivindicativo diferencial del Día de la Cultura con respecto a las atracciones más puramente festeras, que probablemente contribuían no poco a garantizar una afluencia elevada de personas y

¹⁰⁷⁸ PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos... op. cit.*, pp. 51-54.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁸⁰ «Nota de la comisión organizadora del «Día de la Cultura»», *El Comercio*, 02-VIII-1977, p. 8.

a aliviar las suspicacias y trabas a la organización interpuestas por las autoridades —a permitir, en definitiva, que la fiesta tuviera mayores probabilidades de supervivencia—. Algunos lo juzgaban obligado «si no se quiere que el nombre quede vacío de significado y termine por convertirse en una fiesta campestre con algunas peculiaridades»¹⁰⁸¹. Esto planteaba un importante dilema organizativo, toda vez que el futuro económico de la celebración reposaba sin duda sobre los ingresos facilitados por la expedición de comida y bebida en los puestos, así como por la venta de una pegatina conmemorativa de la jornada, y la popularidad de actividades y actuaciones musicales que para unos no se correspondían con el carácter original y genuinamente contestatario del Día, pero que sin duda atraían a muchos otros mejor que los actos más politizados¹⁰⁸².

Las críticas vertidas sobre la organización del Día de la Cultura alcanzaron su punto crítico —valga la redundancia— en 1977, cuando un nutrido conjunto de esas entidades de todo tipo a las que la organización había llamado a la colaboración denunciaron públicamente lo que consideraban una vulneración del carácter democrático que los organizadores decían querer imprimir a la fiesta, convertida en un feudo del PCE. Entre los firmantes de las declaraciones de desencanto se encontraban dos importantes sociedades culturales, como eran Texu y Gesto, así como colectivos relacionados con el nacionalismo y el regionalismo político y cultural asturianos, PSOE y UGT y distintos partidos y sindicatos comunistas y libertarios¹⁰⁸³. Los opuestos a la organización prepararon una pegatina y un cartel anunciador alternativos a los oficiales, un hecho representativo de una ruptura que, como ha observado Piñera, venía a trasladar al Día de la Cultura la que se estaba consolidando en todo el país entre las fuerzas protagonistas de la transición política, desaparecido o en trance de desaparecer de escena el enemigo común —el régimen franquista y sus representantes apoyos sociológicos— y trasladados a primera plana los retos subsiguientes a la implantación democrática¹⁰⁸⁴.

En realidad, la vida de esta celebración es un reflejo mucho más perfecto de los cambios de todo orden operados en la España y la Asturias de la época, y en las maneras de festejar indisolublemente unidas a ellos en forma y fondo. No menos importante que la cuestión más puramente ideológico-política es el hecho de que, a partir de finales de los setenta y durante los años que le restaron de existencia, la fiesta trocó la desconfianza

¹⁰⁸¹ RAMOS, Javier: “El «Día de la Cultura» cumplió su cuarto año”, *Asturias Semanal*, n.º 325, 1975, citado en PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos... op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁸² PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos... op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁸³ “Diversas asociaciones acusan de partidismo al Día de la Cultura”, *El Comercio*, 06-VIII-1977, p. 6.

¹⁰⁸⁴ PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos... op. cit.*, pp. 71-78.

y las molestias que había venido recibiendo de las autoridades por colaboración económica y organizativa, pasando a contar, entre otros apoyos, con el del Ayuntamiento de Gijón y el del Gobierno del Principado, instituciones ambas regidas por el PSOE durante los años finales del recorrido del Día de la Cultura. Es interesante que ese cambio en principio tan halagüeño estuvo acompañado por el inicio de la decadencia de la cita, que no solo no fue capaz de seguir atrayendo a la cantidad de gente que había logrado reunir en años precedentes, sino que asistió a la progresiva merma de sus contingentes de festeros hasta la última edición, en 1984. Aunque fuera por haberse superado la coyuntura sociopolítica más propicia para ello, se había diluido sensiblemente el carácter contracultural y antigubernamental que le había proporcionado a la jornada buena parte de su singularidad en los comienzos, siendo fagocitada progresivamente y a ojos vista por los elementos recreativos envueltos en tipismo de una romería¹⁰⁸⁵. El proceso de institucionalización, por lo demás, resultó ser parejo al que vivía ese asociacionismo de cuya vigorización el Día de la Cultura también era expresión, según se ha dicho; y que al dejar paso la década de los setenta a la de los ochenta iba quemando por todo el país etapas hacia una creciente integración en las estructuras de la Administración, con la consiguiente reformulación de su carácter popular y su talante reivindicativo, como han hecho notar los estudiosos del fenómeno¹⁰⁸⁶.

Finalmente, el Día de la Cultura, aparte de evidenciar los cambios sociopolíticos que entonces operaban sobre Asturias y el resto de España, permite calibrar con un nuevo instrumento de medición la sinergia generada por el encuentro de estabilidad y cambio en las claves del fenómeno festivo popular, representativa de la operada en general en la sociedad asturiana. En Los Maizales se cultivaban, en favorable atmósfera de sociabilidad masiva, propuestas culturales llamadas a colaborar en el socavamiento de los cimientos de un régimen político de cuya larga y firme labor de promoción folclórica se extraía en buena medida el material simbólico insertado en esas propuestas. Por otra parte, la cita, a pesar del poder de convocatoria que llegó a alcanzar, y de que se beneficiaba del clima político, social y cultural en que se hallaba inserta, a la vez que lo estimulaba, se mostró incapaz de competir con la oferta festiva y de ocio preexistente en Gijón, viéndose obligada a involucrarse en ella y aceptar, siquiera tácitamente, sus reglas. Desde el punto de vista de la lógica operativa de las industrias culturales, se podría decir acaso que el

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, pp. 78-117.

¹⁰⁸⁶ GIMENO MONTERDE, Chabier; MONTAÑÉS GRADO, Miguel: “De «barrio obrero...»”, *op. cit.*, p. 747.

fracaso del Día de la Cultura como realidad perdurable se debió a su imposibilidad para alcanzar el equilibrio entre la disposición de una estructura ritual y programática adaptada a las pautas de consumo festivo consolidadas entre el grueso de la población asturiana, por un lado, y la provisión de una singularidad atractiva que le permitiera competir eficazmente con el resto de componentes de la oferta o complementarla.

Estas reformulaciones de los procesos y tendencias convergentes en la fiesta popular, entendida como fenómeno sociocultural total, cuentan todavía con una expresión de especial pertinencia, con cuyo análisis podremos irnos acercando al final de este recorrido por el siglo XX asturiano avanzado, así como al planteamiento de algunas conclusiones a extraer del mismo. En efecto, el paso de la década de los setenta a la de los ochenta asistió en Asturias a la reaparición de la que sin duda es la fiesta que más atenciones ha recibido de los investigadores de las formas populares de festejar de todo territorio y periodo histórico, cual es el Carnaval. Los rasgos diferenciales imprimidos por las comunidades asturianas a sus carnavales, así como la influencia sobre ellos de todas esas transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales operantes en la segunda mitad de la centuria pasada, junto con la sólida base bibliográfica disponible sobre el particular, confieren gran interés a las fiestas carnavalescas en la aproximación a esos años noventa centrales a los que se ha confiado el cierre del lapso cronológico estudiado.

6.3. La recuperación del Carnaval

Se decía en el primer capítulo que la prohibición de los carnavales populares en 1937, aplicada en Asturias como en el resto del país —salvando las soluciones especiales que el Estado hubo de implementar en lugares como Cádiz—, y su mantenimiento durante todo el periodo franquista demanda una serie de precisiones que no siempre se hacen al hablar de la cuestión. La primera de ellas es que la actitud del autoritarismo emanado de la guerra civil no fue en absoluto original en términos históricos, ni siquiera desde un punto de vista ideológico-político. Los esfuerzos primorriveristas por reducir al Carnaval callejero fueron recordados con aprobación por los partidarios de la ilegalización franquista; menos conocidas son medidas como las tomadas en el mismo año de 1937 por el Ayuntamiento de Gijón, gobernado nada menos que por la CNT, en el sentido de prohibir sin paliativos la práctica de cualquier forma de carnavalada, por entenderse que tales expresiones festivas constituían una ofensa para una clase obrera implicada en tareas

mucho más perentorias¹⁰⁸⁷. Por lo demás, se apuntaba también en aquel primer capítulo cómo las cortapisas franquistas y sus predecesoras más inmediatas venían a coronar una larga tradición restrictiva, que además actuaba en connivencia con un languidecimiento de la actividad festiva popular asociada al Carnaval con causas mucho más complejas; unas tendencias, de hecho, que tampoco se limitan ni mucho menos a la geografía ibérica ni a la de la Europa occidental en su conjunto¹⁰⁸⁸. Habrá que retomar este hilo más adelante, porque el contraste entre la historia de las difíciles relaciones del Carnaval con el poder político y la interpretación popular de la misma condicionarán, y no poco, las actitudes colectivas desarrolladas hacia la fiesta en Asturias en el último tramo del periodo en el que nos hallamos inmersos en este trabajo.

Disponer de análisis realmente clarificadores del Carnaval y sus implicaciones en las formas de sociabilidad y expresiones de la cultura popular de las poblaciones españolas durante el franquismo pasa, necesariamente, por investigar su ausencia o presencia, y las condiciones en que se haya producido una u otra en dichas poblaciones y en tal periodo. Es un trabajo pendiente, cuya realización permitiría definir el papel preciso de las actitudes del régimen franquista, en relación con las de la población, en esa historia de larga duración de los carnavales populares españoles.

En todo caso, si los derroteros de la vida carnavalesca en la proscripción fueron azarosos, el retorno de los carnavales populares a las calles de las principales localidades asturianas tampoco tuvo lugar de forma inmediata y automática tras la desaparición del general Franco. Por una parte, llevaría un tiempo restituir el interés de la población por unas celebraciones que a muchos les resultaban en buena medida ajenas, después de una decadencia ya secular y un periodo de represión explícita tampoco desdeñable. Al mismo tiempo, sin embargo, ya antes de que el franquismo iniciase su definitivo desmoronamiento pudieron oírse testimonios que, o bien eran cada vez menos categóricos

¹⁰⁸⁷ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

¹⁰⁸⁸ Tanto las prohibiciones e intentos de regulación de las fiestas carnavalescas hechas por poderes políticos y religiosos durante la contemporaneidad, así como la tendencia al declive de los carnavales callejeros y las nuevas condiciones bajo las que se ha producido su eventual regeneración, pudiéndose establecer claros paralelismos con el caso español, han sido estudiadas en algunos de los principales núcleos urbanos del ámbito territorial hispanoamericano. Véase, por ejemplo, ALFARO, Milita: *Carnaval: una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta. Segunda parte: Carnaval y modernización. Impulso y freno del disciplinamiento (1873-1904)*. Montevideo: Trilce, 1998, esp. pp. 30-61. REYES DOMÍNGUEZ, Guadalupe: *Carnaval en Mérida: fiesta, espectáculo y ritual*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, esp. p. 62. ROJAS ROJAS, Rolando: *Tiempos de carnaval: el ascenso de lo popular a la cultura nacional (Lima, 1822-1922)*. [s. l.]: Institut Français d'Études Andines, 2005, esp. pp. 30-32, edición electrónica. VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro: *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 148.

en su apoyo a la proscripción del Carnaval, o bien abogaban directamente por su restitución. En estos últimos casos, eso sí, se solía poner cuidado en distinguir las propuestas enunciadas de las antiguas parrandas caóticas, desconocedoras de toda moralidad, que habían sido la causa declarada de la histórica animadversión mostrada por Iglesia y Estado hacia las carnestolendas. Encontramos un ejemplo de ello en un artículo publicado en 1970 en una sección de *El Comercio* dedicada al público femenino. En él, la autora hacía una ponderación de las implicaciones del Carnaval para quienes lo celebraban que, ciertamente, no seguía una línea de pensamiento paralela a la de aquellos que unas pocas décadas antes se congratulaban de la desaparición de unos festejos tan groseros, nocivos de todo punto para la sociedad asturiana. Sin negarse que la generalización en esos días de caretas y disfraces hacían las delicias de todo tipo de maleantes, se ponía el acento en la alegría que extendían entre los más pequeños los pocos vestigios del Carnaval que, en forma de pequeños juegos y meriendas con dulces especiales y, sobre todo, de la costumbre del disfraz, se habían negado a extinguirse. Así, los carnavales:

Dejaban dinero, alegraban; colocaban un puente en el azaroso y siempre duro febrero, para saltar del frío, a la ilusión de la pronta primavera. ¿Por qué dejó de disfrazarse la humanidad? Actualmente los niños, algunas casas particulares, en fiestas muy de familia, vuelven a meter el carnaval en casa. Ellas, las muchachas optan por los trajes típicos del folklore de la provincia (...) Del disfraz del varón no se habla, pero de los niños ¡cómo visten las madres a sus hijos en este febrero loco de carnaval no declarado! (...) ¡Pena de carnavales muertos! Con los nuevos modelos de disfraz anda la chiquillería loca de júbilo. Los padres también; no son caros; juguetes prácticos para más de dos días, que además les abrigan, jugando, cuando andan tediosos, irritados, alborotadores e inquietos por casa desosegándolo todo. Carnaval, por el sentido de lo bueno, deberías ocupar nuevamente tu trono vacío. ¡Eras un medio tan grato de pasar este enojoso invierno!¹⁰⁸⁹

Un testimonio como este, reflejo de unas expectativas sin duda no expresadas a menudo, pero tampoco exclusivas de la autora del artículo, podría recordarnos fácilmente a los que conforme avanzaba la posguerra trataban de convencer a las autoridades políticas para que moderaran su actitud con respecto a las celebraciones profanas populares. En aquel entonces, tal y como pudimos ver en su momento, según la guerra iba entrando en los dominios de la historia iba resultando más difícil que los asturianos vieran lo inoportuno de consagrar siquiera algunos días al año a la diversión, sin mayores justificaciones. Ahora, al borde del último cuarto del siglo, los posibles peligros de las carnestolendas aparecían difuminados, salvo, muy probablemente, para un Estado cuya

¹⁰⁸⁹ María Guadalupe: "Tiempo de antifaces", *El Comercio*, 01-II-1970, p. 12.

autoridad iba siendo minada por una conflictividad social creciente. Por otra parte, y como puede verse en el fragmento anterior, en los replanteamientos sobre el Carnaval también había argumentos más pragmáticos, como corresponde a una época en que el crecimiento económico, enarbolado desde hacía más de una década como consigna por el propio discurso oficial, constituía un ideal más que respetable. Si, en términos elevados, el Carnaval podía proporcionar una ocasión para el descanso y el regocijo tras un duro invierno, en un momento en el que todavía andaba muy lejos la intensa temporada festiva estival, no era difícil ver que también ofrecía un interesante repunte del consumo tras el reflujó post-navideño. Aunque se volverá a ello algo más adelante, no estará de más dejar apuntado que las asociaciones de comerciantes y hosteleros desempeñarán una labor nada desdeñable en la puesta en marcha de los carnavales urbanos asturianos, en estos comienzos del último cuarto de la centuria. Por otro lado, algunos establecimientos de comidas se incorporaron pronto a la oferta especial de menús y platos «tradicionales» de la cita festiva, antes de su legalización y nueva popularización¹⁰⁹⁰.

En todo caso, que acercándose el final del gobierno de Franco las actitudes con respecto al Carnaval experimentaban cambios diríase que estaba fuera de toda duda. Ya fuera por simpatía declarada o por una intensificación de las alusiones —amables o no tanto— a la fiesta en fechas aledañas a sus antiguos días de celebración —el Domingo el Gordo, el Martes de Carnaval o el Miércoles de Ceniza, que marcaba definitivamente la transición a la Cuaresma—, Momo y sus antiguos dominios iban ampliando su influencia. Una muestra interesante de ello nos la da Venancio Ovies, corresponsal del diario anteriormente citado en Avilés, en un texto publicado en el 73. Ovies, que se declaraba poco compungido por la ya longeva prohibición, recuperaba de algún modo, acaso inconscientemente, la tradición satírica y burlesca del antruejo al aprovechar sus fechas para denunciar la contaminación que oprimía al Avilés siderúrgico:

Los niños, además, se lanzan animadamente huevos preñados de confeti, y así, empapan de colorido las calles. Al menos no se puede decir que las ensucien, sino que con ese tapiz multicolor disfrazan la suciedad nacida de la polución industrial. Los mayores, están que trinan, y no precisamente porque los carnavales hayan ido a mejor vida. Sino porque estos días, cada hijo de vecino que se ve obligado a transitar por nuestras calles, parece una máscara de carnaval. Rostros tiznados; gafas protectoras; pañuelos para restregarse y quitar las motas polucionantes. Creo que más de un paisano estuvo tentado estos días a salir de casa con máscara anti-gas, pero que se reprimió por aquello de eludir una posible multa.

¹⁰⁹⁰ Anuncios en prensa de negocios hosteleros que adoptaron esa estrategia publicitaria, en *El Comercio*, 17-II-1977, p. 4, 22-II-1977, p. 32. *La Nueva España*, 03-III-1981, p. 7.

Continuaba el artículo con un breve relato ficticio en el que una avilesina echaba pestes, figuradamente, por las pestes que, muy literalmente, echaba Ensidesa, respondiéndole con mordacidad un convecino:

Señora, no se altere. Hay ingenieros tan previsores en Avilés, que llevan desde hace días preparando un suministro especial para las ceremonias del Miércoles de Ceniza. Y es que, en buena ley, carnavales no hay porque se han ido a la porra en buena hora. Pero se mantiene una conmemoración cristiana. Y si alguien no lo remedia, si ocurre lo que viene sucediendo desde hace días, desde hace años, hoy todo Avilés participará, en masa, en un profano y enervante miércoles con ceniza «a esgaya»¹⁰⁹¹.

En otros casos, a uno le cuesta dilucidar si las alusiones a un Carnaval que va cogiendo fuerza contienen una fina ironía, destinada quizás a preparar conciencias para el retorno de la fiesta sin soliviantar a unas autoridades celosas todavía de su prohibición... o no:

Ha caído muy bien la nueva de que las esculturales Majorettes de Francia, además de desfilan guapicialmente, bailarán rumbas trepidantes, el can-can de París y el charlestón. Se quiere que el desfile del Día de Asturias empiece poco a poco a derivar hacia el carnaval, pero sin cochambres. Un carnaval limpio, alegre, vistoso y de contagiosa alegría. Claro que con chicas así, el que no se contagia de algo bueno es que está lamentablemente vacunado¹⁰⁹².

Mientras tanto, en la práctica el exilio de Momo seguía vigente. Desde el punto de vista legal, poco había cambiado en décadas. Al inaugurarse los setenta, el Carnaval seguía estando oficialmente tan prohibido como treinta años atrás. Todavía en 1971, el entonces gobernador civil de la aún Provincia de Oviedo, José Manuel Mateu de Ros, reproducía en una circular hecha pública en la prensa una advertencia de la Dirección General de Política Interior y Asistencia Social, según la cual se mantenía lo dispuesto en las órdenes de 1937 y 1940 con respecto a estos festejos¹⁰⁹³. En consecuencia, las más notables materializaciones del espíritu carnavalesco seguían siendo aquellas que venían contando para su celebración con la aquiescencia de las autoridades, por dibujar un Carnaval alejado de los vicios y desórdenes siempre asociados a sus formatos populares o callejeros. Mediados los setenta, así, el grueso del antruejo se encontraba en Asturias recluido, como tiempo atrás, en los salones de las sociedades recreativas urbanas, para disfrute exclusivo de grupos sociales de cierta enjundia. Aunque las expresiones populares de las carnestolendas resistiesen de alguna manera también en las ciudades, con

¹⁰⁹¹ OVIES GARCÍA, Venancio: “Carnestolendas”, *El Comercio*, 07-III-1973, p. 12. *A esgaya* significa «en gran cantidad».

¹⁰⁹² ARIAS, A.: “Las majorettes y sus danzas”, *El Comercio*, 01-V-1974, p. 5.

¹⁰⁹³ MATEU DE ROS, José Manuel: “Circular sobre el Carnaval”, *El Comercio*, 23-II-1971, p. 7.

la preservación de la costumbre hogareña de preparar alimentos especiales del ciclo festivo o de disfrazar a los niños, salas como la Acapulco de Gijón o la Manacor de Avilés —y, en general, las de los casinos y clubes repartidos por todo el territorio regional— hacían de escenario para el Carnaval en mucha mayor medida que las calles. En esos espacios se organizaban bailes de disfraces y de piñata que, de hecho, parece que ocupaban un lugar importante en el programa anual de actividades de algunas de esas entidades¹⁰⁹⁴.

Que la actividad festiva de las sociedades de recreo exclusivistas, precisamente por no tener un carácter popular, haya sido dejada en general fuera de esta investigación no es óbice para que en este punto se contemple su posible importancia, siquiera circunstancial, en la revitalización de los carnavales asturianos. Pese a su exclusivismo, en cierto modo no dejaban de contribuir a conservar en el imaginario colectivo algunos rasgos esenciales de las fiestas, manteniendo presente en él la ubicación del ciclo en el calendario y algunas de las particularidades que las distinguían de otras¹⁰⁹⁵. Parece, además, que algunas de estas entidades iban mostrándose favorables a practicar cierto aperturismo popular de sus festejos carnavalescos, o al menos de ciertas partes concretas de los mismos, como su vertiente infantil. En el 72, y junto a los prescriptivos actos en sus salones, el Casino de Avilés organizó para el Jueves de Comadres un baile de disfraces pensado para los más pequeños en la pista de La Exposición, que incluía la actuación de agrupaciones musicales¹⁰⁹⁶.

No cabe duda de que este más o menos débil y aislado, pero cierto reverdecimiento del interés popular por el Carnaval se debió no a una causa única y concreta, sino a la convergencia de distintos factores. Según veremos a continuación, desde un punto de vista general, se puede entender que los festejos carnavalescos encontraran una posición más cómoda en las comunidades urbanas españolas de avanzada la segunda mitad del XX de la que habían tenido en lo pretérito. Según veremos a continuación, los caracteres que regían las representaciones del Carnaval como fiesta en el imaginario colectivo de los

¹⁰⁹⁴ En Ribadesella, por ejemplo, la renovación de la junta directiva del casino local, que no pasaba por sus mejores momentos, fue seguida de la organización, juntamente con la vecina Sociedad Cultural y Deportiva, de un festival de trajes infantiles con motivo del Carnaval como plataforma para la nueva salida a flote de la entidad. “Nueva directiva para el Casino”, *El Comercio*, 25-II-1971, p. 7. “Bailes de Carnaval en la discoteca Samor, El Jardín y Acapulco”, *El Comercio*, 11-II-1975, p. 4.

¹⁰⁹⁵ La Sociedad de Festejos de San Pedro de Avilés organizaba en el 75 un baile conmemorativo del Carnaval bautizado como de *Les Casadielles*, que hacía referencia al ya mencionado dulce, que en Asturias era costumbre consumir por esas fechas. En el propio baile se regalaba con la entrada «este producto típico de la repostería asturiana». OVIES GARCÍA, Venancio: “Baile de los enamorados”, *El Comercio*, 14-II-1975, p. 12.

¹⁰⁹⁶ OVIES GARCÍA, Venancio: “Fiestas de Carnaval”, *El Comercio*, 10-II-1972, p. 10.

asturianos de estos tiempos lo hacían más atractivo para ellos de lo que lo había sido para las generaciones inmediatamente precedentes. Se trataba en primer lugar de una celebración paradigmática de la profanidad, pero que estaba íntimamente ligada al calendario cristiano, por preceder a la Cuaresma y establecer un diálogo simbólico esencial con ella; tolerando excesos llamados a compensar los rigores que llegarían con la misma y haciéndolos más fácilmente asumibles. Puede que tuviera su encaje en la organización del ciclo anual sancionada por la Iglesia, pero era una fiesta dotada de sus propios símbolos, la mayoría de los cuales no evocaban precisamente la piedad, ni la emulación de los sacrificios y desprendimientos en los que se basaba la simbología pedagógica de las clásicas representaciones marianas y de santos, articuladoras de buena parte de las experiencias festivas populares¹⁰⁹⁷.

El Carnaval suele presentarse en los análisis históricos, sociológicos o antropológicos que lo contemplan como el garante más perfecto de la interrupción festiva de la cotidianidad y, sobre todo, de la función anuladora del orden social establecido a la que, según veíamos al principio de este trabajo, se alude a menudo como uno de los rasgos definitorios de la fiesta en general. De hecho, si hay algo que ha venido recibiendo una sanción unánime por parte de la bibliografía aportada por las distintas disciplinas interesadas por estos temas, sobre un Carnaval que se reconoce fruto de distintas influencias y cuyos ritos pueden confundirse con los de otros ciclos festivos como el navideño, es precisamente su esencia contestataria y transgresora¹⁰⁹⁸. Son propios de este festejo unos excesos que, como agudamente hace notar Caro Baroja, parecen haber sido históricamente mucho mejor observados por las comunidades españolas que las contenciones prescritas para los tiempos cuaresmales¹⁰⁹⁹.

Dentro de este amplio contexto socialmente transgresor, la Iglesia era un objetivo recurrente y explícito, como difícilmente podía ser de otra forma dada la decisiva presencia de la doctrina católica y de sus agentes en la sociedad y la cultura españolas y

¹⁰⁹⁷ Aparte de la información en tal sentido que proporciona la bibliografía ya citada sobre la históricamente sistemática oposición de poderes políticos y religiosos al Carnaval, pueden encontrarse ejemplos de cómo al Iglesia, en particular, se erigió durante siglos en adversario más o menos exitoso de los carnavales populares, entre otras formas de expresión de la religiosidad y la profanidad populares en el ámbito festivo, por distintos puntos del territorio peninsular en ALEMÁN, Gilberto: *El carnaval, la fiesta prohibida*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria, 1996, pp. 75-78. BANDE RODRÍGUEZ, Enrique: "Radiografía de los comportamientos del pueblo en la comarca del Ribeiro", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 48, fasc. 114, 2001, pp. 335-354. RILOVA JERICÓ, Carlos: "«Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas». Del Carnaval de 1595 a la Feria de Santa Lucía de 1740", *Zainak*, n.º 26, 2004, pp. 547-565.

¹⁰⁹⁸ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Las mascaradas...*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁹⁹ CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 32-33

asturianas, todavía en las fases más avanzadas de la contemporaneidad. Así se ha interpretado la existencia de fenómenos del estilo del «obispillo de San Nicolás» y de otras muchas caracterizaciones burlescas de personajes eclesiásticos y parodias del ceremonial católico, entrelazadas con las de una pléyade de ritos esparcidos por la Europa occidental dedicados a la alegorización satírica de todo tipo de figuras de autoridad, y que se consideran integradas en el dominio invernal de las mascaradas que, a su vez, son relacionadas con el ciclo carnavalesco. Desde luego, la secular y recurrente presencia de la Iglesia católica entre las instituciones empeñadas en suprimir el Carnaval o, en su defecto, depurarlo de sus componentes más groseros no es algo casual. En Asturias, aunque los dedicados al ataque de las personalidades religiosas no estuvieran entre los personajes más extendidos en las mascaradas y comparsas de la región, la abundancia en ellas de ejemplos de travestismo y la compartición del espíritu contestatario propio del Carnaval en general tampoco lo harían demasiado querido por las autoridades eclesiásticas¹¹⁰⁰.

Esta tendencia a la exaltación de la profanidad estaba llamada a encajar bien con las necesidades de una sociedad que continuaba participando de un proceso de descristianización solo interrumpido, o ralentizado, por las condiciones impuestas por el Estado franquista, por lo demás sumido ya en una fase postrera de su existencia que lo acercaba al desmantelamiento de sus instituciones. En efecto, desde mediados de los setenta España asistió a un visible retroceso de la religiosidad de su población, con un porcentaje creciente de españoles que se declaraban no creyentes, y de los que se manifestaban adheridos a la doctrina católica pero no observaban sus preceptos de manera estricta. Las mediciones de esta realidad revelan que la adscripción de los habitantes del país al catolicismo en sí misma resistió —y lo continuaba haciendo en épocas ya muy avanzadas, cercanas a la actualidad— mejor de lo que cabría suponer las grandes transformaciones socioculturales de este periodo al que se está haciendo referencia¹¹⁰¹. Sin embargo, como han sugerido investigadores del particular con respecto a resultados obtenidos tanto en España en otros lugares de Europa, se han producido desde entonces cambios decisivos en las formas de asumir la religiosidad por parte de las sociedades de estos territorios, que han ido adoptando unas actitudes más pragmáticas o utilitarias de la religión, y en todo caso muy diversificadas con respecto a las de décadas precedentes.

¹¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 233-241, 333-349. GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Las mascaradas...*, *op. cit.*, p. 68-83.

¹¹⁰¹ DÍAZ-SALAZAR, Rafael: “La transición religiosa en España”, *Scripta Fulgentina: Revista de Teología y Humanidades*, vol. 7, n.º 13, 1997, pp. 135-139.

Las creencias y las prácticas culturales que las vertebraban han tendido a un cierto divorcio, que sin duda en España tiene relación con la también constante disminución de la confianza en la Iglesia católica que se aprecia¹¹⁰². Las circunstancias políticas imponían un sesgo adicional a las actitudes desarrolladas hacia la Iglesia, cuya connivencia a nivel institucional con el régimen político en sustitución se tenía muy presente, y algunos de cuyos representantes sostuvieron posiciones conflictivas con respecto a aspectos cruciales del proceso constitucional. Esto hacía inevitable que la institución eclesiástica se enfrentase a la inevitable pérdida de influencia sobre los asuntos de Estado que había de comportar la inexorable aconfesionalidad del mismo¹¹⁰³.

Desde luego no es irrelevante que ese catolicismo institucional siempre tendente a abominar del Carnaval hubiera sido uno de los grandes sustentos del régimen que se había convertido en autor de la última, y aparentemente más eficaz, entrada en el historial de intentos de prohibición política de la fiesta. Tal circunstancia hubo de coadyuvar a que para muchos españoles los carnavales se integraran, junto a experiencias sentimentales y construcciones ideológico-políticas más o menos definidas, en una amalgama de expectativas con respecto a las transformaciones de todo orden en que estaba inmerso el país. En semejantes condiciones, la que permanecía conceptualizada en el imaginario colectivo como la fiesta popular y subversiva por antonomasia se encontraba en las mejores condiciones para vehicular movilizaciones sociales de amplio espectro para las que, como en otros momentos de la historia, el fenómeno festivo se presentaba como un catalizador natural.

Las incursiones del antruejo en el espacio público urbano del que había sido oficialmente desterrado, y que ahora constituía el epicentro de las convulsiones sociopolíticas en que se hallaba envuelto el país, no se hicieron esperar tras la desaparición de Franco. En Cádiz, a finales de febrero de 1976, una comparsa recorrió la ciudad condensando la que venía y seguiría siendo en lo inmediato una reivindicación popular de gran calado: la renaturalización del Carnaval, con el abandono de aquellas Fiestas Típicas Gaditanas con que el Estado había querido resignificar lo que no parecía

¹¹⁰² ELZO IMAZ, Javier: “La evolución socio-religiosa en España en los últimos 30 años: una aproximación empírica, en BERICAT ALASTUEY, Eduardo (coord.): *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007, pp. 79-96 (79-85).

¹¹⁰³ CUENCA TORIBIO, José Manuel: “Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España democrática, en AUBERT, Paul: *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2002, pp. 55-73 (59-73). DÍAZ-SALAZAR MARTÍN, Rafael: “Política y religión en la España contemporánea”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 52, 1990, pp. 65-84 (71-74).

viable eliminar. En aquel contexto, don Carnal podía aparecer como «otro de los múltiples exiliados de un país que intentaba recobrar las libertades y la civilización». La presión popular permitió que la corporación municipal aprobara poner fin a la proscripción oficial del Carnaval en noviembre de aquel año, con el apoyo incluso de los representantes del Movimiento en ella presentes¹¹⁰⁴.

La situación era compleja y desigual en distintos puntos de la nación, y la aparición en escena del Carnaval, cultivada históricamente su imagen de cobertura para todo tipo de actitudes social y políticamente desestabilizadoras, colisionaba con la estrategia de un Estado que tenía la intención de remozarse a un ritmo moderado, sin precipitaciones que pudieran poner en peligro el proceso. Hubo oportunidad de comprobarlo en Barcelona, donde la persistencia, confirmada en el último momento, de la prohibición oficial de los festejos carnavalescos populares del 77 condujo a enfrentamientos callejeros entre fuerzas policiales y grupos opuestos a la política gubernamental, que en esta ocasión aparecían disfrazados como integrantes de comparsas¹¹⁰⁵. Ya el año anterior, distintos festejos populares habían sido escenario recurrente de los varios sucesos violentos protagonizados por agentes del orden en el País Vasco, como los que condujeron a la muerte de Jesús María Zabala en Fuerterrabía, inmersa en sus fiestas locales. En un escrito elevado al gobernador civil, los representantes de más de una veintena de corporaciones municipales guipuzcoanas, enumeraban algunos de los más destacados de esos incidentes, entre los que contaban, aparte del de Fuerterrabía, el uso no justificado de fuerza contra los asistentes a una fiesta popular en San Sebastián o la disolución de una típica tamborrada¹¹⁰⁶.

Todavía en el 78, las entidades barcelonesas que pretendían consumir la celebración del Carnaval vieron frustrado una vez más su intento, al reiterarse la prohibición gubernamental. El motivo de la toma de la medida, según nota del Gobierno Civil recogida por la prensa asturiana, aprovechaba viejos argumentos que derivaban los potenciales peligros de las carnestolendas para la integridad del poder político hacia el conjunto de la sociedad. Se afirmaba, así, que:

los recientes sucesos y el clima de inseguridad creado por la delincuencia social no permite la creación de una mayor oportunidad de riesgo contra personas y bienes, cuyo

¹¹⁰⁴TÉLLEZ RUBIO, Juan José: “Los reyes, en la capital del paro”, en TÉLLEZ, Juan José; JULIÁ, Pablo: *Crónica de un sueño: memoria de la transición democrática en Cádiz*. [s. l.]: C&T, 2005, pp. 50-74 (50).

¹¹⁰⁵LABRADOR MÉNDEZ, Germán: *Culpables por la literatura: imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*. Madrid: Akal, 2017, edición electrónica.

¹¹⁰⁶RODRÍGUEZ CORTEZO, Jesús: *Desde la calle. La transición, cómo se vivió*. Madrid: Vision Net, [s. d.], pp. 165-166.

efecto multiplicador pudiera ser el anonimato amparado en una movilización de masas¹¹⁰⁷.

Llegado ya 1980, aunque el Carnaval barcelonés había logrado emerger de la clandestinidad, las directrices gubernativas solo consentían su materialización en el marco del programa oficial presentado por una Comisión Cívica del Carnaval, en colaboración con el Ayuntamiento de la ciudad. Quedaba expresamente prohibido el uso de caretas, así como la presencia de comparsas en las calles bajo todo supuesto no contemplado por aquel programa. Se arguía que, de actuarse de otro modo, el descontrol de los carnavales callejeros entorpecería la «campana contra la delincuencia» que tenían en marcha las fuerzas de seguridad del Estado, en colaboración, según se indicaba, con la propia ciudadanía¹¹⁰⁸. Muy parecida era la situación en Madrid, donde se prevenía igualmente contra el tránsito con disfraces y máscaras por las calles y la participación en cualesquiera actos carnavalescos ajenos a los preparados por las juntas municipales de distrito de los distintos barrios colaboradores en las celebraciones oficiales, para cuyo pregón se contaba con la presencia de una figura tan notable como la de Julio Caro Baroja. Los cuerpos municipal y nacional de policía habían preparado un dispositivo especial para garantizar el mantenimiento del orden en tan poco fiable ocasión¹¹⁰⁹. Con esta estrategia planteada en las principales ciudades del país, se alcanzaba una suerte de término medio en virtud del cual, técnicamente, se toleraba la vuelta de un Carnaval al que, sin embargo, costaba atribuir el epíteto de popular en tales condiciones, por representativos que pudieran ser los organismos a los que se había encargado la tarea de organizarlo.

Los riesgos para la seguridad de la población que, se entendía, podía comportar la celebración del Carnaval eran, en efecto, el principal argumento esgrimido por quienes respaldaban el mantenimiento de su proscripción. Ciertamente, y más allá del puro instinto de autoconservación del Estado y sus distintos órganos, no dejaba de tener sentido que se temiera la canalización de los desórdenes derivados de la conflictividad del momento a través de unas fiestas que tenían en la erosión o directa anulación del orden establecido uno de sus rasgos más universalmente conocidos. Se disponía de ejemplos contemporáneos que daban fe del alcance que podían llegar a tener los excesos carnavalescos, incluso hasta traspasarse ampliamente las fronteras de la violencia, como

¹¹⁰⁷ “Denegado el permiso para la celebración del Carnaval”, *El Comercio*, 02-II-1978, p. 20.

¹¹⁰⁸ “El Gobierno Civil de Barcelona prohíbe las máscaras fuera de los actos oficiales del Carnaval”, *El Comercio*, 10-II-1980, p. 28.

¹¹⁰⁹ “Prohibición de usar máscaras”, *El Comercio*, 16-II-1980, p. 26.

ocurría en Río de Janeiro y otros lugares de Iberoamérica donde, según recogía puntualmente la prensa asturiana, todos los años se producía una concentración estimable de muertes y heridos coincidiendo con los días de su celebración. A la hora de la verdad las causas de los decesos eran dudosamente atribuibles a los festejos, como en el caso de la Venezuela del febrero de 1980, en la que *El Comercio* contó cerca de medio centenar de muertos y casi dos de heridos «en los dos primeros días de Carnaval», resultando ser «la mayoría en accidentes de circulación». De todas formas, la identificación sistemática de tales hechos con las fechas carnavalescas no contribuía a aliviar desconfianzas con respecto a los vínculos de la celebración con la violencia callejera¹¹¹⁰.

El continente americano, no obstante, quedaba un poco lejos. Ya se ha dicho que, incluso entre aquellos que defendían el regreso de las carnestolendas a la superficie, solía aceptarse al menos en parte la validez de esa aseveración que las hacía sinónimo de inseguridad ciudadana; pero también existían escépticos al respecto. Para unos, no eran precisamente las carnavaladas las responsables de la mayor parte de las molestias que afligían a las comunidades asturianas y molestaban su tranquilidad. En 1976, cuando en muchos lugares de Asturias seguía faltando cerca de un lustro para la verdadera salida a la superficie de unas carnestolendas legales,

La noche del martes de Carnaval no dejó de hacerse patente en Gijón y algunos jóvenes estudiantes recorrieron las calles de la villa con sus bromas y sus originales disfraces, poniendo una nota de buen humor que sirvió de atracción y contrapunto a las ya de por sí poco animadas noches invernales de la ciudad. Así, sin ofender a nadie y con una sana alegría, deberían de comportarse otros merodeadores nocturnos que no necesitan de un día especial para correr sus juergas particulares¹¹¹¹.

Dos años más tarde, la Asociación de Vecinos de la Zona Centro de Gijón anunciaba su intención de denunciar ante las máximas autoridades provinciales el jaleo a horas intempestivas que garantizaban para muchos vecinos los centros de diversión nocturna, «en días que ni son domingos, ni sábados, ni martes de carnaval, ni fiestas de guardar». No se negaba que los vecinos tampoco disfrutaban precisamente de los ruidos

¹¹¹⁰ “Cuarenta y seis muertos en Venezuela”, *El Comercio*, 19-II-1980, p. 25. En el 80, una noticia que llevaba por titular «ciento treinta muertos en el Carnaval de Río» atribuía esa cifra, obtenida «según cálculos periodísticos» a «accidentes, intoxicación alcohólica o crímenes», para luego añadir, desconcertantemente, que «El Instituto Médico Legal de Río de Janeiro no ha facilitado aún informaciones sobre el número de muertos en los días del carnaval». “Ciento treinta muertos en el Carnaval de Río”, *El Comercio*, 20-II-1980, p. 21. Era la misma tendencia que había mostrado, ya un lustro atrás, *La Nueva España*, como puede apreciarse en “110 muertos en el Carnaval de Río”, *Región*, 13-II-1975, p. 32. Entonces, tras semejante titular, se indicaba que «la mayoría de las muertes, según datos preliminares de la Policía, fueron provocadas por accidentes de tránsito».

¹¹¹¹ “Buen humor”, *El Comercio*, 04-III-1976, p. 5.

en esos momentos especiales, «aunque en éstos el barullo puede quedar un poco ahogado por la folklorización general del ambiente»¹¹¹². Para otros, siguiendo una línea de razonamiento que entroncaba en cierto modo con la anterior, el Carnaval no solo no constituía una amenaza para el orden y la paz, sino todo lo contrario. Se recordaba, así, que la liberación de las tensiones acumuladas por la sociedad durante el resto del año que permitían los festejos carnavalescos eran, de hecho, la mejor garantía para el mantenimiento de las formas fuera de ellos. Permitir ciertas desinhibiciones en esos días hacía posible mantenerlas perfectamente vigiladas, sin que se convirtieran en un descontrol verdaderamente amenazante en cualquier otro punto del calendario¹¹¹³. En todo caso, el poder político se mostraba reacio a permitir que las costumbres asociadas a las carnavaladas transgrediesen el entorno controlado de las fiestas de sociedad, e incluso en éstas existían límites. Es interesante comprobar que a lo largo de los años setenta todavía se prohibía expresamente el uso de caretas o antifaces en los bailes de disfraces que, como se ha dicho, constituían entonces las concesiones más visibles al Carnaval¹¹¹⁴.

Que al menos una parte significativa de la sociedad asturiana era favorable a la resurrección del Carnaval se hizo patente cuando, sobre todo en la transición a los años ochenta, comenzaron a aparecer tentativas sólidas de popularizar de nuevo ese ciclo festivo. Fue precisamente ese dinámico tejido asociativo vecinal que en aquellos momentos contaba ya con un cierto recorrido y consolidación, y sobre el que hemos dado algunos datos páginas atrás, el que se situó a la cabeza de estos esfuerzos. De esta manera, cuando la aceptación gubernamental plena de la vuelta del Carnaval continuaba haciéndose de rogar, fueron emergiendo propuestas concretas en tal sentido en lugares de intensa actividad asociativa popular, como los principales barrios gijoneses. Así, la Asociación de Vecinos de El Natahoyo «Monte Coroña», por ejemplo, se manifestó en febrero del 80 dispuesta a actuar «teniendo en cuenta la tradición y expresión popular del día de Carnaval, un tanto apagado en la actualidad», organizando en consecuencia un modesto pero significativo programa de festejos a desarrollar en los locales de la entidad, que incluía un pasacalles con acompañamiento musical en el que estaban llamados a participar niños y mayores, la rifa de un jamón, el reparto de *frixuelos* —otro elemento destacado de la lista de productos típicos de la repostería asturiana, vinculado a las fechas carnavalescas— y obsequios para los más pequeños y la actuación de un conjunto de gaita

¹¹¹² «Pelmazos», *El Comercio*, 03-III-1978, p. 5.

¹¹¹³ TILL: «La mejor manera de evitar que todo el año sea Carnaval», *El Comercio*, 05-II-1976, p. 20.

¹¹¹⁴ Véanse anuncios de distintas sociedades recreativas y establecimientos hosteleros en *El Comercio*, 17-II-1977, p. 4.

y tambor¹¹¹⁵. Paralelamente, la Asociación de Vecinos de La Calzada estaba empeñada en similares tareas, y proponía la celebración de un baile en sus dependencias, a coincidir, como en el caso anterior, con el Martes de Carnaval. En el evento se repartiría también un dulce de resonancias carnavaleras, en este caso *casadielles*. Lo más interesante del asunto, no obstante, es que la iniciativa era la principal traducción a corto plazo del interés de la Comisión de Cultura de la asociación por «revitalizar el barrio con actividades de todo tipo y a ser posible populares»; izado como bandera por «un nuevo equipo de gente joven y emprendedora», empeñada en «conseguir lo que un barrio con las características de una mediana ciudad se merece»¹¹¹⁶.

No eran tentativas excepcionales. Sin movernos de 1980 —año en el que, recordemos, en ciudades como Madrid o Barcelona las concesiones estatales a la celebración de los carnavales eran todavía muy limitadas—, podemos observar la misma tendencia en la capital, en este caso corriendo a cargo del grupo folclórico Los Urogallos. Con inquietudes similares a las vistas en los casos anteriores, la agrupación eligió nada menos un espacio de la enjundia y el lustre de la plaza de la catedral para proponer a todos los ovetenses que lo desearan «rememorar viejos tiempos del carnaval o día de Antroxu», en una cita en la que la visión de los festejos como representativos de una importante tradición popular se hacía evidente. Se trataba, sobre todo, de «resucitar las costumbres de nuestros antepasados en el carnaval»¹¹¹⁷. A pesar de esa voluntad memorística dedicada a los más veteranos, *La Nueva España* destacaba del evento una asistencia masiva en la que descollaba el elemento joven¹¹¹⁸.

Con semejantes antecedentes, la voluntad de aupar de nuevo al Carnaval a las calles desde los discretos refugios en los que había permanecido más o menos oculto comenzó a propagarse rápidamente por Asturias. La dinámica partía de esos enclaves urbanos de la zona central en la que más intensidad y grado de organización habían ido adquiriendo los movimientos culturales y asociativos del tardofranquismo que se han venido describiendo. En este proceso se percibe el deseo de rescatar las costumbres y tradiciones populares en trance de desaparición que nos es conocido, y al que en estos años es incorporado sin problemas una fiesta que se va considerando, cada vez más ampliamente, como paradigmática en este sentido. Al mismo tiempo, y sin perderse de vista lo anterior, se aprecia el establecimiento, desde el punto de vista del imaginario

¹¹¹⁵ “Fiesta de Carnaval en El Natahoyo”, *El Comercio*, 19-II-1980, p. 11

¹¹¹⁶ “Actividades de la Asociación de Vecinos”, *El Comercio*, 15-II-1980, p. 12.

¹¹¹⁷ RAMA, Miguel: “Carnaval”, *El Comercio*, 17-II-1980, p. 56.

¹¹¹⁸ “«Antroxu» en la plaza de la Catedral”, *La Nueva España*, 19-II-1980, p. 8.

colectivo de la población asturiana y española, de una conexión cada vez más interiorizada entre los derroteros de la resurrección del Carnaval y los del trascendental proceso político que está viviendo el país a la sazón. En efecto, a partir de mediados de los setenta tanto la ciudadanía como las autoridades políticas españolas van asimilando la reinstauración del reinado efímero del Carnaval con el tránsito del autoritarismo franquista a las estructuras estatales de carácter democrático. Esto, por una parte, se explica merced a esas históricas concesiones del Carnaval a la espontaneidad y la anulación temporal y simbólica del orden social establecido, que junto a su extensión territorial lo venían convirtiendo a lo largo de los siglos en paradigma de las expresiones festivas de la cultura popular. En estrecha relación con lo anterior, la igualmente secular desconfianza mostrada por las autoridades políticas y la Iglesia católica hacia las carnavaladas, no pocas veces traducidas en hostilidad abierta, reforzaba su consideración como algunas de las más puras traducciones de los deseos y apetencias del pueblo, en contraposición a los intereses de los poderes que durante centurias habían aspirado a ejercer su control sobre él.

Aparte de lo evidenciado por las fuentes, el potencial del Carnaval para aprehender y dar salida a los deseos de democratización política y liberalización de la vida social aparece confirmado por lo que podemos observar en otros estados como el argentino que, sin encontrarse en la situación singular que atravesaba España durante su transición institucional, asistieron en las pasadas décadas a un proceso similar de identificación de la fiesta con la base de sus culturas políticas democráticas¹¹¹⁹. Qué decir de un territorio como el de Brasil, donde el Carnaval se ha consolidado a lo largo del periodo contemporáneo como uno de los productos más acabados de la cultura popular nacional. Además de eso, en este Estado la celebración se ha erigido en escenario histórico de igualación en la práctica festiva de las distintas etnias convivientes en el país, hasta el punto de haberse convertido en expresión de una auténtica «*democracia racial brasileira*»¹¹²⁰.

Las circunstancias políticas operantes en la España de finales de los setenta y principios de los ochenta solo podían colaborar en esa tendencia que, como se ve, es mucho más amplia. Para tratar de comprender la forma en que se desarrolló el proceso

¹¹¹⁹ ZAFFARONI, Adriana María Isabel; CHOQUE, Gerardo; GUAYMÁS, Álvaro: “Las fiestas populares, la memoria y la participación de los jóvenes. El caso del carnaval salteño desde la mirada de las identidades”, *Oficios Terrestres*, vol. 1, n.º 26, pp. 1-14.

¹¹²⁰ GERMANO, Iris: “O Carnaval no Brasil: da origem européia à festa nacional”, *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, n.º 73, 1999, pp. 131-145 (p. 131).

aquí contamos con análisis de los intentos de recuperación de elementos de la cultura popular tradicional protagonizados durante la transición política por sectores culturales vanguardistas y progresistas, como el hecho por Luis Moreno Caballud, quien ve en el Carnaval el centro de todo ello. Los antiguos festejos que, como en el caso ideal de los carnavales, implicaban una alteración de la identidad del individuo habrían resultado atractivos para los protagonistas sociológicos de la transición hecha en las calles—sobre todo los jóvenes implicados en formas de expresión contracultural— al contraponerse a la estrategia represiva desarrollada por el Estado, dependiente de la identificación del individuo para hacer efectivo su control. Por otro lado, las propuestas rituales carnavalescas parecían adecuadas a la fluidez identitaria propia de los años avanzados de la segunda mitad del siglo XX. Para el citado autor, la enconada resistencia presentada por el último franquismo al levantamiento de la censura sobre los carnavales urbanos españoles es una prueba del marcado componente subversivo y democratizador esencialmente presente en esos actos de rescate, antes de que las propuestas contraculturales sucumbiesen a procesos de «despolitización, mercantilización y espectacularización» que les habrían terminado negando aquel potencial¹¹²¹.

También debemos tener en cuenta el grado de imbricación alcanzado entre la pugna por el desmantelamiento del franquismo y las nuevas formas, objetivos y estrategias de movilización social, en una España cuya versión del fenómeno de los nuevos movimientos sociales manifestó de manera inevitable una marcada politización¹¹²². Esos movimientos difundidos por la Europa occidental de la modernidad avanzada tenían en la heterogeneidad general de sus planteamientos uno de sus rasgos más notables, y si coincidían en otros lo suficientemente importantes como para permitir su agrupación conceptual, el principal de ellos sería una praxis favorable, por un lado, a los principios de autonomía y autodeterminación y, por otro, a la acción simbólica frente a la más puramente instrumental. Los feminismos, en pugna por la eliminación de los desequilibrios de todo orden impuestos por la vigencia de constructos culturales hegemónicos basados en el género, o las corrientes postcoloniales, abogaban por el reconocimiento de la creciente diversidad cultural acogida por el mundo globalizado, y la simultánea defensa de la ecuanimidad con que debían ser tratadas sus distintas

¹¹²¹ MORENO-CABALLUD, Luis: “«Todo el año es carnaval»: tradiciones populares y contracultura en la transición”, *Kamchatka: revista de análisis cultural*, n.º 4, 2014, pp. 101-123.

¹¹²² REDERO SAN ROMÁN, Manuel: “El papel de la izquierda en el tardofranquismo y la primera etapa de la Transición Política”, en REDERO SAN ROMÁN, Manuel (ed.): *Adolfo Suárez y la transición política*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 55-100.

expresiones. En pleno auge de este mosaico de planteamientos, puede entenderse que el Carnaval fuese abrazado de forma orgánica, y cada vez con más fuerza, por amplios sectores populares como cauce para la representación de la contracultura en su aspecto más puro. La fiesta tenía a su favor una amplia difusión cronológica y geográfica, y el apelar a una desinhibición y liberación de condicionantes susceptibles de apropiación por parte de propuestas subculturales. Con su ruptura de los convencionalismos cotidianos, ritualizada en el uso del disfraz y en la mascarada, en la sátira y la figura grotesca, los carnavales se erigían en contexto ideal para la escenificación de los debates identitarios hacia los que convergían muchos de los frentes abiertos por los movimientos sociales emergentes y las propuestas ideológicas sobre las que se sustentaban¹¹²³.

En España, como se decía, la cuestión política recubría todo ello como una pátina bien ajustada. Habiendo sido el franquismo autor de la última gran censura política aplicada sobre el Carnaval, no es de extrañar que se observe la tendencia de enarbolarlo como manifestación por excelencia de una democratización entendida como el regreso a las clases populares de un poder que les había sido usurpado por un autoritarismo impuesto por la fuerza. A partir de los años centrales de la década de los setenta, primero con timidez y luego con creciente confianza, conforme lo iban permitiendo los avances efectivos del proceso de transición política, las poblaciones asturianas vieron florecer de nuevo los carnavales. El proceso fue especialmente notable en las principales ciudades, cosa lógica si tenemos en cuenta que había sido en ellas, como se dijo en su momento, donde la prohibición desde 1937 se había aplicado de manera más eficaz. Las zonas rurales, por su parte, habían tenido menos dificultades para conservar ritos festivos vinculados a las carnestolendas. Sería, en efecto, en núcleos como Gijón, Avilés o Mieres donde, en los primeros pasos de los ochenta, los tanteos iniciales de los colectivos ciudadanos comenzaron a ser sucedidos por las primeras muestras de un Carnaval plenamente rescatado de la ilegalidad, y que iba contando con el concurso de las autoridades políticas no solo en el consentimiento de su celebración, sino también en la financiación y aportación de esfuerzos organizativos en pro de la misma.

También hay que tener en cuenta que, como fenómeno tanto político como social y cultural, la transición tuvo sus expresiones más apoteósicas en la España urbana. El medio rural, ciertamente, no desmerecía en sus esfuerzos democratizadores con respecto

¹¹²³ Una aguda aproximación a este tipo de planteamientos en D'ANGELO, Valerio: "El Carnaval como *counter-performance*. Una lectura de la acción simbólica en los «Más Nuevos Movimientos Sociales»", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n.º 44, 2014, pp. 45-62.

a la realidad social y política durante el tardofranquismo generando un clima propicio para el cambio de régimen, como ha reivindicado la historiografía reciente¹¹²⁴. Sin embargo, tampoco se puede negar que los grandes núcleos urbanos concentraban una cantidad de población muy superior a la presente en las poblaciones del campo, incluidos núcleos especialmente dinámicos en la erosión del franquismo —obreros, estudiantes, intelectuales—; siendo asimismo sede de los principales órganos de administración de la estructura estatal y de representación política y social. En cualquiera de los casos, no se va a rechazar ni minimizar aquí la importancia de la población campesina y de las agrupaciones políticas y sindicales agrarias en la consumación del cambio sociopolítico tanto en el conjunto del país como en sus distintas regiones. Tampoco se defenderá la coexistencia de la España rural y la urbana bajo la forma de compartimentos estancos, siendo evidente la fluidez y el intercambio producidos entre ambas a todos los niveles¹¹²⁵. Ahora bien, en esas ciudades que acogían las movilizaciones ciudadanas, mítines políticos y movimientos huelguísticos más nutridos, y donde la relación de individuo y colectivo con el espacio público se estaba replanteando en sus fundamentos, el viejo Carnaval callejero se encontraba en la mejor disposición para vehicular una parte —acaso la menos estrictamente política y más lúdica y recreativa— de la puesta de largo festiva de la nueva ciudadanía democrática.

De hecho, el fondo de la resurrección del Carnaval en la España urbana de la Transición no deja de recordar, en cierto modo, a lo sucedido más de cuatro décadas atrás. Como todo el mundo sabe, en abril de 1931, el advenimiento de una república que condensaba unas expectativas de democratización que iban mucho más allá de lo puramente político, había generado unas manifestaciones más o menos espontáneas de adhesión colectiva que se habían servido de protocolos festivos populares para desarrollarse. Los festejos de celebración del advenimiento de la Segunda República habían dado pie a manifestaciones, procesiones y verbenas con las que la población había escenificado su apropiación del espacio público, como parte de la proclamación de un régimen político en cuya conceptualización la democratización de amplio alcance era una cuestión nuclear. La espontaneidad y carácter popular de esas celebraciones pronto habían retrocedido en favor de una institucionalización que había comportado grandes cambios

¹¹²⁴ CABANA IGLESIA, Ana: “¿Mientras dormían? Transición y aprendizaje político en el mundo rural”, en RODRÍGUEZ BARREIRA, Óscar J.: *El Franquismo desde los márgenes... op. cit.*, pp. 93-112.

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 112.

de fondo; en buena medida como sucederá, por cierto, con estos carnavales «transicionales» de los que se viene hablando¹¹²⁶.

Al mismo tiempo, el intenso replanteamiento de la vieja dicotomía de campo y ciudad provocado por una industrialización y una urbanización cada vez más aceleradas introducía un factor relevante en la ecuación a la que se incorporaba el Carnaval de la España de esta época. Se trata de una vertiente de una cuestión ya expuesta, al abordarse lo tocante al asociacionismo vecinal y su relevancia como vía para la traducción de conflictos y tensiones. En lo que ahora nos importa, el interés que despertaba en los grupos protagonistas de la movilización social coincidente en posiciones contraculturales y políticamente disidentes no se debía solo a su nada desdeñable potencial como fenómeno catalizador de debates identitarios. Las carnestolendas remitían a unas tradiciones de carácter secular forjadas en las comunidades rurales —en las que se buscaban una vez más las esencias de la cultura popular— y, en última instancia, a base de aquellas referencias sistemáticas hechas desde posiciones intelectuales, en un paganismo prerromano que a su vez entroncaba con un sustrato celta del que se hablará en un apartado subsiguiente, por tener no poco que decir en la deriva reciente de las tendencias festivas populares de Asturias. Moreno Caballud señala cómo la segregación conceptual de mundo rural y urbano impide visualizar correctamente lo que, en realidad, fue una compleja hibridación cultural, fruto del masivo traslado a las ciudades de una población rural que llevó consigo costumbres y mentalidades en absoluto disueltas de forma total y automática en su nuevo entorno social. Ese bagaje importado y reconfigurado al calor de nuevos tiempos y espacios fue el que despertó en buena medida el interés de las generaciones que aportaban el grueso de sus efectivos a los movimientos urbanos ajenos u opuestos a las corrientes culturales oficiales o hegemónicas¹¹²⁷.

Se dio así un proceso en cierto modo paradójico. Desde el final de la Guerra Civil, y hasta las postrimerías de la dictadura, una visión estereotipada del ruralismo había proveído al franquismo de los principales recursos para la definición de los formatos festivos que había considerado oportuno promocionar preferentemente entre la población española. Tal y como hemos observado abundantemente en el primer capítulo, unacierta idea de la tradición, definida por unos pocos criterios tan estrictos desde el punto de vista retórico como laxos en su aplicación —antigüedad, religiosidad, respeto de la moralidad oficialmente prescrita— era la piedra angular de unas convenciones festivas que tenían

¹¹²⁶ ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización...”, *op. cit.*

¹¹²⁷ MORENO-CABALLUD, Luis: “«Todo el año...»”, *op. cit.*

su punto de referencia en el campo. Las ciudades, por contraposición, acogían los festejos más permeables a influencias ajenas y propensos a la experimentación con programas y repertorios simbólicos. A finales de los setenta, por el contrario, el discurso del Estado había ido virando hacia nuevas posiciones, merced al vuelco de la política económica operado desde la década de los cincuenta. La estrategia desarrollista tenía su lugar de desenvolvimiento en los centros industriales, y el crecimiento económico en sintonía con las tendencias verificadas en el resto de la Europa occidental se había convertido en uno de los recursos propagandísticos predilectos del régimen. Ahora, el campo y lo que se consideran emanaciones culturales de la vida campesina ya no eran tanto la fuente de materias primas para el discurso político oficial como un atractivo para los renovados apetitos de tipismo de las clases medias urbanas en expansión; a la vez que una referencia para quienes buscaban anclajes culturales a partir de los que construir propuestas alternativas a las hegemónicas¹¹²⁸.

Una bibliografía como la confeccionada por Joan Prat revela cómo el Carnaval, no solo en la percepción popular, sino también en lo tocante a la renovación del interés académico por él, estuvo íntimamente ligado al cambio político¹¹²⁹. Tras el franquismo se disparó la producción de estudios sobre fiestas en España; ello no solo por la disposición de unas oportunidades para la investigación antes inexistentes, sino porque podía ser «progresista, o al menos a favor de los vientos» estudiar el fenómeno dada su apelación simbólica a la espontaneidad y la libertad¹¹³⁰. En cualquier caso, y como consecuencia de lo dicho en las páginas anteriores, Carnaval y democracia tendieron durante los años finales de la década de los setenta y los primeros ochenta a aproximarse, hasta fundirse el uno con el otro, como reverso de la identificación del franquismo con la ausencia de la fiesta. Aun cuando no se dijera claramente, en las observaciones sobre la salida a la superficie de las carnavaladas, al principio tímida e incrédula, luego decidida y casi se podría decir que majestuosa, al reclamar el dios Momo su reinado efímero pero

¹¹²⁸ Partiendo de hipótesis relacionadas con esto, Moreno Caballud integra la rehabilitación del Carnaval en un conglomerado de fenómenos culturales coincidentes a grandes rasgos con el proceso de transición política en España, como son la popularización del llamado rock progresivo y otras expresiones del vanguardismo cultural, o precisamente la revitalización de festejos que en las condiciones precedentes habían decaído. Es el caso del entierro de Genarín, una curiosa celebración leonesa que compartía ciertas claves con el Carnaval, sobre todo en lo tocante a la confrontación de la moralidad y el orden social vigentes. *Ibid.*, pp. 109-110.

¹¹²⁹ PRAT I CARÓS, Joan: “El Carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas”, *Temas de Antropología Aragonesa*, n.º 4, 1993, pp. 278-296.

¹¹³⁰ MORENO, Isidoro: “Identidades y rituales”, en PRAT, Joan; *et al.* (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991, pp. 601-636 (623). Se ha señalado también esta circunstancia en ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 14.

al fin y a la postre incapaz de morir del todo por obra de imposiciones políticas, estaba presente una visión simbólica del despertar de la población española como célula de una sociedad democrática. La recuperación del Carnaval podía entenderse fácilmente como trasunto de la transición política, en virtud de la cual los españoles, somnolientos primero tras décadas de autoritarismo, recuperaban la titularidad de sus vidas y de su nación:

El pasado año, el telón acababa de correrse, tímidamente, y las máscaras asomaban por él, contemplando asombradas el espectáculo del Antroxu recuperado, que daba sus primeros pasos. Y esos primeros pasos eran, naturalmente, inciertos, extraviados en parte, parcos; de ahí el entreabrir telonero, el atisbo de lo que la fiesta ofrecía, o podía ofrecer. Las máscaras aún dudaban del éxito, los personajes no sabían si aquello era cierto. Y no se olvide que personaje y persona tienen una raíz etimológica que los vincula al uso de las máscaras. Persona era, en la tragedia clásica, aquella cuya voz sonaba a través de una máscara. Las máscaras y las personas que las habitaban eran tímidas en el cartel del pasado año¹¹³¹.

Esta identificación, que por supuesto no constituyó un endemismo asturiano, tuvo uno de sus puntos de apoyo en la ya referida adopción del Carnaval como contexto propicio para la materialización de conflictos de profundo calado. La toma de las Ramblas por la policía como parte de la represión de los carnavales barceloneses del 77 todavía recordaba para algunos a «aquellos buenos tiempos» de cuatro décadas atrás, cuando se había anunciado por primera vez una prohibición de la fiesta que entonces se planteaba como coyuntural. Al mismo tiempo, se entendía que en la prohibición de la ritualización popular por excelencia de la subversión seguían subyaciendo unos intereses relacionados con un control social de muy amplio espectro, cuyo alcance rebasaba con creces la duración de los días que preludiaban la Cuaresma:

Todo aquel que no pertenezca a ningún partido o sindicato y que se mueva un poco puede ser considerado libertario y lo libertario es lo malo de ahora (...). Todo eso de lo libertario (...), la delincuencia, los drogadictos, todo se mezcla y forma la chusma indeseable culpable de tantas desgracias. Y desde el poder se va fomentando un clima de miedo y de paranoia anti-delincuencia para que la gente busque paz y orden¹¹³².

En el complejo imaginario colectivo presente en una España que se enfrentaba a uno de los retos más formidables y de mayor alcance de su historia contemporánea, el Carnaval quedó en buena medida incorporado al repertorio de construcciones en torno a las cuales se concretaba el cambio del orden político y de su trasfondo sociocultural. En Asturias, como se decía, el Carnaval fue emergiendo de su proscripción, preferentemente,

¹¹³¹ “De las máscaras al calidoscopio”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 29.

¹¹³² Reproducido en LABRADOR MÉNDEZ, Germán: *Culpables...*, *op. cit.*

en algunos grandes —y no tan grandes— núcleos poblacionales del centro de la región. A principios de los ochenta, los festejos de carnestolendas, para cuya denominación pronto se preferirá el término bable de *Antroxu*, emparentado con el castellano Antruejo, fueron organizados en localidades como Blimea. Allí en 1980 se celebró un Domingo el Gordo en el que, según la prensa regional, que se declaraba firme partidaria de que se siguiera por esos derroteros en lo sucesivo, «había mucha más gente que en el día grande de las fiestas patronales»¹¹³³. Con tal ocasión se identificaban sin problemas los motivos que habían conducido a la ausencia durante décadas de semejantes diversiones, al igual que sucedía en Avilés. En la villa, se había «desenterrado del frío de cuarenta años una tradición que, aunque conculcada *manu militari* y mal vista por las sotanas, aún seguía viva en el recuerdo y costumbres de las gentes»¹¹³⁴. La responsabilidad del régimen de Franco sobre la expulsión de los carnavales populares de las calles asturianas y, en general, españolas parecía amplia, si no absoluta:

Los acontecimientos, vividos en la década de los años 30, tuvieron bastante que ver en el ostracismo de las fiestas del carnaval durante una larga etapa histórica en España. Antes de que los acontecimientos encadenados acabasen con el carnaval a través de la prohibición, las fiestas del Antroxu gozaban del favor popular, contando con la participación de las gentes a través de los disfraces y la asistencia a los actos que se programaban y que principalmente se centraban en los bailes¹¹³⁵.

Se podía ir incluso más allá, y fundar la ilegitimidad de la prohibición sobre la condición pretendidamente atávica del Carnaval:

En lugares, aldeas, parroquias, villas y ciudades han gozado de gran predicamento los martes de Carnaval o «Martes el Gordo». Vino la prohibición y la fiesta decayó. Se advierten síntomas de recuperación porque el ser humano una de las cosas de las cuales no abdicará nunca es de la carnavalada¹¹³⁶.

Esa pretendida naturalidad cuasi-biológica de la celebración carnavalesca estaba respaldada por su difusión territorial en la Península. A efectos de la contraposición entre una fiesta adscrita a las más prístinas esencias populares y el impostado autoritarismo franquista, el que los carnavales españoles tuvieran una base común y extendida podía ser un argumento interesante para legitimar su restauración. El vigor popular que se le quería atribuir al *Antroxu* asturiano inmediatamente precedente al advenimiento del

¹¹³³ GRANDELINO: “Blimea: hoy, «el entierro de la sardina»”, *La Nueva España*, 19-II-1980, p. 8.

¹¹³⁴ ARGÜELLES, José Luis: “Cuestiones mierenses”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 9.

¹¹³⁵ “Haciendo historia del carnaval”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 13.

¹¹³⁶ AVELLO: “Martes el Gordo”, *La Nueva España*, 03-III-1981, p. 8.

franquismo resultaba más convincente si se lo hacía partícipe de una tradición territorialmente más extensa. De esta manera, las costumbres carnavalescas vistas en las distintas regiones españolas se apoyaban entre sí a la hora de tejer una memoria colectiva del Carnaval como patrimonio atávico general de los pueblos que habitaban el país, independientemente de que luego presentara particularismos aportados por cada uno de ellos:

los gaditanos conservaron su carnaval a toda costa, porque no en vano fueron allí pioneros del constitucionalismo hispano, y la prohibición del Carnaval por decreto no fue de su gusto. Otra Constitución y otra época, venturosamente distinta, ha supuesto el fin de la prohibición, y la consiguiente vindicación del inmemorial festejo en toda España, en Asturias, en Mieres¹¹³⁷.

Lo cierto es que las múltiples emanaciones simbólicas del Carnaval lo convertían en una especie de festejo antifranquista por antonomasia. Incluso a la apelación a la exteriorización de alegría que subyacía a los heterogéneos ritos acogidos por esta celebración se le podían sacar sin gran esfuerzo aplicaciones antifranquistas. Aunque a estas alturas las cosas, como sabemos bien, hubieran cambiado mucho en este ámbito desde los más o menos lejanos años de la posguerra, el régimen de Franco seguía siendo visto por la población española como un enemigo de la diversión como medio o, sobre todo, como fin en sí mismo. Había costado lo suyo en su momento convencer al Estado y a sus agentes sociológicos de que divertirse era una necesidad de los españoles que no se podía sencillamente anular, y solo hasta cierto punto tratar de atrofiar. Para quienes asistían al nuevo auge del Carnaval, la pura diversión, incluso dejando al margen todo sentido explícita o implícitamente satírico contenido en los ritos y símbolos carnavalescos, debía de despedir un aroma antiautoritario y democratizante en lo más íntimo. Más aún si el sentido lúdico, presente de alguna manera en toda fiesta popular, aparecía en el Carnaval inextricablemente unido al humor, y concretamente a sus formas más ácidas y sometidas a una intencionalidad crítica¹¹³⁸. El humor, además, era

¹¹³⁷ “El jolgorio profano”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 10.

¹¹³⁸ La relación mantenida en España por el humor y el antifranquismo, entendidos ambos conceptos en el sentido más amplio posible, no es desconocida para la historiografía. Por ejemplo, se ha estudiado la importancia de la existencia a lo largo del periodo franquista de publicaciones humorísticas como *La Codorniz* que, con todas las limitaciones que se quiera, fueron avanzando hacia tendencias próximas a la crítica social y política a la que se aproximaban, por otras vías, sectores disidentes. Véase LLERA, José Antonio: *El humor verbal y visual de La Codorniz*. Madrid: CSIC, 2003, pp. 385-387. Por no extender las referencias, cabe mencionar asimismo la obra de Vandaele, quien apunta que lo cómico, si bien no debe sobreestimarse en este sentido, como a veces se hace, tuvo su importancia como instrumento de subversión política y social en fases avanzadas del franquismo. VANDAELE, Jeroen: *Estados de Gracia: Billy Wilder*

susceptible de ser utilizado como rasgo diferencial de un *Antroxu* que podía tener en lo más elemental una gran difusión geográfica, pero que en Asturias contaba también con una carga identitaria regionalista que no se podía soslayar, como hacían muchos que,

olvidaron buscar analogías entre el humor asturiano y la tradición del *Antroxu*. (...) perdidos en brumas y teorías sobre la fertilidad de los valles y la grandiosidad de las montañas, empeñados en relatar pormenorizadamente los síntomas de nuestra ancestral timidez, pasaron por alto la ironía carnavalera de los astures, su gusto por la chanza y el travestismo disfraceril, vinculados al secular sentido del humor regional¹¹³⁹.

Un Carnaval, en definitiva, que ritualizaba la vorágine cultural alimentada por el agitado marco histórico, y puede que con una locuacidad superior a la de cualquier otra fiesta popular asturiana del momento. El Carnaval era también toda una terapia ante una coyuntura económica adversa, como la que predominó sobre todo en algunos puntos de este tramo final de nuestra cronología, y que habrá que desarrollar con alguna fruición en un apartado más adelantado de este capítulo. Era como «darse un baño de pueblo sobre todo en estos momentos en que con la devaluación constante y la incertidumbre a la vuelta de la esquina hay que olvidarse de puntas de iceberg y derretir el hielo en whisky». El espectro de las prevenciones que merecían los desórdenes no acababa de desaparecer, pero se entendía que entre los extremos que constituían el caos antisocial, por un lado, y la represión autoritaria por otro, existían términos medios. Era posible pensar en una «bacanal moderada y modernizada donde se pierda la timidez sin perder las formas para salir de la secular rutina que acaba por convertirnos en vegetales cuando realmente somos, con perdón y mejorando los presentes, animales». Incluso cabía la posibilidad de hallar en los rejuvenecidos carnavales un agente dinamizador, y a la vez anclado en sanas tradiciones populares, para una oferta de ocio que con su plena mercantilización parecía abocada a la artificialidad, de modo que, según aventuraban algunos, estos festejos «bien

y la censura franquista (1946-1975). Leiden: Brill-Rodopi, 2015, esp. pp. 228 y ss. Por otra parte, no se debe olvidar la existencia de la idea, al menos hasta cierto punto generalizada, de que el franquista era un «régimen tan serio como ridículo y nada dado a la guasa», como se ha dicho en MARIAS, Javier: *Ni se les ocurra disparar*. Madrid: Alfaguara, 2012, edición electrónica. Son igualmente interesantes reflexiones como las de José Antonio González Alcantud, quien recuerda cómo «en las cárceles franquistas de septiembre de 1975, cuando un dictador risible agonizaba con su régimen, (...) entre nosotros los jóvenes presos políticos la risa era patrimonio de los que no tenían una personalidad autoritaria». GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio: *Los combates de la ironía: risas premodernas frente a excesos modernos*. Barcelona: Anthropos, 2006, p. 7.

¹¹³⁹ VAQUERO, P.: “El *Antroxu* y el humor”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 21.

llevados podrían dar mucho juego porque la gente está hasta el gorro de discotecas y rollotecas»¹¹⁴⁰.

Retomando la cuestión política, el matiz contestatario antifranquista que parecía tan fácil de ver en los carnavales populares de finales de los años setenta y principios de los ochenta no quedaba exento de contradicciones:

Hace muchos años que el Carnaval casi no se celebraba. Circunstancias ya históricas y de todos conocidas suspendieron las fiestas más alegres y populares del año y, tal vez, las más antiguas. Efectivamente, el origen del Carnaval se pierde en los siglos (...). Era una tradición tan arraigada que ningún avatar de la historia pudo con ella; siempre logró sobrevivir¹¹⁴¹.

Y las contradicciones no terminaban en ese punto. Más allá del intento, no exento de problemas, de conciliar una visión del Carnaval como un producto de la cultura popular tan poderoso que en la práctica resultaba indestructible, y a la vez una víctima lastimera de los caprichos autoritarios de poderes de todas las épocas, el contexto histórico de la resurrección carnavalesca era también conflictivo. Para empezar, la entronización del Carnaval como avatar festivo del espíritu popular exigía hacer recaer todo el peso de su mengua sobre la prohibición política, olvidando casi por completo el detalle de la larga decadencia que lo había ido barriendo de las calles españolas durante largo tiempo antes de la guerra. Al fin y al cabo, recordemos, los festejos carnavalescos asturianos, y en particular los callejeros en los que participaban con preferencia las clases populares, estaban en las vísperas de la Guerra Civil retraídos hasta su práctica inexistencia, habiéndose replegado casi todo lo que quedaba de las carnestolendas a los espacios recreativos exclusivos ocupados por las elites urbanas. Había sido aquella decadencia ya desarrollada, ni más ni menos, la que había determinado que las restricciones aplicadas por el régimen, limitadas en primer lugar por la dificultad de suprimir eficazmente una fiesta tan imbricada en la cultura popular del país, consiguieran en efecto mantener proscrito al Carnaval en muchos lugares, que no en todos ni mucho menos.

Así y todo, en estos momentos de cambio político en los que el Carnaval comenzaba a estar en boga, se convirtió en todo un lugar común sostener que la ausencia o discreción de éste durante las décadas pasadas se debía a la imposición estatal, y que hasta ese momento había gozado de un multitudinario apoyo popular. Se buscaban fuentes que avalaran esa hipótesis. Así sucedió con la obra del pintor asturiano Evaristo

¹¹⁴⁰ «Gran animación en los festejos del «Día del Antroxu», *El Comercio*, 04-III-1981, p. 9.

¹¹⁴¹ «Recuperando la tradición», porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 3.

Valle, autor, entre otras cosas, de una nutrida serie de lienzos que tenían el ambiente carnavalesco por motivo principal. Esa recurrencia podía ser tomada por prueba de que, en los tiempos de Valle, que viviera entre los inicios del último cuarto del XIX y los años centrales del XX, el Carnaval popular había gozado en Asturias de una extraordinaria salud. Ahora bien, hacer esa inferencia exigía omitir el hecho, que ya los críticos contemporáneos de Valle no dejaron de observar, de que en las carnavaladas del pintor la referencia a la subversión de la cotidianidad tan propia de los festejos tratados aparecía mezclada con una cierta idealización de ese fenómeno por el que se mostraba tan clara debilidad¹¹⁴². Fuera como fuere, la publicación en 1982, a modo de periódico, que aparecía en Mieres para reforzar la reciente recuperación de las fiestas incorporaba una muestra de las pinturas con motivos carnavalescos del artista, «con motivo de la celebración del Carnaval en Mieres, de nuestro Antroxu —que fue el de Valle— (...) El Antroxu asturiano no sólo fue siempre una fiesta popular, sino que, mediante el pincel de Evaristo Valle, se convirtió en un hecho artístico»¹¹⁴³.

Pero lo más llamativo de estas certezas sobre la popularidad del Carnaval asturiano hasta el momento mismo de su última prohibición es, probablemente, que germinaban no ya solo entre las generaciones que no habían vivido las vísperas de la contienda civil, sino también entre quienes guardaban recuerdos de la Asturias de preguerra. A la luz de las fuentes es evidente que los carnavales callejeros asturianos no habían sido totalmente obliterados en el momento de estallar la Guerra Civil, pero también que se encontraban muy desmejorados. Aun así, proliferaron en tiempos de la Transición relatos entusiastas sobre la apoteosis que habría acompañado a estas fiestas justo antes del advenimiento del franquismo:

Los carnavales, allá por los años 28 hasta el comienzo de nuestra fatal guerra civil, constituían un continuo jolgorio, desde el domingo del Gordo que comenzaban prácticamente, y duraban hasta el amanecer del martes de carnaval. Estas fiestas carnavalescas, y en lo que se refiere a Avilés, llenaban plazas y calles, hasta obscurecido. (...) Pero en realidad carnaval-carnaval, se vivía en todos los pueblos de España, desde grandes capitales hasta el más humilde lugar¹¹⁴⁴.

En ocasiones, no se dejaba de hacer mención a tentativas de celebrar con algún empaque el Carnaval durante los años de plena vigencia del régimen franquista, como

¹¹⁴² TIELVE GARCÍA, Natalia: *Crítica de arte en la Asturias del primer tercio del siglo XX*. Oviedo: Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo, 1999, pp. 225, 350.

¹¹⁴³ “Las Carnavaladas de Evaristo Valle”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 30.

¹¹⁴⁴ YUPPO: “Tradición del carnaval”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, pp. 8-9.

sucedió en Avilés, donde «a pesar de que las Fiestas del Antroxu permanecieron durante años en el mayor de los olvidos, fueron varios los intentos realizados para recuperar la celebración del entierro de la sardina». Las iniciativas no prosperaron, sin que el texto en el que se hacía referencia a ellas —al igual que en otro de la misma publicación, en el que se situaba la última a finales de los cincuenta¹¹⁴⁵— ofreciera siquiera una insinuación sobre las causas ciertas o posibles de todo ello¹¹⁴⁶.

Se decía que el Carnaval, «en suma, ha sido un elemento consustancial en la vida de los pueblos perpetuado a través de los años, excepción hecha de los últimos que resultaron excesivamente prolongados»¹¹⁴⁷. En ocasiones se hacía referencia a esa concentración de las carnavaladas en las citas festivas de los sectores pudientes, aunque sin duda se pensaba más en el periodo franquista que en ese proceso de extracción del Carnaval de las calles perfectamente perceptible ya desde el siglo XIX y hasta la misma Guerra Civil. Tampoco era ajeno a esto el que, durante los años que ahora nos ocupan, todo aquello a lo que se pudiera aplicar el adjetivo de «popular» se correspondía en términos generales con el antifranquismo, de tal modo que los nuevos carnavales se caracterizaban en primer lugar por ser «de y para el pueblo. De las celebraciones en círculos cerrados (como si la diversión sana fuese solo privilegio de unos pocos) se ha pasado en la fiesta en la calle, a la alegría jovial y desenfadada que preside esos días»¹¹⁴⁸. Para mediados de los ochenta, con la transición política ya consumada y el Estado democrático aparentemente consolidado, se podía entender, en fin, que había sucedido lo propio con la fiesta que mejor había escenificado el cambio:

En las calles se vive, se palpa, se siente
se respira en el ambiente
El Carnaval
el latido de una fiesta
que el pueblo hizo suya
y que ya nadie
le puede quitar¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁵ “El entierro de la sardina, broche de oro de las fiestas”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 28.

¹¹⁴⁶ “El entierro de la sardina en imágenes de otro tiempo”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 21.

¹¹⁴⁷ “Antroxu: el retorno de las almas”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 7.

¹¹⁴⁸ “Haciendo un poco de Historia (Origen y Tradición de los Carnavales)”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1983, p. 9.

¹¹⁴⁹ SUÁREZ LÓPEZ, M. B.: propuesta de copla para el Carnaval enviada al Ayuntamiento de Gijón, 01-II-1985, AMG, caja 10383, docum. 2.

En términos operativos, el nuevo auge carnavalero no descansó en exclusiva sobre ideales elevados de recuperación del espíritu del pueblo y la celebración de la vuelta de las libertades políticas. Una revisión de las entidades responsables en la práctica de la organización de los primeros carnavales de cierta enjundia celebrados en la Asturias de la Transición puede proporcionar información interesante en este sentido. Las diversas formas de asociacionismo vecinal y cultural florecientes en la época tuvieron una cuota significativa de responsabilidad en este proceso, pero en algunos casos no llevaron la voz cantante. En Avilés, por ejemplo, donde el *Antroxu* quedaría pronto consagrado como uno de los festejos locales de mayor relumbré, la primera celebración de un Carnaval de cierta envergadura tras el franquismo, con todas las de la ley, corrió a cargo en 1982 de una amalgama de colectivos reunidos en torno a la Unión de Comerciantes de Avilés y Comarca —UCAYC—. En la publicación editada por ella misma para celebrar y publicitar el acontecimiento, la UCAYC se esforzaba por dejar claro que la cuestión política y todo lo que pudiera terminar desembocando en ella no formaba parte de sus inquietudes. Sus intereses eran completamente asépticos en ese sentido, y pasaban por «sin complejos ni estrecheces mentales y con el espíritu abierto a la colaboración de todos (...) intentar devolverle el viejo sabor al tiempo del *Antroxu*»¹¹⁵⁰. Al año siguiente, colocada de nuevo en una posición preeminente ante el esfuerzo de resucitar las fiestas, la Unión insistía:

Os lo aseguramos: a los comerciantes no nos interesan las raíces antiquísimas de esta tradición (...) A nosotros que somos gente muy seria nos interesa divertirnos en Carnaval y olvidar estos días, antes de entrar en el año cuaresmático que se avecina, las penas pasadas y futuras y solamente ocuparnos de danzar y bailar cubiertos con la sábana mortuoria de comparsas o el disfraz alegre de comadres¹¹⁵¹.

No es cuestión de negar la existencia de esos intereses relacionados con la holganza de la población avilesina, a la que pertenecían los representantes de los establecimientos asociados en la UCAYC, con las implicaciones identitarias correspondientes. Es interesante, sin embargo, encontrar a una entidad de esta naturaleza al frente de una iniciativa semejante y, sobre todo, constatar que no era el avilesino el único caso así. En Mieres, la versión local del proyecto de restauración carnalera corría a cargo de los hosteleros y comerciantes de la calle Conde de Guadalhorce, en torno a la

¹¹⁵⁰ «La Unión de Comerciantes, en apoyo del Carnaval», portfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 5.

¹¹⁵¹ Portfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1982, p. 5.

cual se concentraron los elementos del programa de las primeras ediciones¹¹⁵². Tuviera más o menos importancia a la hora de determinar la participación de estos colectivos en la vuelta del Carnaval, cabe pensar que se tuvo en cuenta el potencial incentivador del consumo que tenía la recuperación del ciclo festivo. No olvidemos que el argumento se le ocurría ya a quien, una década atrás, reflexionaba de forma relativamente casual sobre la prohibición en vigor; difícilmente se les iba a escapar más adelante a las agrupaciones de comerciantes y hosteleros. Conviene tener en cuenta que uno de los juegos de fuerzas confluentes en la España de los años de la transición política era el propio de una sociedad en la que, de forma bastante abrupta, una modernidad industrial corta e incompleta entroncaba ya con una postmodernidad sometida a nuevas condiciones. Las industrias culturales del ocio se encontraban en plena expansión, ofreciendo posibilidades evidentes y más que interesantes en este sentido un Carnaval plenamente instituido y popular; entendiéndose más bien la popularidad, en este caso, como la provisión de amplios contingentes de potenciales consumidores¹¹⁵³.

En efecto, restablecer en el calendario festivo oficial y popular español los días de antruego permitía pensar en generar un vértice de consumo en una fase prudente del año, cuando los bolsillos de la población habían tenido la oportunidad de recuperarse de los gastos extraordinarios de la Navidad y podían estimularse de nuevo. En el orden comercial, era un importante salto, cualitativo tanto como cuantitativo, pasar de las austeras carnavaladas rurales y los comedidos bailes de sociedad a la generalización de la práctica del disfraz entre todos los sectores sociales y grupos de edad; y qué decir de los programas oficiales de fiestas que van eclosionando en las ciudades de mano de unos Ayuntamientos que empiezan a implicarse con entusiasmo en el asunto. En 1981, con el Carnaval recién recuperado, el Ayuntamiento de Gijón consignaba en sus presupuestos unos nada desdeñables dos millones de pesetas. Era una cantidad equivalente a la mitad de la reservada a la totalidad de las fiestas Navideñas, cuya dotación ya había crecido con respecto al ejercicio anterior. El presupuesto se destinaba a la organización de eventos asociados al festejo, a celebrar a lo largo del domingo, lunes y martes correspondientes del año siguiente. Aparte de eso, uno de los supuestos bajo los que se repartían las

¹¹⁵² LUEZA: “Recuperar lo perdido”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 33.

¹¹⁵³ Sobre ese encuentro de modernidad y postmodernidad y sus posibles repercusiones sobre expresiones de la cultura popular como los festejos, véase, una vez más, MORENO-CABALLUD, Luis: “«Todo el año...»”, *op. cit.*, pp. 113-114.

subvenciones reservadas a las asociaciones ciudadanas de los barrios para la celebración de sus festejos era la consolidación del *Antroxu*¹¹⁵⁴.

La difusión entre los asturianos de costumbres como la de disfrazarse, hasta el momento sometida a indudables límites tanto en los pueblos —donde la materia prima se reducía a lo poco que se tenía a mano— como en las ciudades —con la timidez impuesta por la prohibición oficial y la larga anemia de los carnavales callejeros— no había de ser menos halagüeña. La desaparición definitiva de la clandestinidad dejaba vía libre a una irrupción en las calles del espíritu carnavalesco, necesitado de escenografías y panoplias materiales estimulantes de los sentidos. *Casadielles*, *frixuelos* y demás dulces y platos típicos podían salir de las cocinas particulares y de un puñado de establecimientos gastronómicos y de recreo para extenderse por reposterías y bares de clientela menos restringida¹¹⁵⁵. Las interpretaciones más «poéticas» del Carnaval, las que lo trenzaban con el establecimiento de las instituciones democráticas y el aupado de los sectores populares al espacio público, colaboraban, aunque fuera de manera indirecta e involuntaria, con la mercantilización de los festejos. Disfrazarse ya no era un síntoma de la fantasía infantil, o una extravagancia que se podía llegar a tolerar circunstancialmente; ahora se trataba de una suerte de deber cívico, en tanto que expresión elemental de la participación activa en los carnavales, trasunto de la intervención del pueblo en la vida pública:

Si de verdad se quiere participar en el Antroxu lo que hay que hacer es disfrazarse. De lo que se quiera. Vale todo. Lo mismo da un traje de pantera rosa que de pirata, de abuelete o de «dodoti», de doña Rogelia o el Capitán Trueno. El caso es salir a la calle y participar en todos los actos programados¹¹⁵⁶.

Valer, valía todo —o casi todo, que las licencias satírico-burlescas expedidas por el Carnaval repuesto en su trono efímero no tenían un alcance ilimitado¹¹⁵⁷—, pero ese todo, como puede verse, no era ya solo el proporcionado por el constreñido elenco de

¹¹⁵⁴ GONZÁLEZ, Marcelino: “Se dobla el presupuesto destinado al entoldado de la Plaza Mayor para 1982”, *El Comercio*, 19-XII-1981, p. 5.

¹¹⁵⁵ A las puertas del *Antroxu* de 1982, por ejemplo, un total de nueve restaurantes anunciaba ya su oferta de «menús del Antroxu», bajo la consigna «¡revivamos nuestros carnavales!». “Hoy, Martes de Carnaval (día del Antroxu)”, *El Comercio*, 23-II-1982, p. 10.

¹¹⁵⁶ “Hay que disfrazarse”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1983.

¹¹⁵⁷ La confianza del Carnaval en su consolidación, pareja a la democratización política, flaqueó, por ejemplo, con motivo del intento de golpe de Estado llevado a cabo en febrero de 1981 —que tuvo lugar en fechas muy próximas al antruego, y en plena época de restitución oficial del mismo—. Se ha hecho notar cómo las circunstancias hicieron que la Guardia Civil no estuviese precisamente entre los sectores profesionales más parodiados a base de disfraces en aquellos días. Véase MORENO-CABALLUD, Luis: “«Todo el año...»”, *op. cit.*, p. 112.

personajes estereotipados de las mascaradas invernales clásicas. Ahora los asturianos podían participar «vestidos de guirrios, de zamarrones o de cualquier personaje que sirva para contribuir a la alegría y al divertimento colectivo», como ocurría en un Oviedo en el que las referencias a las viejas carnaladas se combinaban más o menos explícitamente con los elementos que no podían faltar en una fiesta popular de la época. Así, se homenajeaba a Antón «el Coque», un coplero ciego en torno a cuya figura se articulaba la identidad local del Carnaval ovetense previo a la decadencia y final desaparición, y que fue utilizado para dar forma a los premios concedidos a esos disfraces con los que existía vía libre para dar rienda suelta a la imaginación. La fiesta estaría «amenizada por el conjunto Los Stukas, que pondrá el contrapunto al viejo carnaval, a quien acompañarán las orquestas Teorema y Canela»¹¹⁵⁸.

Con los disfraces de los nuevos carnavales sucedía, pues, lo mismo que con los motivos de las carrozas que procesionaban en muchos festejos populares asturianos. Estas últimas ya combinaban, mucho antes del desmoronamiento del aparato institucional franquista, esquemas escenográficos e indumentarios de lo tenido por tradicional con los aportes hechos a la cultura popular por la cinematografía norteamericana. Se trataba de una expresión más del doble carácter de la fiesta como receptor y a la vez difusor de recursos culturales.

No se puede perder de vista el influjo del factor económico sobre la escenificación de libertad política, de transgresión de los convencionalismos identitarios imperantes y de perpetuación de expresiones ancestrales de la cultura popular, diluido todo ello según proporciones imposibles de determinar, pero indudablemente presentes en estos carnavales. Los a veces pingües premios ofrecidos en los concursos, que rápidamente proliferaron por toda Asturias a la par que el resurgimiento del Carnaval, por ejemplo, contribuían a dar un sentido mercantil a la función escénica, de afirmación de la propia identidad y estatus social que se producían en estas celebraciones, como en toda expresión de sociabilidad¹¹⁵⁹. La artesanía del disfraz seguiría existiendo y siendo valorada,

¹¹⁵⁸ «Vuelve el «Antroxu»», *La Nueva España*, 23-II-1982, p. 8.

¹¹⁵⁹ Los concursos de disfraces, en particular los infantiles, habían estado, de hecho, entre las primeras expresiones de la renovada voluntad de algunos sectores poblacionales de festejar el Carnaval, antes de que verificaran los primeros grandes programas urbanos en la región. El protagonismo infantil permitía, acaso, que tales concursos —tras cuya organización se intuyen a menudo representantes de ese asociacionismo popular todavía en auge— fueran entendidos tanto por sus organizadores como por las autoridades políticas y agentes sociales potencialmente contrarios a la celebración de festejos carnavalescos como algo inofensivo. «Concurso de trajes infantiles en el telecírculo de Insierto», *La Nueva España*, 13-II-1975, p. 16. A esa cita de Insierto, que contó con premios, concurrió una treintena de infantes procedentes de todos los rincones de la comarca del Caudal, dignos representantes de la creciente heterogeneidad y complejidad de la cultura popular asturiana al exhibir «de todo, desde trajes regionales, a los más exóticos y pintorescos».

evidentemente, con sus posibilidades amplificadas por la multiplicación de las referencias culturales que le podían servir de inspiración, pero la mercantilización e industrialización del fenómeno carnavalesco sin duda empapaban sus funciones sociales y culturales, modificando decisivamente su sentido¹¹⁶⁰.

El disfraz, que había sido uno de los grandes activos en favor de su recurrente censura por parte de los poderes políticos y eclesiásticos, se convirtió ahora en un motivo más de popularidad para el Carnaval como fenómeno democrático. La multiplicidad de identidades simbólicas y efímeras que la fiesta permitía adoptar se erigía en buen trasunto de la liberación de los encorsetamientos impuestos por el régimen autoritario en lo pretérito, en consonancia con toda la serie de influencias culturales favorecidas durante los últimos años por el aperturismo derivado de la liberalización económica, el despegue del turismo y la difusión de medios de comunicación masivos como la televisión. Si el disfraz ya había sido durante largo tiempo un recurso identitario significativo para las comunidades campesinas asturianas, cuyo repertorio estaba muy limitado por las carencias materiales, se volvía mucho más versátil para unas comunidades urbanas del último cuarto de siglo —las protagonistas, recordemos, de este renacimiento carnavalesco— con posibilidades multiplicadas por las nuevas circunstancias económicas y el desatado abanico de posibles referencias.

Que el Carnaval hubiese mantenido durante siglos una clara relación dialéctica con la Cuaresma no restaba un ápice de mérito, a ojos de algunos intérpretes, a su histórica acogida de una amplia variedad de mofas dirigidas al entorno eclesiástico. Si acaso, el enfrentamiento de don Carnal y doña Cuaresma podía interpretarse sin gran esfuerzo como una variante de la perpetua y más o menos soterrada confrontación entre los sectores populares y una Iglesia que les imponía gravosas cuotas materiales y morales. Independientemente de su relación con el calendario cristiano, las carnestolendas eran una supervivencia de ese sustrato pagano tan popular entre algunas de las corrientes culturales más plenamente implicadas en la reforma política. Además, y desde luego, en plena Transición el anticlericalismo visible en muchos ritos carnavalescos recordados por

En cuanto al aliciente pecuniario introducido por los premios, es buena muestra la del Carnaval ovetense del 82, durante el cual, aparte de un concurso de disfraces, se celebraba uno de comparsas con premios de 30.000, 20.000 y 10.000 pesetas para el ganador, el segundo y el tercer clasificados respectivamente. “Vuelve el «Antroxu»”, *La Nueva España*, 23-II-1982, p. 8.

¹¹⁶⁰ Esta idea enlaza con la expresada por Moreno Caballud, y ya apuntada más arriba, según la cual la filtración de la lógica mercantil en las propuestas inicial o potencialmente contraculturales asumidas por sectores contestatarios durante la Transición les negó pronto las posibilidades auténticamente subversivas. MORENO-CABALLUD, Luis: “«Todo el año...»”, *op. cit.*, p. 102.

toda España adquiriría automáticamente connotaciones antifranquistas, dada la estrecha colaboración desarrollada entre Iglesia y Régimen en lo pretérito. En estos momentos «el carnaval es, en definitiva, una de las batallas que el paganismo ha ganado en su lucha contra la tristeza pobre del cristianismo»¹¹⁶¹. Lo tocante a la moralidad sexual excitaba especialmente este tipo de reflexiones:

El Antroxu vuelve a asentarse en vuestro país y con él regresa la alegría de unas fiestas pícaras, erótico-festivas, musicales, y que rechazan la violencia, la mogigatería y la memez de quienes durante lustros no quisieron contar con ellas por temor al pecado, al mundo, al demonio, y a la carne. Es hoy mayor el temor al precio de la carne de ternera, por ejemplo, que al daño moral que pueden producir la aparición pública de unos hermosos y turgentes apéndices pectorales o la de un trasero, ya sea masculino, femenino o epiceno¹¹⁶².

Claro que las implicaciones de un festejo pretendidamente tan antiguo y consustancial a la cultura popular de las comunidades que, según se entendía, lo habían celebrado durante siglos y ahora lo reclamaban de nuevo, no se reducían a lo estrictamente político. El marcado componente transgresor del antruejo, unido a la condición atávica que le era asumida, lo convertía también en un excelente puente con idealizaciones del pasado cultivadas de alguna manera por los discursos de los movimientos sociales en auge. De ciertas evocaciones de los antiguos carnavales se desprende la admiración por aquellas ocasiones para la desinhibición y el olvido momentáneo de los convencionalismos propios de las sociedades avanzadas, una actividad que habría permitido a los grupos humanos de un pasado no tan remoto regresar, siquiera de forma efímera, a sus raíces. El Carnaval podía presentarse como una especie de portal, acaso de los pocos conservados en una fase tan acabada de la modernidad, por medio del cual el ser humano contemporáneo podía replantearse las expresiones de su vida en sociedad, asomándose a las más puras. Esto lo convertía en una cita simbólicamente más que atractiva para algunos de los discursos ideológicos en torno a los cuales se estaban construyendo las nuevas formas de movilización social, consolidadas en la Europa occidental y también en España, que miraban a menudo hacia idealizaciones del pasado remoto a la búsqueda de referencias libres de los condicionantes impuestos por el más reciente. Por ejemplo, la relajación o suspensión de la moralidad ordinaria, que como se ha dicho incluían prácticas de travestismo, o la inclusión en el ciclo carnavalesco de fiestas que daban preeminencia participativa a las mujeres, como las de comadres y otras

¹¹⁶¹ ARGÜELLES, José Luis: “Cuestiones mierenses”, *op. cit.*

¹¹⁶² Borrador de pregón de Carnaval, AMG, caja 10383, docum. 1, exp. 95.

proyectadas hacia las fechas de Carnaval desde Santa Águeda¹¹⁶³, permitían hacer sugestivas reflexiones relacionadas con planteamientos feministas:

En el Antroxu desaparecían como por arte de birlibirloque las prohibiciones, la censura y la mesura, y por eso las mujeres se disfrazaban de hombres y los hombres de mujeres, eliminando la tradicional escisión entre los sexos, y se producía, además, un hermanamiento en la diversión, en el canto y el baile. Dejaban de tenerse en cuenta las convenciones, los ceños fruncidos, el aburrimiento, la abulia, y las francachelas hacían época. Porque en el Antroxu se antroxaba, y antroxar, según el buen don Apolinar del Rato, es «alegrase con dalguna cosa»¹¹⁶⁴.

La recuperación de la que implícitamente tendía a ser entendida como fiesta popular por excelencia dio cauce, como no podía ser de otro modo, a las negociaciones socioculturales vigentes en el momento. Entre ellas se encontraba el replanteamiento de la sexualidad con respecto a la moralidad hegemónica, algo de especial pertinencia en lo relativo a un Carnaval que había dado cobijo históricamente a las transgresiones públicas más notables en tal sentido, excursos en los que no se ha dejado de observar un marcado protagonismo femenino relacionable con el destacado papel desempeñado por la moral sexual en la definición de construcciones de género ¹¹⁶⁵. En efecto, al igual que sucede con el resto de proyecciones culturales de la vida social, y como hemos podido ver puntualmente en distintos puntos de este texto, el fenómeno festivo participa activamente en la instalación, consolidación o reformulación de la compleja red de identidades y relaciones influidas por el género como sesgo de la apreciación de la realidad social y cultural y de la actuación individual y colectiva sobre ella. La confirmación del Carnaval recuperado por la sociedad asturiana en transición como paradigma de fenómeno

¹¹⁶³ Aunque Asturias no se cuenta entre las regiones más destacadas en este sentido, en España la heterogénea celebración de Santa Águeda a principios de febrero ha venido históricamente a inaugurar un segmento del calendario festivo popular rematado por el Carnaval —y sobre todo por el Jueves de Comadres— en el que se ha apreciado un notable refuerzo de la participación femenina en el ritual. Sobre todo esto véase, una vez más, CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 420-438.

¹¹⁶⁴ “El jolgorio profano”, *op. cit.*

¹¹⁶⁵ A la hora de estudiar la concentración carnavalesca de replanteamientos comunitarios de formas de entender sexualidad y feminidad, contamos con obras como la de Alberto del Campo sobre la fiesta de las candelas de La Puebla de los Infantes, Sevilla, inscrita también en el ciclo del Carnaval. CAMPO TEJEDOR, Alberto del: “Tiempo para la burla obsceno-escatológica. Las sandingas: fiesta, sexualidad e inversión del orden en un pueblo de Andalucía”, *Boletín de Literatura Oral*, n.º 8, 2018, pp. 133-157. También se aborda la cuestión a partir de un caso vasco-francés, en FERNÁNDEZ DE LARRINO, Kepa: “Carnival Performance, Gender and Ritual Heterodoxy”, *Jentilbaratz: Cuadernos de Folklore*, n.º 7, 2001, pp. 291-313. Para una aproximación a las transformaciones sufridas por la formas de entender la sexualidad en España durante los años de reverdecimiento de la cultura carnavalesca, en lo relativo tanto a la modificación de los discursos políticos sobre la misma o su regulación legal como en lo que se refiere a las prácticas relacionadas con ella llevadas a cabo por los españoles, puede verse NIETO, José Antonio: “Notas sueltas sobre sexualidad en la dictadura, transición y democracia española”, en GRUDZINSKA, Grazyna; *et al.*: *Transición en retrospectiva: los casos de Polonia y España*. Varsovia: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2009, edición electrónica, pp. 193-209.

sociocultural total festivo ofrece un buen pie para introducir una cuestión que afecta transversalmente a la cronología a que se atiende el conjunto de este trabajo, pero que se ha considerado preferible agrupar para su tratamiento pormenorizado. Ahora que se han planteado las claves de algunos de los procesos decisivos para el encuadramiento en la larga duración de las formas populares de festejar asturianas, se puede hacer lo propio con el encaje de la población femenina en esa vida festiva, en relación con las elaboraciones socioculturales de género de que se invistió dicha vida durante esta parte del siglo XX.

6.4. La producción y reproducción festiva del género: una revisión desde la larga duración

Si aceptamos, como se viene haciendo aquí, que la fiesta refleja las líneas maestras que rigen las formas de entender el mundo y organizarse socialmente asumidas por las comunidades celebrantes, aparte de contribuir a su reproducción, traducción simbólica y eventual transformación, podemos deducir sin grandes problemas que en ese gran paquete van incluidas necesariamente las circunstancias asociadas al género, como construcción culturalmente proyectada en lo social. Podría parecer una obviedad el que tanto hombres como mujeres hayan integrado históricamente las muy diversas manifestaciones de eso que venimos llamando comunidad celebrante, pues unos y otras han formado parte de manera inevitable de las comunidades —en el sentido más general— sublimadas en ellas. Las expresiones de la cultura y la sociabilidad populares que aquí nos ocupan son, en efecto, y en general, de carácter intergénero. Ahora bien, un análisis de las lógicas festivas populares vigentes en la Asturias y la España de avanzado el siglo XX que tenga en cuenta el género como recurso interpretativo, obliga a introducir especificaciones significativas.

6.4.1. Preparación frente a organización festiva. Mujeres y hombres en las fiestas asturianas del siglo XX

Las pautas generales bajo las que se desenvuelve el género como factor relevante en el desempeño de la vida cotidiana en su conjunto permiten, en efecto, prefigurar las que veremos presentes en la actividad festiva. En la Asturias contemporánea predominantemente rural, hombres y mujeres se insertaban en un modelo productivo en el que Jovellanos, en el XVIII, identificó a un tipo femenino propio de este territorio con predominio del minifundio. Se trataría de una mujer fuerte y muy implicada en la

actividad económica familiar, que sin embargo ya iba acusando un desplazamiento en el sistema de explotación causado por innovaciones técnicas y la introducción de nuevas estrategias para la organización del trabajo¹¹⁶⁶. Esta pérdida de terreno permitía ir pensando en los cambios asociados a la aparición y consolidación de una ideología de género auspiciada por la nueva burguesía, originalmente la victoriana, que consagraba el ideal maternal y hogareño de mujer en detrimento de su antigua implicación en la producción¹¹⁶⁷.

Estas tendencias persistían en el lapso cronológico al que nos estamos refiriendo en este capítulo. En un estudio publicado a mediados de los setenta sobre el concejo de Tapia de Casariego, en el extremo occidental asturiano, Ramón Valdés analizaba exhaustivamente las formas de vida vigentes en un medio campesino que se encontraba en pleno proceso de pérdida de la hegemonía como modelo de organización socioeconómica de la población regional, pero manteniendo todavía cierta pujanza agrícola-pecuaria. El reparto de tareas en función del sexo estaba perfectamente definido, correspondiendo a los hombres el cuidado de los animales de cuadra, las tareas más duras de acondicionamiento del espacio destinado al cultivo y el pastoreo, y las que precisaban el uso de yuntas o maquinaria. A las mujeres les estaban reservadas la horticultura, el sembrado o la recolección, así como la atención al ganado menor, el de corral, y el mercadeo de productos vegetales. Más allá de lo que sucedía en los espacios productivos agropecuarios, en los domésticos las tareas de limpieza, cocina y cuidado familiar estaban plenamente feminizados. Se observaba, en suma, que en esta distribución del trabajo campesino, que en lo esencial había de manifestarse sin demasiadas diferencias por todo el territorio asturiano durante la mayor parte de la centuria, la población masculina tenía reservados no solo los cometidos que demandaban la disponibilidad de una determinada fuerza física, sino también «los que exigen un cierto grado de especialización y están aureolados de un cierto prestigio (...), mientras que la mujer atiende a los que necesitan más atención y mayor asiduidad»¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁶ RODRÍGUEZ LABANDEIRA, José: *El trabajo rural en España (1876-1936)*. Madrid: Anthropos, 1991, pp. 45-46. SUÁREZ ÁLVAREZ, Patricia: “La *muyeruca* asturiana: las trabajadoras del campo en dos concejos centrales asturianos durante el siglo XVIII”, en ORTEGA LÓPEZ, Teresa María (ed.): *Jornaleras, campesinas y agricultoras. La historia agraria desde una perspectiva de género*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, pp. 65-80.

¹¹⁶⁷ NASH, Mary: *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*. Barcelona: Anthropos, 1983, pp. 41-42.

¹¹⁶⁸ VALDÉS DEL TORO, Ramón: “Ecología y trabajo...”, *op. cit.*, pp. 304-305.

La cuestión del prestigio tiene no poca importancia ya que, en efecto, el desempeño de unos u otros cometidos en el marco de las funciones elementales de la familia tradicional tenía su correlato en el estatus social del individuo. En su estudio basado en el centro y el occidente asturianos, Adolfo García ha señalado cómo el varón casado de edad más avanzada de la casa, el «amo», era el organizador de la fuerza de trabajo de la unidad familiar y el administrador de sus recursos económicos, actuando además como su representante ante la comunidad, entre otras funciones. Por su parte la esposa del anterior, el «ama», detentaba una autoridad circunscrita al espacio doméstico, y desdoblada principalmente en el control de los recursos alimentarios y de la transmisión de los conocimientos considerados constitutivos de la tradición. El resto de miembros de la unidad veía definidas sus funciones y estatus según distintas circunstancias, entre las que primaban el sexo y la condición o no de miembro carnal de la familia, siendo la de esposa de un hijo varón de los amos una de las situaciones más difíciles. Esto no significa que las mujeres no carecieran en este contexto de una influencia decisiva sobre la comunidad ni, mucho menos, sobre su unidad básica, pero sí que la condición sexual imponía efectivamente notables diferencias sociales. El descrito a grandes rasgos aquí fue un modelo de familia troncal tradicional vigente a lo largo de siglos, gracias en buena medida a su rigidez organizativa interna, e importante para la definición del modelo de estructuración familiar en Asturias¹¹⁶⁹.

La especialización sexual de la cotidianidad según imperativos de género tiene, como no podía ser de otro modo, su correlato en la excepcionalidad festiva, comenzando por aquellos puntos directos de contacto entre ambas. Aunque no se suele tener en cuenta a la hora de analizar la fiesta desde un punto de vista social o cultural, en ella la dicotomía de espacio público y privado solidificada en la contemporaneidad por la ideología liberal-burguesa hegemónica también se muestra plenamente operativa. Existen fiestas cuya estructura ritual general concede gran importancia al recogimiento doméstico y la intimidad familiar, como sucedía con la Nochebuena, según veíamos en otra parte al tratar el ciclo navideño, que se contraponía a una Nochevieja abocada al cultivo de formas de

¹¹⁶⁹ GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Familia y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 34-35. El mismo autor observó al analizar las comunidades de vaqueiros de alzada, a los que nos referíamos en el capítulo anterior, que en esas comunidades las particularidades de su forma de vida determinaban ciertas incursiones de hombres y mujeres en tareas propias del otro sexo que en la Asturias campesina solían estar mejor compartimentadas. El alejamiento fruto de las actividades trashumantes propiciaba, por ejemplo, que en ocasiones los hombres debiesen lavar o cocinar, y que las mujeres tuviesen un control de la casa más completo que en otros casos. Aun así, García Martínez observa que la mayor importancia en el contexto doméstico de las mujeres vaqueiras no estaba correspondido, como en las de otras comunidades rurales asturianas, con su posición en la jerarquía familiar. Véase GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Los vaqueiros...*, *op. cit.*, pp. 760-767.

sociabilidad más amplias. Pero también muchas celebraciones que cuentan con una vertiente pública importante, incluso preponderante, cuentan con ramificaciones que se alejan de los principales escenarios de la acción colectiva para internarse en los hogares y lugares de reunión de los colectivos festeros exclusivos.

Aunque aparezcan, hasta cierto punto, separadas en tiempo y espacio de las coordinadas en que se sitúan los ritos públicos que concentran casi todas las miradas — de los investigadores tanto como de los propios participantes—, estas expresiones privadas forman por completo parte de ellas. Actúan como apéndices del fenómeno festivo, posibilitando la filtración de sus trascendentes efectos hacia las afueras sociológicas del paisaje comunitario. Y no es una trayectoria de sentido único, ya que la ritualidad doméstica también nutre la pública. Es en las comidas hogareñas donde se reagrupan las familias desperdigadas, quedando organizadas y bien alimentadas, prestas para integrarse en la comunidad celebrante como conjunto. Lo mismo se podría decir de las agrupaciones festeras, que con sus actos exclusivos —comidas y cenas de hermandad, misas y bailes de cofrades, repartos de bollo y vino u otros productos a socios, etcétera— recompensados los esfuerzos organizativos de resto del año con algo más que aquello de lo que se beneficia el resto del ente celebrante, y con ello reforzada su implicación e identidad colectiva propia dentro del mismo.

En definitiva, se podría entender que estas expresiones privadas o «privatizantes» del fenómeno festivo cumplen un cometido imprescindible en el proceso de integración de átomos en la molécula que es la comunidad celebrante, a su vez llamada a integrarse en todas esas estructuras más complejas de que se han venido tratando —la región, la nación, la clase social—. Pues bien, la especialización sexual de tareas en ellas es acusada, reflejo de la existente en unas actividades cotidianas de las que las festivas, por mucha carga de excepcionalidad que tenga el contexto en que se enmarcan, no dejan de ser una versión. La comensalía, protagonista frecuente de buena parte del ritual festivo privado, ofrece todo tipo de muestras sobre ello, a pesar de las pocas atenciones académicas trasladadas a este particular. En este sentido, y aunque la distancia geográfica con respecto a nuestro objeto de estudio interponga necesariamente importantes líneas divisorias entre ambos casos, no se puede dejar de mencionar el trabajo realizado en México por Sergio Inestrosa, sobre el poblado de San Andrés de Totoltepec y sus fiestas patronales¹¹⁷⁰.

¹¹⁷⁰ INESTROSA, Sergio: *Vivir la fiesta: un desenfreno multimediado*, México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 1994.

Al acercarse a la forma de vivir la principal de las celebraciones festivas de la comunidad de las mujeres de San Andrés, Inestrosa comprobó que, para ellas, el tiempo festivo implicaba básicamente una dedicación más intensa a las tareas a las que solían entregarse cotidianamente, y que eran una proyección de una imagen normativa, en esencia hogareña y maternal, de la feminidad. En efecto, el espacio doméstico de la fiesta demanda el mismo tipo de trabajos que durante su uso diario el resto del año; debe estar limpio y estéticamente presentable, hay que preparar los víveres para el consumo de los distintos miembros de la unidad familiar y, en general, mantener la casa al día. La realización de estas tareas, habitualmente feminizada, lo estaba también en el tiempo de fiesta, con el añadido de que entonces aparecía intensificada por las circunstancias especiales. La familia se ampliaba con la llegada de miembros en otro momento ausentes, y a los que había que procurar acomodo y alimento, y el hogar debía estar especialmente bien cuidado para su presentación a aquellos, así como a otros posibles visitantes. A este suplemento de esfuerzo, y a la presión para llevarlo a cabo, se añadía la que suponía la interpretación que hacían las mujeres de San Andrés de su denuedo en el hogar como una forma de honrar al venerado santo. Es decir, que lo que cotidianamente era un servicio a la unidad familiar impuesto por la costumbre y la ortodoxia cultural, aparte de exigir un mayor esfuerzo de por sí, contaba con un componente devocional añadido que lo reforzaba todavía más en el plano de las mentalidades¹¹⁷¹.

Los casos que podemos encontrar en el ámbito español no difieren demasiado del anterior en cuanto a este asunto. Todo tipo de acercamientos a expresiones nacionales de la actividad festiva popular, con unos u otros intereses específicos, revelan sistemáticamente que el sexo es un factor determinante en la distribución de roles dentro de la dinámica festiva asociada a espacios privados, en un sentido que suele redundar en la intensificación de la labor doméstica femenina regular¹¹⁷². En el caso de Asturias, la obra de Valdés muestra con claridad la completa feminización de la cocina en la organización familiar del medio rural que subsiste entrada la segunda mitad del siglo XX; una realidad interiorizada por el propio autor, que orienta naturalmente hacia las mujeres

¹¹⁷¹ Sergio INESTROSA: *Vivir la fiesta... op. cit.*, pp. 62-63.

¹¹⁷² Puede verse, por ejemplo, DÍAZ IGLESIAS, Sebastián: "Jarramplas. Tiempo de fiesta en Piornal. La construcción de identidades colectivas en torno al ritual", *Gazeta de Antropología*, n.º 20, 2004, en línea, <<http://hdl.handle.net/10481/7265>>. [Consulta: 06-II-2017]. HEUZÉ, Laure: "La incorporación de las mujeres en las fiestas: las *Negras* de Petrer (Alacant)", en ALBERT-LLORCA, Marlène; GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (eds.): *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail-Diputación de Granada, 2003, pp. 103-114 (103-104).

su búsqueda de informantes sobre las características de la dieta en la zona objeto del estudio¹¹⁷³. La circunstancia es cómodamente extrapolable al espacio y el tiempo festivos, como sugieren ejemplos tan locuaces como el proporcionado por el porfolio dedicado a las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de Muño, en un momento tan próximo a la actualidad como es 1994. La adelantada cronología favorecía, sin duda, la dedicación de atención a realidades que, precisamente por lo antiguo y perfecto de su engarce en la cotidianidad, no solían suscitarla. En dicha publicación se insertaba una fotografía en la que aparecían cinco mujeres en plena faena culinaria, explayándose algo el autor del pie sobre el particular. «La cara oculta de la fiesta», se decía, «se llama “cocina” (...), donde pillamos a la gente en pleno desarrollo de su trabajo, pues ahí están horas y horas atiborradas de trabajo, calor y a veces, de aburrimiento pues no dejan de estar apartadas de la folixia»¹¹⁷⁴.

No eran muy diferentes estas apreciaciones, como tampoco lo era la realidad a que remitían, de las hechas casi tres décadas atrás en Mieres, con ocasión de las fiestas del Carmen, entonces unidas a las de Exaltación del Trabajo. El autor recordaba a dos mujeres, representantes de las mejores virtudes de la gastronomía local, que durante las fiestas contaban con una oportunidad inmejorable para exhibir sus habilidades. Describía cómo ambas «sudaban la gota gorda, trabajando sin cesar, ya preparando la comida, ya sirviendo la mesa, ya quitando y poniendo platos mientras cantaban y contaban chistes». Al final, «después de terminar de atender a todos, se ponían a comer juntas en la mesa donde estábamos»¹¹⁷⁵.

No se puede dejar de observar que el control femenino de la alimentación familiar suponía la detentación de un poder poco desdeñable. El acto doméstico de alimentarse tenía una importante función de enculturación, transmitiéndose en él relevantes conocimientos a los miembros más jóvenes de la familia y escenificándose en el ritual de la comensalía el estatus de cada componente de la unidad familiar. Lo desarrollado en torno a la mesa tenía implicaciones en el resto de órdenes de la organización de la vida cotidiana. En este sentido, la mayor importancia de las comidas festivas con respecto a las diarias debe llevarnos a considerar la relevancia de la preeminente posición femenina

¹¹⁷³ VALDÉS DEL TORO, Ramón: “Ecología y trabajo...”, *op. cit.*, pp. 334-337.

¹¹⁷⁴ Porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de Muño, Siero, 1994. Subrayado en el original. *Folixia* significa fiesta, en el sentido de jolgorio.

¹¹⁷⁵ HEVIA NOSTI, Livio: “Aquellas suculentas comidas”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Carmen y Exaltación del Trabajo, Mieres, 1966.

en su preparación y disposición¹¹⁷⁶. Ahora bien, esa feminización de ciertos cometidos, por decisivos que estos fuesen, llevaba aparejada la ausencia o el desplazamiento con respecto a los hombres en otros no menos destacados.

Relevante desde luego en el propio ámbito privado, este estado de cosas fluye desde éste hacia el ritual público. Los alimentos de los actos de comensalía que trascienden el espacio familiar o del grupo de amigos —como son las comidas campestres asociadas a las romerías y a otras fiestas influidas por ellas en sus programas— quedan usualmente, también, a cargo de las mujeres. Lo mismo puede suceder con los comestibles que tienen reservada una cierta carga simbólica o un lugar en el desempeño ritual, si bien en ese caso el sesgo de género no siempre es tan unívoco, por motivos que a continuación se analizarán.

En cualquier caso, sucede que lo extendido de la dedicación culinaria de las mujeres puede llegar a hacer que entre en conflicto directo con la participación en otros elementos integrantes del ritual festivo. Así lo observó José Homobono al acercarse en los ochenta a la romería de San Urbano de Gaskue, en Navarra. En esta fiesta, la mayor de la localidad, una parte del paisanaje permanecía ausente de algunos de los ritos más importantes, por encontrarse atendiendo ese espacio doméstico que demandaba más trabajo que en cualquier otro momento del año. Los efectos de esta circunstancia llegaban al punto de determinar que hubiera mujeres de Gaskue que apenas habían asistido a la romería en toda su vida¹¹⁷⁷. La misma idea se destila del fragmento citado poco más arriba, en el que se señalaba expresivamente cómo la dedicación a la cocina comportaba para las mujeres el estar «apartadas de la folixia». También de estudios como el hecho por Yolanda Cerra, entre los ochenta y los noventa, en el pueblo de Trascastro, en el concejo de Cangas del Narcea; así, el día de Santa Isabel, la vuelta de la capilla hacia el pueblo al finalizar la parte religiosa de los festejos era encabezada por las mujeres que debían encargarse de la cocina¹¹⁷⁸.

Esto último tiene implicaciones potenciales evidentes. De la importancia de los festejos populares locales en la configuración de uno de los estratos más elementales de las identidades colectivas de que se invisten las comunidades, defendida ya desde

¹¹⁷⁶ GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Familia y sociedad...*, op. cit., pp. 34-35.

¹¹⁷⁷ HOMOONO, José Ignacio: “Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, n.º 54, 1989, pp. 407-502.

¹¹⁷⁸ CERRA BADA, Yolanda: “Un pueblo de la montaña occidental asturiana y su fiesta: Santa Isabel en Trascastro”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 147, 1996, pp. 235-258 (253).

distintos puntos de vista, se colige que las trabas interpuestas a la implicación directa en el acto de festejar han de tener implicaciones en la disposición de los recursos identitarios generados en el mismo. Al quedar su participación restringida, en mayor o menor grado, a una parte limitada de la acción ritual, la desarrollada además en los escenarios del espacio festivo más alejados de las manifestaciones públicas de sociabilidad, estos sujetos y grupos se verían privados de una parte significativa de la experiencia de la fiesta. A partir de ahí, la existencia de una correspondencia bidireccional entre una comunidad en un sentido antropológico general y su expresión festiva, la comunidad celebrante, supondría que de la desnaturalización como tales de los miembros de una de ellas resultaría lo propio con respecto a la otra. No hay que olvidar la doble condición que se le ha atribuido al fenómeno festivo, como expresión del producto sociocultural que es el grupo que festeja y, a la vez, como acondicionador y reproductor de las claves por las que se rige ese producto. Todo esto parece suficiente para sugerir que la diferente inserción de las mujeres en la representación efímera del colectivo proyectada en el tiempo de fiesta supone, con toda probabilidad —otra cosa es afinar en qué grados y de qué maneras—, una inserción igualmente diferente en ese colectivo en su desempeño cotidiano en todos los órdenes.

De todas formas, la segregación funcional determinada por el sexo no aparece en absoluto circunscrita a la parte de la experiencia festiva desarrollada en el ámbito estrictamente doméstico o privado. Empapa también todo lo que se encuentra tras la verificación del festejo en toda su dimensión, así como la disposición de todo lo necesario para que la ejecución de los distintos elementos del programa y la participación de la comunidad celebrante tengan lugar como es debido. Como posible fórmula para el abordaje de esta realidad aún por explorar en lo más esencial, en una comunicación sin publicar presentada al VI Encuentro Internacional de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea, celebrado en Zaragoza en octubre de 2017, se propuso la distinción conceptual de organización y preparación festivas. Se trata de una dicotomía sencilla y manejable pero que, con apoyo en las sólidas aportaciones de que dispone la historiografía de las mujeres y del género y en las fuentes de que se ha hecho acopio en los últimos años, permite introducir en el análisis sociocultural de la fiesta una cuestión de algún interés.

La identificación de una actividad capaz de generar las condiciones propicias para la existencia de una fiesta y asociada a su organización o preparación, dependería en esencia de la capacidad de influencia de dicha actividad sobre la definición del protocolo

ritual, y de su trasfondo simbólico. En pocas palabras, se trataría de medir el grado de poder del individuo o el colectivo —en este caso definido por su adscripción de género— sobre los presupuestos a partir de los cuales se construye la experiencia festiva. Así, la ocupación de unos u otros cargos de las asociaciones festeras, sobre todo de los de mayor responsabilidad, como la presidencia o su administración económica, serían ejemplos paradigmáticos de dedicación organizativa. Quien asume esos menesteres cuenta en teoría con un notable grado de control sobre resortes importantes para la materialización del festejo, por más que en la práctica ese poder se encuentre afectado por todo tipo de variables condicionantes, como la disponibilidad de recursos y de colaboradores con los que gestionarlos, las directrices jurídico-administrativas, los ánimos y expectativas de la comunidad celebrante y otras muchas. Por otro lado, personas encargadas de arreglar el traje de un participante en un desfile, de confeccionar los adornos florales de una carroza o de mantener limpio el lugar de culto en el que se van a celebrar los ritos religiosos de una fiesta patronal, por poner tan solo algunos ejemplos, estarían dedicándose a tareas homologables a la preparación.

Lo sustantivo de la dicotomía propuesta no reside en que la organización y la preparación sean más o menos importantes o prescindibles la una con respecto a la otra, a la hora de garantizar la verificación de la fiesta. Ninguna de ellas puede cumplir su cometido sin la concurrencia de la otra; un festejo al uso demanda búsqueda y administración de financiación, establecimiento de contactos con colectivos externos y empresas que se encarguen de los distintos puntos del programa y una definición de este último y del repertorio simbólico al que va a dar soporte operativo, tanto como manos para la confección de indumentaria, adornos complementarios de la escenografía y platos para cubrir las necesidades alimentarias de quienes festejan. En este sentido, entre la actividad organizativa y la preparatoria tal y como se pretenden plantear aquí podría verse, quizá, una equivalencia con respecto al sentido que se da a los enfoques estratégico y táctico en la planificación militar. La organización ofrece capacidad para decidir —de nuevo, con todos los condicionantes contextuales que se quiera— o al menos influir significativamente sobre la definición de los momentos y lugares que demarcarán el espacio-tiempo festivo y de los actos que compondrán el programa, e incluso sobre la naturaleza precisa de la comunidad celebrante; al definir no solo los programas y su orientación, sino también los mecanismos de difusión de las convocatorias, con la edición de cartelería, inserción de anuncios en medios de comunicación o edición de publicaciones festeras. Esto lleva aparejado un control más o menos perfecto de la

estructura ritual y simbólica del hecho festivo, y por extensión de las funciones socio-antropológicas que se le han venido atribuyendo desde el inicio del trabajo.

No es el caso de los cometidos susceptibles de ser englobados dentro del concepto de preparación. Quienes los llevan a cabo pueden incidir, dependiendo del grado de autonomía que les confiera la estructura organizativa en la que se inscriben, sobre diversos matices o detalles del protocolo y el repertorio simbólico festivos, pero esa incidencia no tiene capacidad para modificar sustancialmente en estos últimos los efectos provocados en la comunidad celebrante. Sobre todo ciertas actividades preparatorias, como las aplicadas al engalanamiento de la escenografía festiva —la confección y disposición de guirnaldas y adornos florales, o de trajes o disfraces, por ejemplo— pueden llegar a contemplar márgenes amplios para la aplicación de creatividad, pero el aprovechamiento de esas posibilidades difícilmente comprometerá las líneas maestras del ritual y su recubrimiento simbólico establecidas por los organizadores. Y, por supuesto, más allá de la subalternidad inherente de la preparación con respecto a la organización, la primera, al igual que la segunda, aparece en la práctica constreñida en sus posibilidades de heterodoxia. Existe toda una serie de prescripciones impuestas por la costumbre y por nuestra ya conocida, versátil y a un tiempo severa tradición, viniendo muchas de estas actividades pautadas por el hacer y la actitud heredadas de generaciones precedentes.

Un parámetro decisivo para esta definición del dualismo conformado por organización y preparación, sería la responsabilidad inherente a las actividades abarcadas por uno y otro concepto. En lo precedente se ha hecho indirectamente alusión a la responsabilidad, como expresión de la trascendencia de unas u otras tareas a la hora de definir los rasgos principales del fenómeno festivo. Dicha responsabilidad puede conllevar prestigio, y proporcionar consecuentemente una cantidad y tipo muy variables de capital simbólico a quien las acomete, lo cual a su vez tiene su repercusión sobre la posición del individuo en el seno de la comunidad celebrante, con efectos que pueden mantenerse cuando ésta deja de ser estrictamente tal para convertirse en una comunidad en el más pleno, general y decisivo sentido de la palabra.

Las circunstancias que históricamente han determinado que sujetos y grupos desempeñen funciones principalmente organizativas o preparatorias son variadas. No cabe duda de que la extracción social o la disponibilidad de recursos económicos son dos de ellas, y no poco importantes. No es casual que en la génesis festiva urbana de entre finales del XIX y la primera mitad del XX las tertulias de notables locales ocuparan un lugar de excepción, como sucediera con Claudio Luanco y sus colaboradores en Avilés,

o, décadas más tarde, con los fundadores de la SOF en la capital provincial. La voluntad de impulsar el enriquecimiento de la vida cultural y económica local o de fomentar la difusión del folclore regional era una preocupación propia de gentes con una formación intelectual determinada, una cierta posición social y algún desahogo vital. Fueron ellas las protagonistas de la formación de realidades asociativas capaces de ejercer, como ha dicho García Pilán en un análisis de la sociabilidad festera, un alto grado de control sobre la fiesta, hasta el punto de ser capaces de instituir una auténtica «ortodoxia festiva»¹¹⁷⁹. La participación de las clases trabajadoras en misiones de organización festera ha sido indudablemente menos habitual, y mucho antes que como miembros de asociaciones diseñadoras de programas, su papel en la materialización de festejos se ha acercado al de operarios más o menos especializados para el montaje de la escenografía y las atracciones de la celebración.

La disponibilidad económica más propiamente dicha no ha sido menos determinante a la hora de repartir papeles sobre todo, una vez más, en esas ciudades en las que las dimensiones, complejidad y coste de los festejos crecieron exponencialmente en pocas décadas. En las fases de la contemporaneidad durante las que la participación de los poderes públicos en la financiación de fiestas populares era nula o escasa, las aportaciones de individuos o entes privados con recursos confería a éstos un evidente control sobre las características del programa festivo. Lo mismo sucedió, claro está, desde el momento en que las distintas instancias de la administración estatal fueron haciendo estable su participación pecuniaria, y ello independientemente del tipo de Estado en cuestión y de su adscripción ideológico-política. Estamos bien familiarizados con las influencias ejercidas sobre los festejos populares por el partido único del franquismo a través de sus distintas organizaciones; la transición a un sistema democrático, según se verá, no supondrá ni mucho menos un divorcio de fiesta y poder político.

Así pues, el género no ha sido ni mucho menos el único considerando hecho efectivo a la hora de procederse al reparto de funciones organizativas y preparatorias, ni su influencia absoluta o unívoca. Sin embargo, las fuentes recabadas como parte de esta investigación —insuficientes, una vez más, para el establecimiento de axiomas sobre el particular, pero bastantes como para hacer proposiciones sugerentes en la línea trazada por los objetivos de este texto— indican que el género debe ser tenido en cuenta entre los factores implicados en la distribución de tareas relacionadas con la experiencia festiva.

¹¹⁷⁹ GARCÍA PILÁN, Pedro: “Sociabilidad festera...”, *op. cit.*, p. 78.

Aunque comenzar por ellos obligue a vulnerar una diacronía ya bastante vapuleada aquí, parece apropiado mencionar algunos documentos inscritos en momentos avanzados de la cronología analizada, en los cuales se aprecia la existencia de una cuota de género en la definición de la participación en la organización o la preparación festivas, como también sus limitaciones. Resulta esclarecedor en este sentido un comentario hecho a mediados de los ochenta sobre los preparativos de un desfile de carrozas que se desarrollaba en Luanco por las fiestas de Santiago, nacidas a finales de los cuarenta y popularizadas en las dos décadas siguientes. Sin dejar de recordarse que tras el «montaje escénico tan sencillo y complejo a la vez había un hombre ya ido de entre nosotros, (...)», alma de estas fiestas», se señalaba que:

En este primer desfile cabe destacar la también primera participación de una de las mujeres que más trabajaría para la realización de estas cabalgatas (...) Detrás de estos personajes había un sin fin de colaboradores: jóvenes mujeres de este pueblo que agrupadas por barrios, de una forma metódica aunque no falta de creatividad, sacaban al papel todo el juego posible; se hacían miles de flores, rizadas con simple tijera, de múltiples colores y un infinito número de formas y especies, cada modelo en un cesto y cada cesto en su sitio, toda la tarde y, cuando el tiempo apremiaba, la noche entera; pacientes carpinteros creaban los armazones, (...) Toda una labor de ensamblaje y acoplamiento que daba su fruto en la mañana del desfile entre excitación y algarabía¹¹⁸⁰.

Testimonios como este dan cuenta, en primer lugar, de las dimensiones de unos trabajos preparatorios cuya dureza no desmerece la de los más puramente organizativos —a menudo poco gratos, como hemos visto afirmar en más de una ocasión—; y a los que se añade un habitual soterramiento que afecta también a la frecuencia y grado de detalle de su aparición en las fuentes y, por extensión, a las facilidades brindadas a su análisis académico. El trabajo de estas personas, asimiladas al rango de «colaboradores», aparece naturalmente, en términos de prestigio social y por su dilución en un anónimo conjunto, subordinado al de personajes individualizados e identificados por su nombre, considerados «alma» de las fiestas por unas actividades que no se especifican, pero que con toda probabilidad pertenecen al orden de lo que aquí se está considerando organización. Significativamente, en un texto aparecido en un contexto totalmente diferente —la salutación del primer edil del municipio de Morcín en un porfolio editado por las fiestas de un lugar del concejo, ya a mediados de los noventa— aparece de nuevo la tendencia de distinguir la colaboración de la organización propiamente dicha, protagonizada por los responsables de la comisión de turno. «Son muchos años ya los que

¹¹⁸⁰ SUÁREZ, Juan Carlos: “Les Carroces”, *Parpayuela*, n.º 2, 1984, pp. 21-22.

la presente comisión y sus colaboradores, destacando entre éstos a las mujeres, llevan afanándose en esta labor muchas veces incomprendida»¹¹⁸¹. Regresando a Luanco, no es menos interesante constatar cómo las labores más puramente decorativas aparecen feminizadas, mientras que las de carpintería y montaje, desde luego de tipo preparatorio, pero también representativas de unas funciones más técnicas y fácilmente tipificables como masculinas, son desempeñadas por hombres. Es cierto que, en el mismo escenario, se ofrecían evidencias de que las mujeres implicadas en la preparación festera lo estaban también en la negociación de prestigio por medio de la misma:

Había cierta rivalidad entre las «maestras creadoras», era lógico, cada una daba lo mejor de su imaginación para cautivar al público de Luanco, que era el más severo juez de todos los desfiles a los que había de asistir la obra y, claro, eso no siempre se lograba. Casos hubo en los que dos «maestras» colaboraron en la realización de una misma carroza, sin por ello comerse escena una a la otra, sino, al contrario, meterse en el empeño y crear una obra magistral¹¹⁸².

En todo caso, si hay un reflejo locuaz de los efectos de la dimensión de género sobre la cultura popular en lo que atañe a la fiesta, probablemente lo sea la histórica institución de festejos concretos en los que el componente femenino de la comunidad recibe ensalzamiento, logrado a menudo, precisamente, por la concesión de un peso desacostumbrado en la organización festiva. En efecto, la etnografía de la fiesta popular española ha identificado extendidas ocasiones, sistematizadas a través del calendario, para el incremento del peso de las mujeres —compensación catártica, podríamos decir, o versión sexual de la subversión efímera y simbólica del orden tan propia de la fiesta— en la comunidad, algo que se ha querido entroncar de una u otra forma con las *matronalia* con que se homenajeaba en la Roma antigua a las mujeres casadas o matronas. Con unas u otras características concretas, mejor o peor estado de salud y herederas o no de aquellas experiencias romanas, llegaron hasta la contemporaneidad avanzadas celebraciones sancionadas por el calendario cristiano que hacían concesiones extraordinarias al estatus social femenino. Se cuentan entre las más extendidas en la España contemporánea las asociadas a Santa Águeda, a principios de febrero, así como las de comadres, insertas ya en el ciclo carnavalesco y que, en su diálogo con las de compadres, permitían establecer dinámicos ritos de sociabilidad entre los mozos y las mozas de las localidades, dando a

¹¹⁸¹ RIONDA MIER, Juan Manuel: “Salutación del Alcalde de Morcín”, portfolio de las fiestas de Nuestra Señora de las Nieves de Argame, Morcín, 1994.

¹¹⁸² SUÁREZ, Juan Carlos: “Les Carroces”, *op. cit.*, pp. 21-22.

estas últimas una iniciativa en la participación difícilmente hallada en el resto de ocasiones festivas y, desde luego, en la cotidianidad¹¹⁸³.

La expresión más conocida y estudiada de encumbramiento simbólico de la figura femenina con motivo de la celebración de Santa Águeda es el fenómeno de las alcaldesas de Zamarramala. En esta localidad segoviana se desarrolla todo un ritual en torno al nombramiento de dos alcaldesas que todavía en el siglo XIX desempeñaban un gobierno municipal efímero, pero que incluía la asunción de al menos algunas funciones efectivas de las autoridades oficialmente instituidas, y que recientemente adquirió un formato más ritualizado y simbólico¹¹⁸⁴. Santa Águeda apenas parece haber contado con seguimiento en Asturias, en la que únicamente se ha observado cierto lucimiento, y en lugares muy concretos, en la celebración de la Candelaria, cercana en fechas a la anterior y caracterizada también por hacer ciertas concesiones simbólicas a las mujeres de la comunidad celebrante¹¹⁸⁵. Más populares en el Principado, y acaso más explícitas como realce simbólico de la figura femenina por estar ya insertas en el ciclo carnavalesco, han venido siendo las fiestas de comadres, también extendidas por el territorio nacional. Se trata de celebraciones una vez más dispares según su lugar de verificación, pero que parecen haber cumplido funciones de refuerzo de la solidaridad comunitaria y de las actividades de cortejo entre la mocedad —al ser común en distintos puntos de España el diálogo de las fiestas de comadres con las de compadres, o con las relacionadas con el también próximo San Blas—, aparte de ese cierto encumbramiento de la figura de la mujer¹¹⁸⁶. Tras reconocer la escasa presencia de Santa Águeda, Gómez Pellón glosó el seguimiento, desigual pero visible, del Jueves de Comadres en Asturias. En lugares como Gijón, la fiesta había alcanzado los primeros compases del siglo XX con buena salud, para luego diluirse al paso de las décadas en el dinamismo sociocultural urbano. En otros sitios, y en este punto debe mencionarse Pola de Siero, tales fechas acogían aún en la segunda mitad de la centuria algunos de los festejos populares locales de mayor relieve¹¹⁸⁷.

¹¹⁸³ CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 415-438.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 424-426. MAGANTO HURTADO, Esther: "Identidad, poder, género y comunicación. Yo, alcaldesa de Zamarramala: la construcción de una identidad ritual", en PÉREZ-AMAT GARCÍA, Ricardo; NÚÑEZ PUENTE, Sonia; GARCÍA JIMÉNEZ, Antonio (coords.): *Comunicación, identidad y género (volumen 2)*, Madrid: Fragua, 2008, pp. 537-543.

¹¹⁸⁵ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias...*, *op. cit.*, p. 20.

¹¹⁸⁶ CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 431-438.

¹¹⁸⁷ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias...*, *op. cit.*, p. 20. *Las mascaradas de invierno en Asturias: una perspectiva antropológica*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 1993, pp. 66-68, 98. ALONSO CABEZA, M.^a Dolores: *El concejo de Siero...*, *op. cit.*, p. 25. Pamela Radcliff ha recordado cómo el mantenimiento de los grupos de comadres, desaparecidos del territorio español salvo en el ámbito

Es cierto que las circunstancias en que se adentraron en la contemporaneidad avanzada asturiana esas fiestas de comadres parecen consentir algunos matices, sobre todo en lo tocante a las concesiones, siquiera simbólicas, que la cultura popular hacía a la población femenina con motivo de ellas. En Avilés, por ejemplo, Venancio Ovies insistía en los setenta desde su tribuna periodística en considerar estas celebraciones como de carácter antes infantil que femenino, entendiendo que la implicación de las mujeres en ellas era más bien circunstancial, por ser las encargadas de confeccionar los trajes para los niños y de vigilar su comportamiento. La elaboración de dulces típicos y la verificación de competiciones de disfraces que habían sobrevivido como único vestigio carnavalesco a lo largo de las décadas precedentes habrían existido, así, antes que nada «para disfrute y competencia de las mamás», más que de las mujeres en general¹¹⁸⁸. Por otra parte, en lugares como Gijón, donde antiguamente el Jueves de Comadres habría contado con cierto esplendor, parece ser que la decadencia durante el siglo XX fue lo suficientemente acusada como para que, al volver a celebrarse, las fiestas pudiesen llegar a ser consideradas «de reciente tradición», más que recuperadas tras una impuesta suspensión, como, según hemos visto, se tendía a considerar los festejos carnavalescos en su conjunto¹¹⁸⁹. Tampoco deja de resultar interesante que en esa Pola de Siero donde «comadrar» mantuvo más fuerza, la fiesta se caracterizara por la tendencia a circunscribir sus ritos al ámbito doméstico y, en tiempos más recientes, al ofrecido por los establecimientos de restauración; un entorno adecuado para celebraciones feminizadas según las claves más elementales de la segregación sexual contemporánea. Si bien autores como M.^a Dolores Alonso han atribuido tales tendencias a imposiciones climatológicas que dificultarían el festejar al aire libre en las fechas que acogen las comadres —lo cual tiene sentido si hablamos de una Asturias en tránsito estacional del invierno a la primavera—¹¹⁹⁰, no se puede perder de vista que las mascaradas y comparsas típicas del ciclo invernal asturiano estudiadas abundantemente han tenido en el entorno callejero su teatro de operaciones habitual. Las implicaciones de género de la actividad festiva

rural mediterráneo, se produjo en el Gijón de principios del siglo XX a través de grupos de trabajadoras, concretamente cigarreras y costureras. En estos sectores actuó como un elemento generador y mantenedor de formas importantes de solidaridad laboral. RADCLIFF, Pamela Beth: *From mobilization to civil war: the politics of polarization in the Spanish city of Gijón, 1900-1937*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 93-94.

¹¹⁸⁸ OVIES GARCÍA, Venancio: “Fiestas de Carnaval”, *El Comercio*, 10-II-1972, p. 10. “El homenaje frustrado”, *El Comercio*, 15-II-1975, p. 12.

¹¹⁸⁹ “El carnaval o antroxu”, *El Comercio*, 17-II-1980, p. 13.

¹¹⁹⁰ ALONSO CABEZA, M.^a Dolores: *El concejo de Siero...*, *op. cit.*, p. 25.

popular, como las de otros aspectos de la vida social, parecen deber mucho, en efecto, a este juego espacial entre el ámbito doméstico y el público.

Lo dicho anteriormente hace entroncar la implicación del género en la distribución social de las tareas organizativas y preparatorias con su papel en la definición de la cantidad y cualidad de la presencia femenina en los rituales festivos populares, así como en los repertorios simbólicos asociados a ellos. Cuando tuvo lugar, la implicación femenina en los grandes actos públicos de los programas de fiestas se produjo usualmente según unas pautas diferenciadas de las que regían la de los hombres. De hecho, aproximarnos a los rasgos que ha revestido dicha implicación en la contemporaneidad avanzada asturiana parece imponer un severo replanteamiento de la noción de participación festiva, cosa importante si recordamos que a él se ha venido fiando a menudo la conceptualización académica del fenómeno de la fiesta popular.

La revisión etnográfica de corte más clásico permite identificar un cambio significativo en el componente de género de los elementos más visibles de la comunidad celebrante, operado en el momento mismo en que nuestra óptica abandona su trastienda doméstica para internarse en el ritual público. Así se observa, en general, en la amplia actividad teatral desarrollada a través del disfraz y la mascarada en el panorama festivo popular español, también en el asturiano, sobre todo durante el ciclo invernal. Caro Baroja dio buena cuenta de cómo los diversos repertorios de personajes satírico-burlescos aparecidos en los rituales de distintas provincias españolas a lo largo del segmento de calendario culminante en el Carnaval han venido siendo, en su mayor parte, interpretados por hombres. Lo más interesante es que esto suele suceder así incluso cuando la figura representada es de sexo indeterminado o no explícito, e incluso cuando muestra una naturaleza inequívocamente femenina. Así se ha apreciado en las mascaradas de Sola — País Vasco francés—, por ejemplo, o, en lo que nos concierne aquí más directamente, en las desenvueltas en suelo asturiano. Tomando los datos de Constantino Cabal y otros estudiosos del folclore regional, Caro Baroja dejó consignada la aparición en Quirós de un cortejo festivo que contaba con varios personajes masculinos, entre ellos unas «damas» interpretadas por mozos varones. De igual modo, en San Antolín de Ibias, en una clásica comparsa que salía la víspera del día de Reyes Magos a pedir aguinaldo, se integraban «un valenciano y una valenciana, es decir, dos hombres, disfrazados el uno femenilmente». Los jóvenes vestidos de mujer, en fin, fueron identificados por el etnógrafo como una constante tanto en las mascaradas asturianas como en las vasco-francesas, con las cuales mostraban aquellas grandes semejanzas. Parece que la

interpretación masculina de las parodias festivas de signo femenino se daba hasta cuando éstas mostraban rasgos tenidos por especialmente representativos de la condición de la mujer, como el embarazo¹¹⁹¹.

Este desequilibrio de género en la participación en las actividades teatrales que protagonizan algunos rituales destacados del calendario festivo popular tiene efectos que no es posible abordar en profundidad aquí, pero no tan difíciles de intuir. Si entendemos la mutación identitaria hecha posible por el disfraz y la máscara, por efímera y simbólica que sea, como una parte importante de la subversión temporal y simbólica del convencionalismo sociocultural, cabe inferir que la masculinización de estos ritos, en principio, hace dichas funciones más asequibles para los varones de las comunidades celebrantes que para las mujeres.

Las implicaciones de todo esto se vuelven más explícitas cuando la interpretación de personajes festeros adquiere tintes no solo puramente teatrales, sino también de provisión de prestigio. Un paradigma de esta circunstancia en el marco nacional lo proporciona la conocida fiesta desarrollada en la localidad de Piornal, Cáceres, en torno a la figura del «Jarramplas». Se trata de un sujeto disfrazado y acorazado que recorre las calles en medio de una violenta lluvia de nabos dirigidos a él por el resto de participantes. Relacionado este evento con la celebración más convencional de San Sebastián, se ha apreciado que las mujeres de Piornal, aparte de asumir la consabida intensificación festera de las labores domésticas por estas fechas, ven su participación orientada más hacia el festejo patronal que hacia el de Jarramplas, que despierta más interés, sobre todo fuera del pueblo. Se podría decir que esto es importante en la medida en que vestir el traje de Jarramplas comporta un apreciable sentimiento de orgullo, por llevar aparejado el reconocimiento del conjunto de la comunidad. No tiene menos interés constatar que el personaje nunca ha sido interpretado por una mujer, y que esto es así no porque exista prohibición instituida alguna, sino porque hasta la fecha no ha existido ninguna petición femenina de ostentar el traje. En cambio, sí que se constata la participación de mujeres en la fiesta con la función de mayordomo; una especie de asistente de Jarramplas que vela por la correcta organización y desenvolvimiento del rito, y que cuenta también

¹¹⁹¹ CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 191, 235-236, 238-239. Cabe tener en cuenta que Caro menciona también comitivas festeras del ciclo invernal que comprenden la participación femenina, como sucede con unas *foliadas* gallegas que, de todas formas, parecen haber sido una excepción entre las regiones cantábricas en este sentido. Véase, en la obra citada, las pp. 242-243.

indudablemente con una cuota de prestigio que, sin embargo, está a todas luces subordinada a la del auténtico protagonista de la celebración¹¹⁹².

Más significativas con respecto a cuanto se viene tratando, por su intensidad en los sitios en que se celebran y por su mayor difusión en el mapa peninsular, son las fiestas de moros y cristianos. En las últimas décadas, y ya antes del fin de la cronología aquí adoptada, estos eventos han sido fuera de dudas los principales escenarios festivos de los conflictos sostenidos en torno a la participación de hombres y mujeres en el ritual público de los festejos populares, al calor de la expansión de las nuevas formulaciones de los discursos feministas y de los cambios sociopolíticos operados en España al despuntar el último cuarto del siglo XX. La condición de representaciones guerreras que justifica en principio la existencia de las fiestas de moros y cristianos ha servido históricamente como argumento para hacer lo propio con el carácter total o eminentemente masculino de los participantes en los principales elementos de los rituales que las constituyen. Al mismo tiempo, y esto es lo que más nos interesa aquí, esa masculinización ha sido fuerte y crecientemente cuestionada por colectivos tras cuyas reivindicaciones de una mayor presencia femenina en la vertiente pública de las fiestas se deja ver la percepción de las potenciales consecuencias de la persistencia de un sesgo de género en fenómenos tan implicados en procesos de confección y acondicionamiento identitarios¹¹⁹³.

Los casos concretos anteriormente expuestos no han afectado directamente a Asturias. Sí que lo ha hecho, y mucho, una expresión de estas tendencias ampliamente extendida en este territorio, y en el resto del país, cual es el fenómeno de las monarquías festivas, íntimamente dependientes del género como constructo cultural. Antes de abordar el particular, no obstante, conviene hacer un repaso de las fuentes disponibles sobre el contexto en el que se inscribe esta realidad, y que se refieren a las representaciones femeninas comprendidas dentro del panorama festivo popular asturiano contemporáneo. Tal y como ocurre con otras cuestiones de cuantas toca esta investigación, ésta ofrece

¹¹⁹² DÍAZ IGLESIAS, Sebastián: “Jarramplas...”, *op. cit.*. La cuestión del prestigio también es importante dada la amplificación del reconocimiento de la fiesta fuera de las fronteras de la localidad y la provincia a lo largo del siglo XX y lo que va de XXI, gracias al efecto de los medios de comunicación de masas y de las nuevas tecnologías de la información. Véase, en este sentido, MARIANO JUÁREZ, Lorenzo; CONDE CABALLERO, David: “El ritual tras la lente. Tonalidades emergentes y nuevos espacios en «Las Carantoñas» y «Jarramplas»”, *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, n.º 4, 2012, pp. 123-139.

¹¹⁹³ Las claves de estos debates pueden encontrarse, por ejemplo, en GISBERT GRACIA, Verónica: “En nombre de la tradición: conflictos socio-festivos por razón de género”, *Anuari del conflicte Social*, n.º 5, 2015, pp. 385-401, edición electrónica, <<http://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/16014>> [Consulta 07-III-2017]. HEUZÉ, Laure: “La incorporación de las mujeres...”. *op. cit.*, pp. 103-114. MARTÍNEZ POZO, Miguel Ángel: “La mujer en las fiestas de moros y cristianos”, *Revista de Antropología Experimental*, n.º 15, 2015, pp. 79-87, edición electrónica, <<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/2358>> [Consulta: 07-III-2017].

importantes dificultades al análisis, dada su profunda imbricación con el resto de implicaciones de este fenómeno total que es la fiesta. Lo que atañe a la historia de las mujeres y a la del género se relaciona de manera profunda e inextricable con la experiencia festiva.

A la hora de tratar de escrutar a través de las fuentes la casuística de la participación femenina en los festejos populares asturianos, aparecen algunas pautas claras. En el cambio de siglo, la crónica de una romería de San Juan celebrada en Villaviciosa, tras valorar la representación romera llegada de otros concejos, destacaba la presencia de «chicas guapísimas, elegantes y simpáticas, que unidas a las de esta villa, superiores a toda ponderación y elogio, formaban un ramillete que a su vista harían brotar de los labios del más ateo alabanzas y bendiciones para el Dios que tanto bueno crió»¹¹⁹⁴. Y por cierto que esa metáfora, la del «ramillete», gozó de cierta popularidad periodística a la hora de hablar de la mocedad femenina participante en experiencias festivas, tanto en su vertiente exclusivista, ligada al asociacionismo recreativo, como en la popular¹¹⁹⁵. La asociación de la figura femenina con metáforas florales tiene que ver indudablemente con una cierta forma de entender la participación de las mujeres en el ritual, en la que habrá oportunidad y necesidad de profundizar en las páginas que siguen.

El mero apunte de estas tendencias, alimentadas de manera sostenida a lo largo del tiempo en formas que enseguida veremos, invita inmediatamente a recuperar consideraciones sobre la vertiente estética de las atribuciones hechas a las mujeres por las convenciones de género en las que se inscriben la España y la Asturias de entrada el siglo XX. Es el caso del clásico y referencial trabajo en el que John Berger desarrollara sus tesis sobre la doble perspectiva que las mujeres, en tanto que tales, son inducidas a desarrollar en la vida social, en el sentido de mantener presente en todo momento su condición de sujeto examinante y examinado a la vez. Según la consideración de Berger, la mujer se halla dispuesta, por las circunstancias de su culturización, a conciliar la percepción de su entorno propia de todo individuo con la de una imagen exteriorizada — y masculinizada en sus claves— de sí misma¹¹⁹⁶. Siguiendo estas y otras claves, el estudio

¹¹⁹⁴ “La romería de San Juan”, *La Opinión de Villaviciosa*, 01-VII-1896.

¹¹⁹⁵ La revista *Asturias*, editada por el Centro Asturiano de La Habana, “Hoy, en La Tropical”, *Asturias: revista gráfica semanal*, 15-X-1916. Sobre la adjudicación del apelativo de «ramilletes» a los grupos de mujeres participantes en las fiestas populares celebradas en la propia Asturias, puede verse “¡8 de diciembre!, *Región*, 07-XII-1924. “El Carnaval”, *La Voz de Asturias*, 27-II-1925. CARAMÉS, Francisco: “Mieres, orgullo de Asturias”, *La Voz de Asturias*, 24-VI-1926. “De las fiestas”, *La Voz de Asturias*, 03-VII-1926. “Se celebró la fiesta del «bollu», con tiempo espléndido y grandísima animación”, *Región*, 18-V-1932.

¹¹⁹⁶ BERGER, John: *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili, 1975, pp. 53-55.

de las representaciones socioculturales de las mujeres se ha expandido en múltiples dimensiones, tendiendo no obstante a concentrar sus atenciones sobre frentes concretos, como los que proporcionan el arte plástico, como hiciera el mismo Berger, la producción cinematográfica o la literaria, la publicidad o los medios de comunicación de masas consolidados en décadas pasadas. Las aportaciones en este sentido son numerosas y sugerentes, siendo una vez más imposible hacerles justicia aquí siquiera de un modo puramente enumerativo, pero en general se atienen a la consideración de una lógica espectacular y de ostentación que, aunque muy relevante también para el análisis de la fiesta, plantea ciertos problemas según las cuestiones conceptuales que se veían en los comienzos del trabajo¹¹⁹⁷.

Uno de los sentidos en los que se verifica la segregación sexual en el ritual festivo popular, al transitar del espacio doméstico al público, es el de la reserva para la población femenina de ciertas actividades relacionadas con la administración de capital simbólico. Esto se tradujo ante todo en la actuación de las mujeres como sujetos dinamizadores de eventos públicos y facilitadores de servicios, según una amplia gama de posibilidades¹¹⁹⁸. Así se puede apreciar en el panorama festivo asturiano a lo largo de la centuria pasada. En Noreña, por ejemplo, la celebración del Ecce-Homo en septiembre de 1921 coincidía con una de las etapas más intensas de la guerra española en Marruecos. En la villa condal, mientras se desarrollaban los actos religiosos y profanos propios de la celebración, «una pléyade de lindas jovencitas postulaban por nuestras calles en pro de nuestros soldados de Melilla», prendiendo en pechos y solapas banderitas con los colores nacionales como señal de colaboración y ostentación de espíritu patriótico¹¹⁹⁹. Los principios subyacentes a esas actividades se mostraban también, recurrentemente, en los festejos organizados por las sociedades recreativas exclusivistas, sobre todo en aquellos investidos de un sentido benéfico. El Teatro Dindurra de Gijón acogía en 1929 «otra fiesta de caridad» en la que se ponía de relieve «la inagotable generosidad de las muchachas de nuestra buena

¹¹⁹⁷ Una selección mínima de ese corpus sobre las representaciones de las mujeres podría estar integrada por JORGE ALONSO, Ana: *Mujeres en los medios, mujeres de los medios. Imagen y presencia femenina en las televisiones públicas: Canal Sur TV*. Barcelona: Icaria, 2004, pp. 57-72. PLAZA, Juan F.: *Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes: la representación de los famosos*. Madrid: Fundamentos, 2005. También las aportaciones incluidas en la obra colectiva encabezada por RODRÍGUEZ PÉREZ, María Pilar (ed.): *Representaciones de las mujeres políticas en la prensa*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2012. Lo mismo con respecto a ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes; *et al.* (eds.): *Sin carne: representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología, comunicación y poder*. [s. l.]: Arcibel, 2006.

¹¹⁹⁸ BERNABÉ CAÑADAS, Manuel: “La construcción capitalista de lo femenino: poder y violencia simbólica”, en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes; *et al.* (eds.): *Sin carne... , op. cit.*, pp. 106-112 (111).

¹¹⁹⁹ “Epílogo de las fiestas”, *La Prensa*, 22-IX-1921, p. 2.

sociedad, siempre dispuestas a rendir el tributo gentil de su arte, de su belleza y de su amable espíritu, afinado por las más nobles, alquitaradas y altas inquietudes»¹²⁰⁰. En general, e independientemente de la orientación específica que se les quisiera dar, las verbenas de esas entidades descollaban, como pasaba con la organizada unos pocos años después de la anterior por el Círculo de la Unión Mercantil gijonesa, por poner al alcance de los participantes «mucha música, mucha luz y, sobre todo, muchas mujeres bellas y distinguidas»¹²⁰¹.

El patrón se hacía extensivo a todo tipo de circunstancias festivas. Durante los años de la Segunda República, la Juventud Católica Femenina de Gijón se hacía eco de unas palabras pronunciadas por el papa de Roma, en el sentido de conminar a los fieles a abstenerse «de todo espectáculo público y de toda otra diversión aunque sea lícita» y a emplear lo ahorrado de ese modo para aliviar la pobreza. Las jóvenes de la organización siguieron la consigna, obteniendo donativos y pergeñando atracciones infantiles, durante la semana precedente a la celebración del Corazón de Jesús, en el antiguo recinto de la Feria de Muestras, que así «perdió toda su escoria mundana para vestirse con la cándida y santa armonía de las risas inocentes de las niñas», aunque estuviera condenado a volver después «a cobijar sus flirteos y vanalidades»¹²⁰². También eran «simpáticas señoritas de la localidad» las que, por aquellos mismos tiempos, servían en Avilés raciones a los pobres como parte de los festejos conmemorativos del segundo aniversario de la República¹²⁰³. En fin, las fiestas populares aparecían como un cauce para la práctica de esas formas de actividad asistencial benéfica que, aparte de estar bien asentadas tanto en la moralidad de patrocinio católico como en la cultivada por el liberalismo burgués, constituían entrado ya el siglo XX uno de los pocos ámbitos ampliamente tolerados de desenvolvimiento femenino en el espacio público¹²⁰⁴.

Con el advenimiento del franquismo, la ideología oficial desarrolló un discurso y una praxis herederas del tradicionalismo católico que defendía la diferenciación de los sexos a todos los efectos, planteándose como complementariedad. Ello iba acompañado del refuerzo de la circunscripción de la actividad femenina al entorno privado. Para la difusión de estos principios fueron intensamente movilizados los mecanismos

¹²⁰⁰ «Una fiesta exquisita en la que se hermanaron la distinción, la belleza, el Arte y la Caridad», *El Comercio*, 05-IX-1929, p. 1.

¹²⁰¹ «La verbena del Círculo Mercantil», *El Noroeste*, 06-VIII-1932, p. 3.

¹²⁰² «...Predicar con el ejemplo», *Acción: Defensor de los Intereses de la Mujer*, 02-VII-1932, p. 5.

¹²⁰³ «El segundo aniversario de la República», *El Noroeste*, 18-IV-1933.

¹²⁰⁴ SCHUBERT, Adrian: *Historia social...*, op. cit., pp. 82-83.

propagandísticos del Estado¹²⁰⁵. El entronque del paradigma católico de las relaciones de género y el burgués de la mujer doméstica fue prolongado por el régimen franquista, que articuló su consideración del papel de la mujer en la vida social española en torno al matrimonio y la maternidad¹²⁰⁶. En este contexto sociopolítico, la labor asistencial, ahora gestionada por las instituciones del Movimiento, y sobre todo de la Sección Femenina, continuaba protagonizando la presencia de las mujeres fuera del hogar¹²⁰⁷. Esto se percibía con claridad en la hibridación del panorama festivo popular asturiano y de los rituales oficiales de la victoria a la que se ha dedicado el capítulo primero, traducándose en un reparto de tareas que hace pensar de nuevo en la influencia del género en la diferenciación de organización y preparación. Así, aquellos Reyes Magos profundamente politizados que desfilaban con sus juguetes por las calles del Gijón recién «liberado» de enero del 38, lo hacían «gracias al entusiasmo sin límites y al tesón de unas mujeres, todo amor y sensibilidad para con vosotros; y a unos hombres todo entusiasmo y fe en vuestro porvenir»¹²⁰⁸. La dedicación estético-protocolaria tradicionalmente feminizada también siguió su curso, instrumentalizándose para la mejor promoción de materializaciones de la ideología homologada por el poder político como el nacionalismo regionalizado; eran, de esta manera, «señoritas ataviadas con el típico traje regional» las que, por ejemplo, vendían desde un hórreo en la primera mitad de los cuarenta los huevos de Pascua que daban pie a una de las fiestas populares más importantes de Pola de Siero¹²⁰⁹.

Como resultado de estos procesos históricos persistentes, avanzado el siglo XX se asentaba firmemente en el imaginario colectivo una concepción de la mujer en los protocolos festivos definida, en general, según criterios estéticos. El «bello sexo», como se le denominaba a menudo, aparecía sistemáticamente asociado, más que a la comunidad celebrante, a una cierta posición intermedia entre el ente que celebraba, el objeto celebrado y la escenografía festiva. Las fuentes evidencian que las circunstancias podían variar significativamente según el caso. En las fiestas populares asturianas, de hecho, las mujeres podían participar con intensidad en actividades plenamente implicadas en el

¹²⁰⁵ DI FEBO, Giuliana: “«Nuevo Estado», nacionalcatolicismo y género”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Editorial Complutense, 2003, pp. 19-44.

¹²⁰⁶ ROCA I GIRONA, Jordi: “Esposa y madre a la vez: construcción y negociación del modelo ideal de mujer bajo el (primer) franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres...*, *op. cit.*, pp. 45-65.

¹²⁰⁷ DOMÍNGUEZ PRATS, Pilar: “Del modelo a la imagen de mujeres y hombres bajo el franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres...*, *op. cit.*, pp. 181-220 (192-197).

¹²⁰⁸ GONZÁLEZ, Avelino: “¡Ya vienen! ¡Ya llegan los Reyes!”, *Voluntad*, 04-I-1938, p. 5.

¹²⁰⁹ “Hoy, la romería de los «huevos pintos»”, *Voluntad*, 27-III-1943, p. 2.

refuerzo festivo de la solidaridad y la cohesión comunitarias, o en la provisión individual de capital simbólico, como en el caso de los juegos, las aportaciones musicales, la danza o el portado del *ramu* tan importante en muchas celebraciones¹²¹⁰.

Pese a ello, el sector femenino de las comunidades celebrantes asturianas contemporáneas se insertaba en un consistente entramado simbólico que lo identificaba sistemáticamente con la imagería embellecedora periférica del ritual público. Más habitual que la preeminencia de las mujeres en los actos, existente como se ha dicho, parece haber sido su segregación espacial y participativa con respecto a los varones de similar edad y adscripción social, como se ha apreciado en los circuitos procesionales. En su estudio de las prácticas festivas del pueblo de Trascastro, Yolanda Cerra daba cuenta de cómo la participación femenina en la preparación de la fiesta mayor era tan intensa como diferenciada. Corría a cargo de las mujeres el acondicionamiento del espacio de culto asociado a la virgen, así como en el arreglo, hecho en casa, del ramo que había de salir en procesión y en el que se colocaban pañuelos, adornos florales, banderas y roscas. En el cortejo público del ramo, como elemento preeminente de la procesión, éste era portado por un varón, acompañado por una cohorte subsidiaria de mozas entonadoras de cánticos¹²¹¹. Semejantes pautas son consistentes con las observadas en otros festejos populares asturianos, donde el género se revela como un factor estructurante del ritual, aunque desde luego no sea el único, ni opere ajeno a otros¹²¹². Al mismo tiempo, la intensidad de la función estética atribuida a las mujeres y su recurrente dedicación al acondicionamiento de la escenografía festiva, intensa en relación con los motivos florales, se engarzan en un complejo simbólico en el que la dicotomía complementaria de belleza y juventud aparece como eje calibrador de la femineidad. Esto se aprecia bien, precisamente, en los festejos contruidos en torno a la estacionalidad, como sistematización antrópica de unos ritmos de reproducción de la naturaleza decisivos para el devenir de las comunidades rural-tradicionales. Así, celebraciones como las solsticiales de San Juan, o las de Pascua, planteadas a menudo como salutación de la primavera entrante, han desplegado una y otra vez a lo largo de la época contemporánea asturiana

¹²¹⁰ CERRA BADA, Yolanda: “Un pueblo de la montaña...”, *op. cit.*, p. 246. Se pueden observar dos ejemplos de esta participación femenina en los rituales festivos públicos en las imágenes 9 y 10 del anexo 9.5, p. 709.

¹²¹¹ *Ibid.*, pp. 247-248.

¹²¹² CERRA BADA, Yolanda: “La procesión, un ritual en el espacio”, *Bedoniana*, n.º 7, 2005, pp. 181-188.

identificaciones simbólicas del ideal vigente de mujer con el comportamiento estacional de la flora¹²¹³.

El fenómeno festivo tampoco escapó a las contradicciones y tensiones propias del ideal femenino hegemónico vigente en esta fase de la contemporaneidad, que por un lado prescribía para las mujeres el cultivo de la propia imagen a fin de atraer al varón y poder así cumplir su misión esencialmente maternal, y por otro tendía a la censura de toda actitud relacionable con la expresión de la sexualidad en ámbitos ajenos a las prácticas reproductivas acogidas por el matrimonio¹²¹⁴. En la intensificación del consabido juego de teatralización propio de las ocasiones de sociabilidad favorecida por la fiesta, el panorama indumentario podía soliviantar fácilmente a ciertas sensibilidades. Así lo mostraba, en 1930, un observador acercado al pueblo castropolense de Barres para participar en los festejos organizados allí en honor de San Pedro. Hubo cohetería, culto religioso con misa y procesión, verbenas con el oportuno acompañamiento musical y animadas reuniones domésticas. Por la tarde se reprodujo la práctica del paseo, utilizando el templo local como eje y con su inherente función de exposición visual:

Alrededor de la iglesia rueda un espeso cinturón humano: es la juventud que pasea y luce sus prendas. Pasa un grupo de hermosas nenas con sus vestidos ceñidos y provocativos; van tentadora y maliciosamente envueltas entre sedas, crespones y otras fantasías textiles ¡Qué dosis picaresca y que habilidad tienen las mujeres para vestir debidamente aquello que, después de bien vestida, el éxito estriba en que aparezca casi desnudo! Hemos comentado los vestidos y nada hemos dicho hasta ahora de los zapatos, verdadera Zoología repugnante y rastrera. Nos fijamos en los zapatos de aquella, de una, son de piel de lagarto soltero, los de la otra, son de venenosa y rastrera víbora; y los de ésta son de pausado saltador y nocturno sapo. No nos fijamos más y acudimos al lugar del baile¹²¹⁵.

Como puede apreciarse, la anulación temporal y simbólica del orden acogida por el tiempo de fiesta, tenía sus límites. En lo que se refiere a la proyección de la sexualidad, concretamente, se consentía y estimulaba que las mujeres fueran emisoras pasivas para el

¹²¹³ Algunas observaciones en relación con esto en CERRA BADA, Yolanda: “La flor como símbolo de identificación (nardos, claveles, siemprevivas, margaritas, geranios...)”, *Bedoniana: Anuario de San Antolín y Naves*, n.º 6, 2004, pp. 133-140. De entre las numerosas muestras de la tendencia a relacionar, en la simbología festiva, a las mujeres con la naturaleza, y sobre todo con las flores, con consecuencias decisivas en la definición de la estructura ritual, podrían mencionarse “Cancionero Popular”, *La Prensa*, 20-IV-1930, p. 1. MARINERO, Manuel: “El folklore de la noche de San Juan”, *El Aldeano*, 29-V-1930, p. 1. En este último escrito, se describía la competición entre las mozas por la recogida, en la madrugada de San Juan, de la «flor del agua», símbolo de salud y fertilidad que entroncaba con formatos paganos de culto al agua que se han querido identificar con el celtismo. Véase ALONSO ROMERO, Fernando: “La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica”, *Anuario Brigantino*, n.º 29, 2006, pp. 63-90.

¹²¹⁴ NASH, Mary: *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza, 2012 (2004), pp. 33-53.

¹²¹⁵ “De Barres”, *El Aldeano*, 30-VII-1930, p. 2.

consumo visual masculino, por medio de mecanismos sancionados como el de las reinas de las fiestas. Sin embargo, en el momento en el que la sexualización desbordaba esos cauces y adquiría algún viso de iniciativa femenina —como en esos paseos, o en otros contextos festivos en los que mujeres y hombres se mezclaban en actitud de participación activa, y no claramente separados por la barrera de la dualidad espectacular—, la antisepsia social se activaba y la comunidad cerraba filas en torno a ella. Y no parece que las expresadas en el fragmento anterior fueran inquietudes aisladas. En unas líneas publicadas ese mismo año por el poeta Marcos del Torniello, y que serían recuperadas por la prensa regional casi cuatro décadas más tarde, la desvirtuación de la gracia festiva femenina normal y deseable volvía a ser cosa recurrente:

Tien que haber moces abondes y guapes
como claveles quiciavis o más
si non y os diés por metes´en pintura,
que ye un dolor cómo estrocen la faz.

Hay que les ver cómo van tosquilades,
que cada neña parez un chaval,
sin acupase con sayes de a tercia,
de dase cuenta del frío que fai¹²¹⁶.

Sin perder de vista las derivaciones de la ideología de género adherida a estas actitudes, hay que inscribirlas en marcos interpretativos más amplios. Después de todo, la adhesión del segmento femenino de la comunidad celebrante a artificios estéticos vendría a ser, entre otras cosas, una vertiente adicional de la percibida desnaturalización de los festejos tradicionales a manos de imposturas modernizantes. A su vez, la sempiterna contienda de permanencia y cambio en el campo de batalla festivo se fundía con la excitación memorística del ritual; ocasión perfecta para la reflexión acerca del envejecimiento del individuo y la decadencia de la comunidad en tanto que sedimentación de costumbres y tradiciones. Una femineidad conceptualizada con los parámetros de juventud y belleza como líneas maestras podía servir de catalizador para todo ello. Así lo sugerían los versos de otro autor, Julio García Quevedo:

Aquelles boques tan fresques,
aquellos dientes tan guapos
que escentellaben ablanes
como na ¡¿a u tan, Dios Santo?!
Agora mazquen migollo
porque non tan pa utru tratu

¹²¹⁶ GARCÍA GONZÁLEZ, José Manuel (Marcos del Torniello): “La canción de la Tarantela”, *El Comercio*, 06-IV-1969 (1930), p. 17. *Abondes* son «muchas», y *tosquilades*, «trasquiladas».

aquellos cuatro caniles
que van un fostró bailando.

¿Pa u se fue la sandunga
de tantu cuerpo serrano
que partía corazones
al dir per la cai abaxo
ximielgando los cadriles
marchosu taconiando?

(...) Solo en ti, fiesta de El Bollo,
fáise el devino milagro
de tar cada vez más moza,
de non perder tos encantos.
(...) fresca, polida, de un baño,
engüelta en rayos de sol,
co na sonrisa e nos llabios
(...) siempre llozana y xentil
como una rosa de mayo¹²¹⁷.

La idea esencial subyacente también persistía en otras formas. A principios de los sesenta, también en Villaviciosa, pero esta vez con motivo de unas fiestas del Portal reforzadas por ese moderno y especializado Festival de la Manzana, se podían encontrar elogios a la belleza local en los que la población femenina formaba junto a las bondades de la naturaleza:

Tus mujeres son preciosas,
alegres, finas, juiciosas,
de escultura singular,
virtuosas sin igual
y, en cultura, prodigiosas.

Inspirado en tus bellezas
en tus dones y grandezas canto,
canto a tu sol, a tus flores,
a tu risa, a tus colores,
y así, alivio mis tristezas¹²¹⁸.

6.4.2. La evolución de las formas de participación y representación festiva femenina: de las reinas de las fiestas a las *majorettes*

En todo caso, la afluencia de esquemas de género en las formas populares de festejar debe pasar obligatoriamente por un fenómeno, el de las monarquías femeninas,

¹²¹⁷ GARCÍA QUEVEDO, Julio: “¡Ay, fiestiquina del Bollo...!” *El Comercio*, 06-IV-1969 (1923), p. 17. *Que escentellaben ablanes* significa «que rompían avellanas». El *migollo* es la miga del pan. *Ximielgar* podría traducirse por «menear»

¹²¹⁸ AURELIO: “La villa de los claveles...”, *El Comercio*, 10-IX-1961, p. 7.

cuyas expresiones, ampliamente difundidas por el territorio español y el asturiano durante el siglo XX, han sido vistas como de las más significativas de la hegemonía masculina en el ámbito festivo¹²¹⁹. Se trata de dignidades efímeras, acompañadas usualmente de un cortejo de damas de honor o similares, a las que se atribuye el ejercicio de un poder caracterizado por su limitación al tiempo de fiesta. El mandato suele durar un año, hasta que la nueva reina recibe el cargo de su predecesora en la siguiente edición del festejo. Las implicaciones rituales, sin embargo, no suelen trascender la única o las pocas jornadas de fiesta propiamente dicha. Estas reinas han revestido típicamente la forma de figuras protocolarias dotadas de una preeminencia ritual y un realce simbólico superiores a su importancia real, siendo sus principales funciones el desfile en los circuitos procesionales y la presidencia pasiva de distintos actos comprendidos en los programas, junto a las autoridades políticas y miembros de la organización festiva. Constituyen una realidad que muestra claros rasgos estandarizados en suelo español, e incluso en otros lugares en los que han sido estudiadas, donde se ha comprobado la instrumentalización de esta entronización de la belleza femenina en beneficio de la capacidad de atracción de especializaciones festivas de orientación turística o comercial¹²²⁰.

Dada su importancia y extensión este asunto, en cualquier caso, demanda un tratamiento mucho más exhaustivo que el que le ha sido dispensado hasta ahora; y por supuesto, una más amplia ponderación desde la perspectiva de la larga duración. Y es que, si bien no es fácil identificar los orígenes de las monarquías festivas, distintos aspectos de su forma y fondo pueden hacer pensar en otros fenómenos en cuyas derivaciones sería interesante profundizar. Estas reinas recuerdan, por ejemplo, a las autoridades festivas que, bajo denominaciones y con atribuciones específicas, han poblado el panorama festivo popular español a lo largo de los últimos siglos. Aunque la figura de las reinas carece del común sentido satírico-burlesco de esas otras, cabe notar que, según considerara Caro Baroja, muchos de esos «personajes con autoridad festiva

¹²¹⁹HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “La reina fantasma: apoteosi i misèria de la dona fallera”, *Caramella: revista de música i cultura popular*, n.º 15, 2006, pp. 28-33.

¹²²⁰ Una muestra de la presencia de monarquías festivas femeninas en otros puntos de España en MONFERRER MONFORT, Àlvar: *Las fiestas de la Magdalena. Castelló de la Plana: del mito a la actualidad*. València: Carena, 2004, pp. 235-236. Sobre este tipo de fenómenos más allá de los límites peninsulares, debe verse LOBATO, Mirta Zaida (ed.): *Cuando las mujeres reinaban. Belleza, virtud y poder en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, 2005. En este trabajo colectivo se ilustra un interesante proceso de reinención de la tradición acometido entrado el siglo XX en la provincia argentina de Mendoza, utilizando como eje una Fiesta de la Vendimia estimuladora de la industria vitivinícola regional, en la cual destacaba la elección de una reina festiva en torno a la cual se generó un amplio protocolo. Véase especialmente, en la obra citada, BELEJ, Cecilia; MARTIN, Ana Laura; SILVEIRA, Alina: “La más bella de los viñedos. Trabajo y producción en los festejos mendocinos (1936-1955)”, pp. 45-76.

momentánea» protagonizaban una inversión del orden social que permitía escenificar una hegemonía efímera de sectores cotidianamente marginados, como la infancia¹²²¹. A finales de los cincuenta, en un suplemento semanal de *La Nueva España* dedicado al público femenino, se valoraba positivamente la aparición de bellas jóvenes en las carrozas del Bollo de Avilés, así como la elección como reina de la hija de una destacada figura directiva de la política económica del Estado. Esa actitud encaja con los cambios que se han observado en las publicaciones destinadas al consumo femenino precisamente durante esos años, en los que aprecia el deseo de ver ampliada la presencia de las mujeres en el espacio público; el acceso al mercado laboral era la vía más evidente para conseguirlo, pero también se podía pensar en otras, aunque llevasen aparejada la condición de objeto de goce estético¹²²². En el Bollo, concretamente, aparecía:

un ramillete de muchachitas de esas que obligan a los «sesudos» varones a pensar que no todo es fútbol, ciertamente, etc., etc... (...) Esto, amigas, nos interesa, (...) es (...) agradable el encontrar que en una de las fiestas de más antigüedad en la provincia, ocupamos un lugar preferente las mujeres, y que se recurre a nosotras como adorno y como gala en los desfiles del «Bollo» y del «vino», desfile que, saltando «puertos», adquiere un relieve lo suficientemente importante como para que venga a ocupar un puesto entre nosotras (y al decir nosotras, me refiero, desde luego, a vosotras y a mí, asturianas todas) una damita del relieve social de la que será reina este año¹²²³.

Fueran cuales fueren sus orígenes, para este momento el fenómeno contaba ya con una trayectoria bastante dilatada en el marco geográfico en el que nos movemos. En Asturias se constata la existencia de reinas de fiestas, por lo menos, desde finales del XIX. En 1890 se celebraron en Gijón unos «juegos florales» que en la época ya estaban resultando populares en otras partes del país, y cuyo acto estrella era la celebración de un certamen poético, integrados en este caso en el programa de las fiestas de Begoña. El ganador del concurso adquiriría la potestad de nombrar a una reina entre las señoritas de buena extracción social disponibles, dando pie a un ritual que prefiguraba algunas de las características de las futuras monarquías festeras femeninas que más interesantes pueden resultar para nuestro análisis:

El poeta que obtenga el premio de honor, o sea la flor natural, deberá ofrecerlo a la dama que estime conveniente elegir, la cual será proclamada *Reina de la fiesta*, quedando

¹²²¹ CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval...*, *op. cit.*, pp. 338-349.

¹²²² MUÑOZ RUIZ, María del Carmen: “Las revistas para mujeres durante el franquismo: difusión de modelos de comportamiento femenino”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres...*, *op. cit.*, pp. 95-114 (106-110).

¹²²³ FRIDA: “En torno a una fiesta”, *La Nueva España*, 29-III-1959, p. 21.

facultada para que al sitial de honor la acompañen otras dos damas, dignándose entregar los demás premios a los autores a quienes el Jurado los haya adjudicado previamente. La elección recaerá precisamente en una señora o señorita de las congregadas en la Sala del circo-teatro donde se celebrarán los Juegos¹²²⁴.

Por lo demás, a efectos simbólicos la dignidad regia aparecía limitada en su autoridad por la clara supeditación de las reinas a autoridades festeras integradas por varones. Durante buena parte del periodo abarcado por este estudio, y en la mayoría de casos, la elección tenía lugar en actos exclusivos de las asociaciones organizadoras de las fiestas, cuyos directivos o socios se encargaban de seleccionar a la monarca y a sus damas de honor, generalmente, de entre un elenco de señoritas de extracción social media-alta. Es decir, que la condición de reina o de dama de honor dependía de arbitrios masculinos, y en última instancia de la provisión paterna, unas circunstancias que se han observado en un contexto distante, como es el ya mencionado de la Argentina de mediados del siglo XX¹²²⁵. La extracción social de la reina podía tener también un alto componente coyuntural, actuando como reflejo de la situación sociopolítica. En 1941, los Juegos Florales celebrados en Gijón, aun respetando el concurso poético como núcleo de la celebración, fueron sujetos a un remozamiento que dejó a la reina envuelta en símbolos con los que se politizó el evento según los esquemas de celebración de la victoria a los que estamos acostumbrados. La reina no fue elegida por el vencedor del certamen, como venía siendo la norma desde finales del XIX, sino que había sido seleccionada con anterioridad, siendo nada menos que la hija del «glorioso general» Aranda, héroe de la defensa de Oviedo. El autor de la poesía ganadora tampoco fue el encargado de hacer entrega de la flor natural a la monarca, sino que esto sucedía exactamente al revés:

Inmediatamente el poeta premiado (...) sube a las gradas del trono y después de besar la mano de la Reina ésta le hace entrega de una grande y hermosa margarita arrancada de un preciosísimo ramo de flores atado con las cintas de los colores nacionales y de Oviedo, con lo que se representa el momento más simbólico de la brillante fiesta.

Tras ese acto, el coronel José María Fernández Ladreda, a la sazón alto cargo del Ministerio del Ejército y director de la Fábrica de Armas de La Vega, pronunció un dilatado discurso en el que se glosaron por extenso los padecimientos y logros de la Cruzada. Luego, tras la interpretación de los himnos del Requeté, de Falange y de España,

¹²²⁴ “Festejos en los Campos Elíseos”, *El Comercio*, 04-VII-1890, p. 2. Información sobre la continuidad de los juegos florales en Gijón, así como sobre los verificados en otras ciudades españolas, como Madrid o Valencia, en MENCHETA: “Telegramas”, *El Comercio*, 30-VII-1897, p. 3. “Juegos florales intercontinentales”, *El Comercio*, 12-VI-1902, p. 2. “La provincia”, *El Comercio*, 20-IX-1906, p. 1.

¹²²⁵ BELEJ, Cecilia; MARTIN, Ana Laura; SILVEIRA, Alina: “La más bella...”, *op. cit.*, pp. 48-49.

escuchados entre saludos romanos, y los gritos de rigor de adhesión al jefe del Estado, «a los acordes de una marcha triunfal, la Reina de los Juegos, seguida de su corte, desciende de estrados y se dirige a la puerta, entre grandes aplausos, ovaciones y vítores»¹²²⁶. En otros contextos, el papel representativo de las reinas se adaptaba a las necesidades. En el año 57, por ejemplo, en el Bollo avilesino había sido elegida reina la hija del entonces embajador de los EE.UU. en España, realizada su «sin par hermosura» con el «atuendo de asturiana»¹²²⁷. Avilés constituía para Asturias una suerte de nexo cordial con el país norteamericano, gracias a su explotación simbólica de la figura del «Adelantado» Pedro Menéndez como conexión cultural con las tierras por él colonizadas en Florida en el siglo XVI. No era algo insignificante en un momento en el que los EE.UU. gozaban de amplias simpatías en una España cuyo aislamiento internacional habían contribuido decisivamente a romper, favoreciendo su entrada en la ONU tan solo un par de años antes¹²²⁸. Algunas ediciones después de la mencionada, la joven elevada al trono efímero, «si no fuera (...) guapa, simpática y avilesina de pura cepa, tendría sobrados motivos para haber sido elegida reina de las Fiestas del Bollo de este año: su abuelo paterno fue uno de los fundadores de la fiesta y su padre presidió la Comisión de Festejos durante más de ocho años»¹²²⁹.

A lo largo del siglo, las reinas de las fiestas populares fueron presentadas como referentes simbólicos para la población femenina asturiana, contribuyendo a la definición de estos dos últimos adjetivos y de su encaje. Investida sistemáticamente de los atributos propios de la asturianía, a la vez que de un remedo de dignidad real que aunaba la belleza y la juventud con la respetabilidad moral, la reina era así entendida como «una bellísima joven capaz de representar a la mujer asturiana como debe ser»¹²³⁰. Una carta dedicada en 1961 a la reina del I Festival de la Manzana de Villaviciosa, en la que se le detallaban las implicaciones trascendentales de la gracia que se le había concedido, nos ofrece también una muestra elocuente de lo que se podía entender que significaba esta figura:

Cuando el pregón, —la voz de un hombre sonando hacia las tierras del Principado—, tu presencia daría al acto simbólico de apertura, en el estrado, acompañada por tus damas de honor, el matiz de una doble personalidad, que por serlo así, resultaba doblemente sugerente: Tu cetro de regidora y su sencilla sonrisa de mujer. Así supo entenderlo el

¹²²⁶ “En la tarde de ayer se celebró en el Teatro Principado la brillantísima fiesta de los Juegos Florales”, *El Comercio*, 28-XI-1941, p. 4.

¹²²⁷ Pie de fotografía publicada en *La Nueva España*, 21-IV-1957, p. 7.

¹²²⁸ MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: “La dictadura de Franco...”, *op. cit.*, pp. 94-97.

¹²²⁹ “Una reina sin nervios: la de las fiestas del Bollo”, *La Nueva España*, 29-III-1964, p. 11.

¹²³⁰ “María de los Ángeles Díaz, Xana Mayor”, *El Comercio*, 27-VII-1965, p. 7.

pregonero (...) terminando sus limpias palabras con la invitación a un sincero y por ello merecido vasallaje a tu hidalguía de reina¹²³¹.

Se ofrecía igualmente una interpretación del carácter efímero del reinado, que vendría a ser trasunto del de la propia fiesta y de la caducidad de la belleza juvenil de la reina, para la que la coronación hacía las veces de rito de paso. Del mismo modo, la sucesión en el trono parecía simbolizar la regeneración de la comunidad celebrante. Si bien podía entenderse que el reinado era corto, tampoco dejaba de apreciarse que «son estas circunstancias esporádicas, precisamente, las que dan mayor brillantez» al reinado, ya que «las cosas, tienen un momento álgido; luego de seguir en potencia durante mucho tiempo pierden la mayor parte de su belleza y se estereotipan». Al cabo del año, el reinado «habrá sido todo lo ideal que tus sueños de mujer imaginaron y todo lo fugaz que lo feliz es. (...) La belleza no acabará, sólo cambiará de nombre. Y tú misma te continuarás en esa otra reina, partícipe y sucesora de tu reinado extinguido»¹²³².

Que la dignidad tuviera esa naturaleza simbólica y descansara sobre un sentido esencialmente estético no la privaba de trascendencia en el complejo ritual. En la confluencia de las clásicas fiestas religiosas del Portal y del moderno y comercial Festival de la Manzana, la reina, ataviada con el traje típico regional y responsable de enlaces entre ambos como la ofrenda del primer mosto a la virgen, contribuía de manera decisiva a la articulación de la tradición y la modernización festivas. A un tiempo, la identificación de la belleza juvenil femenina con la naturaleza estimulaba la negociación de una identidad construida en torno a una idea de Asturias que sabemos muy dependiente del bucolismo. El primer mosto ofrecido con el «traje de mujer asturiana» era «símbolo de toda nuestra región astur», de «las palabras temblonas de los labios muertos de los hombres de Asturias. Como la oración del campo, de los árboles, de la mar verde, fue en tu plegaria y tu ofrenda, la ofrenda de todo lo que Asturias es»¹²³³.

Aparte del rigor en el tipismo indumentario, esta asturianización de la monarca festiva se consiguió por otra vía más tardía y no tan generalizada, aunque no menos interesante; tal que fue el cambio del título de reina por el de *xana*. El término, ya mencionado, hace referencia a uno de los principales personajes del repertorio mitológico regional, una versión de la clásica ninfa dotada de una belleza sobrenatural. Las *xanas*

¹²³¹ ARCE PINIELLA, Evaristo: “Carta para una reina”, *El Comercio*, 10-IX-1961, p. 7.

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ *Ibid.*

contaban en el siglo XX avanzado con una larga tradición en Asturias, reforzada por el estímulo dado desde el XIX a un folclore del que la mitología era parte consustancial. Los relatos en los que se consignaban los rasgos definitorios de la *xana* estaban a menudo insertados en el ciclo festivo, relacionándose especialmente con una noche de San Juan cuya posición solsticial le confería un trasfondo mágico que el sincretismo cristiano había logrado capitalizar, pero no obliterar¹²³⁴.

Como construcción mitológica engarzada en la cultura popular compartida por el grueso de la población asturiana, la *xana* ofrecía aristas interesantes a la hora de ser planteada su asociación con las reinas de fiestas. En primer lugar, sus cualidades míticas giraban en torno a una belleza que la convertía esencialmente en un objeto de deseo —a menudo maligno— para los hombres. El trasfondo argumental más común de los relatos que implican a la *xana* era el encuentro casual con ella de un varón que se veía atraído por medio de los encantos de la ninfa, y era usado luego para romper el encantamiento bajo el que se hallaba la criatura. No es casual que la comparación con una *xana* se utilizara en la producción poética asturiana moderna como forma de ponderar la belleza femenina¹²³⁵. El atractivo elemental de la *xana* estaba vinculado también a la naturaleza, siendo los parajes agrestes y el entorno de las fuentes naturales de agua los escenarios preferentes de desarrollo de las historias de las que es protagonista. Su actitud en esos lugares abundaba en el realce de su aspecto; solía aparecer peinando una larga cabellera o contemplando su propio reflejo en aguas cristalinas¹²³⁶. La *xana*, por tanto, reunía unas condiciones que hacían propicia su aproximación simbólica a las reinas de fiestas, al ser una criatura investida de algunas de las características básicas de la feminidad, tal y como estaba normativizada en las décadas centrales del siglo XX. Resultaba especialmente apropiado su poder basado en la capacidad para cautivar o encantar, ejerciendo una suerte de influjo pasivo muy afín al sentido de las monarquías festeras femeninas.

A la vez que todo eso, claro está, y como ya se ha sugerido, el título de *xana* permitía redondear el matiz folclórico ya incorporado a menudo a la figura de la reina de las fiestas por medio del traje típico. El valor de la *xana* como apoyo iconográfico para el mensaje regionalista lo proporcionaba el arraigo del personaje en el imaginario popular

¹²³⁴ Las características básicas del aparato mitológico construido y popularizado en torno a la *xana* fueron expuestas, ya en la primera mitad del siglo XX, por Constantino Cabal en *Los dioses de la vida*. Valladolid: Maxtor, 2008 (1925), pp. 113-122.

¹²³⁵ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, María: “«Y moza tan galana, como ñunca lo fue denguna xana»: la representación de la belleza femenina na poesía asturiana de los siglos XVII y XVIII”, *Lletres Asturianes: Boletín de l’Academia de la Llingua Asturiana*, n.º 107, 2012, pp. 117-129.

¹²³⁶ CABAL, Constantino: *Los dioses... op. cit.*, pp. 71-85, 95-108.

asturiano, incluidas sus expresiones más actualizadas, estando presente la ninfa tanto en distintos topónimos cuya creación se remonta en el pasado como en el cómic asturiano de los últimos años del siglo y el milenio¹²³⁷. Al margen de lo puramente folclórico, el cambio en la denominación de la dignidad le daba una nueva orientación. Si la condición de reina, por muy estrictamente simbólica que fuese, no dejaba de apelar a una cierta autoridad sobre el resto de la comunidad celebrante —tan efímera, catártica y falta de efectos reales como se quiera—, la de *xana* remitía, como mucho, a esa cierta capacidad de influjo sobre el elemento masculino que no dejaba de ser más que una elaboración mítica de la naturaleza evocadora, pasiva, objetiva atribuida a la mujer. La posibilidad de rebautizar a la monarquía festera asturiana podía dar pie incluso a consideraciones de tipo político. En 1963, unas sugerencias hechas desde Madrid para el implemento de la estrategia turística gijonesa asociada al veraneo incluían la creación de la figura de «Princesa de Gijón». Se precisaba, sin embargo, que «bueno es que el Principado de Asturias nombre su princesa, pero si por delicadeza política no procede —aún menos reina— se puede crear el de Miss, o el de Xana —que si mal no recuerdo es el nombre [de] una ninfa de la mitología asturiana—, o cualquier otro análogo»¹²³⁸. En general, no obstante, el de la *xana* era un detalle con un sentido identitario que dependía ante todo de la conexión folclórica, y cuyo simbolismo no solía ir más allá de la pura referencia verbal. Por ejemplo, la Xana Mayor del Día de Asturias de 1965 reunía unos rasgos que daban lugar a una curiosa combinación. Para aquella ocasión fue elegida «una encantadora jovencita de 15 años, que tal como dice la tradición que debe ser una “xana”, es rubia. Tiene además un marcado acento andaluz que parece hacerla aún más dulce»¹²³⁹.

En cualquier caso, las monarquías festeras femeninas gozan todavía en el final del marco cronológico considerado en este capítulo de buena salud, incorporadas como están al acervo cultural festivo popular de Asturias. Los valores consignados como naturalmente femeninos que se ensalzaban en lo pretérito a través de estos personajes, y en particular su atractivo visual, siguen estando muy presentes en el imaginario colectivo. Así, aún en 1973, por las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, como ya se ha mencionado, eran elegidas tres reinas en el transcurso de una verbena celebrada en un restaurante local. Había una Reina de las Fiestas del Cristo, una de la Juventud y una tercera consagrada a la Belleza; «las tres bonitas, simpáticas, agradables. Las tres

¹²³⁷ ÁLVAREZ PEÑA, Alberto: “Tradiciones, folklore y mitología en el cómic asturiano”, en FERNÁNDEZ, Mercedes (dir.): *Asturias: imágenes... op. cit.*, pp. 67-76. (72).

¹²³⁸ “Campaña de propaganda para el año 1963”, AMG, caja 10444, documento 20.

¹²³⁹ “María de los Ángeles Díaz, Xana Mayor”, *El Comercio*, 27-VII-1965, p. 7.

merecedoras de la distinción que el pueblo les otorga (...). Su reinado será efímero. Sólo por un año. Pero será un recuerdo perenne para las generaciones venideras»¹²⁴⁰. En el 76 el Carmen de Moreda de Aller elegía también a su reina. «La elección no admite dudas. Sólo aplausos. Porque (...) con su juventud, su belleza y sus otras muchas cualidades que la adornan, va a dar realce a las fiestas y va a cumplir sobradamente con el mensaje que le exige el cargo»¹²⁴¹. Es evidente que conviene tratar con prudencia esta literatura, que podría distanciarse notablemente de una percepción popular general mucho más difícil de verificar. En cualquier caso, parece clara la sanción de características como la juventud y belleza como cualidades en torno a las cuales se hacía orbitar lo sustantivo de la participación festiva femenina en los rituales públicos.

El potencial semiótico de esta figura enraizada en los protocolos festivos populares asturianos tampoco parecía deslucido por el paso de los años, y continuaba siendo una buena plataforma para la promoción del tipismo regionalista. Las reinas del Cristo de la Abadía aparecieron en 1976 ataviadas con el traje típico por primera vez. Al ser interrogada sobre cómo se sentía al respecto la primera de ellas se mostraba firme, según la transcripción de una entrevista incorporada al porfolio correspondiente:

Creo que no haya ninguna razón por la que deba de sentirme descontenta por lucir un traje que es el mío, ya que por todo y ante todo soy asturiana, de lo que me siento orgullosa. El hecho de llevar el traje que representa a mi tierra lo considero un honor, es emocionante y creo que todos debieran de sentir lo mismo.

Ante ello, el entrevistador respondía: «no cabe duda de que estás en lo cierto y yo añadiría que no existe persona más “aldeana” en el sentido peyorativo que aquella que renuncia a su cuna»¹²⁴². El que estas consideraciones pudieran no ser, desde luego, representativas de la forma de pensar del conjunto de la comunidad no impide apreciar su interés como indicadores de lo que podía ser canalizado a través de unas figuras como las de las reinas de las fiestas.

Desencadenado el proceso de transición política a la democracia, las monarquías festivas femeninas se enfrentaban a un panorama sociopolítico en el que iban tomando cuerpo propuestas político-ideológicas potencialmente amenazantes. En efecto, en ese caldo de cultivo dinamizador de la sociabilidad reivindicativa caracterizado más atrás,

¹²⁴⁰ SALAS, Angelín: “Tronos para... tres reinas”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1974.

¹²⁴¹ “La reina de las Fiestas”, porfolio de las fiestas del Carmen de Moreda de Aller, 1976.

¹²⁴² PEÑA, Emilio Juan: “Una «Reina» que deja su trono”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1977.

encrucijada de un amplio espectro de nuevas o renovadas inquietudes colectivas y de soluciones organizativas desarrolladas para darles cauce, crecían sensibilidades y propuestas de acción en el sentido de reajustar profundamente las relaciones de género y su trasfondo cultural. En Asturias, a la influencia ejercida por las corrientes de pensamiento y acontecimientos de más amplio alcance territorial se unían en este sentido ciertos endemismos, como los derivados de los grandes conflictos políticos y laborales de los sesenta, en cuyo desenvolvimiento y resultados la participación femenina se había mostrado decisiva. Ya en 1965, la preocupación por la situación de las mujeres se había hecho lo suficientemente intensa como para motivar la creación del Movimiento Democrático de la Mujer, patrocinado por un PCE que asumía a nivel doctrinal y organizativo la lucha contra las desigualdades de género. Las iniciativas y experiencias de este tipo se fueron perfeccionando, diversificando ideológicamente y sustrayéndose a la potente tutela masculina inicial, sobre todo conforme se acercaba y consolidaba el desmantelamiento del franquismo¹²⁴³.

Estas tendencias se hicieron sentir en un ámbito tan potencialmente conflictivo para ellas como era el de las reinas de fiestas. Ya sea mencionado aquella «votación democrática a la Reina» hecha con motivo de las fiestas de San Félix de Valdesoto de 1978, en la que se trató de resolver el problema que planteaba en los nuevos tiempos la típica elección discrecional y masculinizada típica de estos eventos adaptándola a las circunstancias políticas¹²⁴⁴. Era una solución similar a la alcanzada el año anterior en Cádiz, en aquel Carnaval salido por completo de la clandestinidad por primera vez en casi cuatro décadas, y en el que, según había reproducido la prensa asturiana, «por primera vez también, la reina del Carnaval será elegida democráticamente entre 43 candidatas presentadas por distintas entidades culturales y recreativas de la ciudad»¹²⁴⁵. Incluso antes, en algunos lugares del país la desaparición de Franco había dado paso a movilizaciones casi inmediatas, con las expresiones del pujante asociacionismo popular como protagonistas, en el sentido de democratizar los procesos selectivos de las reinas de fiestas, como ha mostrado Óscar J. Martín en su estudio de la provincia de Albacete¹²⁴⁶. También se ha señalado cómo en ocasiones las actitudes resultaron más contundentes, como sucedió en aquel Avilés de 1980 en el que un nutrido conjunto de asociaciones se

¹²⁴³ Sobre estos procesos, debe verse SUÁREZ SUÁREZ, Carmen: *Ciudadanía (des)igualitaria: el feminismo asturiano entre el Franquismo y la Transición*. Oviedo: Trabe, 2014, esp. pp. 187-308.

¹²⁴⁴ «Reina de las Fiestas 1978», porfolio de las fiestas de San Félix de Valdesoto, Siero, 1978.

¹²⁴⁵ «Por primera vez desde 1936, hoy se celebra el Carnaval de Cádiz», *El Comercio*, 19-II-1977, p. 40.

¹²⁴⁶ MARTÍN GARCÍA, Óscar J.: *A tientas...*, op. cit., p. 275.

negó a participar en la elección de reina y «reinina» infantil para el Bollo, explicitándose que la negativa se debía a la consideración de ese rito como discriminatorio para la población femenina¹²⁴⁷.

De todas formas, los casos de oposición más o menos dura y con cierto respaldo social parecen haber sido minoritarios con respecto a aquellos en los que las reinas de las fiestas continuaron siendo un elemento importante y popular de los programas. El fenómeno y las claves de su interpretación simbólica se adentraron decididamente en el último cuarto de siglo asturiano, de tal forma que en el 78 se podía decir que «en las fiestas populares es ya venturosa tradición el reinado de la mujer. Un reinado que conlleva siempre un mensaje de optimismo, de esperanza, de juventud y belleza»¹²⁴⁸. Ese mismo año, las representantes de la monarquía festera del Cristo de la Abadía pasaron a denominarse «Xanas-Reinas», manteniendo por lo demás sus respectivos atributos¹²⁴⁹. La carga identitaria regionalista del reinado efímero, sometida también a aquel proceso de laicización con referencias en el paganismo idealizado visto en otros ámbitos y que hacía la asturianía más fácil de consumir por la población de la Asturias posfranquista, favorecía sin duda la supervivencia de estas figuras. Al mismo tiempo, se conservaban unas esencias que permitían a las reinas seguir presentándose como ejemplo de las posibilidades de conciliación de tradición y modernización festivas. Así se entendía, superada ya la mitad de la década de los ochenta, ante las fiestas dedicadas a la virgen de Covadonga por el Centro Asturiano de Miranda de Ebro:

Son cristianas y se visten con el traje típico del país. Nuestra XANA, musa y Reina de las Fiestas quiere encarnar el culto a la tradición siempre compatible con las exigencias del progreso. Nuestra XANA nos ofrece como regalo el tesoro de su sonrisa adolescente que es un mensaje cálido de entrañable asturianía¹²⁵⁰.

En realidad, si las monarquías femeninas festivas asturianas hubieron de enfrentar una amenaza real en estos tiempos, ésta no llegó tanto de la mano de las tendencias ideológicas feministas o de la democratización política como de nuevas formas de entender la lógica espectacular presente en las formas populares de festejar y asociada a

¹²⁴⁷ OVIES, Venancio: “El delegado municipal de festejos explica temas relativos a las próximas fiestas de «El Bollo» en la Pascua de Resurrección», *El Comercio*, 14-III-1980, p. 37.

¹²⁴⁸ “Reina de las Fiestas”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora de la Asunción, Las Caldas, Oviedo, 1978.

¹²⁴⁹ Porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1979.

¹²⁵⁰ “LA XANA (mitológica)”. Porfolio de las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga organizadas por el Centro Asturiano de Miranda de Ebro, 1986.

las necesidades del ocio de consumo de masas. Y es que, a partir del cambio de los años sesenta a los setenta, los espacios del ritual festivo público hasta el momento reservados u ocupados en buena parte por mujeres —principalmente las comitivas procesionales formadas por las reinas de las fiestas y sus séquitos y por los grupos folclóricos deudores en mayor o menor medida de los antiguos Coros y Danzas— empezaron a ser disputados con notable éxito por un nuevo fenómeno; el representado por las *majorettes*. Resulta difícil establecer con precisión el origen de este fenómeno, si bien las claves de las formas introducidas en España desde Francia, que son las que nos interesan aquí, parecen remitir a prácticas consolidadas en la cultura popular de los EE. UU. desde principios del siglo XX, y conformadas por medio de la hibridación de referentes africanos y europeos¹²⁵¹.

En cualquier caso, las *majorettes* aparecidas en España a caballo del tercer y el último cuarto del siglo eran agrupaciones femeninas para el desfile caracterizadas, desde el punto de vista estético, por la uniformidad de sus miembros, que solían vestir trajes que combinaban recargadas chaquetas y sombreros parecidos a los de una banda militar decimonónica con piezas mucho más ligeras de cintura para abajo. Esta era, sin duda alguna, la circunstancia que más llamativa resultaba para las comunidades celebrantes asturianas del periodo citado. Ya se vio en su momento que la exótica vestimenta de las *majorettes* no pasaba desapercibida a mediados de los setenta, y continuaba sin hacerlo en el decenio siguiente, como revela una propuesta de ríspida copla carnalesca recibida por el Ayuntamiento de Gijón:

Si se da la circunstancia,
porque el tiempo lo permita,
de desfilar «majorettes»,
menester es que abriguen las piernitis,
no vaya a ser que se enfríen
y, por mor del frío ese,
cojan temible cistitis.

Y puestos a disfrutar
de tan «ricas» majorettes,
conveniente es recordar
a los que son «mayorotes»
que, para verlas mejor,

¹²⁵¹ Efectivamente, las *majorettes* entroncan claramente con la práctica del *baton twirling*, de arraigada tradición en la Norteamérica de la pasada centuria en ámbitos como la animación deportiva y la sociabilidad organizada universitaria, y claramente feminizada al menos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Una aproximación a estas cuestiones puede encontrarse en MAY, Phyllis M.: “Cheerleading and Twirling”, en JACKSON, Harvey H. (ed.): *The New Encyclopedia of Southern Culture. Vol. 16: Sports & Recreation*. [s. l.]: The University of North Carolina Press, 2011, pp. 58-61.

son preciso unas «lunettes»¹²⁵².

La aparición de las *majorettes* en el panorama festivo popular asturiano debe ser insertada en el marco de las importantes transformaciones socioculturales a que estaba asistiendo la población española, y en particular en lo relativo a la moralidad. Otro de los frentes decisivos de actuación de los cambios coincidentes con la transición política fue un drástico replanteamiento de la sexualidad y de la consideración del cuerpo, que estuvo apoyado, tras la desaparición de Franco, por la intensa producción cultural que buscó explotar la brecha abierta en las férreas directrices por las que se venía rigiendo oficialmente la moralidad. La trascendencia y amplitud de los cambios estuvo vertebrada en este sentido por hitos como la eliminación por decreto de la censura cinematográfica, en 1977, que dio paso a una rápida exploración de las nuevas posibilidades y sexualización de los productos en la que, significativamente, estaba muy presente, a menudo de forma explícita, la subversión de la moralidad hasta el momento vigente mediante la derrota de sus antiguos símbolos —la Iglesia, ante todo— a manos de los representativos de la juventud moderna¹²⁵³.

Ya antes de que se abriera esa brecha política, las actitudes ante la sexualidad y el cuerpo instituidas en las mentalidades colectivas españolas habían sufrido un importante choque cultural gracias a ese turismo convertido en principal activo económico del país. La llegada masiva de visitantes extranjeros, procedentes de contextos culturales sensiblemente diferentes, había dado pie a representaciones de la feminidad disociadas de la promovida por la cultura hegemónica, como la de la «sueca», caracterizada por su sexualización y difundida sobre todo en la España zambullida en el aprovechamiento del turismo de sol y playa¹²⁵⁴.

La Asturias de la Costa Verde lo tenía considerablemente más difícil para asistir en vivo y directo a la evolución de tales representaciones, y semejantes funciones

¹²⁵² Copla carnavalesca enviada al Ayuntamiento de Gijón para su eventual publicación, 1985, AMG, Siglo XX, caja 10383, expediente 2.

¹²⁵³ BALLESTEROS, Isolina: *Cine (ins)urgente: textos fílmicos y contextos culturales de la España posfranquista*. Madrid: Fundamentos, 2001, pp. 91-93. INGENSCHAY, Dieter: “Identidad homosexual y procesamiento del franquismo en el discurso literario de España desde la transición”, en RESINA, Joan Ramon (ed.): *Dismembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 157-190. KOWALSKY, Daniel: “Cine nacional *non grato*. La pornografía española en la Transición (1975-1982)”, en BERTHIER, Nancy; SEGUIN, Jean-Claude (comp.): *Cine, nación y nacionalidades en España*. Madrid: Casa de Velázquez, 2007, pp. 203-216 (204-207).

¹²⁵⁴ NASH, Mary: “Mass Tourism and New Representations of Gender in Late Francoist Spain: The *Sueca* and Don Juan in the 1960s”, *Cultural History*, 42, 2015, pp. 136-161.

hubieron de ser asumidas, antes de que los medios de comunicación de masas estuvieran en condiciones de hacerlo, por fenómenos como el de unas *majorettes* cuya colonización de los festejos populares asturianos fue realmente rápida y contundente. Recién comenzada la segunda mitad de los sesenta, San Mateo contaba ya con la presencia de un «Club de las Majorettes de Niza», que actuaría acompañando a grupos folclóricos de Francia, Alemania y Bélgica¹²⁵⁵. Al año siguiente le tocaba el turno a una agrupación llegada desde Montpellier, y en 1970 el fenómeno se extendía a Gijón con la participación de *majorettes* venidas de Mont-de-Marsan en el Día de Asturias, una vez más entre otros grupos de la misma nacionalidad¹²⁵⁶. Es cierto que gozaban de cierta competencia en cuanto a exotismo, compartiendo programa con el Ballet Nacional del Congo, compuesto por «bailarines nativos» y que había conocido ya el éxito en distintos países, incluida la propia Francia, donde «más de cien mil franceses tuvieron ocasión de aplaudir y admirar a estos artistas de color» que venían a confirmar la universalidad de las intenciones de preservar «celosamente las más entrañables tradiciones» populares¹²⁵⁷.

Al ir entrando los setenta, la presencia de este nuevo formato de participación femenina en el ritual festivo popular recibió carta de naturaleza con la proliferación de agrupaciones españolas de *majorettes*, cuya movilidad por el territorio nacional pronto tuvo poco que envidiar a la que habían venido mostrando las pioneras francesas. Es verdad que, todavía entonces, el asunto no terminaba de convencer a todos. En 1971, concurrieron al Bollo de Avilés medio centenar de *majorettes* venidas desde Barcelona, cuya participación suponía, según las cuentas manejadas por el corresponsal local de *El Comercio*, cerca de una tercera parte de las casi 600.000 pesetas invertidas por la Comisión Municipal de Festejos en la organización de las fiestas. Se trataba así del elemento más caro del programa, por delante de las clásicas carrozas, y se consideró que «francamente desilusionó»¹²⁵⁸. El que se la tuviera por una «novedad foránea —y no muy aplaudida, aunque sí vistosa—» puede que tuviera algo que decir en los recelos mostrados. Ciertamente, aunque las espectaculares agrupaciones de *majorettes* se fuesen acercando inexorablemente en su procedencia geográfica a la propia Asturias, no podían —ni pretendían— rivalizar con las representaciones festivas femeninas clásicas en lo que

¹²⁵⁵ «Programa para hoy», *El Comercio*, 21-IX-1966, p. 10.

¹²⁵⁶ Programa insertado en *El Comercio*, 17-IX-1967, p. 8. «El 2 de agosto, Día de Asturias», *El Comercio*, 24-VII-1970, p. 8.

¹²⁵⁷ «El Ballet Nacional del Congo», *El Comercio*, 01-VIII-1970, p. 5.

¹²⁵⁸ OVIES GARCÍA, Venancio: «Balance económico de las fiestas de «El Bollo»», *El Comercio*, 18-IV-1971, p. 10.

a concesiones identitarias se refiere¹²⁵⁹. La ubicua fricción de tradición y modernización, relacionada con lo anterior, también tenía su cuota de participación en ello. Unas pocas semanas después de manifestadas esas reservas por la actuación de Avilés, los detalles económicos de los preparativos festivos del segundo milenario de la fundación de Gijón parecían no dejar demasiado satisfecho a otro colaborador del mismo diario. Se entendían como un «lujo» que, unido al mantenimiento del presupuesto, que en años anteriores ya se había mostrado escaso, contribuiría a arrojar déficit una vez más. No se tenía mucho éxito al ocultar la desconfianza en las reformas del programa. «Al parecer», se decía, «se opina que el desfile de carrozas habitual es cosa ya muy vista y se pretende introducir algunas innovaciones»¹²⁶⁰.

Fuera como fuere, la conquista por parte de las *majorettes* de su cuota de participación en los ritos procesionales de la Asturias festiva discurrió en general por cauces armónicos. En fiestas como las del Carmen de Moreda de Aller del 78, los viejos y nuevos formatos de participación activa femenina convivían sin mayores problemas, compartiendo programa los Coros y Danzas de la todavía existente Sección Femenina con una agrupación, también local, de *majorettes* infantiles¹²⁶¹. Por otro lado, tras esa rápida consolidación solo podía registrarse una apreciable popularidad, capaz de desbancar los recelos. Aparte de algunos comentarios ya citados, que dejan claro el tipo de atracción que ejercía sobre una parte del público, se tendía a ver el espectáculo proporcionado por los conjuntos de *majorettes* como un acto más de realce de los programas que debían ser expresión de la entidad y refinamiento recreativo de las poblaciones en expansión. En festejos como los de San Pedro de La Felguera, por ejemplo, se estimaba así que «la esbelta y grácil figura de las “Majorettes” de Toro (Zamora) prestaron una nota de distinción en las calles»¹²⁶².

En todo caso, ni las monarquías efímeras ni las *majorettes* constituían la única expresión destacada de la participación femenina en el ritual festivo público de este periodo. Todavía habría que hablar de los cambios operados en otra vertiente significativa del protocolo de los festejos populares asturianos, como es la deportiva. Y es que, si las fiestas habían servido como uno de los escenarios preferentes para el cultivo del deporte desde su aparición misma como fenómeno contemporáneo, hicieron lo propio con

¹²⁵⁹ OVIES GARCÍA, Venancio: “Las fiestas de «El Bollo» reafirmaron su tradición y el consenso popular”, *El Comercio*, 13-IV-1971, p. 10.

¹²⁶⁰ CANAL, J. A.: “Millón y medio de pesetas para el bimilenario”, *El Comercio*, 20-V-1971, p. 5.

¹²⁶¹ “Programa”, porfolio de las fiestas del Carmen, Moreda de Aller, 1976.

¹²⁶² “Reportaje gráfico de las fiestas del pasado año”, porfolio de las fiestas de San Pedro La Felguera, 1978.

algunos intentos de ruptura del monopolio masculino sobre él, circunstancia a la que se quiso dar la debida publicidad. Fue el caso del Cristo de la Abadía de Cenero, cuyos organizadores celebraban a mediados de los setenta la verificación, considerada pionera, del fútbol femenino en el lugar. Se trataba de:

un fenómeno en el que la mujer también ha deseado ser partícipe, porque nuestras féminas, el bello sexo, que día a día viene luchando por su independencia social, por una igualdad de derechos con el hombre, no se ha conformado con una equiparación meramente civil —ya tenemos hasta una mujer fiscal—, sino que ha pugnado asimismo, por una equiparación deportiva. Y naturalmente el fútbol ha sido uno de los deportes que ha escogido y en el que día a día van ensanchando su campo de acción. Pues bien, y esto es justo reconocerlo aquí, Cenero ha sido una de las zonas «pioneras» del fútbol femenino mundial, con sus tradicionales encuentros entre «solteras» y «casadas»¹²⁶³.

Condescendencia aparte, que las coordenadas festivas se mostrasen capaces de acoger ocasiones para la actividad deportiva femenina no carece de relevancia, y es que el deporte, y concretamente el fútbol como predilecto de los españoles, tenía mucho que decir en la reproducción de las construcciones identitarias relacionadas con el género. En efecto, el balompié, con su mercantilización y espectacular crecimiento como deporte de práctica y contemplación masivas desde el cambio de siglo, se había erigido en repositorio de masculinidad, colaborando decisivamente a su definición frente a la feminidad, la homosexualidad o la androginia; que conforme avanzaba la contemporaneidad amenazaban con difuminar cada vez más las fronteras entre las distintas formas de expresión de la sexualidad y de los recubrimientos culturales de las mismas. Esta masculinización simbólica, desde luego no endémica, era particularmente potente en España, donde, aparte de la gran popularidad alcanzada por el fútbol tanto en términos absolutos como relativos, en comparación con la de otros deportes, la virilidad del jugador servía no solo para definir su identidad de género frente al sexo opuesto, sino también como distintivo ante otras nacionalidades a cuyos varones se les presumía un carácter más frío y taimado que el latino o mediterráneo¹²⁶⁴.

La naturalidad con que se identificaba la práctica deportiva con la condición masculina estandarizada llevaba aparejada la constante dificultad para conciliar deporte y femineidad. Si bien ya en el primer cuarto del siglo XX se reconocían los beneficios

¹²⁶³ DAS: “Cenero «pionero» del balompié femenino”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1974.

¹²⁶⁴ URÍA, Jorge: “Imágenes de la masculinidad. El fútbol español en los años veinte”, *Ayer*, n.º 72, 2008, pp. 121-155 (135-144).

que tanto para las mujeres como para la sociedad en su conjunto proporcionaba la educación física femenina, se entendía también que el ejercicio, sobre todo en sus formas más intensas y extendidas, tendía a entrar en contradicción con valores considerados esenciales en las féminas —la dulzura y amabilidad en la interacción social, la pasividad, la belleza asociada a la fragilidad y la suavidad fisonómica—, y que debían prevalecer en todo caso. La creación de equipos y sociedades deportivas femeninas desde un momento relativamente temprano de la consolidación del deporte como fenómeno de masas no impidió que en el caso de las mujeres las fases clave de este proceso —como la pérdida de la exclusividad aristocrática en la práctica deportiva, el acceso de las capas medias de la sociedad y, finalmente, su popularización— se desarrollaran con mucha mayor lentitud. El deporte femenino continuaría siendo claramente marginal, en comparación con el masculino, durante todo el periodo al que nos venimos refiriendo en este trabajo, y en cuanto al fútbol, «hasta la actualidad (...) ha persistido como uno de los reductos más espesos y fieros de masculinidad, excluyendo contumazmente de su ejercicio a la mujer»¹²⁶⁵. Más optimista en cuanto a esto último, Torrebadella, que coincide al situar en los años veinte, *grosso modo*, un punto de inflexión en lo que se refiere a la aceptación y extensión de deporte femenino, también lo hace al identificar el fútbol como uno de los frentes deportivos en los que más difícil se hizo la penetración de las mujeres¹²⁶⁶. Las trabas se hicieron notar en todo momento, pero más si cabe en los años de vigencia del franquismo, durante buena parte de los cuales la educación y la actividad física femeninas fueron en gran medida controladas por las organizaciones del Movimiento, cuyos presupuestos ideológicos no favorecían precisamente grandes avances en este sentido¹²⁶⁷.

Así las cosas, todavía a la altura de los setenta, es cierto que el que la celebración de festejos generase ocasiones propicias para la práctica de una actividad deportiva como el fútbol entre mujeres era algo importante. También lo es que la excepcionalidad inherente al fenómeno festivo sin duda hacía culturalmente más verosímil y socialmente más aceptable el punto transgresor que aún en ese momento podía tener un encuentro futbolístico femenino. No era lo mismo, indudablemente, celebrar un evento de esa

¹²⁶⁵ URÍA, Jorge: “Imágenes...”, *op. cit.*, pp. 145-147.

¹²⁶⁶ TORREBADELLA-FLIX, Xavier: “Fútbol en femenino. Notas para la construcción de una historia social del deporte femenino en España, 1900-1936”, *Investigaciones Feministas*, vol. 7, n.º 1, 2016, pp. 313-334.

¹²⁶⁷ PUJADAS I MARTÍ, Xavier; et al.: “Mujeres y deporte durante el franquismo (1939-1975). Estudio piloto sobre la memoria oral de las deportistas”, *Materiales para la Historia del Deporte*, n.º 10, 2012, en línea, <https://www.upo.es/revistas/index.php/materiales_historia_deporte/article/view/533> [Consulta: 11-VII-2018].

naturaleza como parte del programa de unos festejos anuales —donde, recordemos, se verifica una anulación temporal y simbólica del orden que permite que éste se mantenga lozano el resto del año— que normalizar su presencia en el panorama deportivo nacional a todos los efectos. Y, sin embargo, tampoco parece sensato negar que alguna relación debería haber. Por lo demás, tras las reflexiones hechas con respecto a figuras como las de las *majorettes*, hay que pensar en la influencia de la sexualización, el ánimo satírico y la cosificación del cuerpo femenino en los largos procesos de aceptación y consolidación de estos fenómenos deportivos. Es algo difícil de verificar a través de las fuentes, una vez más, sobre todo en unos textos escritos que desde luego tendían a moderar sus discursos. Aun así, era imposible abandonar ciertos dejes. En la ya mencionada colaboración en el porfolio de las fiestas de Cenero del 74, se reflexionaba sobre cómo estas prácticas,

puede que empezaran por mera diversión (...). Pero hoy, cuando el balompié femenino empieza a cubrir espacios informativos, (...) conviene recordar que aquí, en Asturias, en Gijón, en una de sus parroquias más hermosas e históricas, en Cenero, llevan ya unos cuantos años organizando un singular partido de fútbol femenino, que (...) ha creado afición, más tarde extendida a diferentes Grupos de Empresa. Por eso, ahora, cuando todavía en España el fútbol femenino no ha sido admitido dentro del campo federativo —cuestión que más tarde o más temprano habrá de llegar, pues ninguna razón de peso abona la postura contraria y ahí tenemos bellas féminas lanzando disco, peso, etc.—. Cenero es zona «pionera» del balompié femenino nacional y así habrá que reconocérselo y agradecerse algún día, oficialmente, en las mejores páginas de la Historia del Fútbol Español¹²⁶⁸.

En la publicación del año siguiente se discutía que la competición futbolística femenina de las fiestas del Cristo fuera una simple curiosidad a la altura de cualquier otro elemento pensado para completar el programa. Según se defendía, precisamente por lo que tenía de desusado, el de solteras y casadas era «el partido que mayor número de seguidores arrastra» y «mayores comentarios suscita. A lo largo del año (...) se comenta, se espera con verdadera añoranza este partido. Fue aquí donde comenzó la mujer a correr por vez primera tras el esférico. La Abadía de Cenero es pionera en el deporte balompédico femenino». Y lo cierto es que, a la vista de las fotografías insertadas en el artículo, y en el que las jugadoras aparecían enmarcadas por los espectadores, parece indiscutible que el partido generaba una gran expectación¹²⁶⁹. Conviene insistir, de todas maneras, en que probablemente existieran distintos motivos para ver a mujeres «correr

¹²⁶⁸ DAS: “Cenero «pionero»...”, *op. cit.*

¹²⁶⁹ “En olor de multitud”. Porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1975.

tras el esférico», no necesariamente asociados con el afán de apoyar la igualación de las oportunidades para el ejercicio del ocio deportivo entre ambos sexos.

Con todo lo ilustrativos que pudieran ser los rituales festivos públicos con respecto a las características de los patrones socioculturales de género vigentes, las publicaciones relacionadas con los festejos lo eran en la misma medida cuando menos. En ellas se puede encontrar una ventana a las diversas sensibilidades coexistentes en aquellos años de transición multidimensional en lo relativo al papel desempeñado y a desempeñar por las mujeres en la vida social española. A través de las páginas de los álbumes y portfolios se difundían textos en los que vertían sus opiniones, por ejemplo, responsables de asociaciones de amas de casa que, sin negar la importancia de las contribuciones de los principales movimientos feministas a la mejora en distintos sentidos de la situación de las mujeres, discrepaban con ellos al reivindicar el título que daba nombre a sus organizaciones. Se entendía que el ama de casa era el núcleo de la unidad familiar, y no les convencía la indistinción total de funciones entre los géneros, sin que ello significara renunciar a la lucha por mejores condiciones y mayores cuotas de participación en la vida pública de las nuevas generaciones¹²⁷⁰.

Otros textos incluidos en estas publicaciones, igualmente informativos, discurrían por derroteros bien diferentes, contribuyendo a revelar que las transformaciones en las mentalidades en relación con estos temas no eran inmediatas. Un colaborador del álbum editado en 1977 con motivo de las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga de Caces, concejo de Oviedo, dedicaba unas líneas a trazar un breve relato sobre dos mujeres que se entregaban a la muy femenina práctica del cotilleo, intercambiándose vida y milagros de sus convecinos. Finalmente, una de ellas caía en la cuenta de que, perdida en esos enredos, se le había olvidado preparar la cena que debía encontrar lista su marido al llegar a casa del trabajo. La moraleja estaba meridianamente clara. «Vosotros les muyeres, que nun tenéis qué facer y que de la mañana a la noche ponéis al pueblu en querelles, dedícovos esti monólogu pa que sepáis comprender quel hombre que tien fame debe comer»¹²⁷¹.

En suma, y en un sentido más general, las expresiones festivas del género como condicionante sociocultural y de la negociación colectiva de su modificación o

¹²⁷⁰ RODRÍGUEZ, Paz: “Asociación de Amas de Casa Nuestra Señora de Covadonga, Delegación de El Entrego”, portfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de El Entrego, San Martín del Rey Aurelio, 1978.

¹²⁷¹ VIS: “Les Muyeres”, portfolio de las fiestas de Nuestra Señora de Covadonga de Caces, Oviedo, 1977.

mantenimiento nos permiten acercarnos de manera más comprensiva a los últimos compases de la cronología asumida en estas páginas.

6.5. La fiesta en una nueva puesta a punto de la sociedad asturiana

En su aproximación a las postrimerías del milenio, las comunidades asturianas se internaron en una nueva etapa de las por lo demás inextinguibles negociaciones sobre su propia entidad, su historia y la proyección al futuro de la misma; volviendo a ser el espacio-tiempo festivo popular uno de los escenarios preferentes para llevarlas a cabo. Procesos como la regeneración del ciclo carnavalesco tras una larga atrofia podrían entenderse, una vez más en virtud de la doble condición del fenómeno festivo como productor y reproductor de claves socioculturales, a la vez como expresión y estímulo de la experiencia festiva popular de las comunidades celebrantes, y de los discursos generados por éstas para aprehenderla y tratar de influir sobre ella.

En particular, aquella voluntad de reafirmar la popularidad del Carnaval asturiano previo a la censura franquista, que aquí se ha planteado como influida por la democratización sociopolítica de finales de los setenta y principios de los ochenta, apareció frecuentemente unida a una tendencia a remontar los orígenes de las formas populares de festejar a épocas lo más remotas posible que, sin ser novedosa, se podría entender también parcialmente como fruto de los tiempos. No fue inusual a partir de aquellos momentos recurrir con tales fines a trabajos de figuras cuya erudición les confería un extendido prestigio, como sucedió con Constantino Cabal, estudioso de la cultura popular asturiana que desarrolló su obra durante la primera mitad de la centuria y los primeros años de la segunda, ocupando puestos tan propicios como el de cronista oficial de la región. Entre las numerosas páginas que dejó escritas sobre el folclore de Asturias, Cabal dedicó algunas a caracterizar los carnavales que se celebraban antiguamente en el Principado. Las claves sobre los festejos de antaño proporcionaban en los años de la Transición material sobre algunos de los aspectos entonces más atractivos del Carnaval, como su secular resistencia a los recurrentes intentos de los poderes fácticos por reprimirlos, o lo habitual en ellos de la práctica del travestismo, tanto entre los hombres como entre las mujeres, en unos tiempos en los que las posibilidades que tenía el grueso de la población para confeccionar disfraces se reducían al uso de los harapos de

que podía disponer cualquier familia¹²⁷². Los escritos de autores como Cabal o Daniel González-Nuevo Zarracina, quien igualmente se interesó por estos asuntos, permitían dejar sentada la antigüedad del Carnaval, al que se podía llegar a vincular, incluso, con ritos comunitarios practicados durante el Paleolítico¹²⁷³.

La hegemonía católica sobre el calendario festivo popular asturiano se veía, si no amenazada, al menos sí colocada en una posición menos halagüeña que nunca, dados los avances innegables de la laicización sociopolítica, y el creciente terreno ganado a la liturgia católica por las reglas del ocio mercantilizado y de los nuevos referentes culturales asumidos por la población. La organización del calendario y el ceremonial católicos se podían seguir percibiendo con mayor o menor claridad tras el grueso de los festejos populares asturianos. Sin embargo, se hacía notar la extensión de las fechas de conveniencia, a menudo en conflicto directo con el elemento numinoso atribuido al tiempo de fiesta en épocas pasadas, o de las celebraciones especializadas, consagradas antes a productos comerciales que a los clásicos patrones religiosos. Se evidenciaba en general un retroceso nada desdeñable en la importancia de los presupuestos religiosos sobre el fenómeno festivo en su conjunto. En ese contexto, la condición precristiana adquiriría un prestigio propio, más allá del relieve que siempre se había dado a la antigüedad de fiestas seculares, como podían ser las de la Balesquida ovetense, el Carmen y Carmín de Pola de Siero o las muchas patronales y romerías de dilatada celebración en la región, en tanto que provisora de méritos para la consecución del marchamo legitimador de lo tradicional. Sucedió así con el Carnaval:

Fiesta pagana, (...) el Antroxu es el reino de los juerguistas, la implantación de la *folixa* generalizada, un paraíso para *llambiones* o *lampuzos*, que de ambos modos se conoce en estas tierras a los golosos (...), sobre todo, un jolgorio en el que lo humano se superpone a lo divino, en el que el paganismo telúrico triunfa sobre la mística religiosa. El supremo triunfo de las máscaras sobre los tristes enmascaramientos cotidianos, la juerga que alivia, precediéndolo, el rigor cuaresmal. Ha sido así desde la noche de los tiempos, y queda constancia en nuestra literatura¹²⁷⁴.

¹²⁷²Algunas referencias a la obra de Constantino Cabal en el sentido expuesto, en “La tradición del Antroxu”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982. QUIRÓS, Luis: “El arte del disfraz”, periódico editado con motivo del *Antroxu* por la Agrupación de Hostelería y Comercio, Mieres, 1982, p. 5.

¹²⁷³ Ejemplos de la reproducción de la creencia en las raíces paleolíticas del Carnaval en “Haciendo un poco de Historia (Origen y Tradición de los Carnavales)”, porfolio de las fiestas del *Antroxu* de Avilés, 1983, p. 9. AVELLO: “Martes el Gordo”, *La Nueva España*, 03.III-1981, p. 8.

¹²⁷⁴ “El jolgorio profano”, *op. cit.*

La presencia poco menos que omnímoda de referencias católicas en la estructura ritual y el repertorio simbólico del panorama festivo popular asturiano, incluso en el de la contemporaneidad avanzada, no era fácil de soslayar. Incluso a los académicos y eruditos que se remontaban a eras pasadas a la hora de buscar el germen de las celebraciones no se escapaba el hecho de que el cristianismo había llevado a cabo una eficaz labor de sincretismo. Hasta para una fiesta tan propensa a la puesta en relieve de esencias paganas como era el Carnaval podía ser complicado sacudirse el influjo religioso. Caro Baroja, sin ir más lejos, era contundente al defender que, aunque presidiera un ciclo en el que en efecto habían quedado insertos elementos de origen pagano, el Carnaval solo podía ser considerado «hijo (aunque sea hijo pródigo) del cristianismo», pues no habría adquirido los rasgos elementales con que había llegado hasta la contemporaneidad de no haber sido configurado en tiempos medievales como un contrapunto de la Cuaresma¹²⁷⁵.

Estas tendencias secularizadoras, por limitados que fueran sus efectos en la sociedad española y asturiana, y sobre todo la complejidad que introducían en un panorama festivo cimentado a base de referentes doctrinales y litúrgicos católicos, no podían dejar de influir sobre las estrategias de renovación de las formas populares de festejar. La pérdida de importancia del catolicismo en la satisfacción de necesidades como las identitarias imponía la implementación de otras fórmulas para que la fiesta siguiese cumpliendo con sus cometidos. En este sentido, procede dedicar cierto espacio a la reflexión sobre la que, parece, se convirtió en una de esas fórmulas y alcanzó cierta importancia como tal en el contexto cronológico que se está tratando, cual es el celtismo.

6.5.1. La reinención del tipismo folclórico: el fenómeno neoceltista

Hay quienes sugieren que la fascinación suscitada en la España noroccidental contemporánea por lo celta, traducida de formas y con intensidades diversas según el momento y el lugar concretos de que se trate, remite de alguna manera a la que ya se sintiera en la Roma antigua por ese conjunto difuso de pueblos tan fieros en el combate y celosos de su independencia política. Sea o no el caso, lo evidente es que en la Asturias en tránsito del siglo XIX al XX los celtas no escaparon a los experimentos culturales acometidos por los representantes de la alta cultura bajo la influencia de las corrientes

¹²⁷⁵ CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval... op. cit.*, p. 31.

románticas que entonces recorrían Europa. Literatos como Clarín o folcloristas como Bernardo Acevedo y Huelves, entre otros, mostraron su confianza en la herencia céltica de los habitantes modernos de las comarcas asturianas, quienes, según aquellos, mostraban algunas veces síntomas concretos de poseerla, como hacían al proferir el *ixuxú* que se supone grito de guerra de aquellos antiguos pueblos y que según algunas fuentes todavía en tiempos contemporáneos podía oírse en ocasiones de apoteosis identitaria colectiva, como las fiestas, sin ir más lejos¹²⁷⁶.

Es verdad que la importancia concedida en Asturias a una pretendida ancestralidad del celtismo como horizonte cultural estuvo bastante lejos, durante buena parte de esta época contemporánea, de la que operaba en la vecina Galicia. En el territorio gallego, aparte de las tendencias académicas relacionadas con la Arqueología y el estudio de la protohistoria regional, la vertiente cultural de un nacionalismo también político gozaba de un importante componente étnico, estando el celtismo profundamente imbricado en el galleguismo desarrollado hasta la Guerra Civil. Incluso tras el advenimiento del franquismo, el interés por lo concerniente a los celtas pudo sobrevivir al oeste del Eo gracias a las limitaciones de la represión ejercida sobre los ambientes eruditos y universitarios en los que se venía cultivando anteriormente, así como por la idiosincrasia de un galleguismo eminentemente conservador, católico, antimarxista y gustoso de usar el concepto de tradición, que por todo ello no despertaba tantas antipatías en el Estado como otras expresiones culturales regionales del país. Tras la contienda civil, la cultura oficial había abrazado con entusiasmo una idea de lo celta que entre otras cosas permitía plantear la existencia de milenarios vínculos raciales entre españoles y alemanes, pero la derrota del nazismo y el obligado aislamiento internacional español trasladó el interés hacia un iberismo más cómodo para la visión del particularismo hispano que presidía el relato histórico-ideológico del Régimen¹²⁷⁷.

El desinterés estatal y el de los propios académicos dedicados al estudio de las sociedades protohistóricas del noroeste peninsular, que desde mediados de siglo conciliaron un renovado aprecio por la cultura material con un cierto hastío de lo que

¹²⁷⁶ FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, James W.: "El celtismo astur-gallego: una tradición nueva y vieja", en ORTIZ GARCÍA, Carmen (ed.): *La ciudad es para ti: nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 37-54 (40-41). Un repaso más minucioso a la presencia del celtismo en las interpretaciones de la protohistoria asturiana en MARÍN SUÁREZ, Carlos: "El celtismo asturiano. Una perspectiva arqueológica", *Gallaecia*, n.º 24, 2005, pp. 309-333 (310-314).

¹²⁷⁷ GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier: "Celtismo e historiografía en Galicia: en busca de los celtas perdidos", en GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier (coord.): *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid: Akal, 2007, pp. 9-130 (55-71).

algunos consideraban una hipertrofia del celtismo cultivada por la generación investigadora precedente, determinaron que la defensa de la presencia de lo celta en la cultura tradicional gallega, si no desapareciera, sí se viera abocada al languidecimiento. Durante los ochenta el desinterés se convirtió en rechazo, y habría que esperar a la inauguración de la década posterior, la última ya de siglo y milenio, para que se asistiera a una revitalización de las tentativas de inserción de lo celta en los paradigmas interpretativos de la protohistoria noroccidental peninsular. En un análisis de esta historia académica del celtismo en la Galicia del siglo XX, Francisco Javier González resalta lo paradójico de que la crisis de las tendencias asociadas a él se produjera precisamente en pleno proceso de desmantelamiento del franquismo, cuando parece que hubiera sido lo más lógico que sucediera todo lo contrario, resurgiendo lo céltico, en boga hasta 1936, como catalizador de los trascendentales cambios políticos de la época—en un sentido similar, podríamos decir, a lo que de hecho estaba pasando en toda España con el Carnaval—. La explicación propuesta para este fenómeno por el autor, quien también observa que ese rechazo ochentero se circunscribe en esencia a la propia Arqueología sin afectar a otras disciplinas como la Filología, lo relaciona con procesos ajenos a los ámbitos puramente académicos. Así, habría que tener en cuenta la eclosión en esos años de movimientos políticos de base ideológica marxista, para los cuales la apelación a raíces demográficas y culturales celtas como parte de un ideario podía introducir en él una suerte de inclinación racista o xenófoba indeseable, por incompatible con planteamientos de corte internacionalista¹²⁷⁸.

En Asturias, donde también se hizo notar la simpatía arqueológica inicial por el celtismo tras la Guerra Civil, el discurso generado por esa tendencia desempeñó, desde la perspectiva de las necesidades propagandísticas del Estado central, un papel muy similar al de la cultura popular asturiana en su versión más genérica. En efecto, la defensa de la existencia de una ancestralidad celta en el Principado servía para integrar a sus habitantes en la unidad racial que debía afectar a todo el país, como medida profiláctica frente al separatismo. Al mismo tiempo, no obstante, Asturias era definida como un receptáculo de celtismo especialmente bien conservado, cosa que se habría demostrado históricamente en distintas manifestaciones del carácter indómito astur de justificación racial, con la resistencia ante la ocupación romana o, más adelante, en la derrota infligida a los musulmanes en Covadonga a la vez como refuerzo del nacionalismo centrípeto y

¹²⁷⁸ GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier: “Celtismo e historiografía...”, *op. cit.*, pp. 72-80, 92.

como cauce para la expresión inofensiva de las pulsiones regionalistas. Como en el caso gallego, a partir de los setenta, y con toda claridad en los ochenta, los arqueólogos asturianos, influidos por nuevas técnicas y paradigmas metodológicos y deseosos de distanciarse de sus predecesores, tendieron a desmarcarse de las interpretaciones de la protohistoria regional que fiaban sus hipótesis al reconocimiento de la presencia celta¹²⁷⁹.

En Asturias, quizá porque los debates en torno al celtismo habían sido históricamente mucho más livianos, ese rechazo arqueológico no se correspondió con un proceso similar operado en los movimientos sociales de talante izquierdista florecientes en la época, en la orientación de las corrientes artísticas o, en general, en la cultura popular. Fue en los ochenta cuando se consolidaron intentos sólidos, aunque a cargo de grupos minoritarios, de conseguir que la cultura popular asturiana quedase inserta en un esquema territorial más amplio, que miraba no hacia el resto de España —salvando el caso de la vecina Galicia—, sino a otros puntos del llamado «Arco Atlántico», como la propia Irlanda, Escocia o la Bretaña francesa. Se trataba de regiones europeas en las que se querían observar manifestaciones culturales emparentadas con algunas de Asturias, para considerarlas consecuencia del sustrato poblacional celta compartido en el pasado¹²⁸⁰. Era ese un proceso complejo y con múltiples aristas, pero en el que probablemente no sea imprudente atribuir especial importancia a inquietudes identitarias de largo recorrido histórico, intensificadas en aquellos momentos por la situación de cambio político, económico y social profundo en que se hallaba inmersa la población asturiana.

Y es que antes de 1975, cuando se pergeñaba ese antifranquismo que trataba de disimular su vertiente política bajo expresiones culturales estimulantes, y después, cuando la muerte del general y el desmantelamiento de su régimen dieron paso a una configuración autonómica de España que reaccionaba contra el centralismo administrativo precedente, la cuestión de la identidad asturiana debió ser sometida a nuevo e intenso examen. Según las nuevas reglas de la búsqueda de equilibrio entre la idea de Asturias como región de España y la Asturias como comunidad autónoma con personalidad propia, la búsqueda de una identidad cultural colectiva sólida era más importante que en tiempos de un autoritarismo que quería, ante todo, garantizar la unidad, y los particularismos recibían concesiones más que nada como mal menor para evitar su descarrío. Además, lo que hemos podido ver en los capítulos anteriores sobre la

¹²⁷⁹ MARÍN SUÁREZ, Carlos: “El celtismo asturiano...”, *op. cit.*, pp. 316-318.

¹²⁸⁰ FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, James W.: “El celtismo astur-gallego...”, *op. cit.*, pp. 41-43.

construcción cultural de la asturianía durante el siglo XX, a través de la óptica concreta pero elocuente de la fiesta popular, parece permitir la formulación de una hipótesis interesante. Dicha teoría pasa por asumir que los materiales folclóricos con los que estaba construida la identidad colectiva asturiana en los prolegómenos del último cuarto del siglo XX tenían grandes limitaciones para resolver el problema identitario que se planteaba durante la Transición, entendiendo ésta como un proceso no solo político, sino de más amplio calado.

Durante casi cuatro décadas de labor que bien se podría considerar intensa, el franquismo hubo de conseguir cierto grado de identificación, a efectos de la percepción de la población, de su proyecto político e ideológico con algunos de los principales símbolos de la identidad colectiva asturiana, entendida en un sentido general y básicamente folclórico. Hemos podido constatar la existencia de una voluntad manifiesta de hacer que los asturianos relacionasen un presunto rescate y refuerzo de su cultura tradicional con la victoria de los rebeldes en la Guerra Civil y con la actividad subsiguiente del régimen político emanado de ella. Y, en todo caso, más importante que esa voluntad, que solo se expresó con claridad y contundencia discursiva durante la posguerra, fue la efectiva y constante vinculación de la simbología política franquista con la asociada a la asturianía verificada con el paso del tiempo. A lo largo de poco menos de cuarenta años las organizaciones del Movimiento, y sobre todo los Coros y Danzas de la Sección Femenina, habían contado con una presencia casi ubicua en las ocasiones en que, por toda Asturias, se definía y actualizaba la identidad colectiva regional por medio de melodías, canciones, bailes y festejos populares que habían pasado por un procesado no falto de componentes ideológico-políticos.

Por tanto, llegado el momento de armar con una panoplia simbólica a los nuevos movimientos sociales, organizaciones políticas y sindicales o proyectos culturales asturianos contrarios o ajenos a la ideología oficial y los organismos del Estado, la asturianía y sus piezas constitutivas ofrecían no pocos problemas. No era fácil que fueran empleadas de forma más o menos espontánea como una expresión de antifranquismo y de adhesión a expresiones políticas y culturales democráticas. A diferencia, una vez más, del Carnaval, la asturianía tal y como venía siendo tipificada desde el XIX, no había quedado proscrita con el establecimiento del franquismo; antes bien, este último la había colocado bajo su patrocinio, teniendo no poco que decir en su difusión y en la consolidación de sus rasgos definitorios durante buena parte del XX.

A esta situación venía a desembocar una marcada popularización de referentes simbólicos consagrados como vínculos con un pretendido pasado celta cuya incidencia en el territorio gallego ha llevado a algunos autores a manejar el concepto de «neoceltismo», y en la que se aprecia la combinación de implicaciones identitarias con una clara incidencia de las industrias culturales¹²⁸¹. En Asturias, como ya se ha dicho, este influjo no tuvo la misma intensidad, pero se dejó sentir también claramente durante el tránsito del tercer al último cuarto de la centuria, de tal modo que parece que, para mediados de los ochenta, el origen celta de la población asturiana contemporánea era asumido por una parte apreciable de la población, e incluso considerado uno de los rasgos más representativos de la región. En una breve semblanza del Principado reproducida en una sección infantil de *El Comercio* en el 85, un escolar colocaba la ancestralidad celta junto al clima húmedo, la producción lechera, el hórreo, el urogallo, la fabada y fiestas como La Regalina o San Mateo en su muestra de rasgos identificativos de la provincia¹²⁸². La labor de los movimientos de corte regionalista contribuía a lograr estos efectos. *Ástor*, una de las publicaciones periódicas que colaboraban en la época en la divulgación de información sobre folclore y etnografía como sustento del discurso asturianista¹²⁸³, dedicaba en el año 81 parte de su primer número a «temas culturales referidos a las raíces celtas de nuestra región»¹²⁸⁴.

La intensidad relativa adquirida por el discurso neoceltista en el marco de los procesos de reafirmación cultural alentados por la configuración autonómica en el noroccidente peninsular, o al menos la inquietud que llegó a generar en ciertos sectores, se puede inferir de las críticas efectuadas a aquellos movimientos regionalistas, en los que se quería apreciar la instrumentalización del neoceltismo con fines sociopolíticos. Así, una carta publicada en la prensa regional en 1980, reflexionaba sobre la utilización del legendario rey celta Breogán en la explicación a los escolares gallegos de los entresijos del estatuto de autonomía de Galicia que sería sometido a referéndum, considerándose

¹²⁸¹ ALFAYÉ VILLA, Silvia María: “Imposturas célticas: celtismo, estereotipos salvajes, druidas, megalitos y melancolías neoceltas”, en SANCHO ROCHER, Laura (coord.): *La antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2015, pp. 299-327. Pese a su tono ensayístico, tiene interés, sobre todo por las reflexiones que acoge sobre el impacto de la imaginaria neoceltista entre las subculturas juveniles, la obra de Miguel-Anxo Murado. «Mientras los serios arqueólogos discuten en las aulas acerca de si la Galicia antigua fue o no invadida por los celtas, no hay duda de que la actual sí lo está siendo». MURADO, Miguel-Anxo: *Otra idea de Galicia*. [s. l.]: Debate, 2008, edición electrónica.

¹²⁸² YÁÑEZ LÓPEZ, José Andrés: “Asturias”, *El Comercio*, 05-V-1985, p. 31.

¹²⁸³ LLOPE, Xuan Ignaci: “L’orde del discursu. Un averamientu al ensayu n’asturianu (1975-2000)”, en *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA)*. Uviéu, 5, 6, 7 y 8 de payares 2001. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003, pp. 365-380 (374).

¹²⁸⁴ “«Ástor», revista de la Lliga Celta d’Asturies”, *El Comercio*, 12-XII-1981, p. 15.

por el autor una «invitación a convertirse en militante del esoterismo céltico». Se ponía esto en relación con lo que se consideraban intentos de imprimir a los procesos autonómicos «entusiasmo no a través de realidades históricas bien determinadas, sino por medio de referencias míticas que tienen mucho de camelo», y en particular con las tentativas de unificar el bable en Asturias como paso previo para el desarrollo de estrategias de normalización e inmersión lingüística¹²⁸⁵.

El epíteto de celta o céltico se hizo ver con creciente frecuencia en relación con algunos festejos populares, y en particular con los de San Juan. Estos últimos no son en modo alguno un endemismo asturiano; de hecho, Caro Baroja ya atribuyó a este santo el culto más extendido por el territorio europeo, aunque no le fuera posible precisar las causas de esa popularidad. En todo caso, esa generalización auspiciada por el cristianismo habría venido a garantizar también una cierta coherencia ritual, articulada en torno a elementos ampliamente honrados, según fórmulas más o menos fácilmente relacionables entre sí, como el uso del agua —clave para una ceremonia del bautismo que da buena parte de su personalidad al santo festejado— y el fuego —identificado con el sol, representativo de la liminaridad solsticial y traducido preferentemente en el encendido de las hogueras—. Solo en España, la gran cantidad de lugares de culto consagrados a San Juan se acompañó de una amplia difusión de la fiesta confirmada a lo largo de los siglos por todo tipo de fuentes literarias, que contribuyeron a investir el ceremonial festivo de una escenografía estética enriquecedora con respecto a la liturgia cristiana común. En el contexto peninsular e incluso continental en el que se integra Asturias San Juan era ya desde hacía mucho tiempo, en fin, una «fecha de importancia excepcional en el folklore» traducida en ritos con sus particularidades, pero deudores de unos orígenes últimos comunes¹²⁸⁶.

El vínculo de un San Juan tan evidentemente cristianizado con prácticas paganas, visto como inequívoco, parece confirmarse en el caso de una Asturias en la que el culto al sol, el agua y la flora desplegados en esta fecha se han querido relacionar con veneraciones remontadas otra vez a épocas neolíticas¹²⁸⁷. Sentadas tales bases, no era difícil que la popularización del neoceltismo en territorio asturiano acabase afectando a esta celebración. Ya en 1976, *El Comercio*, en su sección infantil, aportaba unas pocas

¹²⁸⁵ CARANTOÑA, F.: «Más importante que el bable en las escuelas», *El Comercio*, 14-XII-1980, p. 33.

¹²⁸⁶ CARO BAROJA, Julio: *La estación de amor: fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid: Taurus, 1983 (1979), pp. 119-151. La cita literal en CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo, 1995 (1989), pp. 60-65.

¹²⁸⁷ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias...*, *op. cit.*, pp. 26-29.

claves para la comprensión de las celebraciones en honor de San Juan, entre las cuales se contaba su condición de «fiesta de origen céltico». Referencias como las proporcionadas por la Gran Enciclopedia Asturiana o la obra de Aurelio de Llano sobre el folclore regional servían para relacionar con milenarios cultos las hogueras que por San Juan «se encienden en todos los concejos de la provincia, saltando las gentes por encima de las llamas», y que «dejan vislumbrar aquella costumbre pagana, cristianizada en la actualidad»¹²⁸⁸. En el Corao —Cangas de Onís— que en 1983 acogía la *nuechi celta*, se afirmaba por otra parte que el polémico patrimonio de raigambre céltica presente en la cultura popular asturiana que algunos pretendían negar era observable «en instrumentos musicales (la gaita), la toponimia, la mitología, en algunas danzas de nuestro folclore e incluso en fiestas de origen céltico hábilmente recubiertas de ropaje cristiano (la foguera de la noche de San Juan)»¹²⁸⁹.

La cuestión de la danza era la que más juego daba, ya que San Juan constituía no el único, pero sí el más importante escenario para la práctica de la danza prima; un formato de baile colectivo que al entrar la contemporaneidad estaba instalado en el imaginario de los asturianos como de los más antiguos cultivados en la región y, a la vez, de los más representativos de la misma. Ya a mediados del XIX, escritos como los del erudito romántico Agustín Durán la consideraban genuina de una Asturias que descollaba entre las provincias españolas por ser de las que conservaban «más reliquias y recuerdos de venerable antigüedad», entroncándola con rituales guerreros como los recogidos en las descripciones homéricas¹²⁹⁰. Apenas iniciado el último cuarto de la susodicha centuria, ya se tenía este baile por uno de orígenes inmemoriales, «según dicen oriundo de los primitivos pobladores astures»¹²⁹¹, aunque opiniones como la del musicólogo Eduardo Martínez Torner tendieran, teniendo en cuenta consideraciones precedentes, y sin negar su profundo arraigo, a atribuirle «un origen litúrgico-cristiano»¹²⁹². Entrado ya el XX, «la majestuosa danza prima» resistía como bastión de las virtudes clásicas de unas formas populares de festejar en las que de todos modos algunos observadores querían ver ya una

¹²⁸⁸ «Junio, mes de San Xuan, *El Comercio*, 20-VI-1976, p. 14.

¹²⁸⁹ «Corao 83, unas Fiestas Populares», porfolio de las fiestas de Nuestra Señora de Abamia de Corao, Cangas de Onís, 1983.

¹²⁹⁰ DURÁN, Agustín: *Romancero general, o colección de romances castellanos*. Madrid: Ribadeneira, 1849, p. 63.

¹²⁹¹ EL BAÑISTA: «Sr. Director de EL COMERCIO. Candás. Agosto 6 de 1879», *El Comercio*, 09-VIII-1879, p. 3.

¹²⁹² MARTÍNEZ TORNER, Eduardo: *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*. Madrid: Nieto y Compañía, 1920, p. 229.

clara decadencia, en el orden profano tanto como en el religioso¹²⁹³. Esta visión resistió bien el paso de las décadas, sin embargo, quedando consolidada en torno al rito la idea de su vehículo de la tradición «que nos une con nuestros antepasados», según se decía en 1933 con ocasión de un Carmín sierense del que esta danza era también asidua; «el manto glorioso que nos cobija con ellos en un haz de amores inmortales, (...) y que con tan sana alegría rememora la Danza Prima (...) con nostálgica y dulcísima poesía»¹²⁹⁴. La

neutralidad de ese carácter tradicional fue alimentada por el franquismo como parte de su propuesta folclórica en el marco del nacionalismo regionalizado, y la danza prima se contaba, por ejemplo, entre los principales bailes con que evolucionaron por la plaza de la catedral los grupos llaniscos como parte de los festejos de la victoria en mayo del 39¹²⁹⁵.

Superado el periodo franquista, la danza prima conservaba una vitalidad que llamaba la atención de autores como Gómez Pellón, quien la colocaba entre los bailes antiguos que se mostraban capaces de sobrevivir a las traumáticas crisis identitarias padecidas por las poblaciones asturianas como consecuencia de los intensos movimientos demográficos y los vaivenes económicos recientes¹²⁹⁶. De hecho, aparte de su extensión

en el territorio regional como parte del protocolo de San Juan, el baile aparecía como ingrediente destacado en festejos de relieve como los del Carmín o los de los Santos Mártires de Valdecuna, así como en otros locales; y en los ochenta se observaban intentos de implantación en centros urbanos como la misma capital provincial¹²⁹⁷.

En este contexto, el indiscutido carácter venerable y endémico de la danza prima, así como lo extendido de su consideración como herencia precristiana, la convertían en un recurso útil para actualizar el panorama festivo popular regional teniendo en cuenta la secularización de la sociedad y la necesaria renovación de los repositorios simbólicos identitarios. La danza prima, junto con la mitología que se había ido asociando a San Juan, imprimía un regionalismo que se desmarcaba de lo cristiano a una fiesta por lo demás ampliamente extendida fuera del Principado y claramente deudora de la preeminencia doctrinal católica. Fue en tales condiciones como el paganismo genérico

¹²⁹³ *Anales de la Real Academia de Medicina. Tomo XXXV-Cuadernos 2º y 3º. 30 de junio de 1915.* Madrid: Hijos de Tello, 1915, pp. 325-326.

¹²⁹⁴ “En el día de la Virgen del Carmen”, *Región*, 16-VII-1933, p. 13.

¹²⁹⁵ “Hoy, Día de la Victoria, España rinde homenaje a su glorioso Caudillo y a su valeroso y disciplinado ejército”, *El Comercio*, 19-V-1939, pp. 1-3.

¹²⁹⁶ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias...*, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁹⁷ ALONSO CABEZA, M^a Dolores: *El concejo de Siero...*, *op. cit.*, pp. 24-25, 29. “El Patronato de los Santos Mártires de Valdecuna, celebra sus fiestas”, *El Comercio*, 19-IX-1974, p. 12. CERRA BADA, Yolanda: “La danza prima...”, *op. cit.*, pp. 131-137. GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias...*, *op. cit.*, p. 28.

que había predominado hasta el momento en el relato quedó redefinido como celtismo. En el 77, *El Comercio* abundaba en este particular, apoyándose en la obra de Acevedo y Huelves para definir la danza prima como una «danza sagrada con la cual el pueblo celta rendía culto a los astros al resplandor de la luna», y distanciarla en su origen del resto de bailes populares asturianos cuya práctica o conocimiento había llegado hasta la actualidad. Caracterizada como una ocasión para la rememoración en comunidad y con efectos didácticos de antiguas leyendas guerreras, la gran aportación asturiana a los rituales de San Juan sería un nexo por medio del cual los vestigios de las esencias célticas habrían podido alcanzar la contemporaneidad¹²⁹⁸. A finales de los setenta, la danza prima era toda una «tradición vernácula» cultivada como paradigma de la catarsis colectiva popular deudora de la tradición en lugares como Avilés —donde se barajaban posibles influencias celtas en la institución de la demografía y la toponimia locales¹²⁹⁹—, e incluso allí donde el tendido de puentes con el paganismo cristiano, por simbólico que fuera, requería ejercicios de imaginación particularmente intensos en aquellos tiempos, como era el caso del siderúrgico poblado de Llaranes¹³⁰⁰.

Como se puede vislumbrar en la información aportada por alguna de las fuentes citadas, el celtismo festivo formaba parte de una corriente cultural más amplia y diversificada en sus elementos constitutivos, para cuya difusión la fiesta era propicia, una vez más no solo en sí misma, sino también como aglutinante de cauces para la expresión cultural. En el terreno musical, por ejemplo, ya en los setenta se empezaron a sentar las bases para la creación de una versión regional de género *folk* que, inspirado inicialmente por el *country* estadounidense, pronto volvió la mirada hacia un esquema instrumental y estético cuyas características elementales llevaban cierto tiempo cultivándose y difundiéndose desde lugares como Irlanda o la Bretaña francesa¹³⁰¹. La gaita, plenamente consolidada como instrumento más representativo de la cultura musical asturiana, hizo las veces de piedra angular para el entronque en el ámbito de la música con el pretendido patrimonio celta. En el último cuarto del XX no era nuevo atribuir a la gaita trazas de celtismo, algo que ya se había insinuado, por ejemplo, a mediados de los cincuenta en un

¹²⁹⁸ «La Danza Prima», *El Comercio*, 28-VIII-1977, p. 13.

¹²⁹⁹ URDANGARAY ARGÜELLES, Víctor: «El nombre de Avilés», *El Comercio*, 26-III-1978, pp. 50-51.

¹³⁰⁰ OVIES, Venancio: ««Café de la Chichilana» y Danza Prima de San Juan», *El Comercio*, 23-VI-1978, p. 38.

¹³⁰¹ El caso bretón, en el que destaca la figura de Alan Stivell proporciona un gran ejemplo de la importancia que adquirió la reinterpretación del celtismo en la construcción de identidades regionales, sobre todo a través de la vía musical. Véase, por ejemplo, BRIGGS, Jonathyne: *Sounds French: Globalization, Cultural Communities & Pop Music, 1958-1980*. Nueva York: Oxford University Press, 2015, edición electrónica.

artículo publicado en *El Comercio* en el que se abogaba por convertir Gijón en un punto de encuentro de tonos gaiteros, como se estaba intentando hacer en Lugo. El referido texto enlazaba la cuestión de la gaita con una semblanza de la región francesa de Auvernia que, según el autor, acogía múltiples semejanzas con Asturias, no solo musicales, sino también artísticas, gastronómicas e incluso lingüísticas, toda vez que en ese lugar, también de ascendencia celta, «se habla un patois o dialecto que está como a medio camino entre el provenzal y el francés, así como el bable asturiano está entre el gallego y el castellano». Regresándose para concluir a la cuestión musical, se reafirmaba la propuesta de fomentar los concursos de gaiteros en Asturias, al considerarse que aquí «la decadencia y mixtificación del folklore musical tradicional, es mucho más acentuada y grave que en Galicia»¹³⁰². A colación, precisamente, de las apreciadas similitudes entre la música popular de Auvernia y la de Asturias, se reflexionaba en 1959, en el Boletín del Instituto de Estudios Asturianos, sobre la compartición de sustrato poblacional celta por parte de ambas regiones como explicación para esas semejanzas¹³⁰³.

En medio del clima cultural y sociopolítico desarrollado en la Asturias del inmediato posfranquismo, la música canalizó las inquietudes artísticas e identitarias de una parte de la población, sobre todo juvenil, que se estaban tratando de satisfacer mediante la apelación al celtismo, y que entroncaron con las perfeccionadas estructuras de la música mercantilizada para dar lugar a una serie de expresiones y géneros tipificados precisamente como celtas, y que a su vez bebían de distintos referentes simbólicos. El repertorio instrumental protagonizado por la gaita y el uso del bable como lengua eran elementos vertebradores¹³⁰⁴, pero a esos ingredientes se añadían otros, como el aportado por el grupo como el gijonés «Asturcón» cuyos integrantes, al ser entrevistados por la prensa en 1978 por su próximo debut, declaraban su intención de hacer un rock «típicamente astur y céltico», como el caballo del que tomaban el nombre¹³⁰⁵. En efecto, el asturcón pertenece a una variedad equina oriunda de los territorios asturianos, de morfología compacta y robusta, conocido y apreciado en tiempos de la dominación

¹³⁰² “La gaita, la museta y la zanfona”, *El Comercio*, 15-VIII-1956, p. 16.

¹³⁰³ CASO GONZÁLEZ, José: “El celtismo de la canción tradicional asturiana”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 38, 1959, pp. 434-437.

¹³⁰⁴ POZO NUEVO, Ana: “El concepto de música celta en la cultura asturiana”, *Revista de Musicología*, vol. 28, n.º 1, 2005, pp. 529-542.

¹³⁰⁵ J. S.: “Asturcón”, grupo de rock gijonés”, *El Comercio*, 12-VIII-1978, p. 27.

romana peninsular y que en la segunda mitad del siglo pasado quedó inserto en los discursos neoceltistas como pilar faunístico de la ascendencia céltica de la región¹³⁰⁶.

Aunque llegase a englobar una amplia cantidad de variantes, la música de esta época tipificada como celta solía compartir la búsqueda de un ritmo sencillo, acelerado y al que se pudiera acomodar el baile, algo probablemente relacionado con el deseo de utilizarla como forma de acercamiento del folclore a la población joven. Ello dio lugar, según observó Ana Pozo, a melodías por lo general «lo suficientemente alegres como para amenizar una fiesta»; y de hecho el formato moderno de festival musical, que como sabemos ha tendido en décadas recientes a entroncar con los protocolos festivos populares, fue decisivo para la difusión de estas tendencias y el tendido de redes relacionales entre músicos de distintos territorios europeos en los que el neoceltismo contaba con cierto seguimiento. El Festival Intercéltico de Lorient aportó desde principios de los setenta una referencia para ese internacionalismo céltico del que la música hacía de principal aglutinante, coincidiendo sus primeras ediciones con el desarrollo en Asturias de movimientos y organizaciones culturales e incluso políticas, como la Lliga Celta d’Asturies o el partido Conceyu Nacionalista Astur, que, de manera más o menos explícita, incorporaban la pretendida herencia celta al constructo identitario regionalista o nacionalista hacia el que se hacían converger otras expresiones de la cultura popular asturiana. En la década siguiente, dicho constructo iría consiguiendo establecer lazos firmes con aquellos otros territorios de la Europa atlántica, mediante la participación de delegaciones asturianas en el festival de Lorient y las menos satisfactorias tentativas de reconocimiento del Principado por parte de la internacional Liga Celta¹³⁰⁷.

En la propia Asturias, y aparte de los efectos causados por la popularización del neoceltismo sobre los programas y repertorios simbólicos de distintos festejos populares como los de San Juan, a expresiones festivas o festivizadas en las que lo celta gozaba de protagonismo. A principios de los ochenta, en Corao, concejo de Cangas de Onís, las clásicas fiestas de Nuestra Señora de Abamia recibían el refuerzo de un festival de música celta y otro de música rock, que se esperaba constituyeran en conjunto el reclamo más eficaz de la celebración, sobre todo para atraer a la mocedad. La constitución del primero

¹³⁰⁶ SECO SERRA, Irene: “La atribución de ambladura natural al caballo asturcón en las fuentes latinas”, en QUESADA SANZ, Fernando; ZAMORA MERCHÁN, Mar (eds.): *El caballo en la antigua Iberia: estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Madrid: Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid, 2003, pp. 141-144. VALDÉS GALLEGO, José Antonio: “Una revisión de los textos latinos referidos a los asturcones”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 161, 2003, pp. 191-204 (191-192).

¹³⁰⁷ POZO NUEVO, Ana: “El concepto...”, *op. cit.*, pp. 535-537.

de ellos daba ocasión para reflexiones que dan pistas sobre la existencia de debate con respecto a la sensatez del celtismo, en concreto en su formato musical. «Habrà algún tipo de gente que debido al desconocimiento del tema pueda argüir que esta música nos queda lejana. Nada más equivocado (...) El factor celta ha sido (...) uno de los constitutivos de nuestro pueblo, no hay que exagerar su presencia, pero tampoco minimizarla». Se entendía que:

El festival de música celta servirá de reconocimiento a nuestra influencia celta; para conocer la música (aspecto importante de toda cultura) de pueblos hermanos y en última instancia para gozar en directo de una música con cierto auge en los últimos años y con una entidad propia que la diferencia de las demás, haciéndola perfectamente reconocible¹³⁰⁸.

El encaje de los distintos elementos que se interrelacionaban con el celtismo en la constitución de la asturianía tal y como se entendía entonces por ciertos sectores no era necesariamente fácil. Tras la celebración de *La Nuechi Celta*, como se llamó a lo articulado en torno al festival musical, se criticó que el presentador hubiese hecho gala en el evento de un perfecto castellano, no por la lengua utilizada en sí, ya que no se podía decir que los celtas hablasen bable, sino porque la utilización de éste en la denominación de la cita pasaba así a constituir un mero «detalle pintorescu»¹³⁰⁹. De todas maneras, la fórmula no dejaba de mostrar eficacia, y constituía una oportunidad real para familiarizar a las comunidades celebrantes asturianas con las aportaciones de regiones cercanas y consideradas afines desde el punto de vista cultural, abriéndose la oportunidad de integrar las nuevas reconfiguraciones identitarias regionalistas en contextos más amplios e igualmente replanteados, no deudores del nacionalismo que durante décadas había sido la única opción operativa para ello. En el 84, la prensa regional se hacía eco de la llegada, para su actuación en el festival de Corao, de gaiteros gallegos, asturianos e incluso cántabros, cuyas melodías habrían de enmarcar «una fiesta totalmente espontánea y popular en la que la alegría y la fuerza de lo ancestral marcan el desarrollo de la noche»¹³¹⁰.

Lo de Corao no era excepcional; ni siquiera pionero. En Vegadeo, concejo colindante con Galicia —y situado por tanto más cerca del epicentro de las pulsiones

¹³⁰⁸ «Corao 83, unas Fiestas Populares», *op. cit.*

¹³⁰⁹ «Muga celta», *El Comercio*, 14-VIII-1983, p. 24.

¹³¹⁰ «Noche Celta en Corao», *El Comercio*, 11-VIII-1984, p. 24.

neoceltistas— llevaba años celebrándose lo que en esta zona sometida a otras circunstancias lingüísticas se había dado en llamar «Noite Celta». Se trataba de un festejo adosado, una vez más, a los patronales de la localidad, y que sin embargo —y también como en otras ocasiones— había podido crecer en poco tiempo hasta convertirse en la principal atracción del ciclo, así como en el protagonista tanto del capítulo de gastos como del de ingresos de la comisión de festejos correspondiente, y que para el final de nuestra cronología se había hecho ya acreedor del tan codiciado como arbitrario calificativo de «tradicional»¹³¹¹. Con respecto a las implicaciones identitarias, memorísticas y económicas de la fiesta, es significativo lo incluido en una memoria presentada en 1991 para la solicitud de ayuda municipal con que sostener y engrandecer esta celebración, al parecer no en su máximo esplendor en aquellos tiempos:

La «Noite Celta» (...) es una fiesta típica de Vegadeo y de todo el Noroccidente asturiano, que se enmarca dentro de las fiestas patronales de la villa. Sus primeras ediciones veían luz con el inicio de la década de los 70, y en contra de la creencia general no tiene raíz ancestral, toda vez que la idea de plasmar esta celebración surgía en los U.S.A., cuando un veigüeño (...) tenía ocasión de participar de una fiesta en Nueva Orleans en la que los presentes comían, cantaban, bailaban y también invitaban a visitantes y curiosos a participar de la celebración. Entendió el vecino de Vegadeo, que esa manera de «festejar» podía tener buena acogida en su pueblo natal, y por ello expuso la idea a la Comisión de Festejos Local, que la recibía de buen grado, y que al comprobar su no excesivo coste, la puso en práctica aquel mismo año¹³¹².

Como, según hemos visto, vino sucediendo en la contemporaneidad asturiana con otras expresiones de la cultura popular, la fiesta y fenómenos tipológicamente afines tendieron a imponerse como cauce para el desenvolvimiento y difusión de este neoceltismo, sin duda debido las consabidas implicaciones socioculturales del acto de festejar. Fernández Mac Clinctock empleaba la expresión del «tiempo fuera del tiempo» en tanto que relación del ser humano y sus agregaciones colectivas con el pasado, como posible factor para la explicación de una fascinación por lo celta cultivada ya mucho antes de estas postrimerías del segundo milenio, y mucho más allá, en los últimos años, de las lindes de la Europa atlántica. De todas formas, esa fascinación, cabe insistir, en el caso de la Asturias de tiempos recientes como sin duda en el resto, solo se puede entender en

¹³¹¹ “Comisión de Festejos-Vegadeo. Extracto de cuentas del ejercicio de 1981”. AMVe, caja 286, exp. 17. “Programa de fiestas”, porfolio de las fiestas patronales de Vegadeo, 1994. “Suárez Pertierra abre hoy los festejos de Vegadeo dando lectura al pregón”, *La Nueva España*, 12-VIII-1995, p. 34.

¹³¹² Documento adjunto a solicitud de colaboración municipal para la celebración de la *Noite Celta*, AMV, caja 289, exp. 23.

combinación con los demás de elementos constitutivos de la realidad histórica en que se desarrolló¹³¹³. Silvia Alfayé, por su parte, ha puesto el acento en los atractivos de la tipificación idealizada contemporánea del sujeto celta; cultivada, de nuevo, por el romanticismo decimonónico, que había aportado los ingredientes básicos para la adoptada en los tiempos que nos ocupan, su construcción cultural habría rebrotado como recurso identitario para la Asturias emergente del franquismo y enfrentada a duras pruebas de orden socioeconómico:

El celta apasionado e indómito, tolerante, buen chico aunque algo pendenciero, rústico, falta de sentido práctico y contumaz en su lucha contra el romano imperialista, es presentado como la antítesis del materialismo, la artificiosidad, el racionalismo autoritario, el utilitarismo, el urbanismo industrial y la burocracia centralista del capitalismo, encarnada en el pasado por la antigua Roma. Esta construcción antropológica (...) responde al primitivismo cultural propio de sociedades complejas que buscan formas de vida más felices en culturas menos sofisticadas y lejanas (...) que funcionan como álgos de sus propias civilizaciones¹³¹⁴.

El neoceltismo vendría a ser, así, una especie de nueva versión del viejo «mito del buen salvaje» cuya veteranía histórica, determinada por su capacidad para apelar a aspiraciones humanas atávicas, observara en su momento Mircea Eliade¹³¹⁵. En tiempos contemporáneos a la cultura celta se le había atribuido un inquebrantable amor por la libertad individual y la independencia política relacionado con la irreductibilidad ante posibles invasores, respeto e íntimo contacto con la naturaleza, y paganismo en principio ajeno a una religiosidad oficial católica no en el punto álgido de su popularidad. Ahora bien, según señala Alfayé, la hacían especialmente atractiva para individuos y colectivos que se encontraban a la búsqueda de referentes que en la España atlántica del posfranquismo apelasen a valores adaptables a actitudes contraculturales o subculturales del momento. En las postrimerías del siglo XX, además, habrían operado sobre ese sustrato los intereses de un sistema económico siempre ávido de tendencias culturales susceptibles de ser convertidas en productos y capitalizadas en beneficio de la

¹³¹³ FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, James W.: “El celtismo...”, *op. cit.*, pp. 38-41. Cabe mencionar en este punto que la idea del «tiempo fuera del tiempo» es familiar para los estudiosos de los rituales —los festivos entre ellos—, como forma de aproximación a las articulaciones de la continuidad y lo episódico, de lo ordinario o rutinario y lo extraordinario. Una muestra de ello puede encontrarse en RAPPAPORT, Roy A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (1999), pp. 268-272.

¹³¹⁴ ALFAYÉ VILLA, Silvia María: “Imposturas célticas...”, *op. cit.*, pp. 302-304.

¹³¹⁵ ELIADE, Mircea: *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós, 2001 (1957), pp. 38-45.

diversificación del consumo masivo¹³¹⁶. La fiesta popular aparecía como vía más intuitiva para la construcción y publicitación de la imagen reinventada del celta, como lo había sido para la del vaqueiro, o de cualquiera de los tipos humanos y sectores profesionales que hemos visto festejados en la Asturias de nuestra cronología. Después de todo, para otra autora, el celtismo musical «nació de unir una práctica tradicional de entretenimiento, que era amenizar los encuentros comunitarios, a la necesidad cultural de expresar una ideología identitaria», funciones para cuyo desempeño la fiesta había mostrado históricamente aptitudes más que sobradas¹³¹⁷.

Huelga decir que una profundización en el fenómeno del neoceltismo, tanto en sus expresiones festivas como en otras de las muchas en las que ha tomado cuerpo, excede las posibilidades y los intereses de este trabajo. Si se ha abordado aquí la cuestión es por su interés para la confirmación, por una nueva vía, de la implicación esencial de la fiesta en la definición y puesta en efecto de las diversas formulaciones identitarias y actitudes con respecto a tradición e innovación enarboladas por las comunidades asturianas a lo largo de las décadas estudiadas. De todas maneras, la reavivación bajo claves nuevas, o parcialmente renovadas, del viejo interés por lo celta, difícilmente puede comprenderse sin atender a las circunstancias socioeconómicas en las que hubo de desenvolverse la población asturiana en el último cuarto del siglo pasado, y cuyo necesario abordaje nos da pie para afrontar una recta final de la cronología propuesta en la que observar expresiones actualizadas de lo sublimado a través del festejo.

6.5.2. Tiempos nuevos para viejos debates: lo tradicional y lo moderno en una sociedad en reconversión

Desmantelado el Estado franquista, el panorama político nacional se había estabilizado con la consolidación de la democratización de las instituciones del Estado, y Asturias había asistido el año anterior a la firma de su Estatuto de Autonomía, consumándose su encaje administrativo en el estado autonómico. Aun así, la percepción del declive económico y demográfico que sufría la región, y que se intensificaría en los ochenta, como veremos, contribuía a expandir la idea de que eran necesarias organizaciones políticas capaces de hacer valer los intereses de la provincia en el marco de la importante reformulación del centralismo nacional, algo que, sin embargo, no

¹³¹⁶ ALFAYÉ VILLA, Silvia María: “Imposturas célticas...”, *op. cit.*, pp. 302-327.

¹³¹⁷ POZO NUEVO, Ana: “El concepto...”, *op. cit.*, pp. 542.

parecía posible dada la persistente debilidad del regionalismo político y el nacionalismo asturianos¹³¹⁸. En semejante coyuntura, se podría pensar acaso que el tipismo folclórico en sus expresiones festivas seguía actuando en buena medida como lo había hecho durante el periodo franquista, aunque hubiesen desaparecido las estrategias de patrocinio estatal implementadas entonces, haciendo las veces de cierta catarsis colectiva para la conjuración de unos problemas regionales colectivos y contagiados a los procesos de regeneración identitaria que no parecía posible solucionar por otras vías. Más adelante habrá que volver a este particular, para comprobar cómo esa cuestión de las identidades, en concreto en su formato regionalista y festivo, que ha venido mostrándose como *leitmotiv* de este recorrido, alcanzó los últimos compases de nuestra cronología.

En todo caso, a la hora de sacudir la estructura sociocultural asturiana, las circunstancias económicas de la época no quedaban en absoluto a la zaga de las político-administrativas. Si bien en este último aspecto la configuración autonómica había dado lugar a una situación sólida para mediados de los ochenta, en el plano económico la palabra estabilidad estaba lejos entonces de resultar operativa. El contexto nacional no era el más propicio en este sentido. El más o menos constante crecimiento experimentado por España a partir de la consolidación de las medidas estabilizadoras de finales de los cincuenta y principios de los sesenta, se quebró en la primera mitad de la de los setenta, con el desencadenamiento de las contracciones económicas globales derivadas de lo que se suele concretar como crisis del petróleo; que en el país, entre otros efectos, debilitaron el consumo doméstico y los ingresos obtenidos de un turismo que ya se había convertido en pilar fundamental de la economía nacional. De ser hasta entonces uno de los países dotados de unos índices de crecimiento económico más elevados de los adscritos a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, España pasó a quedar en la segunda mitad de los setenta por debajo de la media establecida entre los miembros del organismo. A ello estuvo unido el desencadenamiento, en los últimos compases de la década, de un drástico incremento del desempleo cuya solución, además, no era una prioridad para un Gobierno más preocupado por el estímulo de las exportaciones como paso necesario para la estabilización de los indicadores macroeconómicos¹³¹⁹. En el conjunto nacional el paro, ya duplicado con creces durante la segunda mitad de los

¹³¹⁸ KÖHLER, Holm-Detlev (coord.): *Asturias: el declive de una región industrial*. Gijón: Trea, 1996, pp. 71-74.

¹³¹⁹ LIEBERMAN, Sima: *Growth and Crisis in the Spanish Economy 1940-93*. Londres: Routledge, 2005 (1995), pp. 200-210.

setenta, lo volvió a hacer en el lustro siguiente, produciéndose este dramático crecimiento en buena medida a costa de la población juvenil, entre la cual el desempleo se decuplicó¹³²⁰.

La situación de Asturias no era la más halagüeña dentro de ese panorama. Las series de datos venían revelando un declive tanto económico como demográfico desde los albores de la estabilización, en el tránsito de la década de los cincuenta a la de los sesenta, que no solo no se había interrumpido entrados los ochenta, sino que adquiriría entonces visos de aceleración e intensificación, sobre todo al calor de la debacle del sector productivo industrial. Ya antes de ese momento, los elevados índices de Producto Interior Bruto por habitante que ostentaba la región en los inicios de la segunda mitad del siglo, estimulados por la eclosión de grandes proyectos industriales como el de Ensidesa, habían descendido notablemente, aunque en 1975 siguieran situándose algo por encima de la media nacional¹³²¹.

Semejante coyuntura solo podía seguir alimentando y actualizando los debates en torno a la tradición y la modernización conjugados en el fenómeno festivo. El pesimismo hacia las formas adquiridas por la modernización festiva y el destino de las pautas clásicas de celebración popular se mantenía, contando con cultivadores tan conspicuos como Caro Baroja. Al avanzar la segunda mitad del siglo XX, el veterano investigador se había ido mostrando cada vez más escéptico con respecto a unos festejos cuyo estado consideraba representativo de la España rural y de la riqueza cultural cultivada y conservada en ella, enfrentada a una aparentemente inexorable extinción a causa de la imposición de un «moderno absolutismo tecnológico o tecnocrático»¹³²². Puestas en jaque las formas de vida que les habían dado sustento, las de festejar estarían igualmente condenadas, toda vez que las tentativas de recuperarlas en un contexto histórico y sociocultural diferente al original solo podían redundar en imposturas incapaces de reproducir los profundos efectos causados por estos complejos ritual-simbólicos sobre las comunidades que les daban efecto. La resurrección festiva vendría a ser una práctica nigromántica que podría tener su valor comercial e incluso memorístico, pero poco más que eso. «Hay cosas»,

¹³²⁰ MUÑOZ GARCÍA, Humberto; HERRERA REYES, Agustín: *Los movimientos estudiantiles de 1986 y la universidad en España y Francia*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 8.

¹³²¹ ALCAIDE INCHAUSTI, Julio: “La decadencia económica de Asturias”, en ALCAIDE INCHAUSTI, Julio; et al.: *Asturias: de una economía de transferencias a una economía productiva*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1999, pp. 57-70.

¹³²² CARO BAROJA, Julio: *Estudios sobre la vida tradicional española*. Madrid: Edicions 62, 1968, pp. 5, 271-274.

consideraba Caro, «que no se resucitan. Solo se pueden copiar», y esa copia «siempre tendrá un carácter recordatorio o banal». Para el etnógrafo el Carnaval, paradigma de la actividad festiva popular tanto como, a consecuencia de ello, de los proyectos de revitalización de la misma, tenía en sus formas más recientes un valor equivalente al de la recreación de un torneo medieval o de un auto sacramental. Aparte de eso, la diversificación del ocio con influencias festivas verificada en las postrimerías del milenio no sería sino el fruto de una desnaturalización del fenómeno causada por su sometimiento a las directrices de ese materialismo desapasionado contrario a las más puras esencias festivas. La apelación a una auténtica comunidad quedaba conjurada por la fragmentación que determinaba la adaptación del renovado, ampliado y mercantilizado catálogo de opciones festivas a un repertorio igualmente heterogéneo de necesidades de consumo. Otra función tenida por elemental, la escenificación de la subversión del orden social instituido, quedaba desbancada en favor de sucedáneos con los que difícilmente se podría aspirar a conseguirla siquiera con el valor simbólico y efímero conseguido en el pasado. Para Caro, en fin:

la mecanización de la fiesta, la planificación industrial y comercialización de la misma (Navidades, Reyes, días del padre y de la madre...) o esas formas minúsculas de celebración en discotecas, pubs, bares, pequeñas sociedades corpusculares, le quitan toda posibilidad de una mayor participación de la colectividad. Son fiestecillas como domésticas y se parecen todas al cumpleaños de la abuelita. Aunque se hagan en un pub o en un sitio que la gente considera muy perverso y tremendo. En realidad, es una pobre cosa¹³²³.

En Asturias no se carecía de opiniones afines en esencia a las esgrimidas por Caro. Desde las páginas de *El Comercio*, Francisco Carantoña, por medio de su seudónimo «Till», con el que venía desde hacía algunos años declarándose favorable a la restitución del Carnaval, afirmaba al mismo tiempo considerar difícil que los intentos de consolidar ese retorno cuajasen. Se argumentaba para justificar esa desconfianza que las concesiones al desorden que habían conferido históricamente su sentido antropológico a las carnestolendas ya no resultaban operativas en una sociedad desestructurada. Las extravagancias en el vestir y en el comportarse se habían convertido en norma, y sencillamente no existía necesidad de instituir un tiempo excepcional para darles cabida.

¹³²³ “Las fiestas populares también se marchitan: Julio Caro Baroja entrevistado por Emilio Temprano”, en *Vida de Carnaval: de máscaras, parodias, literatura y carnavalización*. Madrid: Libros Corrientes, 2018, pp. 103-113 (110).

En relación con ello, la vida de las comunidades ya no se plegaba a las demandas de la reproducción cíclica de la naturaleza, sino a las imposiciones de los horarios industriales y los ritmos urbanos y a las posibilidades ofrecidas por el mercado del ocio. «Ahora, sólo hay dos estaciones: la de invierno, que es aquella en que no se puede ir a la playa, y la de verano, que dura todo el tiempo en que la climatología permite tostarse al sol»¹³²⁴.

En 1983, la aproximación de una nueva edición de las fiestas de Nuestra Señora de Abamia en Corao, daba pie a consideraciones nada complacientes con las apelaciones a la irreductibilidad de la tradición, que tanto venía excitando en los últimos años la pérdida de terreno de la población rural con respecto a la urbana. A diferencia de lo que se concluía en otras ocasiones, la decadencia de las fiestas clásicas de la Asturias campesina no estaría causada tanto por una desnaturalización de unas sociedades urbanas caracterizadas por su sometimiento a las modas y su desidia para con las prácticas festivas tradicionales, como de la incapacidad de los organizadores de las propias celebraciones para adaptarlas a los tiempos. Las conclusiones expresadas recuerdan en lo esencial a las que alcanzaban ya años atrás grandes entes organizadores del centro urbano de la región como la SOF, en aquellos tiempos en que se antojaba evidente que la pujanza de la gran oferta de ocio de consumo masivo que se habría ante los asturianos colocaba al entramado festivo popular ante la perentoria disyuntiva de renovarse o morir. «Es un hecho contrastable», se decía, «que las fiestas de pueblo hace algún tiempo que han entrado en profunda decadencia, hasta tal punto que corren un serio peligro de desaparecer». El principal reducto de las celebraciones tradicionales se hallaba en las pequeñas poblaciones de difícil acceso, donde se recuperaban «obedeciendo a una rutina periódica y cuya única motivación es servir de excusa a la reunión anual de los vecinos y familiares separados por la diáspora migratoria de las últimas décadas». Esa vuelta con precisión quirúrgica al medio rural para la reproducción ritual de la tradición sería perjudicial para las propias fiestas, pues las privaba del dinamismo y la actualización programática que necesitaban para ser atractivas y aspirar a la supervivencia a largo plazo. Dicha «actitud, o mejor dicho mentalidad, es la culpable de la falta de imaginación que afecta a la mayoría de nuestras fiestas; de la ausencia de nuevos cauces que motiven a la gente a participar masivamente en ellas»¹³²⁵.

¹³²⁴ TILL: “No será fácil resucitar el Carnaval”, *El Comercio*, 17-II-1980, p. 56.

¹³²⁵ “Corao 83, unas Fiestas Populares”, *op. cit.*

Un análisis como este obliga a plantear posibles matices a la que podría ser una interpretación sugerente del papel desempeñado por el fenómeno festivo, en los comienzos de este último cuarto del siglo, como un elemento regulador de los desajustes socioculturales provocados por la intensificación de la urbanización y el despoblamiento del campo. En efecto, la concentración y escenificación efímera de símbolos constitutivos de las identidades colectivas locales producida en los festejos podía convertirlos en un vínculo, con capacidad de supervivencia intergeneracional incluso, entre los emigrantes a la ciudad y unos orígenes rurales cuya memoria no se perdía automáticamente; y que además contaban con su atractivo como bálsamo para los malos humores propios de las formas de vida cultivadas en las urbes y su universo cultural. Lo planteaba elocuentemente aquel colectivo campesino abulense que, en la inauguración de la década de los ochenta, recogía testimonios reveladores de las tensiones alimentadas entre sus miembros por los cambios provocados por los nuevos tiempos en las condiciones laborales y en las pautas de satisfacción del tiempo de ocio. «El campesino se va a la capital, pues no se puede vivir en el campo; y el que emigró “se larga para el pueblo, porque en Madrid no se puede vivir”»¹³²⁶. La provisión de empleo y comodidades imposibles de conseguir en los lugares rurales de origen obligada a trasladar la residencia a los centros urbanos, pero con el pueblo se mantenían lazos familiares e identitarios que, gracias a los periodos vacacionales normalizados y a la mejora de la movilidad personal proporcionada por el transporte motorizado privado, se podían renovar con retornos puntuales para los que los festejos proporcionaban una excusa idónea¹³²⁷.

En virtud de ello, sería fácil tender a pensar que las fiestas rurales, por la menor mutabilidad de las culturas populares en las que se inscribían, las pautas de sociabilidad desarrolladas por las comunidades que las celebraban, diferentes en una u otra medida de las verificadas en las urbes, y la menor disponibilidad de recursos, habían de tender a mantenerse más ceñidas a las costumbres organizativas heredadas de generaciones precedentes. Y, sobre todo, que tal circunstancia sería agradecida por esos contingentes incursos que ya contaban en sus ciudades de residencia con festejos adaptados a las exigencias y necesidades identitarias más inmediatas de las comunidades urbanas, las cuales, en todo caso, buscarían en las formas de festejar resistentes en el campo referentes

¹³²⁶ “El campesino y el ocio”, *op. cit.*, p. 148.

¹³²⁷ Sobre esta cuestión, desde un punto de vista panorámico con respecto al ámbito español, véase ORTIZ GARCÍA, Carmen: “Celebración y consumo. Algunas notas sobre la revitalización de la fiesta en España”, en DÍAZ G. VIANA, Luis (coord.): *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 103-113 (108-109).

simbólicos de estabilidad difíciles de hallar en su cotidianidad. Afirmaciones como las hechas en el Corao del 83, no obstante, nos obligan si no a desechar, sí a relativizar interpretaciones como la anterior. En ellas se cuestionaban los programas que habían quedado consolidados a lo largo del tiempo, vistos por algunos como una suerte de combinación defectuosa entre lo heredado de tiempos inmemoriales y los dudosos resultados de intentos por asumir las imposiciones del progreso. En el caso de Corao, se criticaba la fosilización, en sus formas más sencillas y menos sugestivas, de la vieja dualidad construida en torno a una vertiente religiosa compuesta por una misa matinal dedicada al santo o la virgen de turno y una parte profana protagonizada por una, no menos típica, «romería-verbena amenizada por una orquesta pachanguera que nos martiriza con las canciones de moda», constitutivo todo ello, en definitiva, de un «panorama poco halagüeño». Se entendía que la palmaria falta de dinamismo en los protocolos festivos de la Asturias rural podía ser un clavo de su ataúd, antes que un reclamo para urbanitas que, independientemente de sus inquietudes identitarias, tenían también unas necesidades lúdicas que la fiesta también debía ser capaz de satisfacer:

la falta de imaginación y la tendencia a perpetuar año tras año los usos tradicionales, llevan a la repetición de los mismos programas de festejos año tras año, faltos de novedades y de iniciativas originales que motiven a la participación activa de las personas, fórmula infalible para conseguir divertirse.

En esta ocasión, el poco complaciente análisis del estado de las formas populares de festejar en el medio rural se inscribía en una perspectiva general tendente al optimismo. Quienes se enrocaban en posiciones conservadoras estaban destinados a rendirse a la evidencia y aceptar tanto los cambios en sí mismos como su conveniencia. En el terreno específicamente festivo, era preciso superar los obstáculos para garantizar la consolidación de:

una nueva experiencia de fiestas populares (...) a la vez bonita y sugerente por lo que tiene de desafío y de innovación. Ser innovadores es a veces ingrato, pues hay gente demasiado apegada a los viejos usos que no comprende lo positivo de las nuevas iniciativas e incluso las rechaza violentamente, pero al final la gente las va comprendiendo poco a poco llegando a identificarse con ellas¹³²⁸.

¹³²⁸«Corao 83, unas Fiestas Populares», *op. cit.*

No era Corao el único sitio en el que se abría paso el optimismo con respecto a una remodelación de las formas de festejar pareja a la de unas comunidades que avanzaban hacia unos nuevos tiempos no necesariamente desmoralizantes. También en Lloreda, en la antigua parroquia de Tremañes absorbida por el crecimiento urbano de Gijón, se contaba en ese mismo año de 1983 con una «dinámica Comisión» cuya estrecha colaboración con los habitantes del vecindario había permitido confeccionar «un programa realmente interesante y en el cual se armonizan los festejos religiosos como certificación de la honda devoción popular a Nuestra Señora del Rosario, y los profanos con conjunción de valores enmarcados en lo tradicional y en lo de última hora»¹³²⁹. «Lo tradicional», por lo demás, no parecía gozar de una salud demasiado mala, al menos con vistas a la exportación. En fechas cercanas a las que acogían Nuestra Señora del Rosario, en Valladolid, el Centro Asturiano celebraba la fecha festiva de mayor relieve a escala regional para dedicar a la Virgen de Covadonga un amplio programa protagonizado por el tipismo y articulado, como no podía ser de otra manera, en torno a una romería. El evento, que contó con abundante suministro de sidra y el clásico reparto de bollo y vino, incorporó asimismo la participación de dos grupos folclóricos pertenecientes, precisamente, a una asociación vecinal de Tremañes. Lo más interesante es que, al parecer, tal despliegue abrió una nueva ocasión para la reflexión sobre una percibida decadencia de las formas tradicionales de festejar asturianas, de modo que «se comentaba que en muchos puntos de Asturias se estaba perdiendo ese ambiente de romería que se encontraba allí»¹³³⁰. Cabe considerar que las necesidades identitarias a satisfacer por colectivos emigrantes, aunque lo fueran en un lugar relativamente cercano como era Valladolid, del que sería posible regresar con cierta frecuencia o regularidad, superaban a las de los residentes en Asturias. Estos últimos tenían un mayor número y diversidad de recursos a su alcance, y podían permitirse demandar una oferta festiva con mayores concesiones a la modernización recreativa que al tipismo.

En todo caso, parecía irse consolidando como la tendencia más extendida el buscar una conciliación entre tradición y modernización que reconociera ese doble carácter, al que se viene haciendo referencia desde los comienzos de estas páginas, de la fiesta como reserva y traducción de la mutabilidad de la comunidad celebrante. Y es que entre los extremos del conservadurismo y la regeneración festivos más radicales existía todo un espectro de posiciones intermedias. Ante las fiestas de San Juan de Rioturbio de 1978 se

¹³²⁹ Jesús J. M. Otero: «Desde Lloreda, fiestas para todos», *El Comercio*, 15-IX-1983, p. 13.

¹³³⁰ «Una romería típica asturiana en Valladolid», *El Comercio*, 15-IX-1983, p. 13.

entendía, por ejemplo, «que han de conservarse las tradiciones y llevar a los festejos aquellos números que gocen más del interés de la colectividad. Innovar si procede pero conservando —hay que repetirlo— todo lo que tenga ya arraigo»¹³³¹. Más ecuánime se mostraba algunos años después, acaso por considerarlo una prudencia aconsejada por la naturaleza de su cargo, el alcalde de Cangas del Narcea, al entender que «de nuevo volvemos a encontrarnos con eso que es, con peculiar simbiosis, a la vez tradicional y nuevo. Es la vieja y querida tradición, la siempre joven y necesaria alegría. Es “El Carmen”»¹³³². En parecido término medio y similares fechas se expresaban los organizadores de las sacramentales y patronales de Miranda de Avilés, cuyo objetivo declarado era «conseguir que Miranda mantenga sus tradiciones y costumbres, superándolas cada año con innovaciones populares en todos los aspectos»¹³³³. Las propias comunidades celebrantes desarrollaban hacia la oferta festiva que se les ofrecía actitudes poco amables para con los intentos de acomodarla a fórmulas susceptibles de interpretación y predicción; combinando en sus inclinaciones lo nuevo, lo viejo y lo remozado en proporciones de variabilidad poco menos que infinita. Así, mientras el languidecimiento o desaparición de romerías era interpretado por algunos como prueba inequívoca de la extinción de la tradición a manos de la modernización, en otros casos las condiciones socioeconómicas parecían coadyuvar al mantenimiento de los protocolos festivos clásicos; a la romería mierense de Brañanoveles, a finales de los setenta, «llegan las gentes por los distintos caminos de Pedrova, de los Valles de Turón, de Lladreo, de Bustiello de Mieres. Los jóvenes en mayor número, ascienden en automóviles»¹³³⁴.

Por supuesto que los avances experimentados por los procesos de mercantilización de la experiencia festiva y de sus elementos constitutivos no eran ajenos a todo esto. Fiar por entero la interpretación sociocultural de las fiestas populares asturianas de estas etapas avanzadas de la contemporaneidad a la lógica de las industrias culturales, entendiéndolas como meras variaciones coleccionables de un mismo producto perfeccionado para el consumo sistemático, no da pie a un análisis solvente. Sin embargo, parece difícil negar que la importancia del contexto económico y de su interrelación con el fenómeno festivo se fue intensificando a lo largo de la contemporaneidad avanzada, y que las exigencias

¹³³¹ ÁLVAREZ BOUZA: “Rioturbio y sus fiestas”, portfolio de las fiestas de San Juan Bosco de Rioturbio, Mieres, 1978.

¹³³² CUERVO FERNÁNDEZ, José Manuel, portfolio de las fiestas del Carmen, Cangas del Narcea, 1985.

¹³³³ “Saludo”, portfolio de las fiestas de Santo Domingo de Miranda, Avilés, 1983.

¹³³⁴ P., José María: “En Brañanoveles de Mieres, sigue celebrándose la romería de Santa Bárbara”, *Hulla*, n.º 73, diciembre 1977-enero 1978.

impuestas por el ocio mercantilizado —siempre en interrelación, claro es, con las circunstancias de orden social, político, cultural, etc.— tuvo mucho que decir en la aceleración y definición de la mutabilidad del panorama festivo popular español y asturiano al acercarse el siglo XX a su conclusión.

Aportaciones como la de Hernández i Martí sobre la Feria de Julio de Valencia ponen de relieve cómo la actividad comercial y la festiva sostuvieron desde el siglo XIX un intenso intercambio del que el modelo de fiestas especializadas que ya se ha tratado es solo uno de los indicadores más visibles. Esa cita valenciana, concebida en origen como una feria económica estimulante para la actividad comercial valenciana y, en consecuencia, representativa de las aspiraciones e intereses de la burguesía urbana en ascenso, fue pronto hegemonizada por el componente festivo, dando lugar a uno de los ejemplos más representativos de una primera reconfiguración contemporánea intensa del calendario. El diálogo festivo-económico favoreció una especial permeabilidad del evento a la innovación morfológica y programática que, a su vez, permitió un rápido auge inicial hacia la preeminencia en la oferta festiva local; aunque a medio plazo también contribuyó a garantizar la decadencia frente a celebraciones cuya menos acusada dedicación lúdica y comercial, las volvía capaces de apelar con mayor eficacia a territorialidades identitarias de marcado componente sentimental, sobre todo en el caso de las Fallas. La historia de la Feria de Julio a partir de 1975 es la de la tensión permanente entre unas herencias legitimadoras y decisivas para conservar la fidelidad de una parte de la comunidad celebrante y la demanda de novedades de otra porción de la misma, alentada por la competencia de una oferta de ocio expandida fuera de la ciudad y a las multiplicadas opciones ahora existentes dentro de ella¹³³⁵.

Volviendo al ámbito que nos ocupa, la situación resultante de la confluencia e interacción de los intereses, distintos o comunes, de las comunidades celebrantes y la presión del contexto histórico en toda su complejidad en el panorama festivo popular asturiano del último cuarto del siglo se puede apreciar en la epidérmica pero elocuente revisión del mismo hecha por Eloy Gómez Pellón a mediados de los ochenta. Con lo visto a lo largo de este trabajo, parece posible aportar cierta profundidad interpretativa a aquella contribución utilizándola como cimiento. Para el referido autor, los años precedentes a la publicación de su trabajo habían opuesto en la región una nueva tipología festiva a la que en lo pretérito se venía heredando de las generaciones precedentes. Existía ahora todo un

¹³³⁵ HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “La fiesta mutante. La construcción histórica de la Feria de Julio de Valencia”, *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, vol. 1, n.º 1, 2014, pp. 61-78 (63-74).

tapiz de festejos que, sobre todo, prescindían de la dependencia con respecto a la religiosidad que vertebraba buena parte de los de tiempos pasados, y de los cuales cabría decir, en consecuencia, que conservaban la condición de populares, pero no ya la de tradicionales¹³³⁶. Caracterizaba ante todo a este renovado calendario una diversificación tipológica de la que ya se han ido tomando muestras a lo largo de las páginas anteriores, al interactuar las pulsiones que podríamos llamar antropológicas —lúdicas, identitarias, de representación de estatus...—, de satisfacción históricamente fiada en buena medida al fenómeno festivo, con la lógica del ocio de consumo masivo.

El repaso de Gómez Pellón esbozaba un mapa festivo de Asturias en el que se aprecia con claridad, ante todo, la instrumentalización mercantilista de los recursos simbólicos consumidos por las comunidades asturianas con fines catárticos y de acondicionamiento identitario. La elemental dialéctica de permanencia y cambio socioculturales se articulaba en torno a la de tradición e innovación o modernización, representadas ambas, respectivamente, en buena parte por las representaciones del campo y de la ciudad solidificadas en el imaginario colectivo. Esto era así, sobre todo, en una Asturias definida en su dimensión socioeconómica, básicamente, por los procesos de urbanización, industrialización, desindustrialización, reconversión, reruralización y las múltiples combinaciones posibles entre todos ellos desarrollados en su territorio.

En efecto, en Asturias habían adquirido características especialmente conflictivas las tendencias a la evolución económica y demográfica verificadas en el Occidente económicamente desarrollado avanzado el siglo XX. Esa dinámica estaba protagonizada en lo más elemental por una pujanza urbana alimentada a su vez por la industrialización y, más adelante, por la expansión del sector servicios; lo que tenía un correlato de decadencia del mundo campesino. El escaso optimismo que consentía la situación en el tránsito de los setenta a los ochenta mermaba todavía más a partir de entonces. El inicio de los últimos quince años comprendidos por esta investigación sorprende a un Principado sumido en importantes contradicciones. Por un lado, como sabemos, Asturias venía siendo desde el XIX una provincia implicada en algunas de las experiencias de industrialización clásica más importantes del escenario nacional; un desarrollo, no obstante, que se había caracterizado por su gran concentración espacial, consintiendo la coexistencia, en un territorio de tamaño bastante limitado, de boyantes núcleos urbanos deudores de la gran industria y de un mundo rural de cierta irreductibilidad todavía bien

¹³³⁶ GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias...*, op. cit., p. 42.

entrada la segunda mitad del XX. La industria asturiana había mostrado siempre importantes taras, derivadas ante todo de su incapacidad para liderar en modo alguno los esfuerzos nacionales de desarrollo económico, así como para participar activamente en los circuitos económicos internacionales, y era evidente su precariedad y dependencia con respecto al exterior. Esto contribuyó a dejar a la región indefensa en buena medida ante los efectos de las crisis financieras, energéticas e industriales de escala internacional y ramificaciones nacionales trenzadas durante el último tercio del milenio, y que otras zonas europeas pudieron absorber con mejor fortuna¹³³⁷.

Tras una decadencia de cierto recorrido, la quiebra del modelo clásico de desarrollo industrial que, con todas sus limitaciones, había venido funcionando en Asturias durante décadas, impuso la necesidad, sobre todo a partir de los ochenta, de practicar una profunda reconversión del sector secundario iniciada tardíamente, imperfecta y no culminada en el final del siglo en que concluye este trabajo. Partiendo de la situación inicial compuesta según aquellas limitaciones específicas, la región había asumido buena parte de los rasgos comunes de las regiones industriales en declive, y en particular de las del resto de la cornisa cantábrica, convirtiéndose en paradigma de los problemas a enfrentar por las mismas, y no habiendo sido capaz de enmendar apenas su crítica situación para 1996. La fuerte especialización industrial construida en torno a la minería y a la siderometalurgia, combinada con la incapacidad de ambos sectores para reinventarse con vistas a una competitividad interterritorial que solucionase la situación económica doblemente periférica del Principado — en el plano nacional tanto como en el internacional—, garantizó la pertinencia de una crisis de meridiana claridad en indicadores clave. La renta per cápita de Asturias ya había hecho pasar a la provincia del sexto al decimoctavo lugar entre todas las españolas entre los años cincuenta y los sesenta, y el recrudecimiento de las dificultades en la primera mitad de los ochenta la hizo caer aún más, tras una cierta estabilización, hasta una vigésima posición. El anquilosamiento garantizado por la especialización industrial estaba reforzado por el del resto de la dedicación económica, estando también los sectores primario y terciario hegemonizados por actividades muy específicas, alejadas de los polos de innovación explorados por otras economías del país y el continente, y con severos problemas para competir en los circuitos comerciales abiertos o reforzados con la integración de España en las instituciones y

¹³³⁷ KÖHLER, Holm-Detlev (coord.): *Asturias...*, *op. cit.*, pp. 81-86.

organizaciones europeas; una situación que los sucesivos programas de desarrollo de distinta escala tampoco eran capaces de enmendar¹³³⁸.

Mediada la década de los noventa, la medida de la gravedad alcanzada por la situación en el Principado la dio su introducción, en la lista de Zonas de Urgente Reindustrialización, declaradas en distintos puntos de país en virtud de la nueva Ley de Reconversión y Reindustrialización, en lo que constituía un reconocimiento estatal a las graves consecuencias económicas y sociales de la debacle industrial que se concentraban en territorios como el que aquí nos viene ocupando¹³³⁹. No era solo una concesión a la situación económica, sino también a lo realmente preocupante, que eran sus consecuencias para los habitantes de la región, visibles sobre todo a través del estado del empleo. La población ocupada de Asturias se redujo en varias decenas de miles de personas ya en el cuarto de siglo inmediatamente anterior al desencadenamiento de los años más duros de la debacle, en los ochenta, aun en un periodo en el que el número total de habitantes continuaba creciendo y atravesaba la barrera del millón¹³⁴⁰. A la altura de la primera mitad de los noventa, el Principado mostraba la tasa de actividad más baja de todo el país, y una de desempleo juvenil que solo era superada por Andalucía; además, los empleos disponibles acusaban en conjunto una marcada inestabilidad. En todo ello se han visto potenciales consecuencias socioculturales de no poco impacto, sobre todo para una juventud colocada ante unas perspectivas vitales mucho más inciertas que aquellas de que habían dispuesto las generaciones inmediatamente precedentes, con una prolongación de la dependencia económica familiar y un retraso de la independencia

¹³³⁸ CASTELLS, Manuel (dir.); VÁZQUEZ, Juan Antonio (coord.): *Estrategias para la reindustrialización de Asturias*. Madrid: Civitas, 1994, pp. 62-73. GARCÍA BLANCO, José María: “Declive económico y políticas regionales: el caso de Asturias”, *Reis*, n.º 83, 1998, pp. 87-119. VÁZQUEZ GARCÍA, Juan A.: “La economía asturiana de fin de siglo: escenarios, tendencias y estrategias”, en ALCAIDE INCHAUSTI, Julio; et al.: *Asturias: de una economía..., op. cit.*, pp. 21-55. VEGA GARCÍA, Rubén: *Crisis industrial y conflicto social: Gijón 1975-1995*. Gijón: Trea, 1996, pp. 59-64. En cuanto al medio rural, la reactivación socioeconómica como respuesta al sostenido declive solo se puso en marcha con cierta voluntad administrativa y resultados operativos a partir de mediados de los ochenta, en un proceso que de nuevo sería, por lo demás, largo y complejo. Sobre esta cuestión, analizada a través del caso de un municipio concreto de la Asturias occidental, véase CÓRDOBA AZCÁRATE, Matilde: “Desarrollo y turismo rural: elementos para complejizar Taramundi (Asturias)”, en CÓRDOBA AZCÁRATE, Matilde; ROZAS VIDAL, Cristián Fernando; HERNÁNDEZ VALENZUELA, Consuelo: *Tres estudios antropológicos sobre el occidente de Asturias*. [s. l.]: Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2006, pp. 17-129 (51-57).

¹³³⁹ ARGÜELLES VÉLEZ, Margarita: *Los incentivos como instrumento de política regional en las comunidades de Asturias, Cantabria y Galicia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1997, p. 65. Sobre la incapacidad de las medidas gubernamentales implementadas entre las décadas de los setenta y los noventa para enmendar la decadencia económica asturiana, y su relación con las circunstancias políticas de la época, véase MONTERO, Alfred P.: *Shifting States in Global Markets: Subnational Industrial Policy in Contemporary Brazil and Spain*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 103-142.

¹³⁴⁰ VEGA GARCÍA, Rubén: *Crisis industrial..., op. cit.*, pp. 62-65.

personal con efectos severos sobre los procesos de configuración de identidades. Solo la intensidad del gasto social aplicado en Asturias contribuía en esta recta final del milenio a paliar las consecuencias de este declive¹³⁴¹.

En íntima relación con todo lo anterior, la demografía asturiana daba lugar a pocos más optimismos que la economía. En el último quinquenio abarcado por este trabajo, Asturias apareció como la segunda comunidad autónoma española que más población perdió en términos relativos, solo por detrás de Castilla y León. Dentro del territorio regional, desde luego, existían desigualdades, y bastante importantes; la práctica totalidad de la provincia perdía habitantes a ritmos desiguales pero en general vivos, incluyendo las hasta poco antes pujantes cuencas del Nalón y el Caudal, y la comarca de Avilés, que había perdido su extraordinario impulso demográfico e incluso iniciado un tímido retroceso. Mientras tanto Oviedo y Gijón continuaban experimentando crecimiento, si bien muy ralentizado con respecto a la época inmediatamente precedente¹³⁴². Ello iba acompañado de un muy acusado envejecimiento poblacional, y ya se ha reflexionado en otros puntos de este trabajo sobre las potenciales implicaciones de ello en el panorama festivo popular. La región pasaba así de contar con una tasa de juventud muy similar a la del conjunto del país en 1960, a tener una visiblemente inferior a principios de los noventa. Más sensible aún era el cambio comparativo en el caso de la tasa de envejecimiento, sobre todo si tenemos en cuenta que España en general estaba viviendo un marcado proceso de incremento de la edad media de sus habitantes¹³⁴³. Cabe tener en cuenta también que el envejecimiento sobrevinía en Asturias tras el abrupto rejuvenecimiento producido en los cincuenta con el disparo de la inmigración, el cual a su vez había sucedido a la crisis demográfica provocada por la guerra y la debacle económica subsiguiente¹³⁴⁴.

El conceder a la fiesta la condición de fenómeno social total, más allá del puro efectismo metodológico, impide soslayar este estado de cosas en el análisis. Sobre todo, cuando la bibliografía ya dejó consignado, hace casi un cuarto de siglo, el hecho de que un aspecto capital de los graves problemas socioeconómicos atravesados por Asturias durante sus últimas décadas de historia es la interpretación de los mismos hecha por la población regional por medio de sus imaginarios colectivos. Aunque los resultados de las

¹³⁴¹ KÖHLER, Holm-Detlev (coord.): *Asturias...*, *op. cit.*, pp. 56-57, 63.

¹³⁴² LÓPEZ ARES, Susana; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Isidro: *Tendencias demográficas...*, pp. 9-11.

¹³⁴³ *Las condiciones de vida de la población pobre del Principado de Asturias*. Madrid: Fundación FOESSA, 1997, pp. 32-33.

¹³⁴⁴ MORALES MATOS, Guillermo: *El grupo humano...*, *op. cit.*, pp. 22-26.

por lo demás escasas investigaciones hechas sobre este particular no se centren en las cuestiones que más directamente interesan aquí, evidencian que la percepción popular de la marcha de la región adquirió unos tintes catastrofistas; constituyendo un fondo confundido, en el plano de las mentalidades, con las sempiternas negociaciones colectivas sobre el pasado, presente y futuro de las comunidades que venimos viendo catalizadas por el festejo¹³⁴⁵. Las apelaciones que se han hecho a la «tradición industrial» de Asturias privilegian el componente económico y social de la expresión¹³⁴⁶; pero ésta es también, sin duda, muy apropiada para verbalizar el peso que tuvieron las experiencias industriales en la configuración no solo de las distintas culturas del trabajo, sino también de la cultura popular asturiana en general y de sus múltiples derivaciones. Las tensiones identitarias propias de la coexistencia en condiciones cambiantes del mundo urbano e industrial y del campesino se hubieron de ver sometidas así, en la Asturias de las últimas décadas, a una complejidad e intensificación significativas, al verificarse que lo que hasta entonces se presentaba como una evolución unívoca —el crecimiento de la ciudad y su entorno socioeconómico y cultural a costa del campo— podía adquirir en realidad derroteros muy desiguales y heterogéneos.

La rapidez de algunos de los cambios económicos y demográficos se combinaba con la profundidad de sus efectos en las formas de vida de la población. Ello había de hacer más traumáticas las consecuencias de procesos más dilatados y estables de despoblamiento rural y urbanización, que venían hegemonizando a lo largo de la contemporaneidad asturiana la modernización socioeconómica. Las negociaciones en torno a la cultura popular que, como siempre, atravesaban de parte a parte la actividad festiva, acusaban la inevitable intensificación de las tensiones. La visión panorámica regional compuesta por Gómez Pellón en esos conflictivos años centrales de la década de los ochenta es, de nuevo, muy ilustrativa al respecto. Habían proliferado para entonces los homenajes a tipos humanos singularizados por su dedicación laboral. Era el caso del Festival Vaqueiro de Aristébanu, de la Fiesta del Pastor de la Vega del Enol o del Festival del Mar de Tapia de Casariego; también el de la Jira al Embalse de Trasona, o los concursos laborales adheridos a festejos populares de las cuencas mineras. Esa dedicación podía ser de tipo rural-tradicional o asociable al progreso económico, pero en todo caso siempre iba investida de una cierta representatividad identitaria local y regional. La

¹³⁴⁵ CASTELLS, Manuel (dir.); VÁZQUEZ, Juan Antonio (coord.): *Estrategias...*, *op. cit.*, pp. 99-104.

¹³⁴⁶ GARCÍA BLANCO, José María: “Declive económico...”, *op. cit.*, pp. 88, 101-102, 105, 107.

CASTELLS, Manuel (dir.); VÁZQUEZ, Juan Antonio (coord.): *Estrategias...*, *op. cit.*, p. 61. VEGA GARCÍA, Rubén: *Crisis industrial...*, *op. cit.*, p. 47.

diversidad de objetos celebrados combinada con cierta homogeneidad ritual, venía a sancionar y reproducir la complejidad de la realidad humana de la provincia. En la confección del calendario festivo popular asturiano colaboraban también, en diálogo con las anteriores, fiestas consideradas por Gómez Pellón más propiamente identitarias: festivales folclóricos, noches celtas y días de Asturias o de la asturianía. Si en las referidas más arriba se definían los rasgos diferenciales de la población, en estas últimas podríamos decir acaso que se hacía lo propio con su escenario de desenvolvimiento, Asturias en sí misma, en tanto que realidad geográfica, histórica y cultural en el sentido más amplio¹³⁴⁷.

Otro tipo de eventos, ya tipificados como especializaciones festivas a la manera de Velasco, participaban de los procesos de configuración identitaria como medio para potenciar su función principal, el estímulo de la actividad comercial, mediante la generación de ocasiones propicias al consumo. Ese era el caso de festivales dedicados a especialidades gastronómicas locales o regionales, como a tipos de queso —el *Afuega'l Pitu* o el Cabrales, por ejemplo— a la manzana y la sidra, a la avellana o al arroz con leche. Muchos de esos productos, aparte de ser presentados en rituales netamente festivos o fuertemente festivizados como parte de las estrategias diseñadas para su mejor comercialización, apelaban al imaginario y la memoria colectivos al venir formando parte de los menús asociados por buena parte de la población asturiana a la excepcionalidad de la fiesta. Las modalidades referidas, en fin, se interrelacionaban también simbólicamente con otras como las ferias y mercados de ganados subsistentes a estas alturas del siglo, de esencia igualmente comercial, pero a los que tampoco deberíamos dejar de atribuir un inevitable trasfondo identitario, si los yuxtaponemos a aquellos ritos de ensalzamiento pastoril y los relacionamos con la revalorización simbólica del campo y sus formas de vida estimulada por la expansión urbana. Tampoco se pueden olvidar en este sentido las competiciones deportivas generadoras de citas festivas o surgidas y crecidas al calor de ellas, en especial el Descenso del Sella y una serie de emulaciones más o menos fieles del mismo, que a la altura de mediados de los ochenta ya se podían encontrar en otros ríos de la región¹³⁴⁸.

La armonía general con que funcionaba el diálogo de tradición y modernización festiva continuaba manifestándose a escala de caso al aproximarse el cambio de milenio. En un libro publicado en la primera mitad de los noventa, muy cerca ya, por tanto, del

¹³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 43-48. Sobre la incorporación de los símbolos de la tradición al repertorio de las fiestas especializadas consolidadas en la segunda mitad del siglo, véase la imagen 11 del anexo 9.5, p. 709.

final de nuestro periodo de análisis, el sacerdote encargado de la parroquia de Valdecuna, en Mieres, ponderaba el pasado y presente de una de las romerías más significativas del calendario festivo popular regional, la de los Santos Mártires. En páginas anteriores hubo ocasión y motivos para mencionar esta celebración que destacó, a lo largo del más de medio siglo XX estudiado, por conservar un poderoso trasfondo espiritual y al mismo tiempo una muy notable vitalidad, verificándose muy cerca de los núcleos de explotación y habitación minera colocados en el centro de la industrialización regional y en el contexto de las transformaciones de todo orden operadas en la sociedad asturiana. El mantenimiento de un beneficioso equilibrio entre la preservación de un sentido y unas características heredadas de tiempos pretéritos, y una constante adaptación a las oportunidades y demandas de los nuevos tiempos, había sido sancionado en 1970 por su obtención del preciado título de Fiesta de Interés Turístico. Según el autor de la obra susodicha, la concesión se hacía en reconocimiento a la provisión de «valores de tradición, tipismo y popularidad». Para esta historia de la fiesta recogida a principios de los noventa, el secreto de su continuidad y buena salud residía en la adecuación de las formas a la coyuntura, y la conservación más o menos inalterada del sentido profundo de la cita; garantía última de su popularidad. Esa capacidad para la adaptación consentía la supervivencia con el paso de las generaciones y el cambio de mentalidades¹³⁴⁹.

En esta valoración del estado de una antigua celebración, construida en torno a esa espiritualidad que desde distintos frentes se había temido arrastrara a la fiesta a la desaparición con el avance del desencantamiento asociado a la modernización, tradición e innovación aparecían armonizadas en un equilibrio simbiótico perfecto. Los viejos usos no solo no habían perdido su interés para los asturianos, sino que les resultaban útiles a la hora de afrontar los retos colectivos colocados en el camino por los nuevos tiempos y las nuevas condiciones de vida. Lejos de obliterarse la tradición, por tanto, podía accederse a ella de una manera diferente. Las personas acudían en nuevos tipos de vehículo, y a los trabajadores del campo se habían ido uniendo los industriales, pero la actitud esencial de la concurrencia se mantenía¹³⁵⁰.

De apreciaciones como estas se desprende que uno de los motivos principales por el que se seguía cultivando la fiesta, en ocasiones según pautas y con criterios similares a los adoptados por generaciones precedentes, era la perdurabilidad de necesidades

¹³⁴⁹ CERRA SUÁREZ, Silverio: *San Cosme y San Damián. Mártires de Cuna*. [s.l.]: Parroquia de Sta. María de Valdecuna, 1992, p. 9.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

colectivas que el resto de formas de sociabilidad aparecidas en estos años, de tan trepidante cambio sociocultural, no eran capaces de satisfacer por completo. Aunque el cultivo retórico y la difusión propagandística de que había gozado en décadas pasadas ya no procedía en la misma medida, dada la desaparición del proyecto político que les había dado sentido, la capacidad de la fiesta para hacer efectiva una transversalidad y una armonía sociales imposibles de obtener en una escala similar en otras circunstancias, hacían que mantuviera su importancia en ese sentido. Los grandes retos identitarios colectivos a enfrentar por los asturianos en estos tiempos, más que realmente nuevos, eran expresiones reformuladas de una problemática poco novedosa en lo esencial.

Habiéndose recuperado de los duros golpes recibidos durante los setenta para la inauguración de la última década de la centuria, incluida una muy apreciable reducción del paro, la economía nacional sufrió una nueva y grave recesión entre 1993 y 1995¹³⁵¹. A escala nacional el desempleo, que en 1990 ya había sido uno de los más altos en términos proporcionales del continente, había casi duplicado la media de la Comunidad Europea¹³⁵², y prácticamente se multiplicó por dos en ese bienio del 93 al 95¹³⁵³. Durante este tramo final, por tanto, Asturias continuó llevándose la peor parte del desmantelamiento del tejido industrial y del incremento del desempleo en una cornisa cantábrica fuertemente sacudida en su conjunto¹³⁵⁴. En ese contexto, la combinación del componente lúdico y del identitario de la fiesta permitía que actuase como una reserva de positividad para la actitud con que enfrentar con éxito conmociones colectivas de semejante magnitud. Esta es una posible interpretación para el tono del pregón del Festival de la Sidra de Nava de 1993:

escucho, y a menudo comparto, opiniones sobre los momentos difíciles que está pasando nuestra región. Es cierto que hay dificultades, que la crisis aprieta incluso más que en otros lugares, y que ha habido tiempos mejores en nuestra historia. Sin embargo, siempre me acabo rebelando contra el pesimismo (...). Y aquella tarde del verano pasado tuve una oportunidad excepcional de revivir y compartir el tradicional optimismo de los asturianos que se reflejaba en las calles de Nava, en vuestras calles animadas con la euforia de la

¹³⁵¹ VELARDE FUENTES, Juan: *Cien años de economía española*. Madrid: Encuentro, 2009, pp. 306-308.

¹³⁵² LIEBERMAN, Sima: *Growth and Crisis...*, *op. cit.*, p. 326.

¹³⁵³ CALVO GARCÍA-TORNEL, Francisco; LÓPEZ RUIZ, J. M. Gregorio; "El Arco Mediterráneo como espacio de futuro", en MELLA MÁRQUEZ, José María (coord.): *Economía y política regional en España ante la Europa del siglo XXI*. Madrid: Akal, 1998, pp. 171-184 (180).

¹³⁵⁴ VÁZQUEZ GARCÍA, Juan Antonio; PÉREZ GONZÁLEZ, Patricio; "El declive de la Cornisa Cantábrica", en MELLA MÁRQUEZ, José María (coord.): *Economía y política...*, *op. cit.*, pp. 238-259 (250-251)

fiesta. Era la Asturias de los mejores tiempos la que disfrutaba de la frescura de los culinos recién escanciados y de la felicidad de una convivencia que no deja lugar a la tristeza¹³⁵⁵.

Planteada de este modo la celebración festiva, su papel en la generación de ocasiones para la suspensión de la cotidianidad y de las dificultades asociadas a la misma podía llegar a explicar, al menos en parte, su capacidad para sobreponerse una y otra vez a las dificultades organizativas propias que se vienen observando en el panorama festivo popular asturiano contemporáneo. En efecto, desde mucho antes del inicio de la cronología aquí adoptada, hemos visto alzarse lamentos ante lo que se antojaba inminente desaparición de festejos por la desidia de unas comunidades más dispuestas a disfrutar del acto de festejar que a colaborar en la organización del mismo. A menudo, en esos casos, surgía *in extremis* una comisión espontánea *ad hoc* que salvaba mal que bien el evento, al menos un año más. En el sostenimiento de este equilibrio aparentemente precario entre la desaparición y la conservación, pero a la hora de la verdad superviviente muchas veces al paso de las décadas se mantenían, al menos según algunos observadores, no pocas fiestas populares asturianas. Probablemente en ello tenía que ver la importancia atribuida por la población a su celebración, capaz de vencer el desinterés organizativo.

El autor de un texto insertado en el porfolio editado en Muñó, Siero, con motivo de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de 1994, reflexionaba sobre los motivos que podrían conducir a alguien a asumir unos trabajos a menudo tan ingratos y abocados a la frustración como eran los de la organización festera. Fruto de tal reflexión se encontraban una serie de estímulos, de índole sentimental y que compensaban los esfuerzos y malos tragos organizativos. Se trataba de cosas «que llevamos dentro: la alegría que sentíamos cuando éramos niños en la romería de nuestro pueblo, lo nerviosos que nos poníamos cuando estábamos en casa y empezaba a oírse la gramola (...), los primeros bailes...». El deseo de perpetuar esas experiencias constituía también un acicate, ya que «el resultado del esfuerzo de unos pocos es que la cadena continúe, que los que fuimos niños ayer demos alegría a los que son niños hoy». Esos estímulos no solo no desaparecían conforme se acercaba el final del milenio, sino que adquirían una renovada importancia en nuevas coyunturas difíciles desde el punto de vista socioeconómico. Así, en «momentos difíciles que vivimos en que todo falla por todas partes es muy agradable llegar a una fiesta

¹³⁵⁵ CARCEDO, Diego: “Razones para la esperanza”, porfolio del Festival de la Sidra de Nava, 1994, p. 45.

sintiendo la fuerte impresión (...) de que aquello funciona, (...) que hay mucha ilusión»¹³⁵⁶.

Testimonios como este ilustran la persistencia en fechas próximas a la actualidad de la decisiva participación de la fiesta en los no menos decisivos procesos de construcción sentimental de la memoria individual, y de trenzado de la misma con sus agregaciones colectivas. Ya sabemos que el fenómeno festivo se ha mostrado históricamente propicio para la verificación de ritos de paso demarcadores de diferentes segmentaciones del tiempo, algunas de ellas basadas en realidades naturales o biológicas, pero en todo caso investidas de un recubrimiento cultural. Se ha festejado —y, con ello, recreado en términos aprehensibles para la comunidad— el envejecimiento y renovación de la naturaleza producido con los cambios estacionales, así como el de los individuos, con el nacimiento, la muerte y el tránsito por las distintas etapas vitales establecidas. La fiesta ha acogido en su seno ritos de paso concretos, permitiéndoles beneficiarse de sus condiciones, y ha cedido rasgos a otros, permitiéndoles así asumir pautas festivas. Más allá de eso, la fiesta en su totalidad aparece como elemento regulador del tiempo para la comunidad en conjunto, tomando cuerpo en ella los indicadores de un discurrir camuflado en el continuo de la cotidianidad. Frente a éste, el tiempo festivo, con su intermitencia, permite al colectivo que lo celebra crear efectivamente eslabones con los que confeccionar su historia a la manera de una cadena articulada.

Esa toma de distancia efímera con respecto a lo cotidiano, y la consiguiente adquisición de perspectiva con respecto a la memoria y la historia colectivas, entroncaban una vez más con la gestión identitaria. Lejos de haber perdido vigencia con la drástica reformulación de las distancias, la movilidad personal y las relaciones interterritoriales operada en pocas décadas, el juego de identidades y alteridades protagonizado por las comunidades asturianas mantuvo, cuando menos, una vitalidad pareja a la del pasado, aunque las formas cambiaran. El localismo continuaba desempeñando una función crucial en el encaje identitario de individuo y colectivo, y las poblaciones debían ganarse y no descuidar su pujanza en la competitiva dinámica de la atracción turística y la publicitación de los atractivos comarcales. En su pregón para el Carmen y Carmín de Pola de Siero de 1993, el periodista natural de la población José Ramón Pérez Ornia ilustraba estas renovadas condiciones bajo las que operaban realidades añejas. Según el pregonero, era precisamente lo rico e ilustre de su panorama festivo popular lo que permitía a la Pola

¹³⁵⁶ “Carta abierta”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Rosario de Muñó, Siero, 1994.

«tener uno de los índices de notoriedad más elevados de Asturias». Y es que, se entendía, «Les Comadres, los Huevos Pintos, el Carmen y el Carmín, son los acontecimientos más importantes y conocidos de la villa y revelan, como ningún otro, algunos de los rasgos más sobresalientes de la personalidad polesa»¹³⁵⁷.

Siguiendo con algunas tendencias consolidadas por el asociacionismo vecinal, la función identitaria de las expresiones festivas locales también permitía a núcleos de tamaño reducido sacar cierto pecho ante sus relaciones con la Administración. Ello era así gracias a la atención eventual que esas poblaciones recibían de visitantes de otros lugares, y al reforzamiento de la cohesión comunitaria favorecida por las necesidades de la organización festera. Así, sin movernos del término municipal de Siero, encontramos al pueblo de Viella haciéndose notar con motivo de la celebración de sus fiestas de Nuestra Señora de la Asunción. Su lucimiento daba fe de que «Viella existe, aunque Consejería de Obras Públicas y Ayuntamiento de Siero se empeñen en no incluirnos en los indicadores de carretera que van poniendo». En el contexto de la cita festiva, la localidad reafirmaba su existencia y entidad tanto ante foráneos e instituciones como ante sí misma. La publicación del acostumbrado álbum brindaba la oportunidad de abundar en ello:

Nuestra población se esfuerza por conseguir unos equipamientos mínimos y una calidad de vida acorde con los tiempos que vivimos. El proceso es lento: Son muchas las necesidades. Pero creemos que caminamos en la dirección adecuada. Algunos hechos dan fe de nuestras palabras: La juventud sigue organizando las fiestas (algo por lo que les debíamos expresar nuestro más sentido agradecimiento), las marquesinas, los contenedores y tablones informativos, una mayor limpieza y preocupación por la apariencia del pueblo, etcétera¹³⁵⁸.

Lo importante de este mosaico de circunstancias es que todos estos elementos — definición sentimental, territorial, administrativa... identitaria, en suma, de la

¹³⁵⁷ PÉREZ ORNIA, José Ramón: “Pregón de fiestas del Carmen y el Carmín 1993”, porfolio de las fiestas del Carmen y Carmín de Pola de Siero, 1994. Las fiestas sierenses podían entenderse, por tanto, como un motor para el crecimiento y la transformación positiva de la localidad; al mismo tiempo, le permitían mantener durante el proceso su personalidad y vinculación con la Asturias tradicional. Por ejemplo, en una de las fiestas que más visitantes atraían a Pola de Siero, como era la de los Huevos Pintos, se observaba que los motivos de los huevos pintados, que al evolucionar las técnicas durante el siglo XX habían conciliado dibujos relacionados con la asturianía con incorporaciones más recientes al imaginario colectivo popular asturiano, hasta entrado ya el siglo XXI espondían aún en su mayoría a un «tradicionalismo puro asturiano». Entrevistas 03 y 04 del anexo 9.4, p. 708.

¹³⁵⁸ “Fiestas de Nuestra Señora. Agosto de 1994”, porfolio de las fiestas de la Asunción de Viella, Siero, 1994.

comunidad— se combinaban entre sí, y a su vez con sus expresiones pasadas con solución de continuidad y de manera inextricable en la experiencia festiva. El ya citado pregón del Carmen y Carmín del 93 reflejaba bien esta circunstancia. La manifestación sensorial de la experiencia festiva aparecía de nuevo como componente estructurante de la misma:

Del interior del templo se pasa al exterior del campo, de la Iglesia al «prau», de la procesión litúrgica a la excursión campestre, del silencio al bullicio, del olor de la cera al aroma de la pólvora quemada de los voladores, del perfume del incienso a los efluvios de la empanada y de la sidra, de la Virgen del Carmen que preside las solemnidades religiosas a la Reina de las Fiestas que preside todos los festejos, de los gozos del alma se pasa sin solución de continuidad a los sanos placeres del cuerpo.

En uno de los festejos populares asturianos de renombre provincial con una historia más dilatada y mejor definida, conservaba su importancia la dualidad programática articulada en torno a una vertiente religiosa y una profana no confrontadas, sino garantes en su combinación de la perdurabilidad de las costumbres que establecía la continuidad con respecto al pasado. Al mismo tiempo, esa tradición entraba en contacto, una vez más armónicamente, con inquietudes nuevas o, al menos, reformuladas según conceptos más adecuados a los tiempos:

Una de las singularidades de los festejos de la Pola reside, a mi modo de ver, en un alto valor ecológico. Las del Carmen y del Carmín constituyen una de las fiestas más naturales que ha inventado el hombre: en ellas nos hermanamos y reconciliamos con la naturaleza, con la tierra, simbolizada en el «prau» que todavía huele a hierba recién segada, al que peregrinamos todos juntos —como antes se hacía a las ermitas— (...) en un momento en que está en alza todo aquello que tiene que ver con la calidad medioambiental, cuando medio mundo está gravemente preocupado por el deterioro y degradación de nuestro planeta¹³⁵⁹.

En efecto, en España, al igual que en otros países, la conceptualización del medio ambiente como una realidad amenazada por la acción humana, necesitado de concienciación social y articulación de estrategias colectivas para su defensa, había entrado a formar parte de los presupuestos ideológicos y las estrategias organizativas de los «nuevos movimientos sociales»¹³⁶⁰. Del mismo modo que otros procesos

¹³⁵⁹ PÉREZ ORNIA, José Ramón: “Pregón de fiestas...”, *op. cit.*

¹³⁶⁰ GONZÁLEZ DE MOLINA NAVARRO, Manuel; SOTO FERNÁNDEZ, David; HERRERA GONZÁLEZ DE MOLINA, Antonio: “Crisis ecológica y movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX”, en CALLE VELASCO, M.^a Dolores de la; REDERO SAN ROMÁN, Manuel (eds.):

desarrollados en esta época, y que se han identificado como importantes para el devenir de las formas populares de festejar, como la laicización, la ampliación de lo que se podría considerar en términos generales como concienciación ecologista se produjo en el país en su conjunto de manera gradual, y no exenta de limitaciones. Así lo demuestran los estudios elaborados por el Centro de Investigaciones Sociológicas, a partir precisamente de 1996, que han venido revelando la existencia desde ese año de una ya sólida y creciente conciencia sobre los problemas que afectan al medio ambiente, y sus potenciales efectos de mayor alcance¹³⁶¹.

Ya hemos visto indicios de que en Asturias, sin duda inscrita en esas tendencias generales, la cuestión medioambiental adquirió algún rasgo particular entre la población debido, fundamentalmente, a las singularidades de la industrialización regional. En lugares como Avilés la evidente degradación ecológica, causada por la agresividad de la actividad fabril local, permeó las mentalidades colectivas para convertirse en un lugar común; aunque centrado especialmente en la cuestión de los potenciales problemas de la contaminación ambiental sobre la salud humana¹³⁶². Tales circunstancias tenían importancia en el contexto festivo desde un punto de vista identitario. Como se dijo en el capítulo anterior, las culturas del trabajo industrial desarrolladas en la Asturias contemporánea habían entrado a formar parte de las construcciones identitaria; pero a la vez se afirmaba una pretendida comunión de la población regional, a menudo dotada de tintes místicos, con la naturaleza de su tierra, conformando un sustrato bucólico del folclore vertebrador de la asturianía que se venía cultivando desde tiempos decimonónicos. Subsistían en el último cuarto del siglo expresiones no demasiado cambiadas de las clásicas apelaciones a las virtudes del paisaje asturiano, consideradas modeladoras de las gentes que lo habitaban y de sus culturas. Precisamente en el porfolio de unas fiestas como las de Santiago Apóstol de Sama de Langreo, en el epicentro de la actividad minera regional, se apelaba a lo dicho al hablarse de una «Asturias, casi tan

Movimientos sociales en la España del siglo XX. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 229-248.

¹³⁶¹ VALENCIA SÁIZ, Ángel; ARIAS MALDONADO, Manuel; VÁZQUEZ GARCÍA, Rafael: *Ciudadanía y conciencia medioambiental en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2010, pp. 37-40.

¹³⁶² A principios de 1981, por decreto gubernamental y a petición del Ayuntamiento, la de Avilés fue declarada «zona de atmósfera contaminada», en reconocimiento a la gravedad de la polución provocada en ella por la concentración de la actividad industrial y su incidencia sobre los habitantes del municipio, problema que venía excitando la preocupación en la política y la opinión pública locales y regionales desde hacía años. OVIES, Venancio: “La situación de las empresas industriales de la comarca, ante los planes de lucha contra la contaminación” y “Escueta redacción del real decreto declarando el término municipal avilesino como zona de atmósfera contaminada”, *El Comercio*, 21-X-1977 y 19-II-1981, p. 27 y p. 37, respectivamente.

antigua como el mundo, donde su escenario, que es orografía encrespada y horizontes sugestivos, se ha confundido con lo sorprendente para modelar, al cabo del tiempo, la efigie más representativa de un tipo de hombres»¹³⁶³. En similar sentido se pronunciaba Manuel Avello, redactor de *La Nueva España*, ante la romería del Cristo de la Abadía de Cenero. «La romería, no lo olvidemos, es algo que sucede al aire libre. El astur es hombre rodeado de la naturaleza vestida de todos los prodigios y tiene que estar al aire libre»¹³⁶⁴.

Aunque asunciones de ese tipo no tuvieran necesariamente relación en sí mismas con una conciencia ecológica tal y como iba siendo definida por los movimientos medioambientalistas organizados, también empezaron a filtrarse en los programas de fiestas. Así se observó en las charlas preparadas por colectivos como la asociación de vecinos del barrio ovetense de Pumarín, como parte de las actividades vinculadas a las fiestas de San Ignacio de Loyola de 1978, o en los festejos de dos años atrás en Nuevo Gijón, en los que había participado la Asociación de Amigos de la Naturaleza¹³⁶⁵. En Oviedo, en 1979, la secular Balesquida ya había cedido protagonismo nominal a un Martes de Campo en el que, ahora, se podía aprovechar para fomentar la reconciliación con el medio natural de los habitantes de la urbanizada capital, alejada su cotidianidad de las condiciones de existencia en torno a las cuales seguía estando construida la asturianía. Ante la cercanía de la última cita de los setenta, se instaba a los ovetenses a modular su conducta en el sentido de «hacer compatible la alegría con su respeto a la naturaleza, a las plantas y a las flores, que es patrimonio común de Oviedo, testimoniando de esta manera el más claro civismo y educación de sus ciudadanos»¹³⁶⁶.

En esta cierta facilidad para el ensamblaje armónico de viejas y nuevas inquietudes socioculturales a través del planteamiento de los festejos populares hubo de estar, sin duda, una parte significativa de su capacidad para resistir tiempos tan inestables en muchos frentes, y que no pocos juzgaban mortales de necesidad —aunque no fuera por primera ni por última vez— para las formas clásicas de festejar. En la práctica, las necesidades históricamente satisfechas por el acto festivo no habían desaparecido; ni siquiera, aparentemente, se habían modificado demasiado en lo esencial, aunque acusaran la fusión con necesidades novedosas o remozadas. El concurso de la fiesta seguía siendo

¹³⁶³ ALONSO FUEYO, Sabino: “Los mineros de cuando yo era niño”, porfolio de las Fiestas de Santiago Apóstol de Sama de Langreo, 1978.

¹³⁶⁴ AVELLO, Manuel: “La Primera Romería”, porfolio de las fiestas del Santo Cristo de la Abadía de Cenero, Gijón, 1975.

¹³⁶⁵ “Programa de fiestas”, porfolio de las fiestas de San Ignacio de Loyola de Pumarín, Oviedo, 1978.

ORDIALES, Xabel: “Tracamundiar les romerías”, *El Comercio*, 23-VII-1976, p. 14.

¹³⁶⁶ RODRÍGUEZ PRIETO, Luis: “Introducción”, porfolio de la Cofradía de La Balesquida, Oviedo, 1979.

necesario, entre otras cosas, para afinar los modelos identitarios y ceñirlos a las circunstancias específicas de quienes habían de lucirlos. A la vez, no obstante, tenían que entroncarse con la atracción de los visitantes que aportaban referentes de alteridad, vínculos con identidades territoriales más amplias y dinamismo a las economías locales. En los pregones se tendía a poner de relieve esta flexibilidad del fenómeno festivo, como sucedía en el del Carmen y Carmín de Pola de Siero de 1981. En tal ocasión, se consideraba a los habitantes de la localidad «una gente que proclama a la vez que sigue aquí y que su ser permanece con los aspectos fundamentales de las comunidades humanas: el pasado, la tradición, la cultura y el espíritu actual, la laboriosidad, el ingenio y el gusto por la vida»¹³⁶⁷.

En 1983, con el proceso de definición autonómica recién consumado, Laviana estrechaba la asociación entre el principal elemento representativo de su tradición festiva, las celebraciones dedicadas a la Virgen del Otero, y el pujante y dinámico Descenso Folklórico del Nalón, que celebraba ya un respetable 15º aniversario. La comisión municipal encargada de la fiesta patronal y la organización del Descenso aunaron fuerzas y dieron a luz en común el pregón, así como un porfolio en el que como de costumbre quedaron vivamente plasmadas las negociaciones colectivas de la comunidad con respecto a su propia historia y sus perspectivas de futuro¹³⁶⁸. Aparecía en el porfolio una entrevista a Juan Ramón Zapico, lavianés y flamante presidente de la todavía joven Junta General del Principado. El presidente fue inquirido tanto por sus recuerdos de infancia sobre los festejos locales como por los que pudiera conservar de mayo del 68 y de los movimientos estudiantiles desarrollados en Asturias en años pretéritos, así como por las circunstancias de su incorporación a la actividad política¹³⁶⁹. Más interesante para lo que nos ocupa era que se incluyese una colaboración cuyo autor quería ver «en los pueblos que quieren hacer su propia historia (...) una característica común: amor a la tradición (caso es el Descenso Folklórico del Nalón)» que se complementaba con el «deseo de superación y sobre todo [el] espíritu de UNIDAD» como el «que nos brinda esta Organización». Se entendía que «los pueblos no nacen, ni los hacen otros, se hacen a sí mismos», y que la apelación hecha por la fiesta a la participación colectiva y activa de la población permitía a esta última trascender algo «que agrupe (por circunstancias) una

¹³⁶⁷ ÁLVAREZ-URÍA, Manuel: “Pregón de las fiestas del Carmen y Carmín 1981”, AMS, caja 2301, exp. n.º 2.

¹³⁶⁸ “Salutación”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Otero, Pola de Laviana, 1983.

¹³⁶⁹ “Juan Ramón Zapico: una labor recompensada”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Otero, Pola de Laviana, 1983.

aglomeración de personas» y «erigirse en pueblo» de individuos capaces de hacerse con «la iniciativa y responder a todos sus problemas como una verdadera comunidad y con una verdadera unión»¹³⁷⁰. En esencia, el párroco concedía también parecida importancia a los festejos locales en la consecución de esa cohesión elemental para la continuidad del colectivo. A pesar de hacerlo desde una perspectiva eminentemente espiritual, el sacerdote coincidía asimismo en que,

el pueblo como comunidad humana resultante de la ley natural de coexistencia, que crece, trabaja, lucha y sufre y que, en ocasiones, motivado por la celebración de un acontecimiento cristiano (...) rompe la monotonía fatigosa del diario quehacer y abandona las inquietantes preocupaciones de un duro presente y un futuro incierto (...). Las fiestas patronales siempre son un descanso en el camino, un encuentro gozoso, válvula reguladora de tensión acumulada que ayuda a restablecer el equilibrio de la interrelación humana, bombardeada por el sinfín de estímulos de una sociedad tecnificada, confusamente politizada y sometida a la continua tentación del consumo. Esta unidad de devoción en torno a la Virgen del Otero crea sin duda en el pueblo un aire puro capaz de oxigenar y alentar afanes comunes que trasciendan el marco de unas fiestas para alcanzar metas superiores de solidaridad en la que quepan todas las personas y todos los grupos sociales, sin marginaciones ni privilegios, con mutuo respeto a las personas y a las ideas, sin triunfalismos ni complejos, sin imposiciones absolutistas ni descalificaciones «a priori», con un ideal común a todos: el servicio abnegado y purificado de intereses personales y partidistas, a la comunidad humana¹³⁷¹.

El fenómeno festivo seguía proporcionando, en suma, una función catártica; una ocasión para la liberación regulada del sobrecalentamiento social provocado por las fricciones producidas en el continuo cotidiano. La naturaleza precisa de esas fricciones podía haber cambiado, pero las consideraciones hacia el bálsamo festivo que debía servir para aliviarlas no lo habían hecho tanto. Atribuir a festejos tenidos por tradicionales funciones reguladoras o compensadoras de los traumas causados por los nuevos tiempos no dejaba de ser un reconocimiento tácito de la naturalidad de esos procesos de cambio. La fiesta, así, no solo acogía estructuras rituales sublimadoras de potenciales incompatibilidades entre la permanencia y el cambio socioculturales, sino que su misma existencia, como baliza de iluminación regular, repositorio de tradiciones y a la vez material plástico sensible a la huella de lo novedoso, resultaba de alguna manera tranquilizadora con respecto a lo vertiginoso de las transformaciones operadas en la vida

¹³⁷⁰ GARCÍA TORRE: “¿Qué es Laviana?”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Otero, Pola de Laviana, 1983.

¹³⁷¹ PRIETO, Gerardo: “El Otero, símbolo de la integración de un pueblo”, porfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Otero, Pola de Laviana, 1983.

de las comunidades. Se trataba de un «descanso en el camino» no solo, y puede que ni siquiera especialmente, de la cotidianidad; también en el de la mutación del mundo.

De la misma manera parece que, quizá gracias a lo tranquilizador de la vertiente conservadora de la fiesta, los síntomas de innovación aparecidos en el desenvolvimiento de la vida social permeaban con mayor delicadeza y menos probabilidades de rechazo las mentalidades colectivas. Cabría esperar que constituyeran los mejores observatorios para contemplar este comportamiento las comunidades situadas en algún punto intermedio entre los polos de dualidades como la de ruralidad y urbanización, o dedicación campesina e industrial. Se podría pensar, en fin, que resultase más fácil armonizar los efectos del cambio con los usos y costumbres arraigados en la cultura popular en las poblaciones asturianas de tamaño mediano. Estas no estaban entre los pequeños pueblos vinculados a formas de vida próximas a las vistas por décadas pasadas, pero tampoco en el grupo de los grandes y más dinámicos núcleos del centro de la provincia.

Las fiestas de abolengo y popularidad en la región celebradas en poblaciones de este perfil ofrecían buenas oportunidades para hacer efectivos estos presupuestos. Así parece revelarlo el pregón pronunciado por Pérez Ornia, de 1993 y anteriormente citado. Se ponía en él de relieve cómo las antiguas funciones de refuerzo de la cohesión comunitaria, la solidaridad y las identidades grupales desembocaban en las remozadas conceptualizaciones sociopolíticas contempladas a raíz de la instauración de la democracia. La condición de colectivo festejante no dejaba de ser una buena alegoría de la de ciudadanía, al quedar en ella diluidas simbólicamente —como se había comprendido ya en circunstancias políticas muy diferentes— las posibles distinciones clasistas, sexuales, de edad o territorialidad imperantes en el tiempo ordinario. La fiesta popular podía presentarse no ya como un bien de interés público, sino como una de las más perfectas escenificaciones de lo público en sí mismo. La reinterpretación del fenómeno aparecía legitimada por el manso tránsito de significados del antes al ahora, garantizado por el relevo generacional y la herencia consuetudinaria, que convertía acaso a los festejos del pueblo en reflejos de democracia más naturales que los arrojados por el remozamiento institucional derivado del cambio de régimen:

Nuestras fiestas tienen mucho de rito comunitario, pues no se hacen por razones e intereses utilitarios, (...) en ellas se satisface uno de los objetivos esenciales de la vida social: la búsqueda de la felicidad. (...) Algunos de estos valores gozan ya de reconocido prestigio, como son la hospitalidad (...) la tolerancia, el aprecio por la cultura y la naturaleza, el humor y el sentido lúdico de la vida. (...) Las fiestas las hacen todos, los

que las disfrutaban y los que trabajan contra viento y marea para que sean posibles (...), los miembros activos de las peñas (...) y los que miran desde la acera o desde la ventana, los residentes y los visitantes. En las fiestas del Carmen y del Carmín se profesa, por encima de todo, el valor de la igualdad y de la integración social. Pobres y ricos, clases altas y bajas, hombres y mujeres, jóvenes y mayores, polesos y forasteros, anfitriones y convidados, se igualan en grado sumo en nuestras fiestas. Podríamos decir, parafraseando la Constitución, que en el «prau» del Carmín todos somos iguales ante la empanada y un vaso de sidra sin distinción de clases ni condiciones sociales. A todos nos hacen iguales estas fiestas porque así lo ha querido nuestro pueblo y porque así nos lo han enseñado nuestros mayores. Por eso estas fiestas son algo más que la romería de Asturias, son un ejemplar ejercicio de bienestar social, son fiestas de interés público porque contribuyen al bien de todos.

Las del Carmen y Carmín estaban entre las fiestas asturianas más propicias para cobijar asociaciones semejantes, y es que el concejo de Siero, y sobre todo su capital, eran al enfilarse la última década del milenio un buen exponente de esa Asturias sometida a profundos y dilatados procesos de modernización y que, sin embargo, mantenía vigentes importantes referentes simbólicos vinculados al pasado rural. En efecto, el municipio había participado activamente en la industrialización regional a lo largo del siglo XIX, con la explotación de yacimientos carboníferos y el tendido de vías férreas para el enlace de los mismos con el puerto de Gijón, convirtiéndose en un decisivo nudo de comunicaciones para la Asturias centro-oriental y asistiendo, asimismo, a partir del cambio de centuria, a una notable diversificación de la actividad industrial local. Aunque el tamaño de las empresas tendiera a ser pequeño, ese dinamismo industrial se mantuvo entrada la segunda mitad del XX; si bien muy concentrado en torno a la capital del concejo y a la población de Lugones, y sobre todo tras la crisis de la minería sobrevenida en los cincuenta y sesenta¹³⁷². En el tránsito de esta última década a la de los setenta, Siero era un muy digno representante de los contrastes socioeconómicos que afectaban a Asturias. En aquellos tiempos, se constataba en el municipio una baja concentración demográfica en relación con el conjunto nacional, relacionada con una pérdida poblacional constante durante lo que iba de centuria; simultáneamente, sin embargo, en términos de distribución del Producto Nacional Neto el concejo se encontraba en un nada desdeñable nivel 6 de los 9 propuestos por el Gabinete Técnico del Anuario del Mercado Español; estando Oviedo, Gijón y Avilés en el 8 y solo Noreña en el 9¹³⁷³. El dinamismo de las dos

¹³⁷² DÍAZ GARCÍA, Fructuoso: “Historia Moderna y Contemporánea del Concejo de Siero”, en FERNÁNDEZ CUESTA, Gaspar; *et al.*: *El libro de Siero*. Pola de Siero: Patronato Municipal de Cultura de Siero, 2002, pp. 95-128 (115-119, 125-127).

¹³⁷³ FONSECA RODRÍGUEZ, Julio: *Análisis estructural...*, *op. cit.*, pp. 51-52, 157-159.

principales poblaciones de un conjunto próximo a los grandes centros urbanos de la provincia, contrastaba con el mantenimiento de un vivo medio rural con el que se generaba una sinergia paradigmática en esta Asturias que, para los noventa, tendría recientes las más intensas experiencias de éxodo rural, reconversión industrial y reformulación territorial y política, con todas las consecuencias que ello acarrea en el plano de las mentalidades colectivas. El pregón de Pérez Ornia sobrevolaba todo ello:

Quienes vivimos habitualmente en las grandes ciudades, hechas de hormigón y asfalto, apreciamos sobremedida el privilegiado escenario de la Pola, en la que se combina el campo y la ciudad, en el centro mismo de Asturias, en el centro del concejo circundado por otros diez concejos, en la encrucijada de caminos que van del mar a la montaña que nos separa de la meseta, en el paso de oriente a occidente. (...) A nuestro «prau» podrían aplicarse estas palabras con las que Ortega describió a nuestra región: «el campo es el aposento, lugar doméstico de estancia y de placer. La tierra es regazo donde el hombre trabaja y descansa, sueña y canta». Nuestra villa es el epicentro de (...) aldeas y lugares que, como las islas, tienen una acentuada conciencia de su singularidad y personalidad, pero que son islas de un mismo archipiélago. En nuestra villa coexisten la industria y el campo, conviven los profesionales que trabajan en el sector de los servicios y las familias cuya economía está enraizada o vinculada a la agricultura y ganadería, sin que haya línea divisoria entre pueblo y ciudad, entre una y otra forma de trabajar y de vivir (...) La Pola nos huele bien, a campo y a ciudad al mismo tiempo, a salud, a productos naturales y a naturaleza. Una vez al año, en el día de les Comadres, toda la Pola oía a «bollu preñáu», la expresión y quintaesencia de esa perfecta simbiosis que se da en nuestra tierra entre agricultura y ganadería.

La simple contraposición antagónica de campo y ciudad, superpuesta a la de tradición y modernización, reelaboración a su vez de la de pasado y futuro, se convertía en diálogo dialéctico ante un tiempo de fiesta que, por paradójico que pudiera resultar, al segmentar el continuo cotidiano tendía un puente entre las múltiples identidades de los polos de un mismo eje. Acercándonos al cierre de nuestro umbral cronológico, estos debates se veían alimentados por la proximidad de un cambio de siglo y de milenio, lo que no dejaba de excitar una incertidumbre ante el devenir agitado por la aceleración de los cambios políticos, económicos, sociales y culturales verificada en los años inmediatamente precedentes. Con la colaboración de las funciones lúdico-recreativas, el estímulo de los sentidos y las emociones, o la recreación de memorias individuales y colectivas la fiesta se mostraba una vez más capaz de trocar los recelos propios de la transformación en actitudes más positivas:

En los pregones suele hablarse del pasado y de las tradiciones. Ahora que vivimos tiempos de crisis y de graves incertidumbres sobre el desarrollo económico de nuestra región, quiero referirme al futuro de la Pola. Un futuro que pasa por potenciar esos valores naturales que tiene nuestra villa y nuestro concejo, en un momento en que está en alza todo aquello que tiene que ver con la calidad medioambiental, cuando medio mundo está gravemente preocupado por el deterioro y degradación de nuestro planeta. (...) El pasado y el futuro se necesitan, de la misma manera que la Reina de las Fiestas simboliza ese vínculo entre la tradición y el progreso, año tras año, con el empuje y lozanía de las nuevas generaciones, porque las nuestras son fiestas con pasado y con porvenir. Retomo, para concluir, uno de los hilos conductores de este pregón. La Pola huele y sabe bien. Huele a fiesta y a felicidad, huele a esperanza de progreso, porque este pueblo emprendedor siempre ha sabido aprovechar sus oportunidades¹³⁷⁴.

También en el apartado de las mentalidades colectivas tocante a los grandes temas de preocupación socialmente extendidos, la fiesta desempeñaba una labor de calibrado. Por una parte, el vertido del imaginario individual en el colectivo en condiciones de sociabilidad total favorecía la reproducción y amplificación de esas preocupaciones. La alarma por el deterioro medioambiental se encontraba presente en el porfolio que, por quinta ocasión, editaba en Sariego en el verano de 1994 la Comisión de Festejos de Santiago. La publicación incluía en sus páginas varios escritos de alumnos del colegio de enseñanza primaria Don Salvador Vega Berros. En las escasas líneas que conformaban cada uno de ellos se reproducían sistemáticamente tres grandes motivos: la guerra, la droga y los retos a afrontar por el ecologismo¹³⁷⁵. En cuanto al primero de ellos, en el verano del 94 tan solo hacía unos meses que se habían producido graves conflictos étnicos en Ruanda, y sobre todo en la antigua Yugoslavia, sumida en una vorágine cuyas consecuencias eran seguidas atentamente por la opinión pública española, con el país ibérico implicado diplomática e incluso militarmente en los Balcanes¹³⁷⁶.

El impacto en España y en Asturias de tales conflictos debería ser relacionado con la presencia en los nuevos movimientos sociales de preocupaciones de tipo pacifista y antimilitarista, que en España tuvieron entre sus manifestaciones más notables y de más apoyo social las movilizaciones de los objetores de conciencia, que culminaban en 1996 con la eliminación del servicio militar obligatorio¹³⁷⁷. Los movimientos contrarios a la

¹³⁷⁴ PÉREZ ORNIA, José Ramón: “Pregón de fiestas...”, *op. cit.*

¹³⁷⁵ Diversas redacciones escolares publicadas en el porfolio de las fiestas de Santiago de Sariego, 1994.

¹³⁷⁶ PÉREZ GÓMEZ, Joaquín: “El papel de España en el proceso de paz en la ex-Yugoslavia”, en GIRÓN, José; PAJOVIĆ, Slobodan (eds.): *Los nuevos Estados de la antigua Yugoslavia*. Oviedo: Universidad de Oviedo. Vicerrectorado de Extensión Universitaria. Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 295-314, (309-310).

¹³⁷⁷ ÁNGEL ORDÁS, Carlos: “Noviolencia, objeción de conciencia e insumisión en España, 1970-1990”, *Polis*, vol. 15, n.º 43, 2016, en línea, <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682016000100013>> [Consulta:

presencia del país en la OTAN venían siendo otro importante foco de irradiación de estas tendencias; y en Asturias, donde ya habían empezado a organizarse con cierta solidez a caballo entre los setenta y los ochenta, con un carácter marcadamente político aunque plural, incluso llegaron a asumir pautas festivas de modo circunstancial¹³⁷⁸.

Las inquietudes sociales de esa índole se complementaban con las que afectaban más directamente al territorio asturiano. Era el caso de las ya tratadas consecuencias de la reconversión industrial, o de los desajustes derivados de la integración de la región en los circuitos económicos europeos. Esta última circunstancia tenía su impacto sobre unas identidades en las que la interrelación de distintas escalas geográficas era muy importante, y se dejaba sentir también a la hora de festejar. Un pregón del Bollo de Avilés aparecido también a mediados de los noventa, a cargo del gestor y periodista futbolístico Toni Fidalgo, reflejó todo ello. El pregonero se detenía en:

la contrariedad, el desasosiego y la perplejidad que me produce la realidad social, económica y hasta política de nuestra región y de nuestra villa. Dolorosas y prematuras jubilaciones. Altos Hornos convertidos en fogones sin lumbre. Mineros sin pico y con silicosis. Barcos varados por contingentes pesqueros y «vaques», solemnes y «tristísimos vaques» que arrastran sus ubres con un candado comunitario. Puede que fuera de la Comunidad Europea, como fuera de la Iglesia no haya salvación. Pero los mercaderes de la Unión, creo, precisan de más humanidad, mejores cálculos y mayores perspectivas. (...) Pero nos queda «El Bollo». (...) Nuestra identidad, estas raíces, nuestros viejos símbolos de generosidad, la participación general en la alegría de la primavera y la Pascua de Resurrección —la vieja celebración popular— (...) instituciones y costumbres (...) que se oponen a la perturbación del equilibrio de nuestra villa. Es además esta fiesta, para nosotros ya talluditos, el recuerdo y la identificación con la infancia: el tiempo feliz al que todos queremos regresar. Somos los que recordamos a lo que nos recuerda. Poco más que eso somos. Y «El Bollo», las fiestas de «El Bollo», son y deben ser las dos cosas. Nuestros recuerdos y lo que nos recordará en el futuro¹³⁷⁹.

Y es que, a la vez que la fiesta actuaba como caja de resonancia colectiva de preocupaciones convertidas en lugares comunes gracias a la actuación de otros agentes, como los medios de comunicación de masas, ofrecía una oportunidad para conjurarlas. Las concesiones recreativas del fenómeno festivo eran especialmente adecuadas para

09-XI-2018]. GORDON NOGALES, Carmen: “La transición desarmada: objetores, política y prensa en la transformación de las Fuerzas Armadas en la España democrática”, *Amnis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de Bretagne Occidentale*, n.º 4, 2004, en línea, <<https://journals.openedition.org/amnis/781>> [Consulta: 09-XI-2018]

¹³⁷⁸ SOCORRO ARENCIBIA, Pablo: La última batalla de la transición: *las organizaciones del movimiento anti-OTAN*. Trabajo Fin de Máster, Universidad de Oviedo, 2015, en línea, <<http://hdl.handle.net/10651/33159>> [Consulta: 09-XI-2018], pp. 80-84.

¹³⁷⁹ FIDALGO, Toni: “Fiesta, Primavera y Pascua. Símbolos y reflexiones”, *El Bollo*, n.º 100, 1996.

alcanzar ese objetivo, al dar una dimensión colectiva a los efectos de ese paréntesis interruptor de las inquietudes diarias. El disfrute obtenido con la intensificación y diversificación de la sociabilidad, con la comensalía y las especialidades alimentarias, así como con los demás estímulos sensoriales y memorísticos, eran elementos que al actuar solidariamente daban operatividad a la suspensión. En el mismo sentido funcionaban el juego y el deporte, o la mudanza identitaria obtenida por medio de la teatralización y el disfraz. También el humor, que al ir entrando el último cuarto del siglo consolidaba su presencia en los festejos populares con la incorporación de monólogos a los programas y de secciones de chistes a las publicaciones festivas¹³⁸⁰. La chanza a costa de acontecimientos y personajes de actualidad permitía pensar en aliviar quebraderos de cabeza especialmente gravosos en tiempos de debacle económica, de manera muy similar a las antiguas coplas que ofrecían cauces para la consecución de la suspensión temporal y simbólica del orden en fiestas en las que era inusitadamente importante, como las del ciclo carnavalesco. Este principio tomaba forma por medio de distintas soluciones. En el caso de La Regalina de Cadavedo, por ejemplo, se introdujo en el protocolo ritual un pregón que durante más de medio siglo, desde mediados de los cuarenta, estuvo confeccionado y pronunciado por Jesús Pérez Avello, quien utilizaba el habla *faliecha* propia del concejo, tan cultivada e impulsada por el Padre Galo en los años de origen de la fiesta, para pergeñar unos discursos que ensalzaban la imagen de la virgen y al mismo tiempo diseccionaban los eventos candentes en la memoria de los celebrantes¹³⁸¹.

La diversión en su acepción más genérica, a la que hemos visto encomendar el tiempo de fiesta durante todo el periodo estudiado, incluso en los momentos en que contó con un mayor número de detractores, continuaba estando entre las principales aspiraciones de festeros y organizadores. En 1983, ante la próxima celebración del Descenso Folklórico del Nalón en Pola de Laviana, se ponía de relieve al caracterizarlo como un:

Acto popular y con identidad propia y de facultades juergüísticas únicas. Como es costumbre, gentes de la región y de fuera de ella, se valen de esta prueba tan singular, para pasar una tarde de folixa y olvidarse por unas horas de la vida rutinaria. Durante el

¹³⁸⁰ Algunos ejemplos en “Notas de humor”, porfolio de las fiestas de San Félix de Valdesoto, Siero, 1978. “Programa de fiestas”, porfolio de las fiestas de San Ignacio de Loyola de Pumarín, Oviedo, 1978. SABADELL, J.: “Fiesta asturiana del PCA”, *El Comercio*, 11-VII-1978, p. 12. “VIII Día de la Cultura”, *El Comercio*, 14-VIII-1979, p. 8. “Una sonrisa”, “Chistes” y “Un poco de humor”, porfolio de las fiestas del Corpus Christi, Riosa, 1990, pp. 13, 15, 49.

¹³⁸¹ ALONSO, María: “Una vida de pregón”, *La Nueva España*, 05-VII-1997, p. 8.

transcurso de la prueba la política, el deporte, la historia, las grandes noticias, los acontecimientos locales y regionales, etc..., adquieren una dimensión diferente a la que normalmente tienen y su valor radica principalmente en el aspecto de mofa, risa y sátira que los participantes dan a estos hechos y cosas. Sí, hay que decirlo: por una vez en la vida, en Laviana la folixa vence a la monotonía: «Y ye qu'en la Pola, la unión fae la xuerga»¹³⁸².

Antiguas necesidades dotadas de nuevas morfologías en su manifestación exigían de las formas de festejar, para seguir satisfaciéndolas, un remozamiento parejo. Las comunidades celebrantes asturianas que se iban asomando a un nuevo milenio aún precisaban —puede que más que nunca— poner en común y soldar los símbolos constitutivos del entramado de identidades colectivas con que definirían su posición con respecto al resto de la sociedad y a sí mismas. Seguían siendo importantes efectos históricamente logrados por el fenómeno festivo y que, aunque pudieran ser generados parcialmente por otros, seguían sin contar con sustitutivos plenamente operativos, como el reagrupamiento del núcleo familiar cotidianamente disperso, la teatralización ritual de símbolos desaparecidos de la vida diaria —o directamente inexistentes tal y como eran representados— y adentrados en los dominios de una tradición decisiva como recurso identitario, o la revitalización siquiera efímera de un medio rural cuyo peso como referente cultural no discurría paralelo al económica y al demográfico.

6.5.3. Entre lo popular y lo público: la institucionalización festiva de finales del milenio

A lo largo del trabajo hemos encontrado una y otra vez ejemplos de involucramiento estatal en la organización y celebración de todo tipo de festejos. Podría decirse que la actitud de los distintos peldaños de la Administración en ese sentido ha sido en sí misma heterogénea, dentro de un fenómeno de entre cuyas características generales se ha venido destacando la complejidad. Efectivamente, se pueden percibir factores y combinaciones de ellos múltiples y variables en el tiempo detrás de la implicación del Estado en este aspecto de la vida social. Participar en la definición de unos constructos ritual-simbólicos tan relevantes en la configuración de las mentalidades colectivas tiene, sin ir más lejos, un evidente interés propagandístico, y no solo para un Estado autoritario, aunque en él hallamos visto esta posible función desarrollada de forma

¹³⁸² ROBLES VILLAMAYOR, Pedro: “Fluvio-literatura del Descenso”, portfolio de las fiestas de Nuestra Señora del Otero, Pola de Laviana, 1983.

particularmente evidente. A un tiempo, el valor de la fiesta como dinamizador económico, más notable conforme avanzaba de la contemporaneidad, requirió un refuerzo constante de esta implicación. Las propias comunidades celebrantes y los entes organizadores emanados de ellas hubieron de reclamar sistemáticamente el concurso de unos poderes públicos cuyos recursos crecían en importancia para la materialización de eventos cada vez más onerosos en lo pecuniario.

Más allá de todo ello, la participación en el sostenimiento y acondicionamiento del calendario festivo popular fue entendido como parte de la responsabilidad de un Estado contemporáneo planteado, de una forma más o menos sólida a nivel retórico, como expresión de la voluntad de la población y cauce principal para la satisfacción de sus necesidades. Durante las décadas de vigencia del franquismo, la consciencia de esa corresponsabilidad pública en la garantía de continuidad de la actividad festiva popular fue indisoluble del interés del régimen por disponer de una herramienta más de control social. Como se ha visto, la intención de preservar la tradición, concretada en realidades tan significativas como las resultantes de la labor folclórica de las instituciones del Movimiento, fue de la mano de la revisión de la idea de lo tradicional, en un proceso sometido a necesidades de orden político.

La democratización institucional no eliminó ni mucho menos el sesgo político del papel desempeñado por el Estado en este ámbito, desde luego, pero sí dio paso a un nuevo y decisivo contexto para la redefinición de lo popular en relación con la fiesta. La Transición trasladó al centro del lenguaje político un concepto de ciudadanía sometido a negociaciones permanentes, pero que en todo caso se presentaba como el punto de articulación de la población con las instituciones públicas cuya legitimación más elemental pasaba por su pretendida condición representativa. El intenso proceso de ajuste cultural y político tuvo en los festejos populares una de sus vías de canalización, como se ha podido ver, y a la vez incidió directamente sobre las formas populares de festejar, al forzar la resignificación de algunos de sus ingredientes elementales, como un espacio público que tradicionalmente le venía sirviendo de escenario preferente¹³⁸³.

¹³⁸³ En este punto habría que recordar la actuación en el espacio público de aquel asociacionismo popular de amplio espectro, que había encontrado en la fiesta una vía natural de expresión y que condensó durante la Transición buena parte de las tensiones sociales desarrolladas en tal contexto. Véase, por ejemplo, OFEL, Inbar: “El género de la ciudadanía: protestas callejeras y la transición española a la democracia, Madrid 1975-1979”, en SAZ, Ismael; ARCHILÉS, Ferran (eds.): *La nación de los españoles...*, *op. cit.*, pp. 185-206. Para formar una idea de las dimensiones de la sacudida cultural asociada al proceso de transición política, sobre todo en sus fases más tempranas, a partir de la cual no es difícil inferir algunos posibles efectos globales del proceso sobre las formas populares de festejar, puede verse BENEDICTO, Jorge: “Cultural structures and political life: The cultural matrix of democracy in Spain”, *European Journal of*

Ya en el terreno festivo propiamente dicho, la coyuntura complejizó el diálogo entre los distintos agentes implicados en la materialización de las celebraciones populares, y la descentralización administrativa tuvo mucho que decir en ello. Durante todo el franquismo, esa materialización había sido el resultado del encuentro, en circunstancias diversas, de las intenciones y capacidad para imponerlas de las comunidades celebrantes y de entidades organizadoras y colaboradoras, ya públicas o privadas. En el seno de las comunidades y de los colectivos organizadores convivían, con mayor o menor armonía, distintas sensibilidades, pero la representación estatal disfrutaba de mayor uniformidad. El centralismo político afectaba también a la actividad festiva, cuya vigilancia por parte del Estado se basaba en directrices generales canalizadas a través de las autoridades provinciales y de unas corporaciones municipales que, como ya se ha recordado en alguna ocasión, estuvieron a menudo dirigidas por individuos seleccionados precisamente por considerárseles fieles a los presupuestos ideológico-políticos del régimen. Con la democratización y la construcción autonómica, la diversificación de las relaciones entre los distintos niveles de la Administración, que podían ser de igual o distinto signo político, se combinó con una distribución legislativa de competencias en materia festiva más compleja, y a veces conflictiva por dejar vacíos¹³⁸⁴.

La consolidación de una cultura política democrática que interactuaba con distintos fenómenos, como el ya visto de progresiva institucionalización del asociacionismo vecinal, favorecía una cierta difuminación de las lindes, hasta entonces más claras, entre la fiesta popular y la política festiva desplegada por alguno de los apéndices del Estado. Los planteamientos al respecto de los cargos públicos, aparecidos típicamente en las saluciones de primeros ediles que solían encabezar las publicaciones festivas, o en las intervenciones oficiales de las autoridades en los actos, no contribuían demasiado a la clarificación:

La Comisión Municipal quiere unos festejos populares. Quiere que lo cultural, lo deportivo y lo folklórico se fundan entrañablemente con lo festivo y que todos participemos en su desarrollo. Quiere que los vecinos tengan unos festejos dignos y que los ausentes se muestren orgullosos de su Laviana. Quiere, en definitiva, que las fiestas sean un punto más a añadir en esa idea común de conseguir un Concejo mejor¹³⁸⁵.

Political Research, vol. 43, n.º 3, pp. 287-307, en línea, <<https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2004.00155.x>> [Consulta: 10-XII-2018].

¹³⁸⁴ BLANQUER CRIADO, David; GUILLÉN GALINDO, Miguel A.: *Las fiestas populares y el Derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2001, pp. 20-30.

¹³⁸⁵ CARRIO ÁLVAREZ, Arturo: "Saludo", porfolio de las Fiestas de Nuestra Señora del Otero, Pola de Laviana, 1983.

De nuevo el Carnaval que, por la combinación de sus propios rasgos y el devenir histórico, se había convertido en una suerte de trasunto festivo de la democratización política, aparece dotado de un interés especial. Que las carnavalescas fueran en buena medida las fiestas populares por excelencia, y que sublimasen eficazmente las tensiones sociales emanadas de la Transición, las colocó en el eje en torno al cual se estaba redefiniendo el encaje de lo popular y lo público en el terreno festivo. Si hemos visto que la iniciativa privada desempeñó un papel destacado en los primeros momentos de la resurrección carnavalesca urbana, sobre todo antes de que la administración estatal hubiera culminado su proceso de tránsito desde el franquismo, pronto el grueso de la organización pasó a considerarse una prerrogativa eminentemente municipal. En efecto, en este capítulo los ayuntamientos ganaron terreno en pocos años a otras entidades organizadoras, aunque fuera mediante financiación pública de las mismas, como sucedía en un Gijón en el que el entramado asociativo de los barrios era lo suficientemente potente como para no necesitar gran apoyo municipal más allá del pecuniario¹³⁸⁶. Incluso en esta ciudad, las autoridades locales procuraron implicar pronto a sus comisiones en las labores de organización¹³⁸⁷.

En algunos casos, la institucionalización de la fiesta popular se hizo en términos cordiales, como hubo ocasión de comprobar, inaugurados ya los noventa, en el Carnaval de Blimea, localidad del municipio de San Martín del Rey Aurelio. Allí la corporación municipal, encabezada por el alcalde y disfrazada, como recomendaban las circunstancias, soportó públicamente las puyas insertadas en las coplas del «charanguero». Y no solo eso, sino que el primer edil procedió después a declamar una «réplica municipal al discurso insidioso y aberrante». Según la entidad organizadora de los festejos y editora de la publicación correspondiente, aquella era la «única Corporación en el mundo que se brinda a escuchar “in situ” las coplas populares del Carnaval», lo que hacía a sus miembros merecedores de «un sobresaliente para todos ellos»¹³⁸⁸. Por escasas y variopintas que pudieran ser, estas experiencias habrían de contribuir al refuerzo, en las mentalidades colectivas, de la identificación del espíritu carnavalesco con las instituciones políticas democráticas y los valores cívicos que propugnaban.

¹³⁸⁶ GONZÁLEZ, Marcelino: “Se dobla el presupuesto destinado al entoldado de la Plaza Mayor para 1982”, *El Comercio*, 19-XII-1981, p. 5.

¹³⁸⁷ FERNÁNDEZ, Manuel: “La Comisión de Festejos organizará este año una fiesta el día de Carnaval”, *El Comercio*, 20-I-1981, p. 5.

¹³⁸⁸ Porfolio de las fiestas de Blimea, San Martín del Rey Aurelio, 1994, p. 95.

Esta institucionalización también fue causa y a la vez consecuencia de un aumento de la complejidad de las fiestas populares que no solo afectaba a la necesidad de mayor especialización organizativa y recursos económicos. El avance de los tiempos fue enmarcando la organización festiva popular en procedimientos administrativos y jurídicos cada vez más desarrollados. Se trataba de una prolongación de la necesidad de regular el acto de festejar, de forma que pudieran garantizarse en él la seguridad de los participantes o que la explotación de actividades lucrativas discurriera por los cauces adecuados¹³⁸⁹. Esta complicación de los procesos de materialización de la fiesta, no obstante, tuvo su contrapartida, y es que si tradicionalmente tales procesos habían dependido de un equilibrio muchas veces precario, por la falta de voluntades y recursos para organizar unos festejos que imponían condiciones mucho menores a sus artífices que en los tiempos recientes, ahora los requisitos podían volverse con mayor facilidad demasiado onerosos.

Por encima de todo, la regulación amenazaba con avanzar a costa de una espontaneidad a la que, según veíamos al principio del trabajo, fían con frecuencia los estudios la naturaleza esencial del fenómeno festivo. En este punto, las relaciones entre lo popular y lo público entendido como competencia de la administración estatal democrática quedaban sometidos a posibles fricciones. Un ejemplo muy elocuente de esto lo ofreció en los ochenta el Carnaval de Avilés. En 1982, recién recuperadas las fiestas, las diversas actividades organizadas en distintos puntos de la ciudad alcanzaron un gran éxito, llegando a pasar durante la jornada solo por la calle de Rivero, según las observaciones de Venancio Ovies para *El Comercio*, 50.000 personas. De aproximarse a la realidad, sería una cifra realmente notable para una población cuya área apenas superaba los 170.000 habitantes totales. Los actos comprendieron concursos infantiles de disfraces, degustaciones de alimentos considerados típicos de las fechas y un desfile de carrozas que se mostró capaz de rivalizar en popularidad con el de las consolidadas fiestas del Bollo¹³⁹⁰.

En la crónica de aquel Carnaval se incluía información sobre la animación vivida en la calle Galiana, donde el Lar Gallego había ofrecido a los concurrentes bebidas y

¹³⁸⁹ Una buena visión general de lo que ha supuesto todo esto para las fiestas populares españolas en las últimas décadas en BLANQUER CRIADO, David; GUILLÉN GALINDO, Miguel A.: *Las fiestas...*, op. cit.

¹³⁹⁰ OVIES, Venancio: “En la calle de Rivero se concentró ayer más gente que en las del itinerario de desfiles pascuales”, *El Comercio*, 21-II-1982, p. 62. Sobre las circunstancias demográficas del Avilés de la época, LÓPEZ ARES, Susana; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Isidro: *Tendencias demográficas...*, op. cit., p. 11.

alimentos carnavalescos propios de tierras gallegas y estaba prevista, además, la celebración de un «baile popular»¹³⁹¹. En años sucesivos, los desfiles de carrozas, comparsas y otros eventos desarrollados en la ciudad convivieron con el mantenimiento de la actividad en la zona de Galiana y alrededores, que a lo largo de la década se fue nutriendo del resultado de la colaboración de la Unión de Comerciantes, el Ayuntamiento, establecimientos hosteleros y asociaciones vecinales hasta convertirse en un referente espacial del *Antroxu* avilesino. En 1988, cuando las fiestas contaban ya para su organización con un presupuesto de 700.000 pesetas, se consagró el papel desempeñado en ellas por Galiana con la celebración en esta calle de un «Primer Descenso Internacional Fluvial», emulación humorística en pleno suelo urbano del célebre Descenso del Sella¹³⁹².

Este periodo de rápido crecimiento del Carnaval en Avilés hizo que el Ayuntamiento viera necesario limitar su desenvolvimiento, cuando parecía entrar en conflicto con la convivencia. En el 88 se tomaron medidas para limitar la presencia de petardos y otros elementos pirotécnicos al parecer utilizados a discreción anteriormente, «con el propósito de que no se vuelvan a producir la gran cantidad de quejas y denuncias». Aunque se carecía de normativa municipal específica en tal sentido, se informó de que la policía visitaría todos los establecimientos de venta de estos productos para solicitar moderación en su expedición¹³⁹³. En 1989, el consistorio asistió a diferencias de pareceres entre los distintos grupos políticos, algunos de los cuales no recibían con agrado que la inversión municipal en el Carnaval experimentase un aumento de un 75% con respecto a la del año anterior, pasando a constituir una quinta parte del total destinado a los festejos del municipio a lo largo del año. Tras la oposición a las medidas presupuestarias había distintas cuestiones, como el recelo de los partidos conservadores ante la posibilidad de que supusiese la reducción de la inversión en celebraciones como las de la Semana Santa. Sin embargo, se esgrimió también como argumento que conceder premios numerosos y de gran cuantía para los ganadores de los concursos organizados entraba en conflicto con

¹³⁹¹ OVIES, Venancio: “En la calle de Rivero se concentró ayer más gente que en las del itinerario de desfiles pascuales”, *El Comercio*, 21-II-1982, p. 62.

¹³⁹² OVIES, Venancio: “Carnavales y Cuaresma”, *El Comercio*, 07-III-1984, p. 38. “Los organizados por la asociación vecinal El Hórreo”, *El Comercio*, 12-II-1988, p. 30. Sobre la idea original de emular el Descenso del Sella, JIMÉNEZ, Francisco L.: “El río más divertido del Carnaval”, *La Nueva España*, 23-I-2012, en línea, <<https://www.lne.es/aviles/2012/01/23/rio-divertido-carnaval/1188023.html>> [Consulta: 31-I-2019]. También GALÁN, José Fernando; GONZÁLEZ, Sheyla: “El Descenso Internacional de Galiana, treinta años en plena forma”, *El Comercio*, 26-II-2017, en línea, <<https://www.elcomercio.es/aviles/201702/25/descenso-internacional-galiana-treinta-20170225201358.html>> [Consulta: 31-I-2019].

¹³⁹³ OVIES, Venancio: “El Ayuntamiento recomienda que en los carnavales no se vendan masivamente petardos o similares”, *El Comercio*, 12-II-1988, p. 31.

la naturaleza misma de las fiestas, «cuando precisamente los Carnavales se caracterizan por la participación espontánea de charangas»¹³⁹⁴.

Pero fue aquel Descenso de Galiana uno de los ámbitos de las fiestas en los que se hicieron más patentes las dificultades para conservar la espontaneidad que reforzaba la idea de lo popular, al tiempo que se hacían los ajustes necesarios en unos actos cada vez más populosos. El Carnaval era muy susceptible de atraer intentos de capitalización tanto económica —ya que generaba un marco de gran intensificación del consumo, sobre todo en el ámbito de la hostelería— como política —por su ya analizado simbolismo en el marco de la Transición—. A eso se sumaba la diversificación entre los cada vez más numerosos participantes de las formas de entender el Carnaval. Para unos era una simple oportunidad para la diversión, mientras que para otros también constituía una oportunidad para retomar pautas de celebración tradicionales, como sucedía con los grupos que pusieron en marcha la proclamación anual de los reyes «del Goxu y de la Faba», remedo de las antiguas monarquías burlescas de los carnavales¹³⁹⁵.

A esta confluencia no necesariamente armónica de perspectivas vino a sumarse la evidencia de que los efectos de esa espontaneidad, llegada cierta fase en el proceso de crecimiento de las fiestas, chocaban con las necesidades de un núcleo urbano como era Avilés. Para el tránsito a la década de los noventa, el Descenso de Galiana había ido perdiendo al consolidarse algunos de los rasgos que le había proporcionado su surgimiento no planificado. La emulación del carácter fluvial, hecha al principio por los propios vecinos de la zona a base del lanzamiento de agua, se sustituía por las mangueras de los bomberos, y los vehículos no motorizados que componían el desfile ganaban en vistosidad y cantidad, perdiendo a cambio en la espontaneidad con que los primeros participantes compensaban la falta de planificación y recursos. También se iba haciendo notar la creciente implicación municipal en la organización y financiación¹³⁹⁶.

En 1992 el Descenso de Galiana ya estaba consolidado con sus rasgos característicos, un desfile de artilugios con sus tripulaciones disfrazadas descendiendo por la calle entre espuma lanzada para simular el medio acuático, y atraía a una buena

¹³⁹⁴ OVIES, Venancio: “Sólo en contratación de orquestas se gastarán dos millones de pesetas durante los próximos Carnavales”, *El Comercio*, 14-I-1989, p. 30.

¹³⁹⁵ GALÁN, José Fernando; GONZÁLEZ, Sheyla: “El Descenso...”, *op. cit.* Entrevistas 05, 06 y 07 del anexo 9.4, p. 708.

¹³⁹⁶ “Presentado oficialmente el programa de los carnavales 1990”, *El Comercio*, 11-II-1990, p. 38. “Los carnavales avilesinos contarán este año con uno de los mayores presupuestos de cuantos se celebran en el Norte del país”, *El Comercio*, 31-I-1991, p. 47. GALÁN, José Fernando; GONZÁLEZ, Sheyla: “El Descenso...”, *op. cit.*

multitud de espectadores; hasta el punto de que se instaló una gran pantalla de 75m² del ayuntamiento, para que quienes no cabían en los contornos del recorrido pudiesen seguirlo¹³⁹⁷. Desde la prensa se consideraba estar ante «probablemente (...) [el] día de mayor participación popular del Antroxu avilesino»¹³⁹⁸. Esa consagración llevaba importantes problemas aparejados. El creciente número de participantes tendía a construir sus artilugios a partir de carrocerías de automóviles, y como consecuencia la policía municipal debía retirar tras la fiesta,

un considerable número de vehículos ataviados o transformados (...) abandonados en la vía pública, ocasionando (...) las quejas de algunos vecinos del centro de la ciudad. Concretamente, un vecino (...) manifestó haber visto cómo uno de estos vehículos colisionaba con un coche aparcado (...), dándose a la fuga acto seguido los ocupantes del mismo para evitar responsabilidades ya que, lógicamente, estos artilugios utilizados en Carnaval carecen de seguro contra terceros.

Acondicionar la ciudad tras los excesos carnavalescos exigía cuantiosos esfuerzos y recursos, especialmente para la retirada y desguace de esos pesados artilugios, y el Ayuntamiento manifestó su voluntad de prevenir en lo sucesivo tales actos, lesivos para la imagen ofrecida por Avilés en una de sus mayores oportunidades para la atracción de visitantes¹³⁹⁹. Las dimensiones alcanzadas por el fenómeno eran realmente extraordinarias entrando la última década del siglo; en su edición de 1993, el Descenso atraía a miles de personas y contaba con la participación de casi doscientos cincuenta artilugios, que colapsaron por completo el recorrido hasta el punto de que el avance de los últimos se produjo con tres horas de retraso, provocando entre los espectadores comentarios sobre la necesidad de hacer modificaciones en la organización, según la información de *El Comercio*¹⁴⁰⁰. La situación determinó que pronto se estableciera una reglamentación para la regulación de la participación, con la que se trataba de preservar la esencia del Descenso y al mismo tiempo mantenerla por unos cauces que garantizaran su control y la seguridad de los concurrentes. Ante todo, esto determinó que se prohibiera la introducción de vehículos de desguace, y que fuese necesario presentar solicitudes

¹³⁹⁷ “Se celebra hoy el «Domingo el Gordu» de los festejos de Carnaval”, *El Comercio*, 01-III-1992, p. 37.

¹³⁹⁸ “«Ixuxú» da esta tarde la salida al VI Descenso Internacional Fluvial de Galiana”, *El Comercio*, 20-II-1993, p. 49.

¹³⁹⁹ “La Policía Municipal procederá mañana a la retirada de los artilugios utilizados en los actos del carnaval”, *El Comercio*, 03-III-1992, p. 45.

¹⁴⁰⁰ “El IX Concurso de Murgas y Charangas centra las actividades de hoy del Antroxu”, *El Comercio*, 22-II-1993, p. 28.

anticipadas para participar, de forma que los artilugios quedasen sometidos a ciertas especificaciones. Esto comportó el descenso en el número de participantes, y sobre todo de la espontaneidad en el evento que había existido hasta entonces. El Descenso de Galiana se convirtió así en un buen ejemplo de estos conflictos, en buena medida irresolubles de forma totalmente satisfactoria, entre lo popular y lo público, lo espontáneo y lo organizado, consolidados por los cambios en las formas de festejar de las postrimerías del milenio¹⁴⁰¹.

Desde un punto de vista más general, a estos procesos no fue ajena la evolución política, tal y como se desarrolló desde la consolidación de las instituciones democráticas. Asturias fue uno de los pilares de la fuerza electoral adquirida por el PSOE en el panorama nacional durante la década de 1980. Las primeras elecciones a la Junta General del Principado que daba forma político-administrativa a la nueva Asturias autonómica, celebradas en 1983, dieron lugar a una mayoría absoluta de aquel partido que venía a reflejar la que se había producido en las generales del año anterior. La siguiente convocatoria autonómica, de 1987, empezó a prefigurar el punto de inflexión de mediados de los noventa, que vino a quebrar la imbatibilidad mostrada por el PSOE en buena parte del país desde la década anterior, haciéndose notar su retroceso incluso en lugares en los que ese partido gozaba de una especial fortaleza, como Asturias¹⁴⁰². En el Principado, las elecciones autonómicas y municipales de 1995 significarían para la agrupación la pérdida de la región a manos del PP¹⁴⁰³.

En esa dinámica, el auge y declive de influencias políticas, la adaptación de los poderes municipales a las nuevas condiciones administrativas impuestas por la configuración autonómica, o los problemas de adaptación de las necesidades festivas a las pautas de convivencia de las grandes ciudades se conjugaron con la permanente heterogeneidad de interpretaciones de las formas de festejar y su significado en el seno de las propias comunidades celebrantes. En Avilés se desarrolló una fricción entre el Ayuntamiento y la Cofradía de El Bollo que, según la huella dejada por ella en las fuentes, coincidió bastante aproximadamente con los años de gobierno municipal ininterrumpido

¹⁴⁰¹ JIMÉNEZ, Francisco L.: “El río más divertido...”, *op. cit.* GALÁN, José Fernando; GONZÁLEZ, Sheyla: “El Descenso...”, *op. cit.* Entrevistas 05, 06 y 07 del anexo 9.4, p. 708.

¹⁴⁰² DELGADO SOTILLOS, Irene; LÓPEZ NIETO, Lourdes: *Comportamiento político y sociología electoral*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013, edición electrónica. LAGO PEÑAS, Ignacio: *El voto estratégico en las elecciones generales en España (1977-2000): efectos y mecanismos causales en la explicación del comportamiento electoral*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005, p. 229.

¹⁴⁰³ GUTIÉRREZ NOGUEROLAS, Aurora: “Análisis de las elecciones municipales y autonómicas de 28 de mayo de 1995”, *Revista de Derecho Político*, n.º 42, 1997, pp. 237-292 (285-287).

del PSOE, hasta mediados de los noventa. En 1996, el año siguiente a la victoria electoral del PP en el concejo, la revista *El Bollo* informaba de que la misa solemne en honor a San Agustín, considerado patrón de Avilés, había sido presidida por el alcalde por primera vez desde hacía dieciséis años. En aquel momento, la Cofradía de «El Bollo» había asumido la organización del acto, abandonada por el Ayuntamiento tras venirla manteniendo a partir de mediados de siglo¹⁴⁰⁴. En su saludo introductorio de la citada revista, el nuevo alcalde retomaba antiguos argumentos sobre los orígenes de la fiesta del Bollo, analizados en un capítulo anterior, para apelar a la convivencia. Se sostenía así que la fiesta había sido «desde su fundación, una expresión de esa especial forma de ser avilesina, impregnada de buen humor, sociable e integradora»; una fiesta, en fin, «creada por el pueblo y para el pueblo», que cifraba su importancia en su capacidad para generar «sentimientos de optimismo, alegría e integración». En los momentos de fractura de las sensibilidades de los avilesinos, la actitud del Ayuntamiento habría tenido una responsabilidad evidente:

Basta echar una mirada retrospectiva a la historia de nuestra fiesta para ver que esos momentos de decadencia, en general, fueron hijos de las apetencias de los gobernadores locales de ir más allá de ofrecer al pueblo organizador su asistencia y cooperación y, en definitiva, de politizarlas. Desgraciadamente, los últimos años pasados han sido uno de estos episodios. Ahora soplan nuevos aires. Es voluntad del gobierno municipal y de la mayoría de los avilesinos que El Bollo resurja con su tradicional línea, sin dejar de mirar hacia adelante¹⁴⁰⁵.

Otro ejemplo significativo lo proporciona la villa de Luanco, en Gozón, que al despuntar la década de los noventa asistía al aumento de la tensión entre la Fundación Municipal de Cultura y Deportes y la Cofradía de Pescadores por el control de sus fiestas del Cristo del Socorro. La Cofradía venía siendo en lo pretérito la organizadora de las fiestas, de trasfondo marinero, recibiendo apoyo económico de distintas entidades, entre ellas el Ayuntamiento. Este último, sin embargo, había buscado en los años inmediatamente precedentes asumir protagonismo en la organización de los festejos, yendo más allá de la subvención de las actividades de los responsables tradicionales. Aunque en una primera etapa del proceso fue posible mantener, al menos, una mínima coordinación «a trancas y barrancas», en el paso a la década de los noventa se habría

¹⁴⁰⁴ «Un Alcalde de Avilés preside la misa solemne de San Agustín», *El Bollo*, n.º 100, 1996, p. 73.

¹⁴⁰⁵ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Agustín: «Saludo del Alcalde de Avilés», *El Bollo*, n.º 1000, 1996, p. 3.

producido «la ruptura y la sorpresiva aparición de dos programas de actividades», pudiendo entenderse «sin lugar a dudas [que] esto significa un retroceso respecto a años anteriores». Aunque no se pueda descartar la posible influencia de rivalidades de orden personal o político-ideológico, en este caso como en otros similares desarrollados en la Asturias de estos años, no cabe duda de que conflictos semejantes son un reflejo más de la importancia atribuida manifiesta o tácitamente por las comunidades a sus fiestas. En lo que se refiere al Cristo del Socorro de Luanco, si atendemos a las consideraciones de un medio local,

Además de ser la fiesta religiosa más importante de todas las que se celebran a lo largo del año –en la que se rememora el primer acontecimiento que une a todo el pueblo en torno a la figura de su Cristo-, el paso del tiempo le ha dado también un cierto sabor «nacionalista» al ensalzar la figura del marinero como el prototipo de los hombres de este pueblo y dar culto, en definitiva, a unas formas de vida y cultura que le son propias al pueblo de Luanco y le caracterizan y unen como tal¹⁴⁰⁶.

Entre los cambios en las formas de festejar y las maneras de interpretarlas, a tales circunstancias se sumaban las constantes transformaciones en todos los órdenes, incluidos aquellos que configuraban las celebraciones como experiencias sensoriales. En este capítulo, como en otros, se podía observar tanto la resistencia que podía ofrecer lo tradicional en algunos de sus presupuestos como la flexibilidad con que, paralelamente, incorporaba elementos novedosos y los consagraba como constitutivos de lo considerado natural y legítimo por las comunidades. Así, en una fecha temprana como eran los finales de los setenta, ante la cercana celebración de las fiestas de Lugo de Llanera, se reflexionaba en el porfolio publicado al efecto sobre un ambiente festivo popular claramente modernizado, y sin embargo asumido:

El maremágnun de [sonidos] reunidos, mezcla de Manolo Escobar y metal de los coches de choque, la charanga del «siempre toca» que se cuela hasta el tuétano, y el sin fin de ritmos, pop, in, punk, etc... nos envolverán por unos pocos días en una atmósfera ruidosa y agitada sí, pero agradable y con el sabor del «una vez al año no hace daño», tan utilizado popularmente a modo de pícara e íntima disculpa por la realización de algo extraordinario¹⁴⁰⁷.

¹⁴⁰⁶ «La tradición del Socorro», *La Crónica de Gozón*, 01-II-1990, p. 4.

¹⁴⁰⁷ «Editorial», porfolio de las fiestas de Lugo de Llanera, Llanera, 1978.

El mismo año, ante las fiestas de San Lázaro, en Oviedo, se iba más allá a la hora de dar carta de naturaleza a una experiencia festiva claramente entreverada de elementos de introducción reciente:

Los grandes atractivos de la feria, los grandes carrouseles, las trepidantes tómbolas, el atractivo olor de los churros y las almendras garrapiñadas, el campanilleo del tren fantasma, los sordos estampidos de las escopetas de aire comprimido, el regocijo de los niños en los tiovivos, todo un cúmulo de diversión que hacen de estas fiestas lazarinas una de las de más rancia solera de toda la provincia¹⁴⁰⁸.

Esta adaptación a los tiempos de los ambientes festivos suponía también una renovación de las maneras en que las formas de festejar se relacionaban con su entorno. Teniendo en cuenta casos como los del Carnaval de Avilés y los problemas surgidos en torno a ellos, se debe tener en cuenta que en núcleos poblacionales crecientes y en los que la convivencia estaba sometida a una reglamentación cada vez mayor, las consecuencias en este orden de la celebración de fiestas masivas, más invasivas para el espacio urbano, podían ser igualmente notables. Unas consecuencias, es cierto, que también podían ser asumidas:

Es admirable cómo las molestias de todo tipo que ocasione el tener que aguantar durante horas el atronador discurso del altavoz con que nos obsequian (...), no provoca no ya quejas, ni tan siquiera simples recelos entre los habitantes de nuestro pueblo. Más bien todo lo contrario, se lanzan a la vorágine de comprar rifas, aunque lo que se rife, por su calidad, no sea lo más importante. ¿Qué sería de la vida cotidiana, me pregunto, sin las salidas de tono por el altavoz?, los Sábados serían, creo yo, menos Sábados, sin la familiar carga de decibelios que inunda el aire de la mañana¹⁴⁰⁹.

Todos estos factores, en todo caso, creaban aristas en el proceso de institucionalización. La necesidad de escoger entre las festividades de cada municipio las dos que contemplaba la legislación como días de fiesta local constituía otra potencial fuente de conflicto, especialmente en los lugares que contaban con más de dos celebraciones destacadas. Era el caso de Avilés, una vez más; en esta villa, la fuerza con que se había recuperado el Carnaval lo colocaba en condiciones de competir con las fiestas populares más pujantes del concejo hasta el momento, las de San Agustín y las del

¹⁴⁰⁸ DE LABAD: "Fiestas Lazarinas 1978", portfolio de las fiestas de San Lázaro, Oviedo, 1978.

¹⁴⁰⁹ HEVIA, J. A.: "Pueblo y fiestas", portfolio de la fiesta de los Santos Mártires de Barredos, Laviana, 1996, p. 59.

Bollo. A la hora de elegir las dos consideradas más representativas, hubo distintas inclinaciones al respecto. Desde las páginas del Bollo, un colaborador que consideraba la publicación como el «verdadero baluarte de la auténtica tradición avilesina y de su peculiaridad cultural y religiosa», cuestionaba la posible marginación de San Agustín «una determinación política desacertada, además de un ataque frontal a las señas de identidad de cualquier avilesino». Se entendía que el descontento era generalizado, pero sin que le acompañara voluntad de actuación, «de modo que solo se expresaba en bares, cafés, reuniones sociales o paseos de calle (...) si el pueblo avilesino respetase sus símbolos de identidad comunitaria, ejercería otro tipo de acciones más enérgicas ante semejante atropello y desaguizado»¹⁴¹⁰.

A la altura de la primavera de 1992 el debate había adquirido visibilidad, siendo reivindicado públicamente el carácter de fiesta local para el Carnaval por el grupo «Trasgu», coronado ese año como «Rey del Goxu y de la Faba». La reclamación era apoyada por la Unión de Comerciantes de Avilés y Comarca, buena muestra de la importancia que habían adquirido en una década los carnavales como dinamizador para la economía local. Esta última agrupación, no obstante, se mostraba dispuesta a respaldar una solicitud de fiesta regional para el Carnaval, de forma que Avilés no tuviese que renunciar a ninguna de las locales ya establecidas¹⁴¹¹.

En todo caso, las circunstancias y consecuencias de la institucionalización fueron desiguales en distintos puntos del territorio asturiano, pero en general inauguraron una nueva etapa de negociación entre los agentes festivos. En Gijón, por ejemplo, se partía de una tradición organizativa diferente a la de la capital, muy dependiente de las grandes asociaciones estables y de abolengo como la SOF. La ciudad costera contaba con un entramado asociativo popular especialmente sólido y extenso y, al mismo tiempo, con unas autoridades municipales que llevaban décadas refinando la integración del panorama festivo local en los circuitos turísticos y de ocio del concejo¹⁴¹². Con tal sustrato, la democratización política estuvo acompañada de la llegada a los puestos municipales de los que dependía la programación de los festejos gijoneses de un grupo de jóvenes formados profesionalmente en la gestión cultural. Esa renovación administrativa llevó

¹⁴¹⁰ GARCÍA MARTÍNEZ, Fidel: “San Agustín y la Historia”, *El Bollo*, 1989.

¹⁴¹¹ “Se celebra hoy el «Domingo el Gordu» de los festejos de Carnaval”, *El Comercio*, 01-III-1992, p. 37.

¹⁴¹² Todavía en 1993, esa larga tendencia quedaba confirmada con la creación de una Sociedad Mixta de Turismo y Festejos heredera espiritual de la antigua GIFESA, como se recuerda en MENÉNDEZ, Marco: “Del paraíso al salero”, *El Comercio*, 17-XI-2009, edición electrónica, <<https://www.elcomercio.es/20091117/gijon/paraiso-salero-20091117.html>> [Consulta: 10-XII-2018].

aparejado un análisis e interpretación de aquel panorama festivo, en el que se pudieron identificar elementos fijados en el imaginario colectivo de los gijoneses como pilares maestros de una tradición consensuada, así como los espacios en los que cabría introducir innovaciones adecuadas a la población de un núcleo urbano dinámica económica, social y culturalmente. «Nunca toques los fuegos de Begoña, no toques la Danza Prima... Pero lo demás... ancha es Castilla»¹⁴¹³. En los intersticios de unos hitos festivos y elementos programáticos inamovibles y que, no por azar, concentraban buena parte de la carga identitaria de tipo territorial de la oferta festiva local, era posible hacer las adecuaciones oportunas según las corrientes culturales vigentes y el crecimiento en importancia de sectores de la comunidad celebrante con intereses diferenciados, como sucedía con la juventud.

La institucionalización festiva del último cuarto de la centuria fue, en definitiva, una nueva etapa de un proceso nada nuevo en sus fundamentos. Probablemente la mejor manera de definirlo sería la de aceleración y ahondamiento de tendencias ya antiguas, como estaba sucediendo en otros ámbitos de la vida social implicados en la definición de las formas de festejar asturianas. El proceso en cuestión sería la evolución de la relación mantenidas por la fiesta popular, tal y como se la ha venido considerando desde las primeras páginas de este trabajo, con lo que podríamos llamar la fiesta pública. En aquellos momentos iniciales de definición conceptual se hablaba de la fiesta pública desde el pragmatismo metodológico, como forma de distinguir las celebraciones abiertas a una participación amplia, con pocas o escasamente definidas limitaciones sociales, de las nítidamente restringidas. En este punto final de nuestra cronología, sin embargo, la noción de fiesta pública, puesta en diálogo con la de fiesta popular, con la que converge y diverge según el caso y el contexto, nos permite apreciar la complejidad adquirida por la idea misma de comunidad a lo largo de estas décadas. Las ideas —en su vertiente *etic* y *emic*— de lo popular y lo público en las fiestas socialmente inclusivas dan consistencia a ese universo fluido de esferas identitarias interrelacionadas, que son formas complejas de entender y construir comunidades, en las que se comprende la adscripción a una entidad territorial de una u otra escala geográfica, a una clase o a un patrón de género.

¹⁴¹³ Entrevista 02 del anexo 9.4, p. 708.

7. CONCLUSIONES

Aunque se haya intentado revisar una muestra significativa de todas sus expresiones, este recorrido por casi seis décadas de la historia reciente de la actividad festiva popular asturiana, pese a sus defectos, permite pergeñar una serie de conclusiones reveladoras a este respecto. El ensamblaje de los análisis y reflexiones específicos desarrollados a lo largo de los capítulos precedentes, y su engarce final en una perspectiva completa de larga duración, ofrece una imagen relevante para ampliar el conocimiento tanto del ámbito concreto de esta investigación como del fenómeno festivo en su sentido más amplio.

El haber dejado establecida inicialmente la situación del panorama festivo popular asturiano durante el primer tramo del siglo XX, hasta la Guerra Civil, permite constatar que el periodo estudiado aparece perfilado por la prolongación de procesos que en lo esencial se venían desarrollando, cuando menos, desde la centuria anterior. Dichos procesos se revelan a su vez hegemonizados por las tensiones existentes, en el seno de las comunidades asturianas, entre las formas de vivir y de festejar heredadas de tiempos pretéritos y las modificaciones impuestas en ellas por el devenir histórico. Estas tensiones, traducidas según el caso en fórmulas más próximas al conflicto o a la negociación, encontraron uno de sus teatros de operaciones predilectos en la fiesta popular, como ocasión preeminente para el ejercicio de la sociabilidad, la estructuración de la memoria colectiva o la puesta en común de recursos identitarios por parte de las poblaciones asturianas de estas décadas.

Podría sostenerse que las ideas generales expuestas en el párrafo anterior atraviesan de extremo a extremo las décadas englobadas por esta investigación, siendo decisivas en la definición de las formas de festejar y de su significado para las comunidades celebrantes. Aunque a lo largo de los distintos capítulos nos hayamos movido por distintos contextos políticos y socioeconómicos y diferentes escalas territoriales, ese papel mediador del fenómeno festivo en el diálogo entre la perduración y el cambio cultural permanece siempre subyacente. El advenimiento del franquismo, tras una experiencia bélica muy traumática para la población asturiana desde la perspectiva de la larga duración, proporciona una buena muestra de hasta qué punto esto es así, como se ha tenido la oportunidad de apreciar en el tercer apartado de este trabajo.

La ruptura del *continuum* de la cotidianidad propiciada por la Guerra Civil operó también en el terreno festivo, con la suspensión en muchos casos de una periodicidad cardinal en las fiestas populares. El régimen franquista incorporó estas últimas a su proyecto ideológico-político, invasivo en todos los órdenes de la vida social. La interrupción de la reproducción festiva normal fue aprovechada y forzada para introducir injertos en los aparatos rituales y repertorios simbólicos que venían siendo manejados por las comunidades asturianas. De esta manera, se potenció y dio un sesgo determinado a unas implicaciones políticas de las formas de festejar que se habían ido gestando lentamente en décadas pasadas. Se intentó identificar en lo absoluto el flexible concepto de tradición desarrollado por las comunidades, en el cual condensaban sus referencias simbólicas de estabilidad frente al cambio, con el modelo particular de tradicionalismo promovido desde el Estado. Las expresiones festivas de la religiosidad popular, que participaban del lento languidecimiento y transformación observado en la cultura popular asturiana en general como consecuencia de procesos estables de secularización, recibieron un espaldarazo artificial desde el poder político, de cuya legitimidad se convirtieron en garantes. Las procesiones y otras expresiones festivas de culto a imágenes, algunas desmejoradas o incluso desaparecidas ya tiempo atrás, fueron revitalizadas y reconducidas hacia acciones de gracias por el apoyo divino a los vencedores en la guerra. El aparato erigido en torno a la gira procesional hecha por la imagen de la Virgen de Covadonga en su regreso a su santuario, a finales de los treinta, fue la expresión más acabada de unas estrategias cuyas claves pudieron observarse en los años subsiguientes por todo el territorio asturiano.

Paralelamente se trató de fomentar la desconfianza hacia el festejo profano, que ya venía siendo identificado por ciertos sectores sociales antes de la contienda con la zozobra moral, y con la disolución identitaria a manos de imposturas extranjerizantes y mercantilistas. Históricamente, la parte profana venía acogiendo las expresiones más acabadas de modernización de las formas populares de festejar, así como los ritos de anulación simbólica del orden que el análisis académico suele incluir entre los principales rasgos constitutivos de la fiesta en tanto que fenómeno sociocultural. En este caso, la prohibición oficial y de alcance nacional del Carnaval, paradigma de la profanidad festiva popular, fue la máxima expresión de una actitud que se hizo sentir a lo largo y ancho de Asturias; eso sí, con una intensidad muy desigual. El privilegio gubernamental de la vertiente religiosa de las fiestas populares en detrimento de la profana, sobre todo durante

los años de posguerra, debe ser entendida entonces, en buena parte, como medida de prevención o contención de la conflictividad social, potencial amenaza para la estabilidad política.

El intento de capitalización de las fiestas populares asturianas por parte del franquismo tuvo limitaciones evidentes, que se vieron acentuadas con el paso del tiempo. Para empezar, aunque las fuentes permitan hablar de la existencia de un proyecto más o menos coherente en ese sentido, inserto en el más amplio de control de la población y de sus manifestaciones culturales, es imposible atribuirlo a una voluntad consciente y unívoca. Por lo demás, aunque hubiera tenido un propósito firme en tal sentido, está claro que el Estado franquista careció de los recursos necesarios para imponer de manera realmente eficaz y sostenida en el tiempo un sistema de fiestas populares razonablemente adaptado a sus intereses. Y fuera como fuere, lo que se puede afirmar aquí es que la implantación de claves ritual-simbólicas de tipo político flaqueó conforme se diluían las consecuencias de una guerra que era su gran referente y factor de legitimación. En tales circunstancias, las comunidades celebrantes recobraron fuerzas para hacer valer sus propios intereses, no necesariamente coincidentes con los de la cultura hegemónica apoyada por el Estado.

Tímidamente desde el final mismo de la guerra en Asturias, y con toda claridad al despuntar la década de los cincuenta, la población tendió a desarticular *de facto* las tentativas de proscribir las diversiones festivas de tipo profano, en cuya observancia pronto decayó el interés de las autoridades. Incluso en el caso del Carnaval, inequívocamente prohibido, hubo ciertas continuidades difíciles de identificar y valorar, pero en las que probablemente deberíamos ver una combinación de irreductibilidad de prácticas populares arraigadas y formas difusas de disidencia sociopolítica. Como resultado de todo ello, entrados los cincuenta se puede afirmar que se ha superado en lo esencial la conmoción de la Guerra Civil y sus consecuencias inmediatas, en lo que atañe a las formas populares de festejar en Asturias.

Los grandes procesos que venían actuando como ejes del desarrollo histórico de estas prácticas parecen haber retornado para ese momento a sus cauces, estableciendo nexos con las tendencias mostradas antes del conflicto. Así, se observa en las fuentes la reanudación de la secularización; con una lentitud y unos matices, eso sí, similares cuando menos a los de tiempos de preguerra, puesto que la religiosidad popular continúa muy presente en muchos protocolos festivos. Lo mismo sucede con la modernización,

recuperando e incluso ganando terreno los elementos profanos, y apreciándose, sobre todo en los grandes centros urbanos, un dinamismo en esa vertiente de los programas que recuerda al que operaba en el cambio de siglo. Refuerzan esta idea celebraciones que crecen notablemente en dotación monetaria y poder de convocatoria, tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo, al atraer a festeros procedentes de lugares cada vez más lejanos. Así sucede con citas total o esencialmente profanas en su planteamiento y desenvolvimiento, como es el caso del Bollo de Avilés, que concilia las apelaciones a la tradición campesina con la juventud de la fiesta y su drástico remozamiento de mediados de la centuria, en el que participan agentes de la contundente industrialización que está viviendo la localidad en ese momento. Mejor ejemplo si cabe de lo dicho lo proporciona la Fiesta de las Piraguas del Sella, toda una muestra de modernización festiva construida en torno a una de las más tempranas manifestaciones asturianas de cierta envergadura del deporte como fenómeno de masas, y que experimenta un rápido auge a pesar de la dilación de su restitución tras el parón bélico.

Inaugurada la segunda mitad del siglo, la dialéctica entre la pervivencia y el cambio cultural que vertebra en buena medida la experiencia festiva popular destaca por un fenómeno íntimamente relacionado con ella, como es la negociación identitaria colectiva de las comunidades. Ello se pudo comprobar en el cuarto apartado del trabajo, y la importancia de este particular aparece confirmada por el hecho de que fue en él, precisamente, donde las pretensiones de control del Régimen tuvieron una incidencia y capacidad de supervivencia mayores. En efecto, las instituciones franquistas recuperaron el interés por ciertas formas de folclore regional tipificadas en sus rasgos básicos en la segunda mitad del XIX. Tras la guerra, fue posible desarrollar un regionalismo folclórico tutelado por el Régimen, más fácil de introducir en el entramado festivo popular que la imaginaria de la victoria por ser más afín a lo que las comunidades entendían por tradicional. Los Coros y Danzas de la Sección Femenina de Falange tomaron protagonismo en este proceso de reinterpretación y fijación del folclore.

El desenvolvimiento y resultados de estas negociaciones en torno a una asturianía construida en buena parte en las fiestas populares no solo fue influido por el factor político, desde luego. El contexto económico fue igualmente importante. La reanudación de la modernización festiva tenía un motor importante en la integración de las celebraciones en circuitos cada vez más amplios y perfeccionados de mercantilización. Gijón ofreció en seguida un buen ejemplo de las posibilidades de incorporar las fiestas

populares a estrategias turísticas como la de la «Costa Verde», en la que destacaba la Semana Grande erigida en torno a los festejos de Nuestra Señora de Begoña. Este tipo de aprovechamiento estimulaba el diálogo de lo tradicional y lo innovador, porque solo el juego entre ambos permitía explotar al máximo las oportunidades de dinamización económica facilitadas por la fiesta. El tipismo folclórico era consumido en tanto que material para la satisfacción de necesidades identitarias, de manera especial por unas comunidades urbanas que precisaban reforzar simbólicamente unos vínculos con la tradición cuya cotidianidad contemplaba cada vez menos. Al mismo tiempo esas comunidades, cuya oferta de ocio y tiempo y recursos económicos para invertir en el mismo crecían, requerían también para sus festejos elementos nuevos acordes con contextos culturales cosmopolitas.

No parece casual que fuera en esta época cuando surgieron y se consolidaron, en los dos mayores núcleos urbanos de la región, dos de los productos festivos en los que se codificaron de manera más perfecta las claves de la asturianía; el Día de Asturias de Gijón y el Día de América en Asturias de Oviedo. Insertos en los respectivos ciclos festivos principales de ambas localidades, los protocolos de estos dos eventos vinieron a constituir una depurada optimización de las fórmulas populares de consumo de estándares identitarios. Las dos jornadas estaban protagonizadas por grandes ritos procesionales por los que desfilaban expresiones simbólicas muy elocuentes sobre el estado de las negociaciones a las que los asturianos sometían sus identidades colectivas. En Gijón, la ciudad más populosa y avezada en el aprovechamiento del ocio de masas del Principado, el Día de Asturias fue planteado como referente festivo regional de la condición asturiana. El desfile central de la jornada comprendía carrozas portadoras de los grandes símbolos sobre los que reposaba el esquema identitario regional homologado, basado en referentes rural-tradicionales idealizados; la gaita, el hórreo, la sidra, el traje típico. Este anclaje con una determinada idea del pasado hibridaba con las aportaciones más recientes a la cultura popular asturiana en su proceso de modernización, hechas a través de cauces como la cinematografía o los medios de comunicación masivos. Tal plasticidad simbólica se completaba con la aportada por otros capítulos constitutivos de la experiencia festiva como el musical. Como sucedía en las fiestas populares por todo el territorio asturiano, agentes configuradores y difusores del folclore regional como las agrupaciones de Coros y Danzas u otras de canto, baile y música del país operaban codo con codo con bandas

adaptadas a nuevos ritmos, géneros y pautas estéticas demandados por los gustos cambiantes de las comunidades.

En Oviedo, el Día de América en Asturias coincidía con todo lo dicho, aportando alguna cuestión complementaria y no menos interesante. En este caso, la apelación a la asturianía se hacía también a través de uno concreto de sus elementos constitutivos, como era la figura del emigrado a América, familiar para la memoria colectiva de las comunidades asturianas. Ello permitía al repositorio simbólico festivo enriquecerse y desbordar los límites provinciales, aportando referencias a las imágenes del Nuevo Mundo fijadas en la cultura popular asturiana del momento, y procedentes tanto del contacto migratorio como de la progresiva, pero ya notable, integración de los asturianos en los circuitos de distribución de productos de las industrias culturales norteamericanas. El fenómeno del asturiano emigrante establecía un vínculo entre todo ello y el folclore regional, aportando una nueva dimensión al clásico juego de identidad y alteridad verificado en la experiencia festiva.

En esos grandes eventos, la presencia de colectivos representativos de los barrios urbanos o de embajadas de poblaciones de toda la provincia hacía que las identidades de tipo local se vertieran en la regional, nutriéndola y reforzándola. No era el único ámbito en el que ello sucedía, por supuesto, y los principales referentes simbólicos de la asturianía se hallaban presentes en todo el panorama festivo popular del territorio analizado. Tampoco permanecían ausentes, a menudo, los lazos con el conjunto nacional, sobre todo gracias a las aportaciones y vigilancia de un Estado cuya apuesta nacionalista podía estar «regionalizada» en lo cultural, pero era firmemente centralista en lo político. El uso por parte de miembros de la comunidad celebrante de referentes simbólicos de distinta escala, como las piezas de indumentaria —los trajes típicos conviviendo con las mantillas—, la ubicuidad de agrupaciones folclóricas y conjuntos de música del país en festejos locales o ese sistemático desplazamiento de delegaciones de los pueblos y municipios a celebraciones más o menos distantes, cosas todas ellas que junto a muchas otras de similar naturaleza hemos encontrado una y otra vez a lo largo de todo el periodo y el territorio estudiados, son realmente significativas. Ese panorama, complejo pero fácil de identificar en sus claves y seguir a través de sus diversas expresiones en la larga duración, presenta la fiesta como uno de los entornos en los que el encaje entre estas identidades de base territorial —lo local, lo regional, lo nacional— puede producirse de

manera más fluida y armónica, ayudado por la función recreativa o la de ejercicio de la sociabilidad comprendidas por el fenómeno festivo.

De todas maneras, la apelación de los rituales festivos y sus símbolos al ámbito local resultaba fundamental, ya que era lo que confería a las fiestas operatividad como episodios de sociabilidad idóneos para dirimir las implicaciones de la vida social más inmediatas para la comunidad. Hemos podido observar ejemplos de esto a lo largo de todo el trabajo, pero en el cuarto apartado se tuvo la oportunidad de analizar con cierta profundidad un caso de especial interés por las circunstancias en que se desarrolló. En efecto, la abrupta industrialización de Avilés en los años cincuenta provocó un impacto en la identidad colectiva local que fue absorbido y encauzado en buena medida en el terreno de la fiesta. La incorporación a la población de grandes contingentes de personas de distinta procedencia, así como la drástica modificación del paisaje y de las formas de vida, forzaron una intensificación de las negociaciones colectivas sobre la naturaleza y significado de ser avilesino que desde luego empaparon todas las vertientes de la vida local, pero confluyeron automáticamente hacia la fiesta del Bollo. Esta última era lo suficientemente antigua como para haberse convertido en la más importante y representativa de la población, superando a la más clásica de San Agustín, y al mismo tiempo su origen a finales del XIX y su carácter eminentemente profano le conferían una flexibilidad ante la modernización que la hacían más apropiada que la vieja celebración patronal para servir de sede a estos debates.

En las condiciones extraordinarias del Avilés de los cincuenta encontramos un compendio, muy manejable como objeto de estudio por su condensación cronológica, de las estrategias desarrolladas por las comunidades en sus formas de festejar para negociar interpretaciones colectivas del pasado, el presente y el futuro. La contraposición inicial de un Avilés «de toda la vida» y del resultante de tan profundos cambios no dejó de ser una reproducción intensificada y a escala del constante conflicto entre permanencia y transformación cultural, trasladado sistemáticamente a la fiesta. Del mismo modo, la solución alcanzada en ese caso es trasunto de la actualización y perpetuación de dicho conflicto, en un sentido general. En los desfiles de carrozas desarrollados en el marco del Bollo durante los años del auge industrial siguieron presentes referentes simbólicos ya consolidados, que no obstante fueron adaptados según las necesidades de una fiesta cultivada por un contingente humano expandido rápidamente, y para cuya organización se iba contando con más recursos. Las compañías protagonistas de la industrialización

local se implicaron decididamente en esa organización, homenajando en sus aportaciones al Avilés anterior a su llegada. Así las carrozas del Bollo combinaban alegorías del pasado preindustrial de la villa con otras de los horizontes abiertos por el crecimiento económico, ello contribuyó a derivar la ruptura hacia una transición, ayudando al proceso de normalización determinado por la convivencia *de facto* de viejos y nuevos avilesinos.

La fiesta por excelencia de la localidad ofrecía, también, oportunidades para el ejercicio de la sociabilidad entre los distintos sectores poblacionales del nuevo Avilés difíciles de verificar de forma tan perfecta en otros ámbitos. Hay que tener en cuenta que la fábrica de Ensidesa se había dotado de sus propias unidades habitacionales, que agrupaban a una proporción significativa de los trabajadores y tendían a segregar la cotidianidad. Aunque la convivencia se produjera inevitablemente, y en distintas circunstancias, pocas ocasiones había más propicias que unas fiestas cuyos ritos multitudinarios concentraban a todos en el consumo de esos símbolos en los que tradición y modernización hibridaban, y que generaban un más amplio marco de recreo e intercambio cultural con el expandido y reformulado espacio urbano como escenario. La dimensión retórica de documentos como los pregones del Bollo de aquella época no los hace menos elocuentes para ilustrar vertientes clave de estos procesos de acondicionamiento identitario por la vía festiva. Si en un principio el aluvión poblacional pudo ser interpretado como una amenaza para la continuidad de la tradición local, en los pregones fue habitual apelar a la cordialidad y la solidaridad, consideradas patrimonio del «avilesinismo» ancestral, y en todo caso actitudes típicamente festivas, en tanto que llamamiento a la integración de los nuevos vecinos en la comunidad.

De esta manera, en unos tiempos tan amenazadores para la estabilidad de la vida local, por lo abrupto y amplio de las transformaciones experimentadas, la puesta en común periódica de antiguos referentes simbólicos, actualizados al calor de las nuevas circunstancias, contribuyó a hacer menos traumático el proceso. A partir de principios de los cincuenta, y durante los años en que el rápido y continuo crecimiento de Ensidesa tuvo su correlato en el conjunto de Avilés, las fiestas del Bollo actuaron como remaches a intervalos regulares de la normalización poblacional operada en la cotidianidad. Esa cita naturalizada en el calendario popular, homologada como parte del patrimonio cultural avilesino y al mismo tiempo dotada de la flexibilidad que le confería su relativa juventud,

se presentó como un mecanismo decisivo para reformular la identidad colectiva local y asegurar su solvencia bajo nuevas condiciones.

Aparte de interesante en sí mismo, lo ocurrido de manera tan rápida y contundente en Avilés es indicio ejemplar de lo que afectó a toda Asturias de forma más amplia y progresiva. El quinto apartado del trabajo centró su atención en este punto. El tránsito a la década de los sesenta, con el implemento a escala nacional de las medidas de estabilización económica y la liberalización subsiguiente, aceleró los procesos de industrialización y urbanización, intensificando el trasvase de población del campo a la ciudad. Al mismo tiempo, un número creciente de asturianos vio mejoradas significativamente sus condiciones de vida, sobre todo en unas urbes cuya dotación de servicios hacía que se ampliaran las distancias con respecto a los pueblos. La pérdida de competitividad económica y demográfica del medio rural frente al urbano contribuyó a reforzar su prestigio como proveedor de nexos simbólicos con un pasado que parecía más lejano que nunca, y a la vez más necesario para compensar la rapidez y profundidad crecientes del cambio cultural.

El desarrollo técnico que contribuyó a generar esta situación también facilitó el perfeccionamiento de estrategias para confrontarla. La ampliación del parque automovilístico, y con él de la movilidad personal de muchos asturianos, y el perfeccionamiento de los medios de comunicación de masas ofreció la oportunidad de trasladar el consumo optimizado de símbolos remitentes a la imagen idealizada de la Asturias tradicional a escenarios más adecuados. Ahora, aparte de reproducir esos símbolos en entornos urbanos con propuestas como la del Día de Asturias, era posible insertarlos en paisajes naturales o rústicos que reforzaban el tipismo. El Festival Vaqueiro celebrado en Aristébanu es probablemente su ejemplo más acabado, al sugerir simbólicamente la rehabilitación popular de un colectivo históricamente estigmatizado, y su conversión en un recurso para el consumo identitario.

Sin embargo, la importancia del fenómeno y su íntimo vínculo con el contexto la revela la existencia de otras fiestas basadas en planteamientos muy similares, y que aparecieron y crecieron en la misma época. La Fiesta del Pastor celebrada junto al lago Enol o la Romería del Nalón, en el puerto de Tarna, se ajustan a los mismos principios. Ambos ritos fueron ideados por o para colectivos representativos de la Asturias en plena modernización. En el caso de la Fiesta del Pastor, se trató de montañeros residentes en el litoral urbanizado; en el de la Romería del Nalón, de habitantes de los núcleos industriales

mineros. Ambos eran colectivos que habían alcanzado una disponibilidad para la inversión del tiempo de ocio permitida por las nuevas circunstancias socioeconómicas de los centros urbanos, y una parte de la cual se sentían llamados a invertir en ese medio rural-natural al que el modelo folclórico heredado del XIX había confiado el custodio de las esencias de la identidad regional.

Esas condiciones de vida impuestas a los asturianos por mor de las nuevas etapas de la modernización también requerían sus propias expresiones festivas. En concreto, las culturas del trabajo creadas o replanteadas con el avance de la industrialización crearon sus aparatos festivos o incorporaron sus presupuestos simbólicos a los ya cultivados por las comunidades en las que operaban. Dada la especial atención dedicada por el franquismo en Asturias a una población obrera históricamente conflictiva, este fue uno de los ámbitos en los que el intervencionismo estatal sobre la realidad festiva popular fue más decidido y dilatado en el tiempo. El paradigma de ello lo constituyó la Jira al Embalse de Trasona, el ejemplo asturiano más acabado de instrumentalización de la fiesta como parte de un proyecto paternalista, y sobre todo de las estrategias de creación de una identidad colectiva de tipo corporativo. Se trató de un producto nuevo y plenamente adaptado a su tiempo, posibilitado por la enorme potencia organizativa y económica de la empresa estatal que le dio vida, y que demostró gran capacidad para actualizar sus programas según las necesidades cambiantes de su comunidad celebrante. Simultáneamente, su éxito no se explicaría sin el engarce de sus novedades en el esquema aportado por los protocolos festivos populares clásicos. La innovadora celebración pergeñada por Ensidesa para sus obreros fue en esencia una clásica romería desde el punto de vista ritual, y desde el simbólico tomó la forma de una fiesta patronal en la que San José Obrero representaba a la propia empresa en su dimensión social.

La idea anterior es igualmente visible en otros casos estudiados. La celebración de San Cristóbal sirvió a la compañía del Ferrocarril de Carreño como marco ritual apropiado para introducir su estrategia de control del tiempo de ocio de sus trabajadores. En las zonas mineras, la fiesta de Santa Bárbara y otras locales más específicas acogían las expresiones de las culturas del trabajo minero, compatibilizadas con las de esa asturianía que se sustentaba en el tipismo folclórico. La apelación festiva a la convivencia y la solidaridad grupal, que en Avilés estaban siendo tan importantes para el mantenimiento de la cohesión de la comunidad local en plena e intensa reconfiguración, permitía en estos lugares reconciliar a las comunidades industriales con el ruralismo de

su pasado y de su entorno, y al Estado y a los patronos sustentar sus discursos contrarios a la conflictividad laboral que se iba abriendo paso con preferencia en el sector minero.

El incremento de la conflictividad por motivos sociales, económicos y políticos demandó atenciones especiales en el último gran apartado de la investigación. El agotamiento del régimen franquista estuvo acompañado de una efervescencia asociativa en la que la fiesta popular, una vez más, apareció como un recurso operativo natural. A partir de los años sesenta, las más diversas expresiones de esa efervescencia, desde las asociaciones vecinales que sustanciaban la identidad de nuevos barrios fruto de la urbanización acelerada, hasta las revitalizadas organizaciones políticas antifranquistas o los colectivos que venían a responder a inquietudes vigorizadas entre los asturianos como el ecologismo o el feminismo, recurrieron a la sociabilidad festiva. Al igual que lo había hecho durante siglos con otros tipos de comunidades, la fiesta proporcionó un marco decisivo para que unidades sociales lábiles en otras circunstancias se materializaran físicamente, reafirmaran su existencia y llevaran a cabo sus actividades.

Del mismo modo, la profunda redefinición del papel a desempeñar por el individuo y la comunidad en la vida pública, aparejada a la compleja transición política hacia un modelo democrático, asumió sistemáticamente formas festivas. El reverdecimiento del Carnaval y de otras celebraciones que le eran deudoras de una u otra forma es un fenómeno de análisis obligado en relación con ello. Tal y como se produjo su vuelta a las calles en los comienzos del último cuarto del siglo, los carnavales asturianos brindan una de las imágenes más completas de lo amplio y profundo de las implicaciones que puede llegar a tener la fiesta popular en la modernidad avanzada. Desde luego, el Carnaval volvió a celebrarse porque era posible hacerlo, y porque seguía cumpliendo como pocas otras fiestas las funciones de diversión, socialización o alteración de la cotidianidad glosadas sistemáticamente como claves de la experiencia festiva. Ahora bien, manteniendo eso presente tampoco es posible dejar de observar en los carnavales celebrados durante aquellos años, sobre todo en las principales ciudades asturianas, motivos que cobran su mayor interés al ser contemplados desde la perspectiva de la larga duración. En el Carnaval, con mayor claridad que en otras fiestas, se aprecia la representación de la democratización política y de la reapropiación popular del espacio público; también la consagración simbólica de la secularización *de facto* de la población asturiana, retomada tras los intentos de detenerla y revertirla fomentados por el Estado en décadas anteriores.

El recuperado Carnaval se interrelacionó significativamente con el trascendental cambio sociopolítico vivido por el país y la región, por tanto, pero el alcance de sus implicaciones resultó revelador de la mayor amplitud histórica de las dinámicas expresadas en él. Siendo una fiesta de claves compartidas con muchos otros territorios fuera de Asturias y de España, lo antiguo de su celebración y sus particularismos en unas u otras poblaciones permitió a lugares como Gijón o Avilés incorporarlo como elemento destacado a su repertorio de fiestas más representativas. Pese a los años de proscripción, en las zonas rurales se contaba con personajes representados en las carnavaladas desde hacía siglos, que habían seguido apareciendo gracias a las limitaciones de la represión o habían sobrevivido en la memoria colectiva de las comunidades y en los estudios de folcloristas y etnógrafos. Estos referentes daban a la desinhibición y perturbación del orden típicamente carnavalescas un anclaje tradicional, al tiempo que la práctica del disfraz se amoldaba cómodamente a las importaciones más recientes de la cultura popular asturiana y a las demandas de la mercantilización.

El avance hacia el final del milenio revisado en este último gran apartado de la investigación ha permitido, también, observar las posibilidades y limitaciones de esa adaptabilidad de las comunidades asturianas a nuevas coyunturas en capítulos tan relevantes como el del género. Al revisar las claves de las formas populares de festejar a lo largo del siglo se comprueba que el papel desempeñado por mujeres y hombres en ellas difiere sustancialmente. La propuesta conceptual que distingue preparación de organización permite identificar lo sustantivo de esa diferencia en las tareas preliminares de la experiencia festiva. Aunque la segregación no es absoluta, el predominio femenino es evidente en labores caracterizadas en general por tener un carácter práctico, carente de responsabilidades directivas y en consecuencia de rédito en términos de prestigio social. Dichas labores muestran claros vínculos con las funciones atribuidas a las mujeres en la sociedad rural tradicional asturiana, así como por el ideal femenino consolidado en el Occidente económicamente desarrollado a partir del siglo XIX. En concreto, se trata de proyecciones de las funciones de cuidado del hogar, contándose entre ellas la limpieza, la preparación de alimentos, la elaboración y mantenimiento de la indumentaria o la decoración de los espacios, tanto en los ritos domésticos como en los desarrollados fuera de la casa.

Incluso en la etapa más avanzada del periodo estudiado, las funciones identificadas como organizativas, y que tienen que ver ante todo con el control de los

recursos económicos y humanos disponibles para la materialización de las fiestas, han recaído en la mayor parte de los casos sobre hombres. La distribución de los cargos directivos en las asociaciones festeras es una de las muestras más elocuentes y fácilmente identificables de este hecho, y de su raigambre profundamente patriarcal. La presencia de mujeres en esos puestos es en todo momento anecdótica, salvo en casos muy concretos, y cuando existe se concentra en vocalías antes que en responsabilidades elevadas, como las de presidencia o tesorería. Las implicaciones potenciales de este hecho se revelan al recordar el peso del fenómeno festivo en procesos como los de configuración de las mentalidades y las identidades colectivas. Que las mujeres operen en un plano subalterno del diseño de las estrategias festivas populares, siendo una traslación de la existencia de esa subalternidad en la cotidianidad, contribuye a su reproducción a través de la función socializadora de la fiesta.

Esto último se hace aún más evidente en los rituales públicos, donde el papel de las mujeres se ha venido articulando en torno a las funciones de espectadora y espectáculo. Aunque, una vez más, esta no es una realidad absoluta carente de matices y excepciones, la participación femenina en esos rituales ha respondido principalmente a la condición de reclamo visual pasivo, una situación de nuevo vigente todavía a mediados de los noventa. Así lo revela la práctica ubicuidad en el panorama festivo popular asturiano de finales de siglo de la figura de la reina de las fiestas. Las monarquías festivas colocaban a sus representantes en lugares prominentes del aparato ritual, sin que ello comportase una participación activa en él que trascendiese el lucimiento estético para consumo de la comunidad celebrante.

Tras el análisis de la cuestión hecha en estas páginas, se podría sugerir que estas figuras cumplieran por lo general algunas funciones básicas. Por una parte, la combinación de parámetros tenida normalmente en cuenta para su elección, la de juventud y belleza, permitía a las reinas de las fiestas actuar simbólicamente en una doble dirección. Eran un elemento de prestigio ante otras comunidades y un reclamo para los visitantes, y desde un punto de vista reflexivo representaban el dinamismo y las perspectivas de futuro de su propia comunidad. Debemos tener en cuenta la percepción popular de la decadencia de las poblaciones rurales, ampliamente extendida durante todo el periodo estudiado en este trabajo, y reforzada en fases avanzadas del mismo por la intensificación de los procesos asociados a la urbanización y la industrialización. Las reinas se hicieron omnipresentes en las fiestas populares asturianas en momentos de acuciantes necesidades identitarias

colectivas, en pueblos que desaparecían o eran absorbidos por las tramas urbanas, como también en barrios de nuevo cuño aparecidos en las ciudades y cuya existencia y entidad sus vecinos debían subrayar ante la Administración. Estando vigente un modelo de femineidad basado en la función reproductiva y maternal, combinado con una creciente sexualización del cuerpo femenino, el encumbramiento visual de las mujeres jóvenes de la comunidad ante propios y extraños mostraba que esta última —ya fuera secular o neonata— estaba viva y lo seguiría estando en lo sucesivo.

Por otro lado, es difícil no establecer nexos entre las monarquías festivas femeninas y otros reinados simbólicos y efímeros de larga tradición en la Europa occidental y bien conocidos por los investigadores. Si en esos remedos de dignidad real se ha querido ver tradicionalmente una cierta función catártica para colectivos sometidos a posiciones sociales subalternas en la vida cotidiana, no pueden descartarse implicaciones semejantes para el caso de las reinas. La elevación figurada de la mujer a una posición de poder podría ser así entendida como una traducción, en el terreno específico del género, de la anulación temporal y simbólica del orden consustancial al fenómeno festivo. Esta interpretación encaja también con el periodo de auge de las monarquías festivas femeninas, en momentos de intenso replanteamiento del papel desempeñado y a desempeñar por las mujeres en la vida social española y asturiana. Lo tocante a la figura de las reinas, al igual que lo relativo a otras formas de participación femenina en las celebraciones populares, se desarrolló como uno de los cauces preferentes en el desarrollo de este tipo de negociaciones, siendo el fenómeno crecientemente cuestionado por corrientes de pensamiento críticas con la realidad de género vigente. Lo mismo sucedió con otras expresiones de la actualización de los formatos de representación femenina en el ritual festivo público. Innovaciones como la popularización de las *majorettes* no alteraron en lo esencial la reproducción festiva de las desigualdades de género, haciendo más bien concesiones a una sexualización y cosificación del cuerpo femenino que, aunque tuvo sus implicaciones sociopolíticas liberalizadoras en el contexto del tardofranquismo y la Transición, constituyó más bien una forma de adaptación a las nuevas demandas del consumo espectacular.

Las negociaciones desarrolladas en la cultura popular asturiana a través de los rituales festivos tras el desmantelamiento del régimen franquista experimentaron una evidente continuidad, pero también importantes ajustes. Los referentes folclóricos cultivados durante décadas de fomento del nacionalismo regionalizado no perdieron su

importancia. Sin embargo, la reconfiguración autonómica creó un nuevo contexto para los procesos de acondicionamiento de la identidad colectiva regional asturiana y selección de los materiales simbólicos usados en su construcción. La búsqueda de rasgos distintivos para una Asturias inserta en un marco político-administrativo menos monolítico favoreció el refuerzo del distanciamiento de la imagen hegemónica de la España mediterránea, y el acercamiento a la de la Europa atlántica. La principal expresión de todo ello fue la popularización de un neoceltismo que, aparte de tender puentes con ese marco geográfico y con otros territorios ibéricos septentrionales, encajaba bien con una serie de necesidades de las comunidades asturianas del momento expresadas a través del fenómeno festivo.

Efectivamente, el recurso a una pretendida ancestralidad celta constitutiva de la asturianía era, en primer lugar, compatible con el ruralismo idealizado que venía predominando y seguiría estando muy presente. Apelar a unas raíces tan antiguas confería legitimidad a la identidad regional, susceptible de servir de apoyo para proyectos de tipo ideológico-político nacionalista o regionalista. El celtismo reinventado proporcionaba una referencia cultural cuya antigüedad la colocaba en buenas condiciones para legitimarse en virtud de un carácter tradicional. Se trataba asimismo de un referente pagano, de contraposición automática al que venía ofreciendo un catolicismo que iba perdiendo su hegemonía sobre la cultura popular asturiana, y que además arrastraba en el contexto de la democratización política el estigma de su colaboración con el régimen precedente.

Esa contraposición no convirtió en absoluto a la tradición festiva popular católica o catolizada y a la apuesta neoceltista en excluyentes. Sin embargo, la pujanza de esta última se evidencia en la evolución de festejos como los de San Juan, que seguirían siendo denominados popularmente por el hagiónimo, pero asumirían una simbología pagana reinventada muy potente. Las fiestas de San Juan, extendidas por todo el territorio asturiano y, a la vez, flexibles ante particularismos locales y más propicias para la participación activa popular que las celebraciones masivas de las grandes ciudades, constituyen una buena muestra de la adaptabilidad de las formas de festejar a un contexto histórico cambiante. En ellas se representaba una idea de asturianía en la que los elementos aportados por el folclorismo perfilado en el XIX y recuperado por el franquismo permanecerán aún vigentes, pero combinados con referentes paganos antes más retraídos. La implicación de constructos mitológicos en la imaginería asociada a San

Juan, por ejemplo, daban pie a una idea de lo numinoso, o una pauta para el reencantamiento simbólico y selectivo del mundo, no dependiente de la doctrina católica.

Ante la dicotomía establecida tradicionalmente entre la vertiente religiosa y la profana de las fiestas populares, la propuesta neoceltista podía identificarse cómodamente con la segunda de ellas, aportándole recursos valiosos según la lógica de las industrias culturales. Las variantes de noches celtas aparecidas en el territorio asturiano al entrar el último cuarto del siglo respondían a formatos festivos novedosos, que hibridaban con otros fenómenos como el de los festivales musicales, y tenían muy en cuenta los gustos e intereses de una juventud en proceso de ocupar un lugar propio en la estructura social y la cultura popular asturianas. Con la asunción de planteamientos como el celtista, la fiesta acogía las adaptaciones de las comunidades a las nuevas condiciones culturales de la modernidad, sin prescindir de los necesarios referentes de estabilidad proveídos por lo tradicional.

Por ejemplo, el componente pagano de aportaciones como las neoceltistas incluía un culto a la naturaleza afín a la idealización pastoril, y al mismo tiempo a preocupaciones que se encontraban en auge entre la población. Esto era así también en una Asturias cuyos habitantes participaban de corrientes culturales relacionadas con el ecologismo que empezaban a estar ampliamente difundidas por el Occidente económicamente desarrollado. Los asturianos, además, se hallaban desde los años setenta implicados en procesos socioeconómicos traumáticos y de gran calado, relacionados con la quiebra del modelo de industrialización que había venido modelando la región durante décadas. La compleja reconversión industrial, que se colocó en el centro de la agenda política y de la opinión pública al acercarse el final del milenio, consolidó en las mentalidades colectivas reflexiones acerca de la degradación ambiental y paisajística de una región que había hecho descansar sobre su medio natural una parte importante de sus recursos identitarios. En el mismo sentido actuaba la consagración del turismo como gran motor de la economía regional reformulada.

Finalmente, el último aspecto visitado de la historia reciente de las fiestas populares asturianas invita a recuperar algunos de los planteamientos conceptuales hechos en las páginas introductorias del trabajo. En efecto, con la redefinición a partir de la Transición de ideas como la de ciudadanía, y de las relaciones del individuo con el Estado, con los deberes, derechos y libertades individuales y colectivos y con el espacio público, el concepto de lo popular se vio sometido también inevitablemente a

reformulación. La configuración de las administraciones democráticas, y su legitimación como expresiones representativas de la voluntad popular, estuvo acompañada de una nueva etapa de institucionalización de muchas fiestas. Eso sucedió incluso con algunas tenidas por paradigmáticas de la condición popular, como el Carnaval, que en ciudades como Avilés recibió su primer impulso de colectivos no institucionales para ser pronto asumida su organización por las autoridades municipales.

Ante todo, esta institucionalización vino a integrarse en una dinámica general de mucho más largo recorrido histórico. Las fuentes revelan que, desde mucho antes de la Guerra Civil, existían importantes desajustes entre la trascendencia de la definición de los protocolos rituales y los repertorios simbólicos hechos efectivos en las fiestas, modeladores de realidades tan importantes para la vida de las comunidades en su conjunto como la memoria o las identidades colectivas, y la implicación real de los miembros de la comunidad en dicha definición. Al menos desde el siglo XIX, muchas celebraciones, sobre todo de la Asturias rural, parecieron estar a punto de zozobrar por esa falta de implicación popular en labores no tan animosas como la actividad festiva en sí misma, concentradora del grueso de las experiencias lúdicas y de socialización proveídas por el acto de festejar, pero imprescindibles para su desarrollo. Probablemente las visiones alarmistas sobre el particular que nos podemos encontrar estuvieran magnificadas artificialmente por el pesimismo con respecto a los avances de la modernización, y la consiguiente pérdida de terreno de las formas de vida tenidas por tradicionales.

Así y todo, esos desajustes existieron, tamizando en la práctica la participación de la comunidad como colectivo en la definición de ese fenómeno festivo, a su vez definitorio de algunas claves de la reproducción sociocultural comunitaria. En este punto habría que pensar en condicionantes ya existentes antes de 1937, y que pese a haber experimentado modificaciones insoslayables seguían vigentes en lo fundamental en 1996, como el ya analizado sesgo de género observable en la distribución de tareas organizativas y preparatorias. Las casi seis décadas estudiadas aportaron a esta realidad nuevas o remozadas influencias merced al contexto histórico. La profesionalización de la organización y la preparación festivas, necesarias dado el continuo crecimiento, aumento de complejidad y encarecimiento de los programas, sobre todo en los pujantes centros urbanos, contribuyó a limitar la extensión de las entidades organizadoras, a la vez que las comunidades celebrantes se expandían numéricamente.

La implicación institucional en la definición festiva no fue una novedad de la democratización política del último cuarto del siglo; existía ya en los años treinta, y durante el franquismo había evolucionado significativamente, al principio como pieza clave de las tentativas de control de las formas populares de festejar. Sin embargo, al reformular los presupuestos bajo los que se planteaba la relación de individuos y comunidades entre sí y con sus instituciones, la Transición introdujo un nuevo marco en el que dirimir esos conflictos fruto de las limitaciones de la correspondencia entre los intereses de la comunidad y las características de los ritos con los que se les intentaba dar satisfacción. Las complejidades de la relación entre lo popular y lo público se incorporaron así decisivamente a las negociaciones desarrolladas en el terreno festivo.

Así, tras casi sesenta años de desenvolvimiento de un panorama festivo popular sometido tanto a circunstancias rupturistas en el tiempo corto como a procesos vertebradores de la larga duración, en el final del milenio encontramos en esencia versiones actualizadas de tendencias ya observables más de medio siglo atrás. Lo que subyace ante todo a la historia festiva popular asturiana es la confianza depositada por las comunidades en sus fiestas, como lugares preferentes para la aprehensión de las claves de lectura del pasado y perspectivas de futuro del colectivo. Fue en las inmejorables condiciones para la socialización a escala comunitaria ofrecidas por la fiesta donde se fueron nutriendo de significado conceptos como los de tradición y modernización, condensaciones simbólicas asequibles de implicaciones culturales mucho más complejas.

Hacia esa idea confluyen en lo fundamental muchos de los procesos observados en estas páginas con la fiesta como visor privilegiado. Así sucede con el juego de fuerzas sostenido entre el medio rural y el urbano, como representativos de distintas y cambiantes estructuras socioeconómicas. El mantenimiento de un diálogo entre ambos medios fue posible en no poca medida gracias a las oportunidades de contacto ofrecidas por las fiestas, con su ruptura de una cotidianidad dicotomizada de manera cada vez más absoluta, el traslado periódico de importantes contingentes poblacionales entre uno y otro ámbito y la hibridación simbólica materializada en los rituales. La fiesta también fue mediadora de excepción a la hora de conjugar idealizaciones del pasado, necesarias como trasunto de la estabilidad y la seguridad de las comunidades ante el cambio, con nuevas realidades socioculturales como las determinadas por culturas del trabajo alumbradas al calor de la industrialización. Lo mismo se podría decir de la confirmación de la juventud como rango de edad dotado de identidad cultural propia y con múltiples traducciones, un

proceso desarrollado en distintos frentes pero que, de nuevo, se apoyó decisivamente en el fenómeno festivo. La negociación de las relaciones de género es otro de los aspectos fundamentales de la vida social ilustrativos de lo que se viene argumentando.

En suma, lo observado en este trabajo construye un panorama en el que la interpretación por parte de las comunidades de los procesos históricos en los que se hayan inmersas, así como el desarrollo de estrategias con las que hacer frente a sus consecuencias, aparece como eje del entramado festivo popular asturiano. La constatación de este hecho a lo largo de un periodo de cierta extensión, y sobre todo sometido a unas circunstancias notablemente cambiantes en los órdenes político y socioeconómico, permite subrayar la importancia de la fiesta en la verificación de ese tipo de procesos, y por extensión su utilidad como vía de acceso propicia para el estudio de los mismos.

La generación de las condiciones apropiadas para la reducción a un formato manejable de la idea de comunidad y de su encaje histórico aparece confirmada aquí, en definitiva, como la atribución que hace que el fenómeno festivo popular adquiera su mayor interés para el análisis sociocultural. Paralelamente, el haber escogido para el objeto de estudio dimensiones cronológicas y espaciales más amplias de lo habitual ha permitido comprobar cómo esas funciones, que podríamos considerar más puramente socio-antropológicas, han interactuado con otras no menos importantes. En concreto, los procesos de mercantilización y sometimiento a las pautas del consumo masivo del ocio y de los distintos elementos constitutivos de la experiencia festiva, se iniciaron, una vez más, ya antes de la Guerra Civil, pero lo grueso de su desarrollo tuvo lugar durante estas casi seis décadas. Su interacción con las implicaciones comunitarias de las fiestas fue intensa, pero en absoluto en un sentido modernizador unívoco, como se podría pensar a priori. Desde luego, tales procesos estimularon la actualización de protocolos rituales y repertorios simbólicos, fomentando la introducción en ellos de novedades, pero también dando nuevo sentido a recursos identificados con la tradición de otra manera abocados a la decadencia. El tipismo folclórico ofreció las condiciones apropiadas para la revalorización de muchos de esos recursos, capaces de contribuir al alivio de necesidades identitarias estimuladas por el cambio socioeconómico, y a la vez dotados de un gran potencial como mercancía comercial.

Tener en cuenta el recubrimiento, por parte de las dinámicas económicas propias de la modernidad avanzada, de las vertientes socializadoras e identitarias de las formas

populares de festejar, permite explicar mejor el comportamiento de estas últimas durante un periodo prolongado y sometido a importantes transformaciones, a distintos niveles. Los avances técnicos en los transportes y las comunicaciones desbloquearon potenciales espacios festivos capaces de perfeccionar la escenificación de la tradición, hasta entonces inaccesibles para contingentes de una mínima envergadura. Difícilmente hubiera sido posible plantear ejercicios de puesta a punto de la identidad regional como el Festival Vaqueiro o la Fiesta de Pastor del Enol sin estos nuevos medios. Por otra parte, la confirmación de las citas festivas como ocasiones para el ejercicio de la sociabilidad, y el despliegue de estrategias de consumo de ocio más intensas que en otras circunstancias, fue igualmente decisiva a la hora de asegurar el concurso sistemático de la iniciativa privada en los esfuerzos organizativos de muchas celebraciones, necesitadas de inversiones pecuniarias cada vez más fuertes para satisfacer las demandas de las comunidades.

Más allá de lo dicho en los párrafos anteriores, aunque en estrecha relación con ello, la conclusión de este trabajo debe recuperar uno de los planteamientos esenciales hechos en su inicio. Se trata de la reivindicación de la voluntad de trascender en el análisis —siempre con ánimo complementario, no sustitutivo— las lindes de los estudios de caso, en favor de marcos interpretativos que hagan concesiones a escalas territoriales superadoras de lo local y a la larga duración. Entender adecuadamente, por utilizar un ejemplo elocuente, las implicaciones identitarias del Día de Asturias de Gijón, es difícil sin engazarlas en los procesos de definición simbólica cuyas bases fueron sentadas en el XIX con el perfilado del tipismo folclórico regional, y que continuaban a finales del milenio dotadas de nuevas aportaciones, como las hechas por el neoceltismo. Para ello es importante tomar en consideración tanto el tiempo largo como otras piezas de ese entramado festivo popular asturiano que, aunque dotadas de sus propios rasgos e inmersas en contextos específicos, mantenían vínculos evidentes entre sí. La historia de las fiestas populares asturianas en sí misma sirve, en definitiva, como argumento favorable a la contemplación por parte del análisis sociocultural de la fiesta de este tipo de perspectiva, siempre conciliándola con el análisis intensivo de casos específicos. La integración de ambas prácticas es una medida necesaria para avanzar en el conocimiento de un fenómeno festivo imprescindible a su vez para la comprensión de las sociedades y sus culturas en cualquier periodo.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO Y HUELVES, Bernardo: *Los vaqueiros de alzada en Asturias*. Gijón: GH, 1985 (1893).
- ADAMS FERNÁNDEZ, Carmen: “La Exposición de 1889 y la búsqueda de una identidad estética en las repúblicas hispanoamericanas”, en GÓMEZ RODRÍGUEZ, José Antonio (ed.): *Arte e identidades culturales: actas del XII Congreso Nacional del Comité Español de Historia del Arte*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Vicerrectorado de Extensión Universitaria, 1998, pp. 195-202.
- ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Akal, 2013 (1947).
- ADORNO, Theodor W.; MORIN, Edgar: *La industria cultural*. Buenos Aires: Galerna, 1967.
- AGUILAR CARRIÓN, Isabel: “La participación activa de la mujer en la sección femenina: su labor cultural (1939-1952)”, en *Investigación y género, inseparables en el presente y en el futuro: IV Congreso Universitario Nacional “Investigación y Género”*, Sevilla, 2012, pp. 39-56.
- AGUILERA, M.^a José: “La juventud en España”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VI, Geografía*, n.º 7, 1994, pp. 11-19.
- AGULLÓ TOMÁS, Esteban: *Jóvenes, trabajo e identidad*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1997.
- ALCAIDE INCHAUSTI, Julio: “La decadencia económica de Asturias”, en ALCAIDE INCHAUSTI, Julio; *et al.: Asturias: de una economía de transferencias a una economía productiva*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1999, pp. 57-70.
- ALCALÁ ORTIZ, Enrique: *Carcabuey y carcabulenses en la prensa cordobesa (1852-1952)*. [S. l.], [s. d.].
- ALCUSÓN SARASA, Antonio: “Ecos del Cirujano de Hierro: la utilización política de Joaquín Costa por parte de la dictadura de Primo de Rivera en Aragón (1923-1930)”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, n.º 27, 2013, pp. 89-98.
- ALEMÁN, Gilberto: *El carnaval, la fiesta prohibida*. Santa Cruz de Tenerife: Centro de la Cultura Popular Canaria, 1996.
- ALEXANDER, Jeffrey C.: “Toward a Theory of Cultural Trauma”, en ALEXANDER, Jeffrey C.; *et al.: Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004, pp. 1-30.

- ALFARO, Milita: *Carnaval: una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta. Segunda parte: Carnaval y modernización. Impulso y freno del disciplinamiento (1873-1904)*. Montevideo: Trilce, 1998.
- ALFAYÉ VILLA, Silvia María: “Imposturas célticas: celtismo, estereotipos salvajes, druidas, megalitos y melancolías neoceltas”, en SANCHO ROCHER, Laura (coord.): *La antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2015, pp. 299-327.
- ALLER, José Luis: “Torrecerredo, la historia de un Club. Historia de la Agrupación Montañera Astur Torrecerredo”, en *Grupo de Montaña Torrecerredo, 75 años*. [s. l.]: A. M. A. Torrecerredo, 2007, pp. 5-83. (8-38), en línea: <http://www.torrecerredo.com/especiales/Torrecerredo_75.pdf> [consulta: 04-X-2018].
- ALONSO, Luis Enrique: “Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa”, en DELGADO, Juan Manuel; GUTIÉRREZ, Juan (coords.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 225-240.
- ALONSO CABEZA, M^a. Dolores: *El concejo de Siero en sus fiestas: datos de su historia*. Pola de Siero, 2007.
- ALONSO MEDINA, Juana Argimira: “Cursos de formación musical para instructoras de la Sección Femenina y para el profesorado en general”, *El Guiniguada*, n^o 11, 2002, pp. 11-21.
- ALONSO ROMERO, Fernando: “La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica”, *Anuario Brigantino*, n.º 29, 2006, pp. 63-90.
- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso: *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil: 1936-1939*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1995.
- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, María: “«Dar bella diversión». Ecos de fiesta y memoria festiva en el Oviedo medieval (siglos XIII-XVI)”, *Erasmus: revista de historia bajomedieval y moderna*, n.º 3, 2016, pp. 25-38.
- ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, María Violeta: *La escuela del paternalismo industrial asturiano (1880-1936)*. Gijón: Trea, 2006.
- ÁLVAREZ JUNCO, José: “Las identidades colectivas en la era de la globalización”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y cultura*, n.º 6, 2016, pp. 13-22.

- ÁLVAREZ LLANO, Ánxel: “El Surdimientu. La narrativa”, en RAMOS CORRADA, Miguel (coord.): *Historia de la literatura asturiana*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2002, pp. 507-558.
- ÁLVAREZ PEÑA, Alberto: “Tradiciones, folklore y mitología en el cómic asturiano”, en en FERNÁNDEZ, Mercedes (dir.); DÍAZ, M.^a del Mar; GILLAIN, Romain (col.): *Asturias: imágenes de historieta y realidades regionales*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 67-76.
- ÁLVAREZ PINEDO, M.^a Blanca: “El patrimonio documental asturiano: panorama histórico y situación actual”, en LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés; RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, Ramón (eds.): *Patrimonio documental y bibliográfico asturiano*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1998, pp. 25-52.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos: “Introducción”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ REY, María José y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador: *La religiosidad popular, III: hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos, Barcelona, 2003 (1989), pp. 7-12.
- ALVARGONZÁLEZ, Ramón: “Tranvías y espacio urbano en Gijón (1889-1963)”, *Ería*, n.º 9, 1985, pp. 131-187.
- AMADOR CARRETERO, Pilar: “La mujer es el mensaje. Los Coros y Danzas de Sección Femenina en Hispanoamérica”, *Feminismo/s*, n.º 2, 2003, pp. 101-120.
- Anales de la Real Academia de Medicina. Tomo XXXV-Cuadernos 2º y 3º. 30 de junio de 1915*. Madrid: Hijos de Tello, 1915.
- ANDERSON, Peter: “¿Amigo o enemigo? La construcción de la *verdad* franquista sobre el pasado en guerra tras la ocupación”, en RODRÍGUEZ BARREIRA, Óscar (ed.): *El Franquismo desde los márgenes. Campesinos, mujeres, delatores, menores...* Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2013, pp. 77-91.
- ANDREASSI CIERI, Alejandro: “Trabajo y empresa en el nacionalsindicalismo”, en GALLEGO, Ferran; MORENTE, Francisco (eds.): *Fascismo en España: ensayos sobre los orígenes sociales y culturales del franquismo*. [s. l.]: El Viejo Topo, 2005, pp. 13-42.
- ANDRÉS EGUIBURU, Miriam: *La reconstrucción de Gijón: la labor de la Dirección General de Regiones Devastadas en Gijón*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2011.
- ÁNGEL ORDÁS, Carlos: “Noviolencia, objeción de conciencia e insumisión en España, 1970-1990”, *Polis*, vol. 15, n.º 43, 2016, en línea, <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682016000100013>> [Consulta: 09-XI-2018].

- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “La sociabilidad festiva como instrumento de intervención ideológica: el caso del neopaternalismo industrial asturiano”, en CASTILLO, Santiago; DUCH, Montserrat (coords.): *Sociabilidades en la historia: actas del VIII Congreso de Historia Social de España, Tarragona, 16 al 18 de abril de 2015. Comunicaciones*. Madrid: Catarata, 2015, CD-Rom.
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “La intervención del primer franquismo sobre la fiesta popular: una aproximación a través del caso asturiano (1937-1945)”, *Hispania Nova*, n.º 14, 2016, pp. 192-212.
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “La industria cultural de la fiesta en la España de la modernidad avanzada: una propuesta de análisis”, en CABAL TEJADA, Rubén; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Ana (coords.): *Estudios socioculturales: resultados, experiencias, reflexiones*. Oviedo: Asociación de Jóvenes Investigadores en Estudios Socioculturales (AJIES), 2016, pp. 51-64.
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Deporte y fiesta en el ensayo de un ocio totalitario: ENSIDESA y la Jira al Embalse de Trasona (Asturias, 1958-1975)”, *Recorde: Revista de História do Esporte*, v. 10, n.º 1, 2017, en línea, <<https://revistas.ufrj.br/index.php/Recorde/article/view/10847/7981>> [Consulta: 06-II-2019].
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “El culto a los «Caídos» en la configuración ideológica del primer franquismo: el caso del cuartel de Simancas de Gijón”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián A.; ORTIZ HERAS, Manuel; PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (eds.): *La Historia, lost in translation?: XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Albacete, 21 a 23 de septiembre de 2016*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 259-270.
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Las publicaciones festivas como fuentes de información histórica: la revista *El Bollo* de Avilés”, en JUANES CORTÉS, Antonio; *et al.* (eds.): *Teoría, metodología y casos de estudio*. Salamanca: Asociación de Jóvenes Historiadores, 2017, pp. 243-261.
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: *La Jira al Embalse de Trasona. Una breve historia de la fiesta de ENSIDESA*. Oviedo, Ayuntamiento de Corvera de Asturias-Trabe, 2018.
- ANTUÑA GANCEDO, Enrique: “Tradición, modernización y conflicto político en el ritual festivo: la Asturias de la Segunda República (1931-1937)”, en prensa.

- ARACIL, Rafael; OLIVER, Joan; SEGURA, Antoni: *El mundo actual: de la Segunda Guerra Mundial a nuestros días*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 1998 (1995).
- ARCHILA, Mauricio: *Cultura e identidad obrera, Colombia 1910-1945*. Bogotá: Cinep, 1992.
- ARGÜELLES VÉLEZ, Margarita: *Los incentivos como instrumento de política regional en las comunidades de Asturias, Cantabria y Galicia*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1997.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio: *La ciudad ritual: la fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, n.º 13, 1998, pp. 8-17.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro: “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, n.º 6, 2006, pp. 13-28.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio: “La religión común: el caso de la Navidad”, en PÉREZ YRUELA, Manuel; GONZÁLEZ DE LA FE, Teresa; MONTAGUT, Teresa (comps.): *Escritos sociológicos. En Homenaje a Salvador Giner*. CSIC, Madrid, 2007, pp. 185-211.
- ARRARÁS IRIBARREN, Joaquín (ed. lit.): *Historia de la Cruzada Española. Volumen sexto, tomo veintisiete*. Madrid: Ediciones Españolas, 1939.
- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes; et al. (eds.): *Sin carne: representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología, comunicación y poder*. [s. l.]: Arcibel, 2006.
- ARRIBAS MACHO, José María (coord.): *Sociología del consumo e investigación de mercados. Una guía didáctica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013, edición electrónica.
- ARRIERO RANZ, Francisco: “El movimiento democrático de mujeres: del antifranquismo a la movilización vecinal y feminista”, *Historia, Trabajo y Sociedad*, n.º 2, 2011, pp. 33-62.
- ASENSI SILVESTRE, Elvira: “El repertorio musical de banda como elemento identitario: el caso del franquismo”, en SAZ, Ismael; ARCHILÉS I CARDONA, Ferran (eds.): *La nación de los españoles: discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012, pp. 125-145.

- AVENBURG, Karen: “Escenificando procesos y contrastes en la Fiesta del Rosario de Iruya: ¿cultura local *versus* mundo occidental?”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, n.º 41, 2015, pp. 97-134.
- AYUSO SÁNCHEZ, Luis Manuel: *Las asociaciones familiares en España. Un estudio sociológico*. Tesis doctoral. Granada, 2005.
- AZAGRA ROS, Joaquín; CHORÉN RODRÍGUEZ, Pilar: *Actividad y territorio. Un siglo de cambios*. Bilbao: Fundación BBVA, 2007.
- BABIANO MORA, José: *Paternalismo industrial y disciplina fabril en España (1938-1958)*. Madrid: Consejo Económico y Social, 1998.
- BAJTIN, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1987 (1941).
- BALLESTEROS, Isolina: *Cine (ins)urgente: textos fílmicos y contextos culturales de la España posfranquista*. Madrid: Fundamentos, 2001.
- BANDE RODRÍGUEZ, Enrique: “Radiografía de los comportamientos del pueblo en la comarca del Ribeiro”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. 48, fasc. 114, 2001, pp. 335-354.
- BARAGAÑO ÁLVAREZ, Ramón: “La guerra civil y la guerrilla en Asturias (1936-1952)”, en BENITO RUANO, Eloy (coord.): *Historia de Asturias: Edad Contemporánea, Tomo I*. Vitoria: Ayalga, 1977.
- BAREA, Arturo: *La forja de un rebelde. I: La forja*. Madrid: Turner, 1977.
- BARRADO TIMÓN, Diego A.; CASTIÑEIRA EZQUERRA, Marina: “El turismo: último capítulo de la idealización histórica de la naturaleza y el medio rural”, *Estudios Agrosociales y Pesqueros*, n.º 184, 1998, pp. 37-64.
- BARRERA GARCÍA, Agustín Israel: “Arte y artistas para la imagen de Sevilla y sus fiestas; el cartel y su función artístico-publicitaria”, *Laboratorio de Arte*, n.º 24 (2), 2012, pp. 613-634.
- BARRERES MARTÍNEZ, Enrique: *El turismo y su incidencia en la economía de la provincia de Alicante*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos, 1973.
- BARROS, Carlos: “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”, en SÁNCHEZ NISTAL, José M.^a; *et al.*: *Problemas actuales de la Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994 (1993), pp. 49-67.
- BARUDIO, Günter: “El Elba en llamas. Boda de los príncipes Jorge de Hesse-Darmstadt y Sofía de Sajonia en el año 1627”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia*

- cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 181-194.
- BAUDRILLARD, Jean: *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1984 (1978).
- BAUMAN, Zygmunt: *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2009 (2001).
- BAUMAN, Zygmunt: *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets, 2010 (2006).
- BECK, Ulrich: *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage, 2005 (1986).
- BELEJ, Cecilia; MARTIN, Ana Laura; SILVEIRA, Alina: “La más bella de los viñedos. Trabajo y producción en los festejos mendocinos (1936-1955)”, en LOBATO, Mirta Zaida (ed.): *Cuando las mujeres reinaban. Belleza, virtud y poder en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 45-76.
- BELLMUNT Y TRAVER, Octavio; CANELLA Y SECADES, Fermín (dirs.): *Asturias. Tomo I*. Gijón: Fototip. y Tip. de O. Bellmunt, 1895.
- BENEDICTO, Jorge: “Cultural structures and political life: The cultural matrix of democracy in Spain”, *European Journal of Political Research*, vol. 43, n.º 3, pp. 287-307, en línea, <<https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2004.00155.x>> [Consulta: 10-XII-2018].
- BENITO DEL POZO, Carmen: *La clase obrera asturiana durante el franquismo*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993.
- BERGER, John: *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili, 1975.
- BERNABÉ CAÑADAS, Manuel: “La construcción capitalista de lo femenino: poder y violencia simbólica”, en ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes; *et al.* (eds.): *Sin carne: representaciones y simulacros del cuerpo femenino. Tecnología, comunicación y poder*. [s. l.]: Arcibel, 2006, pp. 106-112.
- BLANCO MARTÍN, Miguel Ángel: *Cultura, periodismo y transición democrática en Almería (1973-1986)*. Tesis doctoral, Almería, 2014.
- BLANQUER CRIADO, David; GUILLÉN GALINDO, Miguel A.: *Las fiestas populares y el Derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2001.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada: “Género y nación durante el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, 2014, pp. 49-71.

- BLICKLE, Peter: “«En evidente perjuicio del bien común». Las bodas campesinas en la Edad Media”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 115-132.
- BOGAERTS, Jorge: *El mundo social de Ensidesa: Estado y paternalismo industrial (1950-1973)*. Avilés: Azucel, 2000.
- BONET, Joaquín A.: *Simancas: epopeya de los cuarteles de Gijón*. [s. l.], 1939.
- BONET CORREA, Antonio: *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*. Madrid: Akal, 1990.
- BORDETAS JIMÉNEZ, Iván: “El movimiento vecinal en el tránsito de la resistencia a la construcción de alternativas”, *Historia del Presente*, n.º 16, 2010/2011, pp. 43-61.
- BORDETAS JIMÉNEZ, Iván: “Aportaciones del activismo femenino a la construcción del movimiento vecinal durante el tardofranquismo. Algunos elementos para el debate”, *Historia Contemporánea*, n.º 54, 2017, pp. 15-45.
- BORJA SOLÉ, Luis de; CASANOVAS PLA, Josep Andreu; BOSCH CAMPRUBÍ, Ramón: *El consumidor turístico*. ESIC, Madrid, 2002.
- BOUCHARD, Gérard: *Social Myths and Collective Imaginaries*. Toronto: University of Toronto Press, 2017 (2015).
- BOURDIEU, Pierre: *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2003 (1984).
- BOURDIEU, Pierre: “La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región”, *Ecuador Debate*, n.º 67, 2006 (1980), pp. 165-184.
- BOURDIEU, Pierre: *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007 (1980).
- BOX, Zira: “El calendario festivo franquista: tensiones y equilibrios en la configuración inicial de la identidad nacional del régimen”, en MORENO LUZÓN, Javier (coord.): *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 263-288.
- BOX, Zira: “Rituales funerarios. Culto a los caídos y política en la España franquista: a propósito de los traslados de José Antonio Primo de Rivera”, en CASQUETE, Jesús; CRUZ, Rafael (eds.): *Políticas de la muerte. Usos y abusos del ritual fúnebre en la Europa del siglo XX*. Madrid: Catarata, 2009, pp. 265-298.
- BOX, Zira: *España, año cero: la construcción simbólica del franquismo*. Madrid: Alianza, 2010.
- BOX, Zira: “Símbolos eternos de España: el proceso de institucionalización de la bandera y el himno en el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS,

Xosé M.: *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, 2014, pp. 7-23.

-BOYD, Carolyn: “Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga”, en BOYD, Carolyn (coord.): *Religión y política en la España contemporánea*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294.

-BREY, Gérard; SALAÛN, Serge: “Los avatares de una fiesta popular: el Carnaval de La Coruña en el siglo XIX”, *Historia Social*, n.º 5, 1989, pp. 25-35.

-BRIGGS, Jonathyne: *Sounds French: Globalization, Cultural Communities & Pop Music, 1958-1980*. Nueva York: Oxford University Press, 2015, edición electrónica.

-BRIONES GÓMEZ, Rafael: “Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares”, *Gazeta de Antropología*, n.º 8, 1991, en línea, <<http://digibug.ugr.es/handle/10481/13673>> [Consulta: 05-VI-2018].

-BURKE, Peter: *Cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 2014 (1978).

-BURKE, Peter: “The Invention of Leisure in Early Modern Europe”, *Past and Present*, n.º 146, 1995, pp. 136-150.

-BUSTELO, Francisco: *Historia económica: introducción a la historia económica mundial. Historia económica de España en los siglos XIX y XX*. Madrid: Editorial Complutense, 1994.

-CABAL, Constantino: *Los dioses de la vida*. Valladolid: Maxtor, 2008 (1925).

-CABANA IGLESIA, Ana: “¿Mientras dormían? Transición y aprendizaje político en el mundo rural”, en RODRÍGUEZ BARREIRA, Óscar (ed.): *El Franquismo desde los márgenes. Campesinos, mujeres, delatores, menores...* Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2013, pp. 93-112.

-CABRERO BLANCO, Claudia: “Género, antifranquismo y ciudadanía. Mujeres y movimiento vecinal en la Asturias del desarrollismo y el tardofranquismo”, *Historia del Presente*, n.º 16, 2010/2011, pp. 9-26.

-CADENAS PAZOS, Carolina; SALVADOR BENÍTEZ, Antonia: “Carteles de fiestas. Análisis documental e iconográfico”, *Anales de Documentación*, vol. 17, n.º 1, 2014, en línea, <<https://eprints.ucm.es/35551/>> [Consulta: 05-XI-2018].

-CAILLOIS, Roger: *L'homme et le sacré*. [S. l.]: Gallimard, 1950.

-CALLE VALVERDE, Jaime de la: *Mudando la vida: vida cotidiana y maneras de pensar en la pasieguería a finales del siglo XX*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.

- CALLE VELASCO, M.^a Dolores de la: “El Primero de Mayo y su transformación en San José Artesano”, *Ayer*, n.º 51, 2003, pp. 87-113.
- CALVO GARCÍA-TORNEL, Francisco; LÓPEZ RUIZ, J. M. Gregorio: “El Arco Mediterráneo como espacio de futuro”, en MELLA MÁRQUEZ, José María (coord.): *Economía y política regional en España ante la Europa del siglo XXI*. Madrid: Akal, 1998, pp. 171-184.
- CAMPAL FERNÁNDEZ, José Luis: “La sidra en la poesía”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 153, 1999, pp. 211-235.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del: “El culo en el cancionero de tradición popular. Escatología y obscenidad en contextos festivos liminares”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 68, n.º 2, 2013, pp. 489-516.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del: “Tiempo para la burla obsceno-escatológica. Las sandingas: fiesta, sexualidad e inversión del orden en un pueblo de Andalucía”, *Boletín de Literatura Oral*, n.º 8, 2018, pp. 133-157.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier: “La fiesta barroca, fiesta de los sentidos”, en FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo; MARTÍNEZ GIL, Fernando (coords.): *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 91-122.
- CANALES, Manuel; PEINADO, Anselmo: “Grupos de discusión”, en DELGADO, Juan Manuel; GUTIÉRREZ, Juan (coords.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 287-316.
- CANALES SERRANO, Antonio F.: *Las otras derechas. Derechas y poder local en el País Vasco y Cataluña en el siglo XX*. Marcial Pons, Madrid, 2006.
- CARO BAROJA, Julio: *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*. Madrid: Alianza, 2006 (1965).
- CARO BAROJA, Julio: *Estudios sobre la vida tradicional española*. Madrid: Edicions 62, 1968.
- CARO BAROJA, Julio: *La estación de amor: fiestas populares de mayo a San Juan*. Madrid: Taurus, 1983 (1979).
- CARO BAROJA, Julio: *El estío festivo fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus, 1984.
- CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo, 1995 (1989).
- CARRERA DE CASO, José: “Comienzos”, en *25 años del Certamen del Queso de Cabrales: pregones*. Oviedo: Caja de Asturias, 1996, p. 9.

- CARRERAS, Albert; TAFUNELL, Xavier: *Historia económica de la España contemporánea*. Barcelona: Crítica, 2004.
- CASAPRIMA COLLERA, Adolfo: *SOF. Medio siglo de gaita y tambor*. Oviedo: Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, 1997.
- CASERO, Estrella: “Los coros y danzas de la Sección Femenina: teoría y práctica”, *Cairon: revista de ciencias de la danza*, nº 1, 1995, pp. 65-72.
- CASO GONZÁLEZ, José: “El celtismo de la canción tradicional asturiana”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 38, 1959, pp. 434-437.
- CASPISTEGUI, Francisco Javier: “Religión, tradicionalismo y espectáculos de masas”, en AURELL, Jaume; PÉREZ LÓPEZ, Pablo (eds.): *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 327-349.
- CASTAÑÓN, Luciano: “Piñole, pintor de Asturias”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 120, 1986, pp. 1187-1206.
- CASTELLS, Manuel (dir.); VÁZQUEZ, Juan Antonio (coord.): *Estrategias para la reindustrialización de Asturias*. Madrid: Civitas, 1994.
- CASTELLS, Manuel: “Flujos, redes e identidades: una teoría crítica de la sociedad informacional”, en CASTELLS, Manuel; *et al.*: *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós, 1994, pp. 15-54.
- CASTELLS, Manuel: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: el poder de la identidad*. [s. l.]: Siglo XXI, 2003 (1999), pp. 135-158.
- CASTILLEJO CAMBRA, Emilio: *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de Historia del franquismo (1936-1975)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014.
- CASTRO, Eduardo: “Por la autonomía constitucional”, en RAMOS ESPEJO, Antonio; *et al.*: *Crónica de un sueño. Memoria de la transición democrática en Granada*. [s. l.]: C&T, 2005, pp. 84-98.
- CÁTEDRA TOMÁS, María: *Estudio Antropológico Social de “Los Vaqueiros de Alzada” del Occidente de Asturias*. Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Letras, 1975.
- CÁTEDRA TOMÁS, María: *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, 1989.
- CENARRO LAGUNAS, Ángela: “Los días de la «Nueva España»: entre la «revolución nacional» y el peso de la tradición”, *Ayer*, n.º 51, 2003, pp. 115-134.

- CENARRO LAGUNAS, Ángela: “Historia y memoria del Auxilio Social de Falange”, *Pliegos de Yuste*, n.º 11-12, 2010, pp. 71-74.
- CERDÁ MONDÉJAR, Carmen M.: “Sobre la celebración de la Fiesta del Árbol en la región de Murcia: espacio de propaganda política o reflejo de valores educativos”, en DAVILA, Paulí; NAYA, Luis M^a (coord.): *Espacios y patrimonio histórico-educativo*. Erein, Donostia-San Sebastián, 2016, pp. 541-554, en línea: <https://addi.ehu.es/handle/10810/18512> [Consulta: 16-III-2017].
- CERRA BADA, Yolanda: *Bailes y danzas tradicionales en Asturias*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1991.
- CERRA BADA, Yolanda: “Fernán Coronas y las danzas de Cadavedo”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 138, 1991, pp. 463-485.
- CERRA BADA, Yolanda: “Un pueblo de la montaña occidental asturiana y su fiesta: Santa Isabel en Trascastro”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 147, 1996, pp. 235-258.
- CERRA BADA, Yolanda: “La danza prima en la fiesta de San Antolín”, *Bedoniana: Anuario de San Antolín y Naves*, n.º 2, 2000, pp. 131-137.
- CERRA BADA, Yolanda: “La flor como símbolo de identificación (nardos, claveles, siemprevivas, margaritas, geranios...)”, *Bedoniana: Anuario de San Antolín y Naves*, n.º 6, 2004, pp. 133-140.
- CERRA BADA, Yolanda: “La procesión, un ritual en el espacio”, *Bedoniana*, n.º 7, 2005, pp. 181-188.
- CERRA BADA, Yolanda: “Baile y danza: la tradición y el presente”, en RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *Los asturianos: raíces culturales y sociales de una identidad*. Oviedo: Editorial Prensa Asturiana, 2005, pp. 657-672.
- CERRA BADA, Yolanda: “El pericote, de baile popular a símbolo de identidad”, *Bedoniana*, n.º 8, 2006, pp. 181-199.
- CERRA BADA, Yolanda: “La ofrenda de ramo, un ritual en las fiestas asturianas”, *Bedoniana*, n.º 10, 2008, pp. 169-179.
- CERRA SUÁREZ, Silverio: *San Cosme y San Damián. Mártires de Cuna*. [s l.]: Parroquia de Sta. María de Valdecuna, 1992.
- CHECA GODOY, Antonio: *Historia de la comunicación: de la crónica a la disciplina científica*. La Coruña: Netbiblo, 2008.
- CHRISTIAN, William A.: “Sobrenaturales, humanos, animales: exploración de los límites en las fiestas españolas a través de las fotografías de Cristina García Rodero”, en

- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 13-30.
- CHULIÁ, Elisa: *El poder y la palabra. Prensa y poder político en las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- COLLANTES GUTIÉRREZ, Fernando: “La ganadería de montaña en España, 1865-2000: Historia de una ventaja comparativa anulada”, *Historia Agraria*, n.º 31, 2003, pp. 141-167
- COMELLAS, José Luis: *Historia de España contemporánea*. Rialp, Madrid, 2014 (1988).
- COMÍN, Francisco; DÍAZ, Daniel: “Sector público administrativo y estado del bienestar”, en CARRERAS, Albert; TAFUNELL, Xavier (coords.): *Estadísticas históricas de España: siglos XIX-XX*. Bilbao: Fundación BBVA, 2005 (1989), pp. 873-964.
- CORBIN, Alain: *L'avènement des loisirs, 1850-1960*. Paris: Aubier, 1995.
- CÓRDOBA AZCÁRATE, Matilde: “Desarrollo y turismo rural: elementos para complejizar Taramundi (Asturias)”, en CÓRDOBA AZCÁRATE, Matilde; ROZAS VIDAL, Cristián Fernando; HERNÁNDEZ VALENZUELA, Consuelo: *Tres estudios antropológicos sobre el occidente de Asturias*. [s. l.]: Red de Museos Etnográficos de Asturias, 2006, pp. 17-129.
- CORRAL, Pedro: *Desertores. La Guerra Civil que nadie quiere contar*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.
- CRESPO JIMÉNEZ, Lucía: *Trato, diversión y rezo. Sociabilidad y ocio en Toledo (1887-1914)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.
- CUENCA CABEZA, Manuel; AGUILAR GUTIÉRREZ, Eduardo (coord.): *El tiempo del ocio: transformaciones y riesgos en la sociedad apresurada*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2009.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel: “Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España democrática”, en AUBERT, Paul: *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2002, pp. 55-73.
- CUEVA MERINO, Julio de la: “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en PARRA LÓPEZ, Emilio la; SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.): *El anticlericalismo en la España contemporánea*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301.

- CUEVA MERINO, Julio de la: “Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil”, en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 255-280.
- CUEVA PERUS, Marcos: *La juventud como categoría de análisis sociológico*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- D'ANGELO, Valerio: “El Carnaval como *counter-performance*. Una lectura de la acción simbólica en los «Más Nuevos Movimientos Sociales»”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n.º 44, 2014, pp. 45-62.
- DE GRAZIA, Sebastian: *Tiempo, trabajo y ocio*. Madrid: Tecnos, 1966 (1962).
- DE GRAZIA, Sebastian: “Tres conceptos antiguos en el mundo moderno: el trabajo, el tiempo, el ocio”, *Revista de Estudios Políticos*, n.º 131, 1963, pp. 5-20.
- DELGADO RUIZ, Manuel: *Luces iconoclastas: anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*. Barcelona: Ariel, 2001.
- DELGADO SOTILLOS, Irene; LÓPEZ NIETO, Lourdes: *Comportamiento político y sociología electoral*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013, edición electrónica.
- DÍAZ, Pilar: “La lucha de las mujeres en el tardofranquismo: los barrios y las fábricas”, *Gerónimo de Uztariz*, n.º 21, 2005, pp. 39-54.
- DÍAZ GARCÍA, Fructuoso: “Historia Moderna y Contemporánea del Concejo de Siero”, en FERNÁNDEZ CUESTA, Gaspar; *et al.*: *El libro de Siero*. Pola de Siero: Patronato Municipal de Cultura de Siero, 2002, pp. 95-128.
- DÍAZ IGLESIAS, Sebastián: “Jarramplas. Tiempo de fiesta en Piornal. La construcción de identidades colectivas en torno al ritual”, *Gazeta de Antropología*, n.º 20, 2004, en línea, <<http://hdl.handle.net/10481/7265>>. [Consulta: 06-II-2017].
- DÍAZ RUIZ, Juan José: *SEAT: ambición de superarse. La metamorfosis de la empresa que motorizó a los españoles para consolidar su futuro en un mundo global*. Barcelona: Profit, 2010.
- DÍAZ-SALAZAR MARTÍN, Rafael: “Política y religión en la España contemporánea”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 52, 1990, pp. 65-84.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael: “La transición religiosa en España”, *Scripta Fulgentina: Revista de Teología y Humanidades*, vol. 7, n.º 13, 1997, pp. 135-139.

- DI FEBO, Giuliana: *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012 (2002).
- DI FEBO, Giuliana: “«Nuevo Estado», nacionalcatolicismo y género”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Editorial Complutense, 2003, pp. 19-44.
- DOMÈNECH SAMPERE, Xavier: “Orígenes. En la protohistoria del movimiento vecinal bajo el franquismo”, *Historia del Presente*, n.º 16, 2010/2011, pp. 27-41.
- DOMÍNGUEZ CARAZO, Juan José; FONSECA ALONSO, Xosé Ignacio: “Les fiestas en La Pola (Siero)”, *Cultures: Revista asturiana de cultura*, n.º 15, 2007, pp. 409-442.
- DOMÍNGUEZ MARTÍN, Rafael: “La ganadería española: del franquismo a la CEE. Balance de un sector olvidado”, *Historia Agraria*, n.º 23, 2001, pp. 39-52.
- DOMÍNGUEZ PRATS, Pilar: “Del modelo a la imagen de mujeres y hombres bajo el franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Editorial Complutense, 2003, pp. 181-220.
- DOMMANGET, Maurice: *Historia del 1.º de Mayo*. Barcelona: Laia, 1976.
- DRONDA MARTÍNEZ, Javier: *Con Cristo o contra Cristo: religión y movilización antirrepublicana en Navarra (1931-1936)*. Tafalla: Txalaparta, 2013.
- DUMAZEDIER, Joffre: *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona: Estela, 1968 (1964).
- DUNNING, Eric: *El fenómeno deportivo: estudios sociológicos en torno al deporte, la violencia y la civilización*. Barcelona: Paidotribo, 2003 (1999).
- DURÁN, Agustín: *Romancero general, o colección de romances castellanos*. Madrid: Ribadeneyra, 1849.
- DURÁN VÁZQUEZ, José; DUQUE, Eduardo: “Trayectorias y actitudes generacionales: temporalidades y actitudes ante la educación, el trabajo y el consumo de tres generaciones de jóvenes españoles y portugueses”, *Sociología, Problemas e Prácticas*, n.º 87, 2018, pp. 9-28.
- ECO, Umberto: *Cómo se hace una tesis*. Barcelona: Gedisa, 2006 (1977).
- EIRAS ROEL, Antonio: “Demografía rural en la España moderna: evolución, variantes y problemas”, en ARANDA PÉREZ, Francisco José (coord.): *El mundo rural en la España moderna: actas de la VIIª Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 19-76.
- ELIADE, Mircea: *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós, 2001 (1957).

- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric: *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992 (1986).
- ELZO IMAZ, Javier: “La evolución socio-religiosa en España en los últimos 30 años: una aproximación empírica, en BERICAT ALASTUEY, Eduardo (coord.): *El fenómeno religioso: presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007, pp. 79-96.
- ERICE, Francisco: *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*. Oviedo: Eikasía, 2009.
- ERIKSON, Erik H.: *Sociedad y adolescencia*. [s. l.]: Siglo XXI, 2004 (1972).
- ESCALERA REYES, Javier: “Sevilla en Fiestas-fiestas en Sevilla: fiesta y anti-fiesta en la «Ciudad de la Gracia»”, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, n.º 11, 1996, pp. 99-103.
- ESCALERA REYES, Javier: “El franquismo y la fiesta: régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco”, en URÍA GONZÁLEZ, Jorge (coord.): *La cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, pp. 253-262.
- ESCALERA REYES, Javier; RUIZ BALLESTEROS, Esteban: “Asociacionismo vecinal en las ciudades medias andaluzas”, *Revista de Estudios Andaluces*, n.º 26, 2006, pp. 37-66.
- ESCUDERO ANDÚJAR, Fuensanta: *Dictadura y oposición al franquismo en Murcia: de las cárceles de posguerra a las primeras elecciones*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2007.
- FEO PARRONDO, Francisco: *Los vaqueiros de alzada: estudio geográfico de un grupo marginado*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1986.
- FERNÁNDEZ, Aladino: “Asturias: el ferrocarril en la organización del espacio”, en FERNÁNDEZ, Aladino; et al.: *Asturias y el ferrocarril*. Gijón: Museo del Ferrocarril de Asturias, 1999, pp. 13-30.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Florentino: *Guía para visitar los santuarios marianos de Asturias*. Madrid: Encuentro, 1990.
- FERNÁNDEZ AMADOR, Mónica: *El poder municipal en Almería durante la transición a la democracia*. Tesis doctoral. Almería, 2013.

- FERNÁNDEZ CUESTA, Eliseo: “Hipótesis sobre una función del carnaval”, *Gazeta de Antropología*, n.º 6, 1988, en línea, <<http://hdl.handle.net/10481/13754>> [Consulta: 21-XI-2018].
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Ana María: “Covadonga y la emigración asturiana”, en MORALES SARO, María Cruz; LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés (eds.): *Arte, cultura y sociedad en la emigración española a América*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1992, pp. 83-101.
- FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, Ixone: “Análisis de un proceso contemporáneo de construcción identitaria: la fiesta del Día del Caballo en la Montaña Alavesa”, *Zainak*, n.º 35, 2012, pp. 9-41.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOA, Kepa: “Carnival Performance, Gender and Ritual Heterodoxy”, *Jentilbaratz: Cuadernos de Folklore*, n.º 7, 2001, pp. 291-313.
- FERNÁNDEZ INSUELA, Antonio: “Una novela de Constantino Suárez «Españolito» y el «Asturias, patria querida»”, *Lletres Asturianas: Boletín Oficial de l’Academia de la Llingua Asturiana*, n.º 93, 2006, pp. 91-94.
- FERNÁNDEZ MCCLINTOCK, James W.: “El celtismo astur-gallego: una tradición nueva y vieja”, en ORTIZ GARCÍA, Carmen (ed.): *La ciudad es para ti: nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Barcelona: Anthropos, 2004, pp. 37-54.
- FERNÁNDEZ MONTES, Matilde: “Vallecas, identidades compartidas, identidades enfrentadas: la ciudad, el pueblo y el campo, el suburbio y el barrio”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, n.º 1, 2007, pp. 33-83.
- FERNÁNDEZ URBINA, José Miguel: “La hemeroteca: una de las moradas de la historia de las mentalidades”, en TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.): *La prensa de los siglos XIX y XX. Metodología, ideología e información. Aspectos económicos y tecnológicos*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 1986, pp. 73-81.
- FOLGUERA, Pilar: *Cómo se hace historia oral*. Madrid: EUDEMA, 1994.
- FONSECA RODRÍGUEZ, Julio: *Análisis estructural de la economía asturiana*. Oviedo: Publicaciones del Instituto de Estudios Jurídicos, 1972.
- FRIERA ÁLVAREZ, Marta: “La Junta General del Principado de Asturias: de la representación del Principado de Asturias a la representación de los asturianos”, en RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar (coord.): *La Junta General del Principado de Asturias, 1983-2013: antecedentes históricos, composición y actividad del parlamento asturiano*. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias, 2014, pp. 17-63.

- FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène: “Les saints et les fêtes de Provence orientale”, en *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1988, pp. 81-102.
- FUSI, Juan Pablo: “La cultura”, en JULIÁ, Santos; GARCÍA DELGADO, José Luis; JIMÉNEZ, Juan Carlos; FUSI, Juan Pablo: *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons, 2007 (2003), pp. 575-576.
- GALÁN FAJARDO, Elena: “La posguerra española en formato de telenovela”, en GIL GASCÓN, Fátima; MATEOS-PÉREZ, Javier (eds.): *Qué cosas vimos con Franco... Cine, prensa y televisión de 1939 a 1975*. Madrid: Rialp, 2012, pp. 99-134.
- GALÁN Y GONZÁLEZ, Inaciu; CUBERO DE VICENTE, Javier: “Nuevas aportaciones sobre la figura del Padre Galo: poemas inéditos, reflexiones sociolingüísticas y noticias de La Regalina”, *Revista de Filología Asturiana*, n.º 15, 2015, pp. 145-171.
- GALLEGO, José Andrés; PAZOS, Antón M.: *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil. 1: julio-diciembre de 1936*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Sidra y manzana en Asturias. Sociabilidad, producción y consumo (1875-1936)*, tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2008.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Intemperancia, degeneración y crimen: el discurso antialcohólico como estrategia de control social en la Asturias de la Restauración”, *Historia Contemporánea*, n.º 36, 2008, pp. 57-84.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Sidra y manzana en Asturias, sociabilidad, producción y consumo. De 1936 a la actualidad”, Investigación realizada para el Principado de Asturias como soporte documental a la candidatura de la cultura sidrera a la UNESCO como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, 2009-2011.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “Solidaridad, sociabilidad y comensalidad en el ciclo festivo asturiano (1850-1936)”, *Historia Contemporánea*, n.º 48, 2014, pp. 185-214.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: *Historia y cultura de la sidra en el concejo de Siero*. [S. l.]: La Fábrica de Libros, 2017.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Luis Benito: “La sociabilidad sidrera en Asturias durante el franquismo”, *Historia Social*, n.º 92, 2018, pp. 47-62.
- GARCÍA ARIAS, Pedro: *Antología de poetas asturianos*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1963.

- GARCÍA BLANCO, José María: “Declive económico y políticas regionales: el caso de Asturias”, *Reis*, n.º 83, 1998, pp. 87-119.
- GARCÍA DELGADO, José Luis; JIMÉNEZ, Juan Carlos: *Un siglo de España: la economía*. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- GARCÍA DELGADO, José Luis; JIMÉNEZ, Juan Carlos: “La economía”, en JULIÁ, Santos; et al.: *La España del siglo XX*. Madrid: Marcial Pons, 2007 (2003), pp. 333-530.
- GARCÍA FERRANDO, Manuel; LÓPEZ-ARANGUREN, Eduardo; BELTRÁN, Miguel: *La conciencia nacional y regional en la España de las autonomías*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- GARCÍA PIÑEIRO, Ramón: *Los mineros asturianos bajo el franquismo (1937-1962)*. Madrid: Fundación 1.º de Mayo, 1990.
- GARCÍA QUIRÓS, Paz; VILA ÁLVAREZ, Nuria: “Las fiestas de San Cristóbal del Ferrocarril de Carreño”, *Remanecer*, n.º 2, 2007, pp. 84-95.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Los vaqueiros de alzada de Asturias: un estudio histórico-antropológico*. Oviedo: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias, 1988.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Familia y sociedad: un estudio antropológico en el centro y occidente de Asturias y semejanzas con el norte peninsular*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2004.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. I. La cultura tradicional, patrimonio de futuro*. Oviedo: KRK, 2008.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Adolfo: *Antropología de Asturias. II. El cambio: la imagen invertida del otro*. Oviedo: KRK, 2011.
- GARCÍA MATILLA, Agustín; MOLINA CAÑABATE, Juan Pedro: “Televisión y jóvenes en España”, *Comunicar: Revista Científica de Educomunicación*, n.º 31, 2008, pp. 83-90.
- GARCÍA PILÁN, Pedro: “Sociabilidad festera: retradicionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada”, *Anduli*, n.º 6, 2006, pp. 77-91.
- GARCÍA PILÁN, Pedro: “El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu: el caso de las Fallas de Valencia”, *Arxius de Sociologia*, n.º 24, 2011, pp. 95-105.
- GARCÍA PIÑEIRO, Ramón: “¿Resistencia armada, rebeldía social o delincuencia? Huidos en Asturias (1937-1952)”, en ARÓSTEGUI, Julio; MARCO, Jorge (eds.): *El*

último frente: la resistencia armada antifranquista en España, 1939-1952. Madrid: Catarata, 2008, pp. 242-243.

-GARRALDA GARCÍA, Ángel: *La persecución religiosa del clero en Asturias*. Avilés: Nieva, 2009.

-GENIOLA, Andrea: “El nacionalismo regionalizado y la región franquista: dogma universal, particularismo espiritual, erudición folklórica (1939-1959)”, en ARCHILÉS, Ferran; SAZ, Ismael (eds.): *Naciones y estado... op. cit.*, pp. 189-224.

-GENTILE, Emilio: *The struggle for modernity: nationalism, futurism, and fascism*. Westport: Praeger, 2003.

-GERMANO, Iris: “O Carnaval no Brasil: da origem européia à festa nacional”, *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, n.º 73, 1999, pp. 131-145.

-GIDDENS, Anthony: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford university Press, 1991.

-GIL CALVO, Enrique: *Estado de fiesta. Feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

-GIMENO MONTERDE, Chabier; MONTAÑÉS GRADO, Miguel: “De «barrio obrero» a «barrio pobre»: procesos de construcción del discurso en un barrio multicultural”, en VICENTE RABANAQUE, Teresa; GARCÍA HERNANDORENA, María José; VIZCAÍNO ESTEBAN, Tono (eds.): *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías. XIV Congreso de Antropología, València, 5-8/9/2017*. Valencia: Universitat de València, 2017, pp. 745-761.

-GISBERT GRACIA, Verònica: “En nombre de la tradición: conflictos socio-festivos por razón de género”, *Anuari del conflicte Social*, n.º 5, 2015, pp. 385-401, edición electrónica, <<http://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/16014>> [Consulta 07-III-2017].

-GOFFMAN, Erving: *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987 (1961).

-GOFFMAN, Erving: *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970 (1967).

-GOFFMAN, Erving: *Relaciones en público. Microestudios de Orden Público*, Madrid: Alianza, 1979 (1971).

-GÓMEZ ÁLVAREZ, Ubaldo: *La sociedad tradicional asturiana*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1993.

- GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique: “Fiestas y diversiones en la provincia de Jaén durante el siglo XVII”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 151, 1994, pp. 235-254.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Fiestas de Asturias: aproximación al panorama festivo asturiano*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1985.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Elementos significativos de las fiestas tradicionales asturianas”, *Narria: estudios de artes y costumbres populares*, n.º 39-40, 1985, pp. 47-50.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy; COMA GONZÁLEZ, Gema: *Fiestas de Asturias. Aproximación al panorama festivo asturiano*. Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1985.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy: “Notas para el estudio etnohistórico del complejo festivo asturiano”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ I REY, María Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.): *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona: Anthropos, 2003 (1989), pp. 147-168.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy: *Las mascaradas de invierno en Asturias: una perspectiva antropológica*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 1993.
- GONZÁLEZ AJA, Teresa: “Héroes de papel. El deporte y la prensa como herramientas de propaganda política del fascismo y el franquismo. Una perspectiva histórica comparada”, *Historia y Comunicación Social*, v. 17, 2012, pp. 41-68.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio: *Los combates de la ironía: risas premodernas frente a excesos modernos*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- GONZÁLEZ ALONSO, Nuria: *Los Vaqueiros de Alzada en Asturias. ¿Un colectivo social marginado?* [s. l.]: Mancomunidad Comarca Vaqueira, 2010.
- GONZÁLEZ CORUGEDO, Rosa: *Sociología de Asturias*. Gijón: Ayalga, 1977.
- GONZÁLEZ DE MOLINA NAVARRO, Manuel; SOTO FERNÁNDEZ, David; HERRERA GONZÁLEZ DE MOLINA, Antonio: “Crisis ecológica y movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX”, en CALLE VELASCO, M.ª Dolores de la; REDERO SAN ROMÁN, Manuel (eds.): *Movimientos sociales en la España del siglo XX*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 229-248.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier: “Celtismo e historiografía en Galicia: en busca de los celtas perdidos”, en GONZÁLEZ GARCÍA, Francisco Javier (coord.): *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid: Akal, 2007, pp. 9-130.
- GONZÁLEZ LAFITA, Pilar: *Las artes gráficas en Gijón, 1890-1920*. Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 1980.

- GONZÁLEZ LUCINI, Fernando: *Veinte años de canción en España 1963-1983*. 1. *De la esperanza/apéndices*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1989 (1984).
- GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos: *Ceremoniales, fiestas y nación. Bogotá: un escenario. De los estandartes muisca al himno nacional*. Bogotá: Intercultura Colombia, 2012.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto: “Cuadonga, Guadalupe, Czestochowa...”, *Cultures: Revista Asturiana de Cultura*, n.º 2, 1992, pp. 155-178.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, Roberto: *Antropología social y cultural de Asturias: introducción a la cultura asturiana*. Oviedo: Madú, 2002.
- GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: *Los tres Reyes Magos. La eficacia simbólica*. Akal, Madrid, 2002.
- GONZÁLEZ TRUEBA, Juan José; SERRANO CAÑADAS, Enrique: *Cultura y naturaleza en la montaña cantábrica*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2007.
- GORDON NOGALES, Carmen: “La transición desarmada: objetores, política y prensa en la transformación de las Fuerzas Armadas en la España democrática”, *Amnis: Revue de Civilisation Contemporaine de l’Université de Bretagne Occidentale*, n.º 4, 2004, en línea, <<https://journals.openedition.org/amnis/781>> [Consulta: 09-XI-2018].
- GRAUBARD, Stephen R.: “Preface”, en EISENSTADT, Shmuel N.; SCHLUCHTER, Wolfgang; WITTRÖCK, Björn (eds.): *Public Spheres & Collective Identities*. Nueva York: Routledge, 2017 (2001). Edición electrónica.
- GUERRERO ARIAS, Patricio: *Usurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala-Corporación Editora Nacional, 2004.
- GUTIÉRREZ LOZANO, Juan Francisco: “La audiencia de la televisión en España y su historia. Un acercamiento a la memoria de los primeros espectadores”, en COMPANY MATES, Arnau; PONS BOSCH, Jordi; SERRA BUSQUETS, Sebastià (eds.-coords.): *La comunicació audiovisual en la història: aportacions de la comunicació a la comprensió i construcció de la història del segle XX. Vol. II*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2003, pp. 683-703.
- GUTIÉRREZ NOGUEROLES, Aurora: “Análisis de las elecciones municipales y autonómicas de 28 de mayo de 1995”, *Revista de Derecho Político*, n.º 42, 1997, pp. 237-292.

- HERAS HERRERO, Beatriz de las: “Historia e imagen”, en CAMARERO, Gloria (ed.): *I Congreso Internacional de Historia y Cine*. Getafe: Universidad Carlos III de Madrid-Instituto de Cultura y Tecnología, 2008, pp. 175-187.
- HERAS HERRERO, Beatriz: “Lo visual como fuente de la Historia de Nuestro Tiempo. Carteles, fotografía y cine documental en el estudio de la Guerra Civil Española”, en NAVAJAS ZUBELDÍA, Carlos; ITURRIAGA BARCO, Diego (eds.): *Novísima. Actas del II Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2010, pp. 175-188.
- HERBERS, Klaus: “Aspectos del «tiempo libre» y de «fiestas» en algunos relatos de viajeros y peregrinos del siglo XV”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 79-102.
- HERNÁNDEZ ANDREU, Juan: *Economía política de la transición en España (1973-1980)*. Madrid: Editorial Complutense, 2004.
- HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio: “La cultura del tiempo en España: la Guerra de la Independencia en el discurso del franquismo”, *Historia Actual Online*, n.º 25, 2011, pp. 145-158.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “Nacional-catolicismo y calendario festivo en Valencia”, en TUSELL, Javier (coord.): *El régimen de Franco, 1936-1975: política y relaciones exteriores. Vol. 1*. UNED, Madrid, 1993, pp. 531-541.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: *La festa reinventada: calendari, política i ideologia en la València franquista*. Valencia: Universitat de València, 2002.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “La reina fantasma: apoteosi i misèria de la dona fallera”, *Caramella: revista de música i cultura popular*, n.º 15, 2006, pp. 28-33.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, Gil Manuel: “La fiesta mutante. La construcción histórica de la Feria de Julio de Valencia”, *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, vol. 1, n.º 1, 2014, pp. 61-78.
- HEUZÉ, Laure: “La incorporación de las mujeres en las fiestas: las *Negras* de Petrer (Alacant)”, en ALBERT-LLORCA, Marlène; GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (eds.): *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail-Diputación de Granada, 2003, pp. 103-114.
- HOBSBAWM, Eric: “Introducción: la invención de la tradición”, en HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence: *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2013 (1983), pp. 7-21.

- HOBSBAWM, Eric: *Gente poco corriente: resistencia, rebelión y jazz*. Barcelona: Crítica, 1999.
- HOMOBONO, José Ignacio: “Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas”, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 54 (1989), pp. 407-502.
- HOMOBONO, José Ignacio: “Fiesta, tradición e identidad local”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n.º 55, 1990, pp. 43-58.
- HORMIGOS, Jaime; MARTÍN CABELLO, Antonio: “La construcción de la identidad juvenil a través de la música”, *RES: Revista Española de Sociología*, n.º 4, 2004, pp. 259-270.
- HUIZINGA, Johan: *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 2007 (1954).
- HULLOT-KENTOR, Robert: “El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural”, *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, vol. 3, 2011, pp. 3-23.
- INESTROSA, Sergio: *Vivir la fiesta: un desenfreno multimediado*, México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 1994.
- INGENSCHAY, Dieter: “Identidad homosexual y procesamiento del franquismo en el discurso literario de España desde la transición”, en RESINA, Joan Ramon (ed.): *Dismembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Amsterdam: Rodopi, 2000, pp. 157-190.
- JORGE ALONSO, Ana: *Mujeres en los medios, mujeres de los medios. Imagen y presencia femenina en las televisiones públicas: Canal Sur TV*. Barcelona: Icaria, 2004.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste: “Rituales festivos y confrontación social. Cruces de mayo de la provincia de Huelva”, *Gazeta de Antropología*, n.º 27 (2), 2011, en línea, <<http://digibug.ugr.es/handle/10481/18640>> [Consulta: 05-VI-2018].
- JOVELLANOS, Gaspar Melchor de: “Carta octava: romerías de Asturias”, en NOCEDAL, Cándido (ed.): *Obras publicadas é inéditas de don Gaspar Melchos de Jovellanos. Tomo segundo*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1859.
- KAROLEWSKI, Ireneusz Pawel: *Citizenship and Collective Identity in Europe*. Nueva York: Routledge, 2010 (2009).
- KÖHLER, Holm-Detlev (coord.): *Asturias: el declive de una región industrial*. Gijón: Trea, 1996.
- KOWALSKY, Daniel: “Cine nacional *non grato*. La pornografía española en la Transición (1975-1982)”, en BERTHIER, Nancy; SEGUIN, Jean-Claude (comp.): *Cine, nación y nacionalidades en España*. Madrid: Casa de Velázquez, 2007, pp. 203-216.

- LABRADOR MÉNDEZ, Germán: *Culpables por la literatura: imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*. Madrid: Akal, 2017, edición electrónica.
- LAGO PEÑAS, Ignacio: *El voto estratégico en las elecciones generales en España (1977-2000): efectos y mecanismos causales en la explicación del comportamiento electoral*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.
- LANFANT, Marie-Françoise: *Sociología del ocio*. Barcelona: Península, 1978 (1972).
- LANGA NUÑO, Concha: *De cómo se improvisó el franquismo durante la Guerra Civil: la aportación del ABC de Sevilla*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007.
- LARRINAGA, Josu E.: *Fiestas y niños en Bizkaia*. Bilbao: BBK, 1994.
- Las condiciones de vida de la población pobre del Principado de Asturias*. Madrid: Fundación FOESSA, 1997.
- LIEBERMAN, Sima: *Growth and Crisis in the Spanish Economy 1940-93*. Londres: Routledge, 2005 (1995).
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid: Akal, 1991 (1980).
- LLANO ROZA DE AMPUDIA, Aurelio de: *Bellezas de Asturias de Oriente a Occidente*. Valladolid: Maxtor, 2008 (1928).
- LLERA, José Antonio: *El humor verbal y visual de La Codorniz*. Madrid: CSIC, 2003.
- LLOPE, Xuan Ignaci: “L’orde del discursu. Un averamientu al ensayu n’asturianu (1975-2000)”, en *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA)*. Uviéu, 5, 6, 7 y 8 de payares 2001. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003, pp. 365-380.
- LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés: “La emigración española a América: ritmos, direcciones y procedencias regionales”, en LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés (comp.): *Acerca de las migraciones centroeuropeas y mediterráneas a Iberoamérica: aspectos sociales y culturales*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1995, pp. 39-62.
- LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés: “Las asociaciones de los inmigrantes asturianos en América”, en BLANCO RODRÍGUEZ, Juan Andrés (ed.): *El asociacionismo en la emigración española a América*. Salamanca: UNED-Junta de Castilla y León, 2008, pp. 151-197.
- LOBATO, Mirta Zaida (ed.): *Cuando las mujeres reinaban. Belleza, virtud y poder en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

- LOBATO BLANCO, Luis Alfredo: *Génesis y evolución de los movimientos sociales de oposición al franquismo en Asturias*. Tesis doctoral, Oviedo, 1996.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco: “Emigración y localismo. Sociedades asturianas en La Habana”, *Ástura: Nuevos Cartafueyos d’Asturies*, n.º 9, 1993, pp. 53-59.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco: “«Pólvora exterior e interior» en las fiestas populares”, *Bedoniana*, n.º 10, 2008, pp. 147-154.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco (coord.): *El cartel en Asturias. Colección del Muséu del Pueblu d’Asturies*. Gijón: Ayuntamiento de Gijón, 2009.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Juaco: “Los emigrantes asturianos y Covadonga”, en MARTÍNEZ VEGA, Andrés (ed.): *Covadonga: Historia y arte, naturaleza y tradición*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2016, pp. 33-82.
- LÓPEZ ARES, Susana; SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Isidro: *Tendencias demográficas y planificación económica en el Principado de Asturias (1996-2026)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1999.
- LÓPEZ-DAVALILLO LARREA, Julio: *Geografía regional de España*. Madrid: UNED, 2014, edición electrónica.
- LÓPEZ GALLEGOS, M.ª Silvia: “El control del ocio en Italia y España: de la Opera Nazionale Dopolavoro a la Obra Sindical de Educación y Descanso”, *Investigaciones Históricas: época moderna y contemporánea*, n.º 24, 2004, pp. 215-236.
- LÓPEZ GALLEGOS, M.ª Silvia: “El deporte como forma de control social: la actividad de la Obra Sindical de Educación y Descanso durante el franquismo”. *Historia, Trabajo y Sociedad*, n.º 3, 2012, pp. 81-114.
- LORENZI FERNÁNDEZ, Elisabeth: “La fiesta y los movimientos sociales en la promoción de una identidad de barrio. La «Batalla Naval» de Vallekas”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, n.º 1, pp. 145-165.
- LORENZO PINAR, Francisco J.: “Universos festivos y cultura popular en la Castilla moderna”, en MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio (ed.): *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*. Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 145-173.
- LORENZO VILA, Ana Rosa: “Movimiento vecinal en Santiago de Compostela”, en LORENZANA, Concha (ed.): *Tomamos la palabra: experiencias de ciudadanía participativa*. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 127-144.
- LUIS MARTÍN, Francisco de: *Cincuenta años de cultura obrera en España, 1890-1940*. Madrid: Pablo Iglesias, 1994.

- LUZZATO, Sergio: “Jóvenes rebeldes y revolucionarios (1789-1917)”, en LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean Claude (coord.): *Historia de los jóvenes. Vol. II. La Edad Contemporánea*. Taurus, 1996, pp. 239-310.
- LYTTELTON, Adrian: *The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919-1929*. Abingdon: Princeton University Press, 2004.
- MADRID ÁLVAREZ, Juan Carlos de la: *Cinematógrafo y “varietés” en Asturias (1896-1915)*. Oviedo: Servicio de Publicaciones del Principado de Asturias, 1996.
- MADRID, Juan Carlos de la: *Paralelo 38: Avilés y el siglo XX en cien capítulos*, Avilés: Azucel, 2001.
- MADRID ÁLVAREZ, Juan Carlos de la: *Avilés: una historia de mil años*. [s. l.]: La Voz de Avilés-El Comercio, 2002.
- MADRID, Juan Carlos de la: *Prensa y sociedad en una villa del Cantábrico: Avilés, 1866-1950*. Oviedo: Laria, 2008.
- MADRID ÁLVAREZ, Juan Carlos de la: *Aquellos maravillosos baños: historia del turismo en Asturias 1840-1940*. Oviedo: Fundación Caja Rural de Asturias, 2011.
- MADRID ÁLVAREZ, Vidal de la: “Breve introducción a la historia de la historieta en Asturias”, en FERNÁNDEZ, Mercedes (dir.); DÍAZ, M.^a del Mar; GILLAIN, Romain (col.): *Asturias: imágenes de historieta y realidades regionales*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 13-26.
- MAGANTO HURTADO, Esther: “Identidad, poder, género y comunicación. Yo, alcaldesa de Zamarramala: la construcción de una identidad ritual”, en PÉREZ-AMAT GARCÍA, Ricardo; NÚÑEZ PUENTE, Sonia; GARCÍA JIMÉNEZ, Antonio (coords.): *Comunicación, identidad y género (volumen 2)*, Madrid: Fragua, 2008, pp. 537-543.
- MANDER, Gertrud: “La corona inmarcesible. La fiesta del ajusticiamiento de Carlos I”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 195-209.
- MANGINI, Shirley: *Rojos y rebeldes. La cultura de la disidencia durante el franquismo*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- MANTECÓN, Alejandro: *La experiencia del turismo. Un estudio sociológico sobre el proceso turístico residencial*. Icaria, Barcelona, 2008.
- MARÍN, José María; MOLINERO, Carme; YSÁS, Pere: *Historia política de España, 1939-2000*. Madrid: Istmo, 2010 (2001).

- MARIANO JUÁREZ, Lorenzo; CONDE CABALLERO, David: “El ritual tras la lente. Tonalidades emergentes y nuevos espacios en «Las Carantoñas» y «Jarrampas»”, *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, n.º 4, 2012, pp. 123-139.
- MARÍAS, Javier: *Ni se les ocurra disparar*. Madrid: Alfaguara, 2012, edición electrónica.
- MARÍN SUÁREZ, Carlos: “El celtismo asturiano. Una perspectiva arqueológica”, *Gallaecia*, n.º 24, 2005, pp. 309-333.
- MARQUARD, Odo: “Una pequeña filosofía de la fiesta”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 359-366.
- MARTÍ, Josep: “Música i festa: algunes reflexions sobre les pràctiques musicals i la seva dimensió festiva”, *Anuario Musical*, n.º 57, 2002, pp. 277-293.
- MARTÍN CRIADO, Enrique: “Los empleos y los paros de los jóvenes”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, n.º 11, 1997, pp. 173-201.
- MARTÍN CRIADO, Enrique: *Producir la juventud: crítica de la sociología de la juventud*. Madrid: Istmo, 1998.
- MARTÍN GARCÍA, Óscar J.: *A tientas con la democracia: movilización, actitudes y cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*. Madrid: Catarata, 2008.
- MARTÍNEZ DEL FRESNO, Beatriz: “Mujeres, tierra y nación. Las danzas de la Sección Femenina en el mapa político de la España franquista (1939-1952)”, en RAMOS LÓPEZ, Pilar: *Discursos y prácticas musicales nacionalistas (1900-1970)*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2012, pp. 229-254.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Alberte: “La ganadería gallega durante el primer franquismo: crónica de un tiempo perdido, 1936-1960”, *Historia Agraria*, n.º 20, 2000, pp. 197-224.
- MARTÍNEZ MORENO, Rosa María: “La romería del Rocío en Andalucía, una fiesta de la posmodernidad”, *Gazeta de Antropología*, n.º 13, 1997, en línea, <<http://hdl.handle.net/10481/13566>> [Consulta: 12-XI-2018].
- MARTÍNEZ POZO, Miguel Ángel: “La mujer en las fiestas de moros y cristianos”, *Revista de Antropología Experimental*, n.º 15, 2015, pp. 79-87, edición electrónica, <<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/2358>> [Consulta: 07-III-2017].
- MARTÍNEZ RUANO, Beatriz: “Poder y conflicto: dos expresiones de la fiesta barroca. Granada, siglo XVII”, en BETRÁN MOYA, José Luis; CORTÉS PEÑA, Antonio Luis;

- SERRANO MARTÍN, Eliseo (coords.): *Religión y poder en la Edad Moderna*. Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 315-328.
- MARTÍNEZ SERRANO, Gustavo: “Qué debe evitarse en la gestión del deporte”, en MESTRE SANCHO, Juan A.; ORTS DELGADO, Francisco: *Gestión en el deporte*. Sevilla: Wanceulen, 2010, pp. 383-395.
- MARTÍNEZ TORNER, Eduardo: *Cancionero musical de la lírica popular asturiana*. Madrid: Nieto y Compañía, 1920.
- MARWICK, Arthur: *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the Unites States, c. 1958-c. 1974*. [s. l.]: Bloomsbury, 2011 (1998), edición electrónica.
- MAURÍN ÁLVAREZ, Manuel (coord.): “Minería y energía”, en FERNÁNDEZ CUESTA, Gaspar; QUIRÓS LINARES, Francisco (dirs.): *Atlas temático de España. Tomo IV: minería y energía, industria, comercio y turismo*. [s. l.]: Nobel, 2010, pp. 9-111.
- MAUSS, Marcel: *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2009 (1925).
- MAY, Phyllis M.: “Cheerleading and Twirling”, en JACKSON, Harvey H. (ed.): *The New Encyclopedia of Southern Culture. Vol. 16: Sports & Recreation*. [s. l.]: The University of North Carolina Press, 2011, pp. 58-61.
- MAYORDOMO, Alejandro (coord.): *Estudios sobre la política educativa durante el franquismo*. Valencia: Universitat de València, 1999.
- MEDINA LUQUE, F. Xavier: “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”, *Zainak*, n.º 26, 2004, pp. 411-421.
- MENÉNDEZ BUEYES, Luis Ramón: *Reflexiones críticas sobre el origen del Reino de Asturias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.
- MENÉNDEZ DE LA TORRE, María José; MENÉNDEZ DE LA TORRE, Herminia: “Las ofrendas de ramos en Asturias”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n.º 6, 1999, pp. 307-338.
- MERREL, Floyd: *Estructuralismo y proceso estructurante: teoría y análisis de «Al filo del agua», «La Cuesta de las Comadres» y «Las ruinas circulares»*. Kassel: Reichenberger, 1990 (1980).
- MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: “Introducción: imaginar España durante el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé

M.: *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, 2014, pp. 1-6.

-MICHONNEAU, Stéphane: “Ruinas de guerra e imaginario nacional bajo el franquismo”, en MICHONNEAU, Stéphane; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M.: *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*. Madrid: Casa de Velázquez, 2014, pp. 25-48.

-MILLÁN, Amado: “Alrededor de la mesa: aspectos normativos, rituales y simbólicos de la comensalía”, en MOLINA, Pedro; CHECA, Francisco (eds.): *La función simbólica de los ritos: rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria-Instituto de Estudios Almerienses, 1997, pp. 219-264.

-MINER OTAMENDI, José Manuel: *Los pueblos malditos (agotes, pasiegos, vaqueiros de alzada, maragatos, chuetas)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

-MÍNGUEZ, Víctor; GONZÁLEZ TORNEL, Pablo; RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada: *La fiesta barroca: el Reino de Valencia (1599-1802). Triunfos barrocos. Volumen primero*. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2010.

-MIRALLES GONZÁLEZ-CONDE, María Ascensión: *El Cartel de Fiestas de Murcia (1960-2015)*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2016.

-MOLINERO, Carme: *La captación de las masas: política social y propaganda en el régimen franquista*. Madrid, Cátedra, 2005.

-MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: *Productores disciplinados y minorías subversivas: clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998.

-MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: “La dictadura de Franco, 1939-1975”, en MARÍN, José María; MOLINERO, Carme; YSÀS, Pere: *Historia de España: historia política: 1939-2000*. Madrid: Istmo, 2001, pp. 17-246.

-MONFERRER MONFORT, Àlvar: *Las fiestas de la Magdalena. Castelló de la Plana: del mito a la actualidad*. València: Carena, 2004.

-MONTERO, Alfred P.: *Shifting States in Global Markets: Subnational Industrial Policy in Contemporary Brazil and Spain*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.

-MONTERO, Feliciano: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Madrid: Encuentro, 2009.

-MONTERO, Feliciano: “La Acción Católica especializada y la educación popular. Las campañas de los movimientos católicos juveniles durante el franquismo, 1955-1965”, en

GUEREÑA, Jean-Louis; TIANA FERRER, Alejandro (eds.): *Formas y espacios de la educación popular en la Europa mediterránea. Siglos XIX y XX*. Madrid: Casa de Velázquez, 2016, edición electrónica.

-MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio: “Cantar, rezar, comer y bailar (las marzas y sus rituales)”, *Zainak*, n.º 20, 2000, pp. 73-89.

-MORADIELLOS GARCÍA, Enrique: “El proceso de formación de la clase obrera de las minas en Asturias”, *El Basilisco*, n.º 2, 1989, pp. 43-50.

-MORADIELLOS, Enrique: *La España de Franco (1939-1975): política y sociedad*. Madrid: Síntesis, 2000.

-MORALES SARO, María Cruz; LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés (eds.): *Arte, cultura y sociedad en la emigración española a América*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1992.

MORENO, Isidoro: “Identidades y rituales”, en PRAT, Joan; *et al.* (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 1991, pp. 601-636.

-MORENO-CABALLUD, Luis: “«Todo el año es carnaval»: tradiciones populares y contracultura en la transición”, *Kamchatka: revista de análisis cultural*, n.º 4, 2014, pp. 101-123.

-MORENO GARRIDO, Ana: *Historia del turismo en España en el siglo XX*. Madrid: Síntesis, 2007.

-MORENO SARDÀ, Amparo: “«Realidad histórica» y «realidad informativa». La reproducción de la realidad social a través de la prensa”, en TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.): *La prensa de los siglos XIX y XX. Metodología, ideología e información. Aspectos económicos y tecnológicos*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 1986, pp. 145-163.

-MORENO SECO, Mónica: “Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta”, *Historia y Política*, n.º 37, 2017, pp. 147-176.

-MORENO TELLO, Santiago: *La clase obrera gaditana (1949-1959): una historia social a través de las fuentes populares*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

-MOSSE, George L.: *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. Marcial Pons, Madrid, 2005 (1975).

- MUIR, Edward: *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001 (1997).
- MUÑIZ SÁNCHEZ, Jorge: “El entorno social de Minas de Lieres: organización espacial, urbanismo y sociabilidad”, *Sociología del Trabajo*, n.º 52, 2004, pp. 127-158.
- MUÑIZ SÁNCHEZ, Jorge: *Del pozo a casa: genealogías del paternalismo minero contemporáneo en Asturias*. Gijón: Trea, 2007.
- MUÑIZ SÁNCHEZ, Jorge: “Huertos obreros y paternalismo industrial en la *Société des Mines* de Lens (Francia) a principios del siglo XX”, *Historia Contemporánea*, n.º 43, 2011, pp. 721-748.
- MUÑOZ GARCÍA, Humberto; HERRERA REYES, Agustín: *Los movimientos estudiantiles de 1986 y la universidad en España y Francia*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- MUÑOZ RUIZ, María del Carmen: “Las revistas para mujeres durante el franquismo: difusión de modelos de comportamiento femenino”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 95-114.
- MURADO, Miguel-Anxo: *Otra idea de Galicia*. [s. l.]: Debate, 2008, edición electrónica.
- NASH, Mary: *Mujer, familia y trabajo en España, 1875-1936*. Barcelona: Anthropos, 1983.
- NASH, Mary: *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza, 2012 (2004).
- NASH, Mary: “Mass Tourism and New Representations of Gender in Late Francoist Spain: The *Sueca* and Don Juan in the 1960s”, *Cultural History*, 42, 2015, pp. 136-161.
- NAVARRO NAVARRO, Javier: *A la revolución por la cultura. Prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano, 1931-1939*. Valencia: Universitat de València, 2004.
- NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- NIETO, José Antonio: “Notas sueltas sobre sexualidad en la dictadura, transición y democracia española”, en GRUDZINSKA, Grazyna; *et al.*: *Transición en retrospectiva: los casos de Polonia y España*. Varsovia: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2009, edición electrónica, pp. 193-209.

- NORA, Pierre: “From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*”, en NORA, Pierre; KRITZMAN, Lawrence D. (eds.): *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Nueva York: Columbia University Press, 1996, pp. 17-24.
- NOVAL CLEMENTE, Mercedes: *La Sección Femenina en Murcia: educación, cultura e ideología (1939-1977)*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia.
- NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco (coord.): *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2007.
- OFEL, Inbar: “El género de la ciudadanía: protestas callejeras y la transición española a la democracia, Madrid 1975-1979”, en SAZ, Ismael; ARCHILÉS I CARDONA, Ferran (eds.): *La nación de los españoles: discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012, pp. 185-206.
- OJEDA, Germán: *Asturias en la industrialización española, 1833-1907*. Siglo XXI, Madrid, 1985.
- ORTH, Elsbet: “La coronación imperial de Carlomagno en Roma”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 77-92.
- ORTIZ GARCÍA, Carmen: “Celebración y consumo. Algunas notas sobre la revitalización de la fiesta en España”, en DÍAZ G. VIANA, Luis (coord.): *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 103-113.
- OSORO HERNÁNDEZ, Andrés: *Revista de Asturias (1877-1883 y 1886-1889): literatura, ciencia y sociedad en los orígenes del Grupo de Oviedo*. Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2007.
- OVIES IGLESIAS, María Ángeles: *El silencio de los vencidos. Clamor de inocencia*. Avilés: Azucel, 2011.
- OZOUF, Mona: *La fête révolutionnaire: 1789-1799*. París: Gallimard, 2013 (1976).
- PACK, Sasha D.: *La invasión pacífica: los turistas y la España de Franco*. Madrid: Turner, 2009.
- PALACIO LIS, Irene; RUIZ RODRIGO, Cándido: *Infancia, pobreza y educación en el primer franquismo: (Valencia 1939-1951)*. Valencia: Universitat de València, 1993.
- PALACIO VALDÉS, Armando: *La aldea perdida. Novela-poema de costumbres campesinas*. Pola de Laviana: Ayuntamiento de Laviana, 2011 (1903).

- PALACIO VALDÉS, Armando: *La novela de un novelista*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942 (1921).
- PANDO GARCÍA-PUMARINO, Ignacio: *De las actividades recreativas tradicionales, al ocio mercantilizado: Luanco, una historia local, 1890-1931*. Luanco: Ayuntamiento de Gozón-Asociación Amigos del Museo Marítimo de Asturias de Luanco, 2009.
- PARODI DA PASSANO, Giovanna: “Fiesta”, en FILORAMO, Giovanni (ed.): *Diccionario Akal de las religiones*. Akal, Madrid, 2001, pp. 211-212.
- PASSERINI, Luisa: “La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta)”, en LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean Claude (coord.): *Historia de los jóvenes. Vol. II. La Edad Contemporánea*. Taurus, 1996, pp. 381-453.
- PASTORIZA, Elisa: “El ocio peronista: la conquista de las vacaciones. El turismo social en la Argentina”, en VERDÚ MACIÁ, Vicente; et al.: *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 383-417.
- PAVLOVIC, Tatjana: *The Mobile Nation: España cambia de piel (1954-1964)*. Chicago: Intellect, 2011.
- PEDRERO-SÁNCHEZ, María Guadalupe: “Las cartas de tío Eusebio”, en PEDRERO, M^a Guadalupe; PIÑERO, Concha (coords.): *Tejiendo recuerdos de la España de ayer. Experiencias de postguerra en el régimen franquista*. Madrid: Narcea, 2006, pp. 127-150.
- PÉREZ ALDA, Consolación; SAN SALVADOR DEL VALLE, Ana: “El Ferrocarril de Carreño”, en LÓPEZ GARCÍA, Mercedes (coord.): *La vía estrecha en Asturias: ingeniería y construcción: 1844-1972*. Gijón: Gran Enciclopedia Asturiana, 1995, pp. 175-192.
- PÉREZ GÓMEZ, Joaquín: “El papel de España en el proceso de paz en la exYugoslavia”, en GIRÓN, José; PAJOVIĆ, Slobodan (eds.): *Los nuevos Estados de la antigua Yugoslavia*. Oviedo: Universidad de Oviedo. Vicerrectorado de Extensión Universitaria. Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 295-314.
- PÉREZ ZALDUONDO, Gemma: *Una música para el «Nuevo Estado». Música, ideología y política en el primer franquismo*. [s. l.]: Libargo, 2017 (2013).
- PÉREZ ZAPICO, Daniel: *Producción y usos sociales de la electricidad en Asturias (1880-1936)*. Oviedo, tesis doctoral, 2015.
- PESCADOR DEL HOYO, M.^a del Carmen: *El archivo: instalación y conservación*. Madrid: Norma, 1988.
- PIEPER, Josef: *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Rialp, 2006 (1963).

- PIÑEIRO BLANCA, Joaquín: “Instrumentalización política de la música desde el franquismo hasta la consolidación de la democracia en España”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n.º 25, 2013, pp. 237-262.
- PIÑERA, Luis Miguel: *Domingos en rojo: historia del Día de la Cultura en Gijón (1972-1984)*. Gijón: Sociedad Cultural Gijonesa, 2016.
- PISANO, Jean-Baptiste: “Les fêtes révolutionnaires à Nice”, en GIAUME, Jean-Marc; MAGAIL, Jérôme (dir.): *Le Comté de Nice: de la Savoie à l’Europe. Identité, mémoire et devenir*. Nice: Serre, 2006, pp. 217-225.
- PITARCH ALFONSO, Carles A.: “«La Fiesta de las Regiones» —Asturias, Andalucía, Valencia y Aragón—: cuadros de cantos y bailes populares y construcción nacional española (1916-1936)”, en RAMOS LÓPEZ, Pilar: *Discursos y prácticas musicales nacionalistas (1900-1970)*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2012, pp. 195-228.
- PLATTEN, David: *Michel Tournier and the Metaphor of Fiction*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- PLAZA, Juan F.: *Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes: la representación de los famosos*. Madrid: Fundamentos, 2005.
- PLUMB, J. H.: “La mercantilización del ocio en la Inglaterra del siglo XVIII”, *Historia Social*, n.º 41, 2001, pp. 69-87.
- POLO BLANCO, Antonio: *Gobierno de las poblaciones en el primer franquismo (1939-1945)*. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, Cádiz, 2006.
- PORTERO, Florentino: “El régimen franquista y Estados Unidos, de enemigos a aliados”, en DELGADO, Lorenzo; ELIZALDE, M.ª Dolores (eds.): *España y Estados Unidos en el siglo XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, pp. 141-156.
- POZO NUEVO, Ana: “El concepto de música celta en la cultura asturiana”, *Revista de Musicología*, vol. 28, n.º 1, 2005, pp. 529-542.
- PRAT I CARÓS, Joan: “El Carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas”, *Temas de Antropología Aragonesa*, n.º 4, 1993, pp. 278-296.
- PRAT, Joan; CONTRERAS, Jesús: *Les festes populars*. Barcelona: Els Llibres de la Frontera, 1984.
- PRESTON, Paul: *El holocausto español: odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Barcelona: Random House Mondadori, 2011.

- PRIETO LACACI, Rafael: “La juventud participa. ¿Cómo? ¿Dónde?”, *Documentación Social*, n.º 95, 1994, pp. 93-106.
- PUJADAS I MARTÍ, Xavier; et al.: “Mujeres y deporte durante el franquismo (1939-1975). Estudio piloto sobre la memoria oral de las deportistas”, *Materiales para la Historia del Deporte*, n.º 10, 2012, en línea, <https://www.upo.es/revistas/index.php/materiales_historia_deporte/article/view/533> [Consulta: 11-VII-2018].
- PUJALS MAS, Margalida: “Els teleclubs com a centres de comunicació audiovisual dels anys seixanta i setanta”, en COMPANYY MATES, Arnau; PONS BOSCH, Jordi; SERRA BUSQUETS, Sebastià (eds.-coords.): *La comunicació audiovisual en la història: aportacions de la comunicació a la comprensió i construcció de la història del segle XX. Vol. II*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2003, pp. 931-950.
- PULIDO CHAPARRO, Sandra Carolina: “Las diferentes aproximaciones al estudio de los barrios en las ciencias sociales”, *Investigación y Desarrollo*, vol. 24, n.º 2, 2016, pp. 411-443.
- QUIROGA, Alejandro: *Making Spaniards: Primo de Rivera and the Nationalization of the Masses, 1923-30*. Palgrave Macmillan, Houndmills, 2007.
- RABATÉ, Jean-Claude: *1900. Guerra y paz en la Salamanca del joven Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.
- RADCLIFF, Pamela Beth: *From mobilization to civil war: the politics of polarization in the Spanish city of Gijón, 1900-1937*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RAPPAPORT, Roy A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (1999).
- REBOLLO MESAS, Pilar: “El Servicio Social de la mujer de Sección Femenina de Falange. Su implantación en el medio rural”, en RUIZ CARNICER, Miguel Ángel; FRÍAS CORREDOR, Carmen (coords.): *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón (Huesca, 7 al 9 de julio de 1999)*. Zaragoza: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2001, pp. 297-316.
- REDERO SAN ROMÁN, Manuel: “El papel de la izquierda en el tardofranquismo y la primera etapa de la Transición Política”, en REDERO SAN ROMÁN, Manuel (ed.): *Adolfo Suárez y la transición política*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 55-100.
- REMENTERÍA ARRUZA, Daniel: “Algunos conceptos teóricos para el análisis performativo de un rito secularizado”, *Zainak*, n.º 28, 2006, pp. 105-123.

- REÑONES GARCÍA, Ángela: “Un crisol para mis recuerdos”, en PEDRERO, M^a Guadalupe; PIÑERO, Concha (coords.): *Tejiendo recuerdos de la España de ayer. Experiencias de postguerra en el régimen franquista*. Madrid: Narcea, 2006, pp. 127-150.
- REQUENA MORA, Marina: “La fiesta como reproductora de diferencias sociales y como generadora de identidad: el caso de las fiestas de «Moros i Cristians» de la ciudad de Mera”, *Prisma Social: Revista de Ciencias Sociales*, n.º 19, 2017, pp. 114-145.
- REVILLA, Juan Carlos; CASTRO PERICACHO, Carlos de; TOVAR MARTÍNEZ, Francisco J.: “La articulación de las identidades sociales y colectivas: una perspectiva situada”, *Papeles del CEIC*, n.º 2, 2015, en línea, <<http://dx.doi.org/10.1387/pceic.14111>> [Consulta: 24-I-2019].
- REVILLA, Marisa; CARMONA, Sergio: “En los tiempos de la identidad: las dimensiones cultural y política de las identidades colectivas”, *Estudios Políticos*, n.º 20, 2002, pp. 71-96.
- REY, Germán: “Un mundo encantado”, en PIZANO MALLARINO, Olga; *et al.*: *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004, pp. 105-119.
- REYES, Román (ed.): *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, críticas y perspectivas*. Madrid: Editorial Complutense, 2004.
- REYES DOMÍNGUEZ, Guadalupe: *Carnaval en Mérida: fiesta, espectáculo y ritual*. México, D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.
- RIBES LEIVA, Alberto J.: “Las fiestas como expresión / simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, n.º 6, 2006, pp. 29-42.
- RIEGO, Bernardo: *La construcción social de la realidad a través de la fotografía y el grabado informativo en la España del siglo XIX*. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2001.
- RIERA GINESTAR, Joaquín: *Maletas de cartón. 50 años de emigración española a Alemania (1960-2010)*. Alicante: Club Universitario, 2018.
- RIESS, Steven A.: *Sport in Industrial America, 1850-1920*. Wiley-Blackwell, 2013, edición electrónica.
- RILOVA JERICÓ, Carlos: “«Calado el sombrero, sin cuello clerical, y con voces imperiosas». Del Carnaval de 1595 a la Feria de Santa Lucía de 1740”, *Zainak*, n.º 26, 2004, pp. 547-565.

- ROBICHAUX, David (comp.): *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2003.
- ROCA I GIRONA, Jordi: “Esposa y madre a la vez: construcción y negociación del modelo ideal de mujer bajo el (primer) franquismo”, en NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (ed.): *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*. Madrid: Editorial Complutense, 2003, pp. 45-65.
- RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar: “Las primeras elecciones autonómicas en Asturias”, en RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar; *et al.*: *Los inicios de la comunidad autónoma de Asturias: las elecciones del 8 de mayo de 1983*. Oviedo: KRK, 2009, pp. 23-117.
- RODRÍGUEZ CORTEZO, Jesús: *Desde la calle. La transición, cómo se vivió*. Madrid: Vision Net, [s. d.].
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, María: “«Y moza tan galana, como ñunca lo fue denguna xana»: la representación de la belleza femenina na poesía asturiana de los siglos XVII y XVIII”, *Lletres Asturianas: Boletín de l’Academia de la Llingua Asturiana*, n.º 107, 2012, pp. 117-129.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis: “La canción protesta”, en AZCONA, José Manuel; RE, Matteo; AZPIAZU, M.^a Dolores (eds.): *Sociedad del bienestar, vanguardias artísticas, terrorismo y contracultura: España-Italia (1960-1990)*. Madrid: Dykinson, 2011, pp. 135-158.
- RODRÍGUEZ LABANDEIRA, José: *El trabajo rural en España (1876-1936)*. Madrid: Anthropos, 1991.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, María Pilar (ed.): *Representaciones de las mujeres políticas en la prensa*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2012.
- ROJAS ROJAS, Rolando: *Tiempos de carnaval: el ascenso de lo popular a la cultura nacional (Lima, 1822-1922)*. [s. l.]: Institut Français d’Études Andines, 2005, edición electrónica.
- RIVAS, Ana María: *Antropología social de Cantabria*. Santander: Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1991.
- ROBIN, Claire-Nicolle: “El turismo”, en SERRANO, Carlos; SALAÜN, Serge (eds.): *Los felices años veinte. España, crisis y modernidad*. Madrid: Marcial Pons, 2006, pp. 182-186.
- ROBLES MUÑIZ, Emilio: *Xera esparcida. Facsímil de trentiún poemas y tres diálogos representables*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 1997.

- RODRÍGUEZ, Ángel Antonio: “Pintura y dibujo en la revista *Torrecedredo*”, en *Grupo de Montaña Torrecedredo, 75 años*. [s. l.]: A. M. A. Torrecedredo, 2007, pp. 5-83. (8-38), en línea: <http://www.torrecedredo.com/especiales/Torrecedredo_75.pdf> [consulta: 04-X-2018].
- RODRÍGUEZ, Ramón: *Cien portadas. Y dieciséis más*. Avilés: Cofradía El Bollo, 2018.
- RODRÍGUEZ BARREIRA, Óscar J.: *Migas con miedo: prácticas de resistencia al primer franquismo, (1939-1953)*. Almería: Editorial Universidad de Almería, 2013, edición electrónica.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador: “El ciclo de la vida: fiesta y ritos de transición”, *Mètode*, n.º 75, 2012, pp. 68-73.
- RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar: “Las elecciones autonómicas en Asturias (1983-2012)”, en RODRÍGUEZ BUZNEGO, Óscar (coord.): *La Junta General del Principado de Asturias, 1983-2013: antecedentes históricos, composición y actividad del parlamento asturiano*. Oviedo: Junta General del Principado de Asturias, 2014, pp. 67-99.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando; GALINDO BLASCO, Esther: *Política y fiesta en el Barroco*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: “Del Barroco a la Posmodernidad: arqueología de la sociedad del espectáculo”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 125-146.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando; GALINDO BLASCO, Esther: *Política y fiesta en el Barroco*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.
- RODRÍGUEZ DÍAZ, Álvaro: *El deporte en la construcción del espacio social*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.
- RODRÍGUEZ MATEOS, Araceli: *Un franquismo de cine: la imagen política del régimen en el noticiario NO-DO (1943-1959)*. Madrid: Rialp, 2008.
- RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *La Guerra Civil en Asturias*. Oviedo: Prensa Asturiana, 2007.
- RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *La Revolución de octubre de 1934 en Asturias: orígenes, desarrollo y consecuencias*. Oviedo: Prensa Asturiana, 2010.
- RODRÍGUEZ MUÑOZ, Javier: *Asturias bajo el franquismo (1937-1975)*. Oviedo: Prensa Asturiana, 2011.
- RODRÍGUEZ VIRGILI, Jordi; ZUGASTI AZAGRA, Ricardo: “La televisión como reclamo informativo en la prensa popular vespertina de los años sesenta”, en COMPANY MATES, Arnau; PONS BOSCH, Jordi; SERRA BUSQUETS, Sebastià (eds.-coords.): *La*

comunicació audiovisual en la història: aportacions de la comunicació a la comprensió i construcció de la història del segle XX. Vol. II. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2003, pp. 951-965.

-ROIZ, Miguel: “Sociología del tiempo libre y ocio de los trabajadores españoles”, *Documentación Social*, n.º 39, 1980, pp. 7-35.

-ROMA, Josefina: “Fiestas. *Locus* de la iniciación y de la identidad”, en PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ángel (coords.): *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, 1996, pp. 204-214.

-ROMANO, Marcela: “*L’orbayu nos llabios*: notas sobre la canción de autor asturiana”, en *Actes del II Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA). Uviéu 5-6-7 de payares 2007*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2009, pp. 29-47.

-RUZAFÁ, Rafael: “Las romerías en Vizcaya en la segunda mitad del siglo XIX”, en CASTELLS, Luis (ed.): *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio de Publicaciones, 1999, pp. 283-306.

-SABÍN RODRÍGUEZ, José Manuel: *La dictadura franquista (1936-1975): textos y documentos*. Madrid: Akal, 1997.

-SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio: “Los juegos florales y el republicanismo en la Asturias de la Restauración”, *Lletres Asturianes*, n.º 111, 2014, pp. 185-197.

-SÁNCHEZ CONESA, José: “Control de ocio bajo el franquismo. Teleclubs en el Campo de Cartagena”, *Revista Murciana de Antropología*, n.º 23, 2016, pp. 173-202.

-SÁNCHEZ IZQUIERDO, Pablo: “Tradición, fiesta y modernidad. La recepción del *Art Decó* en Alicante a través de los carteles de las Hogueras de San Juan”, *Ars Longa: Cuadernos de Arte*, n.º 25, 2016, pp. 283-299.

-SÁNCHEZ LÓPEZ, Rosario: *Mujer española, una sombra de destino en lo universal: trayectoria histórica de Sección Femenina de Falange (1934-1977)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.

-SÁNCHEZ LÓPEZ, Rosario: *Entre la importancia y la irrelevancia. Sección Femenina: de la República a la Transición*. Murcia: Consejería de Educación y Cultura, 2007.

-SÁNCHEZ MARROYO, Fernando: *La España del siglo XX: Economía, demografía y sociedad*. Madrid: Istmo, 2003.

-SÁNCHEZ PRAVIA, María José: “La Casa José Antonio: hogar del niño pobre. El ideal de familia franquista a través de una institución benéfica en Murcia, 1939-1945”, en

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel; PEÑAFIEL RAMÓN, Antonio (eds.): *Familia y mentalidades*. Universidad de Murcia, Murcia, 1997, pp. 145-158.

-SÁNCHEZ TORRE, Leopoldo: “Poesía y público; métrica, canción y símbolo nel Primer Surdimientu”, en *Actes del I Conceyu Internacional de Lliteratura Asturiana (CILLA)*. Uviéu, 5, 6, 7 y 8 de payares 2001. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 2003, pp. 243-253.

-SANTAMARINA, Cristina; MARINAS, José Miguel: “Historias de vida e historia oral”, en DELGADO, Juan Manuel; GUTIÉRREZ, Juan (coords.): *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis, 1999, pp. 257-285.

-SANTOVEÑA ZAPATERO, María Felisa: *Traje tradicional, indumentaria popular y representación social del cuerpo. Asturias (1860-1920)*. Tesis doctoral, Oviedo, 2015.

-SANZ DÍAZ, Carmen: “La ciudad residencial de Perlorá: espacio de ambigüedad territorial, social, ideológica y constructiva”, en HENARES CUÉLLAR, Ignacio Luis; et al. (coords.): *Dos décadas de cultura artística en el franquismo (1936-1956)*, vol. 2. 2001, pp. 689-702.

-SANZ HOYA, Julián: *La construcción de la dictadura franquista en Cantabria. Instituciones, personal político y apoyos sociales (1937-1951)*. Santander-Torrelavega: Ediciones de la Universidad de Cantabria-Ayuntamiento de Torrelavega, 2008.

-SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael: “De las fiestas de Covadonga a las jiras de los asturianos en Cuba (1868-1898)”, *Anales del Museo de América*, n.º 7, 1999, pp. 219-235.

-SAZ CAMPOS, Ismael: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003.

-SAZ, Ismael: “Evoluciones e involuciones. La idea de España en dictadura y en democracia”, en ARCHILÉS, Ferran; SAZ, Ismael (eds.): *Naciones y Estado: la cuestión española*. Valencia: Universitat de València, 2014, pp. 155-168.

-SCHMITT, Uwe: “Una nación por tres días. Sonido y delirio en Woodstock”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 343-356.

-SECO SERRA, Irene: “La atribución de ambladura natural al caballo asturcón en las fuentes latinas”, en QUESADA SANZ, Fernando; ZAMORA MERCHÁN, Mar (eds.): *El caballo en la antigua Iberia: estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Madrid: Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid, 2003, pp. 141-144.

- SEMPERE NAVARRO, Antonio V.: *Nacionalsindicalismo y relación de trabajo*. Madrid: Akal, 1982.
- SERRA MARTÍNEZ, Guillermo de la Paz: “Importancia de las sociedades de recreo en la construcción del Estado liberal decimonónico en la ciudad de A Coruña”, en GONZÁLEZ MADRID, Damián A.; ORTIZ HERAS, Manuel; PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (eds.): *La Historia, lost in translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2017, pp. 1433-1442.
- SERRANO, Secundino: *Maquis: historia de la guerrilla antifranquista*. Madrid: Temas de Hoy, 2001.
- SEVILLANO CALERO, Francisco: *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo*. Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998.
- SHAW, Matthew: *Time and the French Revolution: the Republican Calendar, 1789-Year XIV*. [s. l.]: Boydell & Brewer, 2011.
- SHUBERT, Adrian: “Entre Arbolea y Comillas. El fracaso del sindicalismo católico en Asturias”, en JACKSON, Gabriel; et al.: *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*. Madrid: Siglo XXI, 1985, pp. 243-252.
- SHUBERT, Adrian: *Historia social de España (1800-1990)*. Madrid: Nerea, 1991 (1990).
- SIERRA ÁLVAREZ, José: “¿El minero borracho?: alcoholismo y disciplinas industriales en Asturias”, *Los Cuadernos del Norte*, n.º 29, 1985, pp. 58-63.
- SIERRA ÁLVAREZ, José: *El obrero soñado: ensayo sobre el paternalismo industrial (Asturias, 1860-1917)*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1990.
- SOCORRO ARENCIBIA, Pablo: *La última batalla de la transición: las organizaciones del movimiento anti-OTAN*. Trabajo Fin de Máster, Universidad de Oviedo, 2015, en línea, <<http://hdl.handle.net/10651/33159>> [Consulta: 09-XI-2018].
- SOTO CABA, Victoria: “Pintura y policromía. Notas sobre el color en la fiesta barroca”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 43-68.
- SOTO CARMONA, Álvaro: *El trabajo industrial en la España contemporánea (1874-1936)*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- SOTO FERNÁNDEZ, David; et al.: “Del uso múltiple al uso alimentario. Una visión a largo plazo de la ganadería española (1752 y 2012)”, en COMÍN, Francisco;

- HERNÁNDEZ, Ricardo; MORENO, Javier (eds.): *Instituciones políticas, comportamientos sociales y atraso económico en España (1580-2000)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, pp. 423-442.
- STEINGRESS, Gerhard: “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 43-75.
- SOUTO KUSTRÍN, Sandra: *Paso a la juventud: movilización democrática, estalinismo y revolución en la República Española*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia, 2013. Edición electrónica.
- SUÁREZ ÁLVAREZ, Patricia: “La *muyeruca* asturiana: las trabajadoras del campo en dos concejos centrales asturianos durante el siglo XVIII”, en ORTEGA LÓPEZ, Teresa María (ed.): *Jornaleras, campesinas y agricultoras. La historia agraria desde una perspectiva de género*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, pp. 65-80.
- SUÁREZ SUÁREZ, Carmen: *Ciudadanía (des)igualitaria: el feminismo asturiano entre el Franquismo y la Transición*. Oviedo: Trabe, 2014.
- TÉLLEZ RUBIO, Juan José: “Los reyes, en la capital del paro”, en TÉLLEZ, Juan José; JULIÁ, Pablo: *Crónica de un sueño: memoria de la transición democrática en Cádiz*. [s. l.]: C&T, 2005, pp. 50-74.
- TERÁN, Manuel de; SOLÉ I SABARÍS, Lluís; BOLÓS Y CAPDEVILLA, María de: *Geografía general de España*. Barcelona: Ariel, 1978.
- TERRÓN BAÑUELOS, Aida: “El sentido de la educación popular como educación de las necesidades. (Las funciones de la escuela en la Asturias industrializada)”, en GUEREÑA, Jean-Louis; TIANA, Alejandro (eds.): *Clases populares, cultura, educación. Siglos XIX y XX. Coloquio hispano-francés (Casa de Velázquez, Madrid, 15-17 junio de 1987)*. Madrid: UNED, 1989, pp. 143-158.
- TERRÓN MONTERO, Javier: *La prensa en España durante el régimen de Franco: un intento de análisis político*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1981.
- THAMER, Hans-Ulrich: “Fascinación y manipulación. Los congresos del Partido Nacionalsocialista Alemán en Núremberg”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 319-341.
- TIELVE GARCÍA, Natalia: *Crítica de arte en la Asturias del primer tercio del siglo XX*. Oviedo: Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo, 1999.

- TORREBADELLA-FLIX, Xavier: “Fútbol en femenino. Notas para la construcción de una historia social del deporte femenino en España, 1900-1936”, *Investigaciones Feministas*, vol. 7, n.º 1, 2016, pp. 313-334.
- TORRES BLANCO, Roberto: “«Canción protesta»: definición de un nuevo concepto historiográfico”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 27, 2005, pp. 223-246.
- TORRES DUJISIN, Isabel: *El imaginario de las elites y los sectores populares, 1919-1922*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2010.
- TULIANI, Maurizio: “Diversión y ocio en las ciudades italianas de la Baja Edad Media”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 103-124.
- TURNER, Victor W.: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988 (1969).
- TURNER, Victor: *The Anthropology of Performance*. Nueva York: PAJ Publications, 1986.
- TUSELL, Javier: *Historia de España en el siglo XX: la transición a la democracia y el Gobierno socialista*. Madrid: Taurus, 2012, edición electrónica.
- URÍA GONZÁLEZ, Jorge: *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.* Oviedo: Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1984.
- URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “Cultura oficial, ideología y comunicación de masas en la Asturias franquista (1939-1950)”, en TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.): *La prensa de los siglos XIX y XX. Metodología, ideología e información. Aspectos económicos y tecnológicos*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 1986, pp. 307-338.
- URÍA, Jorge: “La enseñanza del catecismo en Asturias en los inicios del siglo XX”, en AYMES, Jean-René; FELL, Ève-Marie; GUEREÑA, Jean-Louis (dirs.): *École et église en Espagne et en Amérique Latine*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, 1988, pp. 61-88. En línea: <<https://books.openedition.org/pufr/5320>> [Consulta: 20-XII-2018].
- URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “La taberna en Asturias a principios del siglo XX. Notas para su estudio”, *Historia Contemporánea*, n.º 5, 1991, pp. 53-72.
- URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “Cultura popular tradicional y disciplinas de trabajo industrial. Asturias 1880-1914”, *Historia Social*, n.º 23, 1995, pp. 41-62.
- URÍA, Jorge: *Una historia social del ocio: Asturias 1898-1914*. Madrid: Unión-UGT, Centro de Estudios Históricos, 1996.

- URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “La mercantilización del ocio y la emergencia de las industrias culturales. El paradigma británico hasta 1914”, *Comunicación y Estudios Universitarios*, n.º 6, 1996, pp. 81-95.
- URÍA, Jorge: “El ferrocarril de los viajeros”, en FERNÁNDEZ, Aladino; *et al.*: *Asturias y el ferrocarril*. Gijón: Museo del Ferrocarril de Asturias, 1999, pp. 115-140.
- URÍA GONZÁLEZ, Jorge: “De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado. Asturias a principios del siglo XX”, *Bulletin d'histoire Contemporaine de l'Espagne*, n.º 30-31, 2000, pp. 195-226.
- URÍA, Jorge: “Lugares comunes para los ciudadanos. Breves apuntes sobre el jardín español del siglo XIX”, *Pandora: Revue d'Etudes Hispaniques*, n.º 1, 2001, pp. 245-266.
- URÍA, Jorge: “El camino hacia el ocio de masas. Las industrias culturales en España antes de 1914”, en RIBOT GARCÍA, Luis A.; ROSA, Luigi de (dirs.): *Trabajo y ocio en la Época Moderna*. Actas, Madrid, 2001, pp. 139-179.
- URÍA, Jorge: “La formación de coros en Asturias. Del siglo XIX a la Guerra Civil”, en URÍA, Jorge (coord.); LE BIGOT, Claude; GUEREÑA, Jean-Louis: *Asturias. Historia y memoria coral (1840-1936)*. Oviedo: Federación Coral Asturiana, 2001, pp. 33-109.
- URÍA, Jorge: “Cuestión social, espacio público y lucha por la hegemonía. La Iglesia asturiana en el periodo intersecular”, en CHUST, Manuel (ed.): *De la cuestión señorial a la cuestión social: homenaje al profesor Enric Sebastià*. Valencia: Universitat de València, 2002, pp. 215-233.
- URÍA, Jorge: “El nacimiento del ocio contemporáneo. Algunas reflexiones sobre el caso español”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, pp. 347-379.
- URÍA, Jorge: “Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método”, *Studia Historica. Historia contemporánea*, n.º 26, 2008, pp. 177-212.
- URÍA, Jorge: “Imágenes de la masculinidad. El fútbol español en los años veinte”, *Ayer*, n.º 72, 2008, pp. 121-155.
- URÍA LÍBANO, Fidela: “Notas para el estudio de la música tradicional de los vaqueiros de alzada: los bailes”, *Revista de Folklore*, n.º 213, 1998, pp. 99-105.
- URRUTIA OCHOA, Peio: “Variaciones sobre gris: adolescencia y vida cotidiana en el primer franquismo. Andoain, (1939-1951)”, *Leyçaur: revista de estudios históricos de Andoain*, n.º 9, 2006, pp. 227-340.
- VACA LORENZO, Ángel (ed.): *Fiesta, juego y ocio en la historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.

- VALDÉS DEL TORO, Ramón: “Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un concejo del occidente astur”, en LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.): *Temas de antropología española*. Madrid: Akal, 1976, pp. 263-345.
- VALDÉS GALLEGO, José Antonio: “Una revisión de los textos latinos referidos a los asturcones”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 161, 2003, pp. 191-204.
- VALENCIA SÁIZ, Ángel; ARIAS MALDONADO, Manuel; VÁZQUEZ GARCÍA, Rafael: *Ciudadanía y conciencia medioambiental en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2010.
- VANDAELE, Jeroen: *Estados de Gracia: Billy Wilder y la censura franquista (1946-1975)*. Leiden: Brill-Rodopi, 2015.
- VAN GENNEP, Arnold: *The rites of passage*. Routledge, New York, 2010.
- VAQUERO, Julio; FERNÁNDEZ, Adolfo: “Demografía”, en RUIZ, David; *et al.*: *Asturias contemporánea, 1808-1975. Síntesis histórica. Textos y documentos*. Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 157-189.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Juan Antonio; PÉREZ GONZÁLEZ, Patricio: “El declive de la Cornisa Cantábrica”, en MELLA MÁRQUEZ, José María (coord.): *Economía y política regional en España ante la Europa del siglo XXI*. Madrid: Akal, 1998, pp. 238-259.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Juan A.: “La economía asturiana de fin de siglo: escenarios, tendencias y estrategias”, en ALCAIDE INCHAUSTI, Julio; *et al.*: *Asturias: de una economía de transferencias a una economía productiva*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1999, pp. 21-55.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel: “Ponerle techo a la intemperie”, en SERRANO, Jordi; MARTÍN, Gemma (coords.): *Las Casas de Juventud en España. Materiales de las II Jornadas de Casas de Juventud. Barcelona, 26 al 28 de Noviembre de 1987*. Barcelona: Fundación Francisco Ferrer, 1988, pp. 5-7.
- VÁZQUEZ RABANAL, Alfredo (dir.): “La situación religiosa en España”, en GONZÁLEZ SEARA, Luis (ed.): *Estudios sociológicos sobre la situación social en España* Madrid: Euramérica, 1976, pp. 529-629.
- VEGA GARCÍA, Rubén: *Comisiones Obreras de Asturias en la Transición y la democracia*. Oviedo: Unión Regional de CC. OO. de Asturias, 1995.
- VEGA GARCÍA, Rubén: *Crisis industrial y conflicto social: Gijón 1975-1995*. Gijón: Trea, 1996.

- VEGA GARCÍA, Rubén: “El PCE asturiano en el tardofranquismo y la transición”, en ERICE, Francisco (coord.): *Los comunistas en Asturias (1920-1982)*. Gijón: Trea, 1996, pp. 169-215.
- VELARDE FUENTES, Juan: *Cien años de economía española*. Madrid: Encuentro, 2009.
- VELASCO, Honorio M.: “Mayo en julio. Rituales festivos entre el ciclo anual y el ciclo de la vida”, en ESTEBAN, Alfonso; ETIENVRE, Jean-Pierre: *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1988, pp. 135-151.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Canvi de temps, canvi de festes”, *Revista d’Etnologia de Catalunya*, n.º 13, 1998, pp. 18-27.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Alfredo (coords.): *La fiesta en el mundo hispánico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 43-68.
- VELASCO, Honorio: “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, *La antropología como pasión y como práctica: ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 121-150.
- VELASCO MAÍLLO, Honorio M.: “Calendarios festivos. Las fechas señaladas y los ciclos temporales”, *Mètode*, n.º 75, 2012, pp. 60-65.
- Vida de Carnaval: de máscaras, parodias, literatura y carnavalización*. Madrid: Libros Corrientes, 2018.
- VILA ÁLVAREZ, Nuria: “La fiesta de Santa Bárbara en las minas de Aller (1883-1925)”, en ÁLVAREZ ARECES, Miguel Ángel (ed.): *Patrimonio inmaterial e intangible de la industria: artefactos, objetos, saberes y memoria de la industria*. Gijón: INCUNA, 2012, pp. 523-531.
- VILLARROYA I FONT, Joan; SOLÉ Y SABATÉ, Josep Maria: “Mayo de 1937 – abril de 1939”, en JULIÁ, Santos (coord.): *Víctimas de la guerra civil*. Madrid: Temas de Hoy, 1999.
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro: *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- VOGEL, Adrian: *Bikinis, fútbol y Rock & Roll: crónica pop bajo el franquismo sociológico (1950-1977)*. Madrid: Akal, 2017, edición electrónica.

- VOVELLE, Michel: *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 à 1820*. Paris: Flammarion, 1976.
- VOVELLE, Michel: *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel, 1985 (1982).
- VOVELLE, Michel: “De la sociedad tradicional al Estado moderno: La metamorfosis de la fiesta en Francia”, en GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos (comp.): *Fiesta y nación en Colombia*. Bogotá: Magisterio, 2007 (1998), pp. 13-26 (14).
- WHITTAM, John: *Fascist Italy*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- WILDUNG, Dietrich: “La fiesta de Opet en el antiguo Egipto”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 17-31.
- WOEHRLE, Lynne M.; COY, Patrick G.: “Introduction: Collective Identities and the Development of Conflict Analysis”, en COY, Patrick G.; WOEHRLE, Lynne M. (eds.): *Social Conflicts and Collective Identities*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000, pp. 1-15.
- YÁÑEZ AGUILAR, Cristian; FISCHMAN, Fernando: “La Fiesta del Mar en la isla de Quehui, Chiloé”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, n.º 43, 2016, pp. 9-35.
- YSÀS, Pere: *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*. Barcelona, Crítica, 2004.
- ZAFFARONI, Adriana María Isabel; CHOQUE, Gerardo; GUAYMÁS, Álvaro: “Las fiestas populares, la memoria y la participación de los jóvenes. El caso del carnaval salteño desde la mirada de las identidades”, *Oficios Terrestres*, vol. 1, n.º 26, pp. 1-14.
- ZAMORA VICENTE, Alonso: *Palabras y cosas de Libardón y léxico de la cestería popular*. Oviedo: Academia de la Llingua Asturiana, 1997.
- ZIEBURA, Gilbert: “Francia en 1790 y 1794. La fiesta como acto revolucionario”, en SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid: Alianza, 1993 (1988), pp. 255-269.

9. ANEXOS

9.1. ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo	Ubicación	Abreviatura utilizada
Archivo Histórico de Asturias	Oviedo	AHA
Archivo documental del Muséu del Pueblu d´Asturies	Gijón	AMPA
Archivo del Museo del Ferrocarril	Gijón	AMF
Archivo Municipal de Carreño	Candás	AMC
Archivo Municipal de Gijón	Gijón	AMG
Archivo Municipal de Gozón	Luanco	AMGo
Archivo Municipal de Ibias	San Antolín de Ibias	AMI
Archivo Municipal de Oviedo	Oviedo	AMO
Archivo Municipal de Llanes	Llanes	AML
Archivo Municipal de Mieres	Mieres	AMM
Archivo Municipal de Noreña	Noreña	AMN
Archivo Municipal de Peñamellera Baja	Panes	AMPB
Archivo Municipal de Pravia	Pravia	AMP

Archivo Municipal de Salas	Salas	AMSa
Archivo Municipal de Siero	Pola de Siero	AMS
Archivo Municipal de Valdés	Luarca	AMV
Archivo Municipal de Vegadeo	Vegadeo	AMVe

9.2. PRENSA

Nombre	Lugar de publicación	Periodo de publicación
La Opinión	Gijón	1877-1880
El Comercio	Gijón	1878-actualidad
El Carbayón	Oviedo	1879-1936
La Opinión de Asturias	Oviedo	1893-1907
El Noroeste	Gijón	1897-1937
El Progreso de Asturias	Oviedo	1901-1903
Castropol	Castropol	1905-1925
El Amigo del Pobre	Gijón	1906-1916
La Voz de Avilés ¹⁴¹⁴	Avilés	1908-actualidad
Cultura e Higiene	Gijón	1913-1918
El Pueblo Astur	Gijón	1913-1915
La Prensa	Gijón	1921-1936
Región	Oviedo	1923-1983
La Voz de Asturias	Oviedo	1923-2012, 2016-actualidad
Hoja Parroquial de Santa María la Real de la Corte	Oviedo	1927-1936
Acción: defensor de los intereses de la mujer	Gijón	1932-1936
Voluntad	Gijón	1937-1975
Eco de Luarca	Luarca	1958-1968
Ensidesa: revista de y para el personal de la factoría	Avilés	1958-1994
Asturias Semanal	Oviedo	1969-1977
Hulla	Oviedo	1969-desconocido

¹⁴¹⁴ Rebautizado como *Boletín de Avilés* durante el periodo inmediatamente posterior a la Guerra Civil.

9.3. PUBLICACIONES FESTIVAS

Fiesta de referencia	Lugar	Entidad responsable	Años citados
El Bollo	Avilés	Cofradía El Bollo	1931, 1932, 1936, 1940, 1942, 1943, 1948, 1949, 1950, 1951, 1966, 1975, 1978, 1985, 1987, 1989, 1993, 1995, 1996
Santísimo Cristo del Socorro	Luanco (Gozón)	Desconocida	1946
San Mateo	Oviedo	Desconocida	1946
San Roque	Llanes	Desconocida	1947
San Cristóbal	Candás (Carreño)	Comisión de Festejos de San Cristóbal	1959
San Antolín	San Antolín de Ibias (Ibias)	Comisión de Festejos de San Antolín de Ibias	1959
Festival Vaqueiro y de la Vaqueirada	Aristébano (Valdés-Tineo)	Desconocida	1965, 1966, 1975
Nuestra Señora del Carmen y Exaltación del Trabajo	Mieres	Sociedad de Festejos de Nuestra Señora del Carmen y de la Exaltación del Trabajo	1966
Carmen y Carmín	Pola de Siero (Siero)	Sociedad de Festejos de Pola de Siero	1970, 1994
Santo Cristo de La Abadía	Cenero (Gijón)	Comisión de Fiestas de Cenero	1974, 1975, 1977, 1979

El Carmen	Moreda de Aller (Aller)	Sociedad de Festejos de Moreda de Aller	1976
La Balesquida	Oviedo	La Balesquida	1977, 1979
Nuestra Señora de Covadonga	Caces (Oviedo)	Comisión de Festejos de Nuestra Señora de Covadonga	1977
Nuestra Señora de La Asunción	Las Caldas (Oviedo)	Comisión de Festejos de Nuestra Señora de La Asunción	1978
Nuestra Señora del Carmen	La Tenderina (Oviedo)	Sociedad de Festejos de Nuestra Señora del Carmen de La Tenderina	1978
San Ignacio de Loyola	Pumarín (Oviedo)	Asociación de Vecinos de Pumarín	1978
San Lázaro	San Lázaro (Oviedo)	Sociedad de Festejos de San Lázaro	1978
Nuestra Señora de La Asunción	Lugo de Llanera (Llanera)	Sociedad de Festejos de Nuestra Señora de la Asunción	1978
Nuestra Señora del Rosario	El Entrego (San Martín del Rey Aurelio)	Comisión de Festejos Nuestra Señora del Rosario	1978
Diversos festejos populares celebrados a lo largo del año	Blimea (San Martín del Rey Aurelio)	Sociedad de Festejos de Blimea	1978

San Juan Bosco	Rioturbio (Mieres)	Hermandad de Festejos de San Juan Bosco	1978
San Félix	Valdesoto (Siero)	Comisión de Festejos San Félix	1978
San Pedro	La Felguera (Langreo)	Sociedad de Festejos y Cultura «San Pedro»	1978
Santiago Apóstol	Sama de Langreo (Langreo)	Sociedad de Festejos de Santiago	1978
San Juan Bautista	La Pedrera (Gijón)	Comisión de Fiestas de San Juan	1979
Antroxu	Avilés	Gran Orden del Antroxu, Unión de Comerciantes de Avilés y su Comarca	1982, 1983
Antroxu	Mieres	Agrupación de Hostelería y Comercio de Conde de Guadalhorce	1982
Santo Domingo y Sacramental	Miranda (Avilés)	Asociación de Vecinos «Santo Domingo»	1983
Nuestra Señora del Otero	Pola de Laviana (Laviana)	Comisión Municipal de Festejos, Organización del Descenso Folklórico del Nalón	1983

Nuechi Celta- Nuestra Señora de Abamia	Corao (Cangas de Onís)	Comisión de Fiestas de Corao	1983
Nuestra Señora del Carmen	Cangas del Narcea	Comisión de Fiestas de Cangas del Narcea	1985
Nuestra Señora de Covadonga	Miranda de Ebro	Centro Asturiano de Miranda de Ebro	1986
Corpus Christi	Riosa	Asociación de Cultura «La Fural»	1990
Festival de la Sidra	Nava	Ayuntamiento de Nava	1994
Nuestra Señora del Rosario	Muñó (Siero)	Comisión de Festejos de Muñó	1994
Nuestra Señora de La Asunción	Viella (Siero)	Comisión de Fiestas de Viella	1994
Nuestra Señora de las Nieves	Argame (Morcín)	Comisión de Festejos de Argame	1994
Santiago	Sariego	Comisión de Festejos de Santiago	1994
Diversos festejos populares celebrados a lo largo del año	Blimea (San Martín del Rey Aurelio)	Comisión de Festejos de Blimea	1994
Santos Mártires	Barredos (Laviana)	Sociedad de Festejos de los Santos Mártires de Barredos	1996
San Timoteo	Luarca (Valdés)	Cofradía de San Timoteo	2010

94. FUENTES ORALES

N.º entrevista	Relación con objeto de estudio	Lugar de entrevista (municipio)	Fecha de entrevista
01	Participación en la celebración y organización de la fiesta de La Regalina de Cadavedo, en el último tercio del siglo XX	Valdés	Marzo de 2017
02	Participación en la organización de festejos en el municipio de Gijón, a partir de la última década del siglo XX	Gijón	Marzo de 2017
03	Participación en la celebración de festejos en el municipio de Siero, y en su organización en el último tercio del siglo XX	Siero	Marzo de 2017
04	Participación en la celebración de festejos en el municipio de Siero, y en su organización en el último tercio del siglo XX	Siero	Marzo de 2017
05	Participación en la celebración y organización del <i>Antroxu</i> de Avilés, desde sus comienzos a principios de la década de los ochenta	Avilés	Mayo de 2017
06	Participación en la celebración y organización del <i>Antroxu</i> de Avilés, desde sus comienzos a principios de la década de los ochenta	Avilés	Mayo de 2017
	Participación en la celebración y organización del <i>Antroxu</i> de		

07	Avilés, desde sus comienzos a principios de la década de los ochenta	Avilés	Mayo de 2017
08	Participación en diversas fiestas de la comarca de Avilés durante la segunda mitad del siglo XX, habiendo colaborado con Coros y Danzas de la Sección Femenina en su actividad festiva	Avilés	Septiembre de 2018

95. IMÁGENES



Imagen 1. Autor: Talleres Gráficos Ramiro P. del Río (Luarca). **Procedencia:** Archivo Cofradía El Bollo.

Portada de la revista *El Bollo*, número de 1914, con un estilo más sobrio del que irá adquiriendo en las décadas siguientes, reduciéndose básicamente la iconografía al escudo de Avilés y a una efigie del marino Pedro Menéndez «El Adelantado», fundador de la población de San Agustín de La Florida y figura ilustre de la localidad.



Imagen 2. Autor: Desconocido. **Procedencia:** Archivo Cofradía El Bollo.

Portada de la revista *El Bollo*, número de 1941. En ella todavía se mantienen tendencias iconográficas desarrolladas en las portadas de los años veinte y treinta, de inspiración modernista. A veces se aludía a la naturaleza y a referentes mitológicos relacionados con ella, algo que encajaba también con la simbología propia de una fiesta que celebraba la entrada de la estación primaveral.



Imagen 3. Autor: Fernando Wes. **Procedencia:** Archivo Cofradía El Bollo.

Portada de la revista *El Bollo*, número de 1942. Tras esa breve recuperación de tendencias previas a la Guerra Civil que se observaba en la imagen anterior, enseguida las portadas de *El Bollo* introducen motivos folclóricos que se consolidarán en años sucesivos, y están en consonancia con el refuerzo de la simbología regionalista producido en los festejos populares asturianos de la época.



Imagen 4. Autor: Alfonso Iglesias López de Vivigo. **Procedencia:** Museo del Pueblo de Asturias.

Boceto de cartel para las fiestas oventenses de San Mateo de 1948. Se aprecia el claro protagonismo de los motivos regionalistas, estando la multitud de participantes en la fiesta vestida en su totalidad con el traje típico. Al fondo arde una inmensa hoguera, característica de la víspera del día grande de las romerías asturianas. El tambor, la gaita y el hórreo presiden la carroza, encumbrándose sobre ellos la torre de la catedral como referencia al carácter local de la celebración. No es menos interesante el complejo industrial que asoma por detrás de los elementos referidos, claramente en un segundo plano, pero visible. La modernización socioeconómica se hace notar ya antes de los grandes y rápidos cambios que se producirán a partir de la siguiente década.



Imagen 5. Autor: Ramonín Rozas. **Procedencia:** Museo del Pueblo de Asturias.

Vista de la fiesta del Bollu celebrada en la localidad de Celorio, en el municipio oriental de Llanes, en 1954. En las carrozas visibles se aprecia el trasfondo campesino y bucólico del modelo de asturianía consolidado a lo largo del siglo XX, con un hórreo y trajes identificables como típicos conviviendo con motivos florales y vestimentas simbólicamente más genéricos.



Imagen 6. Autor: Desconocido. **Procedencia:** Archivo Cofradía El Bollo.

Fotografía de una de las carrozas participantes en el desfile celebrado en la fiesta del Bollo de Avilés, en 1956. Salvando la reproducción del típico bollo escarchado que funciona como alusión directa a la fiesta local que se celebra, los símbolos incluidos en la carroza podrían aparecer en las de muchas otras celebraciones populares asturianas de prácticamente cualquier momento de la cronología abarcada por esta investigación. La representación de la asturianía queda asegurada con el traje típico vestido por las jóvenes tripulantes, así como por el roncón de gaita que asoma tras el bollo. Los productos agrícolas representados establecen un vínculo entre ese repertorio simbólico y su trasfondo campesino.



Imagen 7. Autor: Alfonso Iglesias López de Vivigo. **Procedencia:** Museo del Pueblo de Asturias.

Cartel de las fiestas del Carmen y de la Exaltación al Trabajo de Mieres de 1954. La imagen central del cartel es una buena muestra de la conciliación simbólica presente en las fiestas asturianas que se adentran en la segunda mitad del siglo XX, enfrentándose a un nuevo contexto histórico. Un banderín de la virgen del Carmen, que remite a un patronazgo festivo de estilo clásico, remata un artilugio formado por engranajes y herramientas en clara referencia al trabajo industrial que también se homenajea. Sin embargo, el artilugio es un tiovivo, que introduce en el conjunto un guiño a la diversión propia de la experiencia festiva, pero también concilia el tiempo de trabajo con el de esparcimiento. Tampoco falta una discreta alusión a la asturianía, conviviendo asimismo en el cartel esa idealización del pasado campesino con el ensalzamiento de la industrialización.



Imagen 8. Autor: Benjamín Lebrato. **Procedencia:** Archivo Cofradía El Bollo. Fotografía de una de las carrozas participantes en el desfile celebrado en la fiesta del Bollo de Avilés, en 1977. Se observan referencias simbólicas a identidades territoriales de distinta escala: local, en el escudo de Avilés del fondo de la carroza, así como en la representación del típico bollo pascual de la parte delantera; regional, en los trajes vestidos por las tripulantes o en el roncón de gaita que rodea el trono de la reina; y nacional, en los colores de muchas cintas. También se puede apreciar la propaganda electoral al fondo de la fotografía, en la que destaca un cartel de la Organización Revolucionaria de Trabajadores —ORT—.



Imagen 9. Autor: Anónimo. **Procedencia:** Museo del Pueblo de Asturias.

La tendencia a la segregación por género en distintos ámbitos de las formas de festejar no significaba que las mujeres estuvieran excluidas de toda forma de participación destacada en el ritual público. Así puede apreciarse en esta fotografía en la que unas jóvenes portan el *ramu*, en una fiesta asturiana no identificada celebrada en torno a 1950.



Imagen 10. Autor: Valentín Vega Fernández. **Procedencia:** Museo del Pueblo de Asturias.

En relación con lo dicho con respecto a la imagen anterior, en esta fotografía se aprecia que las mujeres también contaban con ocasiones para la participación en las actividades lúdico-deportivas incluidas en los programas de festejos. Se trata de una imagen de una carrera de cintas en bicicleta tomada en San Andrés de Linares, en el concejo de San Martín del Rey Aurelio, a finales de los cuarenta.



Imagen 11. Autor: Alfonso Iglesias López de Vivigo. **Procedencia:** Museo del Pueblo de Asturias.

Cartel de las fiestas de Nuestra Señora del Portal de Villaviciosa de 1980. Esta imagen permite comprobar cómo en una fase avanzada de la cronología de esta investigación se siguen empleando, y por tanto se considera que continúan funcionando bien, composiciones clásicas desde el punto de vista simbólico. La imagen de la virgen del Portal comparte espacio con la gaita y el tambor; también con la manzana, que podría servir aquí de enlace tanto con la tradición campesina como con la modernización, a través del Festival de la Manzana analizado en el apartado correspondiente.