



HISPANIA NOVA
Revista de Historia Contemporánea

Núm. 14, año 2016

ISSN: 1138-7319 - Depósito legal: M-9472-1998

<http://www.uc3m.es/hispanianova>

ARTÍCULOS

**LA INTERVENCIÓN DEL PRIMER
FRANQUISMO SOBRE LA FIESTA
POPULAR: UNA APROXIMACIÓN A
TRAVÉS DEL CASO ASTURIANO
(1937-1945)**

***THE INTERVENTION OF EARLY
FRANQUISM ON THE POPULAR
FEAST: AN APPROACH THROUGH
THE ASTURIAN CASE (1937-1945)***

Enrique A. Antuna Gancedo

Universidad de Oviedo
enriquant@gmail.com

Recibido: 14-04-2015. Aceptado: 08-06-2015

Cómo citar este artículo/Citation:

Enrique A. Antuna Gancedo (2016). "La intervención del primer franquismo sobre la fiesta popular.: una aproximación a través del caso asturiano (1937-1945)", *Hispania Nova*, 14, págs. 192 a 212, en <http://www.uc3m.es/hispanianova>

Copyright: © HISPANIA NOVA es una revista debidamente registrada, con ISSN 1138-7319 y Depósito Legal M 9472-1998. Los textos publicados en esta revista están —si no se indica lo contrario— bajo una licencia Reconocimiento-Sin obras derivadas 3.0 España de Creative Commons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y la revista y la institución que los publica y no haga con ellos obras derivadas. La licencia completa se puede consultar en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/es/deed.es>

Resumen: La intervención del calendario festivo es una pieza clave de la estrategia diseñada por el régimen franquista para el perfeccionamiento de su control sobre la población española. Dicha intervención, ampliamente estudiada para las grandes celebraciones de alcance nacional, demanda nuevas aportaciones en lo que se refiere al átomo del tejido festivo español: la fiesta popular local. Este trabajo pretende contribuir al conocimiento de la actitud del Régimen hacia las expresiones del ocio festivo popular, a través de la imagen proyectada por el caso asturiano y aprovechando las sugerentes aportaciones de la sociología y la antropología del ocio y la fiesta.

Palabras clave: fiesta popular, franquismo, Asturias, posguerra, poder simbólico.

Abstract: The intervention in the festive calendar is a linchpin of the strategy designed by the Franco regime in order to improve its control over the Spanish population. Such intervention, amply studied through the great national celebrations, demands new contributions about the atom of the Spanish festive network: the local popular feast. This article pretends to contribute to the knowledge of the attitude of the Regime towards the local festive leisure of the Spanish people, through the image projected by the Asturian case and making use of the suggestive contributions offered by the sociology and anthropology of leisure and feast.

Keywords: popular feast, Franco regime, Asturias, postwar period, symbolic power.

1. INTRODUCCIÓN¹

El siglo XX constituye un periodo fundamental para la comprensión del pasado, el presente y el futuro de la fiesta, entendida como producto histórico y sociocultural, en la Europa occidental. La consolidación de los procesos de industrialización y urbanización, iniciados en centurias precedentes, con sus trascendentales implicaciones de toda índole, así como la inserción del ocio festivo en la dinámica de una mercantilización acelerada, dan lugar a lo largo de este siglo tanto a grandes transformaciones como a más escasas y discretas, pero igualmente interesantes y significativas, continuidades en las distintas manifestaciones de este “fenómeno social total”². Aquí, sin perder de vista la imposibilidad de aislar por completo un aspecto particular de un fenómeno tan complejo, profundamente engastado en el entramado de la vida social, nos interesa especialmente una de las vertientes del análisis de la fiesta que puede encontrar en este marco cronológico un fecundo campo de estudio. Se trata de la dimensión política, en lo que atañe, en concreto, a la secular relación desarrollada entre festividad y poder; cuestión a la que, como podría adivinarse fácilmente, no pasó desapercibido el surgimiento de los grandes totalitarismos durante el interludio de las guerras mundiales.

Disponemos, en ese sentido, de un buen número de trabajos y reflexiones que definen con cierto detalle el empleo que en la Italia fascista y, sobre todo, en la Alemania del III Reich se hizo de la fiesta. En ellos llama la atención el grado de integración alcanzado por esta última en la doctrina política de ambos regímenes, llegando a formar el hecho festivo, podría decirse, parte intrínseca de la misma. Hacia ello parecen apuntar consideraciones como las de H. Thamer, para quien la fluida inserción de la fiesta en el “culto nacionalsocialista” era el fruto de una innovadora estrategia política que venía a compensar, por fin, el vacío enquistado en el Estado moderno a consecuencia de su secularización³. M. Tournier, por su parte, ha definido ilustrativamente el fascismo como un fenómeno inseparable de un “cierto esplendor wagneriano, con desfiles, música y fiestas nocturnas”, siendo imposible comprender aquel sin éste. Para Tournier, el nazismo adquiere la forma de “una fiesta de medianoche, un

¹ El presente trabajo de investigación se encuentra incluido en el programa “Severo Ochoa” de Ayudas Predoctorales para la Investigación y Docencia del Principado de Asturias.

² Noción, la de fenómeno social total, planteada por M. Mauss en Marcel MAUSS, *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz, 2009, pp. 153-154. El concepto ha sido aplicado al análisis sociocultural de la fiesta por varios autores; véase, por ejemplo, Antonio ARIÑO VILLARROYA y Pedro GARCÍA PILÁN, “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6 (2006), p. 19. Antonio ARIÑO VILLARROYA, “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, nº 13 (1998), p. 9.

³ Hans-Ulrich THAMER, “Fascinación y manipulación. Los congresos del Partido Nacionalsocialista Alemán en Núremberg”, en Uwe SCHULTZ (dir.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 324-325.

sanguinario festival... no ridículo, sino terrorífico”⁴. La estudiada apropiación del aparato ritual-simbólico cristiano por parte del nacionalsocialismo ha sido profusamente descrita por G. Mosse, mientras que E. Gentile ha puesto de relieve el interés que mostraron los fascistas en Italia por intervenir las fiestas populares de carácter tradicional, cuyo firme arraigo parecía ofrecer una puerta de acceso privilegiado a las mentalidades colectivas⁵. Un panorama revelador, en suma, que no puede dejar de incorporar otros casos que podrían resultar muy significativos, como es el del franquismo.

En España, la preocupación por la actitud desarrollada por el régimen franquista hacia el fenómeno festivo, dotado éste de mayor o menor diferenciación analítica con respecto a otras manifestaciones del ocio, goza de una importante representación a pesar de su limitada longevidad. La zona mediterránea peninsular destaca con claridad en el tratamiento de un tema que, en cualquier caso, debe avanzar aún para cubrir amplias parcelas territoriales⁶. No es para menos ya que, si reconocemos valor en este tipo de trabajos cuando son realizados sobre los regímenes nazifascistas, deberemos hacer lo propio en lo que se refiere a uno que, compartiendo ciertas características con aquellos, les sobrevivió por varias décadas, obligando con ello a su política festiva a enfrentarse a procesos y acontecimientos diferentes y, sin duda, relevantes. Por otra parte, el gran desarrollo concedido a problemáticas como la relación de fiesta y poder en otros contextos cronológicos, entre los cuales destaca el Barroco, incita a la vinculación, mediante el estudio de la larga duración, de la historia de la fiesta hispánica remota con sus manifestaciones más recientes⁷.

En este artículo se llevará a cabo una aproximación a un aspecto concreto de la actitud del régimen franquista para con el ocio festivo, que se refiere a las expresiones populares localizadas del mismo. Tomando como parcela geográfica y temporal la Asturias de la inmediata posguerra -que,

⁴ Citado en David PLATTEN, *Michel Tournier and the Metaphor of Fiction*, Liverpool, Liverpool University Press, 1999, p. 224.

⁵ George L. MOSSE, *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 101-165. Emilio GENTILE, *The struggle for modernity: nationalism, futurism, and fascism*, Westport, Library of Congress, 2003, p. 120.

⁶ Véase, por citar algunos ejemplos, la obra de Gil Manuel Hernández i Martí, especialmente *La festa reinventada: Calendari, política i ideologia en la València franquista*, València, Universitat de València, 2002, y *Falles i franquisme a València*, Catarroja, Afers, 1996, así como “Nacional-Catolicismo y calendario festivo en Valencia”, Javier TUSELL, et al.: *El régimen de Franco (1936-1975). Congreso internacional. Madrid, mayo 1993*. Madrid, UNED, 1993, pp. 531-541. “El reinvent d’una tradició. La festa de les Falles sota el franquisme”, *El Contemporani*, nº 6-7, 1995, pp. 54-62. También el trabajo de P. Egea sobre el Campo de Cartagena, que integra la fiesta popular local en el más amplio marco de las formas populares de ocio. Pedro M^a EGEA BRUNO, “Ocio y festividad en el Campo de Cartagena: su instrumentalización por el franquismo (1939-1956)”, *Revista Murciana de Antropología*, nº 11 (2004), pp. 147-174. También es de interés, en ese contexto más general: Joan Josep MATAS PASTOR, Manel SANTANA MORRO, Jaume ESCALES I TOUS, “El planteamiento del ocio en el primer franquismo en Mallorca (1936-1960)”, José Manuel TRUJILLANO SÁNCHEZ y Pilar DÍAZ SÁNCHEZ (coords.), *Testimonios orales y escritos. España 1936-1996: actas de las V Jornadas “Historia y Fuentes Orales”*, Ávila, Fundación Cultural Santa Teresa, 1998, pp. 103-112; y en el ámbito del trabajo, Manel SANTANA MORRO, “L’oci en el món del treball en el primer franquisme (1936-1950)”, en Ramon ARNABAT I MATA y Martí MARÍN I CORBERA (eds.), *Franquisme i transició democràtica a les terres de parla catalana*, Barcelona, Coordinadora de Centres d’Estudis de Parla Catalana, 2001, pp. 555-566.

⁷ Algunos ejemplos del interés suscitado por la relación entre fiesta y poder durante el Barroco en: Antonio BONET CORREA, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*, Madrid, Akal, 1990. Beatriz MARTÍNEZ RUANO, “Poder y conflicto: dos expresiones de la fiesta barroca. Granada, siglo XVII”, José Luis BETRÁN MOYA, Antonio Luis CORTÉS PEÑA y Eliseo SERRANO MARTÍN (coords.), *Religión y poder en la Edad Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 315-328. Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR y Esther GALINDO BLASCO, *Política y fiesta en el Barroco*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

recordemos, se inicia aquí con la desaparición del frente militar septentrional, en octubre de 1937-, se intentará definir el tratamiento aplicado por el franquismo a las expresiones locales de la fiesta popular, como las romerías, las verbenas y, sobre todo, las fiestas patronales, para vincularlo a una estrategia festiva de mayor alcance que incluiría también las grandes fiestas del calendario oficial, mejor caracterizadas e integradas en el panorama nacional al admitir análisis más amplios. Para alcanzar el fin propuesto, las fuentes principales a emplear serán el archivo del Gobierno Civil de la antigua provincia de Oviedo, institución que, como se verá, ejercía el control sobre los diversos festejos y actividades relacionadas celebrados en la región, y los diarios *La Nueva España* y *Voluntad*, principales representantes de la perspectiva de gobierno del propio Régimen, sin desprecio de otras que pudieran resultar de interés para el cumplimiento de los objetivos del trabajo. Desde el punto de vista epistemológico, si bien se parte de la base analítica propia de la Historia, se buscará aprovechar los enriquecedores planteamientos enunciados desde las posiciones de la sociología y la antropología del ocio y la fiesta, que no pueden ser ignorados en un estudio de esta naturaleza.

2. FRANQUISMO Y CALENDARIO FESTIVO

Se considere o no el acaudillado por Francisco Franco como un régimen totalitario *stricto sensu*, no hay duda de su afán por extender su control e influencia a todos los rincones de la vida social española. La fiesta, al igual que muchas otras formas de expresión de la sociabilidad popular, no se sustrajo al expansivo y férreo control, y desde su más temprana fase vital el nuevo Estado intervino decidida y decisivamente en el entramado festivo español, a todas luces visualizando –o, cuando menos, intuyendo– las trascendentales implicaciones de un fenómeno tan profundamente sumergido en los engranajes de la sociedad. Así, el calendario, mapa cronológico de la vida social y continente de una vasta y potente carga simbólica, se cuenta entre los primeros ámbitos de intervención de las nuevas autoridades, antes incluso de la conclusión de la guerra civil.⁸

El Calendario Oficial del nuevo Estado Español, definido en sus rasgos principales en una fecha tan temprana como es abril de 1937, supuso una primera sistematización oficial de lo que habría de ser el panorama festivo de la España franquista. Basados en la consideración de que “no es posible dejar con subsistencia, hasta el señalamiento de las festividades nacionales, aquellas que carecen de contenido propio, se revisten de un marcado carácter marxista o se fijaron para mediatizar páginas de nuestra historia...”⁹, sucesivos decretos procedieron a la supresión de aquellas festividades consideradas de carácter manifiesta o potencialmente subversivo, tales como el 14 de abril, fecha de la conmemoración anual de la proclamación de la Segunda República; el 1º de Mayo, fiesta obrerista por excelencia; e incluso el Carnaval, siempre considerado por los sectores sociales tradicionalistas, y en particular la Iglesia, como fuente de desórdenes y males diversos. Paralelamente, quedaban establecidas otras nuevas como la del Trabajo Nacional o de Exaltación del Trabajo, enclavada en el 18 de julio, día que también conmemoraba el inicio de la sublevación contra la República con la Fiesta Nacional, así como

⁸ Javier ESCALERA REYES, “El Franquismo y la Fiesta. Régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco”, Jorge URÍA GONZÁLEZ (ed.), *La cultura popular en la España contemporánea: doce estudios*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 253-255. Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ, “Nacional-Catolicismo y calendario...”, *op. cit.* pp. 531-534. L. RIBÓ DURÁN, *Ordeno y Mando. Las leyes en la zona nacional*, Barcelona, Bruguera, 1977, p. 127.

⁹ Ángela CENARRO, “Los días de la “Nueva España”: entre la “revolución nacional” y el peso de la tradición”, *Ayer*, nº 51 (2003), p. 115.

fiestas de mayor solera decaídas en los años precedentes, tal fue el caso del Corpus Christi o la Inmaculada Concepción.¹⁰

Tan notable remodelación del calendario festivo respondía a la necesidad del nuevo régimen de armarse de un entramado simbólico que le proporcionase legitimidad en el ejercicio del poder, favoreciendo la adhesión del conjunto de la sociedad a los principios ideológicos estatales en conjunción con otros mecanismos como la educación reglada, el control férreo de las distintas formas de expresión cultural y, por supuesto, la represión directa. Esto, vital para cualquier sistema político autoritario, lo era más si cabe para el de Franco, que a diferencia de otros regímenes afines no había alcanzado el poder gracias al apoyo popular, sino como consecuencia de la victoria en una gravosa guerra civil desencadenada precisamente por la carencia del mismo¹¹. La fiesta se presentaba ante el franquismo como un instrumento que, debidamente manipulado, podía facilitar la consecución de dos objetivos fundamentales, planteados por A. Cénarro: por un lado, “socializar a amplios colectivos en los principios de ese proyecto contrarrevolucionario que se había impuesto por las armas en julio de 1936”, y por otro “ofrecerles unos cauces, siquiera estrechos, para su necesaria participación en esa nueva “comunidad nacional” que se estaba forjando”¹².

Ahora bien, aquellas celebraciones, aun siendo las más vistosas y de mayor difusión, incluso posiblemente las más significativas en términos comparativos a la hora de caracterizar la política festiva general del franquismo, no suponen más que un reducido porcentaje en el cómputo total. Es necesario tener igualmente en cuenta el componente principal del denso entramado festivo de la España del siglo XX, las expresiones primordiales de la sociabilidad informal y la religiosidad popular. Nos referimos a la fiesta popular local; no a las reproducciones locales de celebraciones de más amplio espectro, sino a la fiesta patronal, la romería, la verbena, el baile; a las manifestaciones más íntimas de la actividad celebrante de las clases populares, sin cuya consideración la comprensión de la dimensión festiva del franquismo se antoja inaccesible. Es por ello que aproximarse a las fiestas de alcance geográfico más restringido se presenta como un ejercicio provechoso, capaz de aportar riqueza a la perspectiva de conjunto.

¹⁰ *Ibid.* p. 119. Zira BOX, *España, año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 198-199. Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ, “Nacional-catolicismo...”, *op. cit.* p. 533. Irène DA SILVA, “La législation franquiste et les fêtes”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, nº 30-31 (2000), pp. 136-139. En lo que se refiere a las fiestas religiosas, el franquismo, como se verá, procuró atribuir su decadencia al anticlericalismo republicano, pero lo cierto es que, como indica Uría -por no alejarnos del caso asturiano-, desde el siglo XIX se observa el avance de un proceso de descristianización en todos los órdenes de la vida social que, junto con las transformaciones de las formas de ocio inducidas por el desarrollo capitalista, opera desde mucho antes del nacimiento de la segunda experiencia republicana española. Véase Jorge URÍA, *Una historia social del ocio. Asturias: 1898-1914*. Madrid, UGT, Centro de Estudios Históricos, 1996. pp. 162-164.

¹¹ Claudio HERNÁNDEZ BURGOS, “La cultura del tiempo en España: la Guerra de la Independencia en el discurso del Franquismo”, *Historia Actual Online*, nº 25 (2011), pp. 145-146. Iván RAMOS FERNÁNDEZ, “Manipulación ideológica y propaganda política durante el franquismo: el caso de las Fiestas del Pilar de Zaragoza (1936-1975)”, Alberto SABIO ALCUTÉN, Carlos FORCADELL ÁLVAREZ (coords.), *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón (Barbastro, 3-5 de julio de 2003)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005, p. 393.

¹² Ángela CENARRO, “Los días de la “Nueva España”...”, *op. cit.* pp. 115-122.

3. EL RECELO ESTATAL HACIA LA FIESTA POPULAR

Siempre resulta arriesgado caracterizar y clasificar con cierta rigidez distintas variantes de un fenómeno tan complejo como es el festivo, sobre todo si se tiene en cuenta la hipertrofia del concepto de fiesta sobre la que alerta J. Escalera¹³. Sin embargo, no podemos dejar de apreciar la variada casuística de un juego de fuerzas entre objeto celebrado y sujeto celebrante, pudiendo distinguirse en éste último, a su vez, un ente organizador que puede o no coincidir con el conjunto de la comunidad que celebra¹⁴. Las variables de esa pugna resultan particularmente visibles desde ciertas posiciones, como la proporcionada por la distinción entre un calendario oficial y uno vivido -no necesariamente coincidentes-, o incluso la propia escala del hecho festivo, de modo que conforme nos acercamos a una esfera local donde el colectivo que festeja guarda una relación más próxima, más íntima, con la fiesta, las distintas manifestaciones del poder -ya sea político, económico o de cualquier otra índole- encuentran mayores dificultades para ejercer su control sobre esta última.¹⁵

En el caso del franquismo, podemos comprender cómo la contundente intervención estatal en el calendario festivo hubo de magnificar una artificialidad por otra parte inherente, en cierta medida, a las fiestas de cierta escala. En aquellas grandes celebraciones, caracterizadas, más que por la espontaneidad y la subversión pasajera del orden, por una teatralidad bien organizada y una estricta y perceptible reglamentación, “el espacio de la población civil era marginal, pequeño, bien controlado, y su participación, de carácter laudatorio, un símbolo del lugar que debía ocupar en el Estado franquista”; lo cual habría impelido a los españoles a “luchar mucho para encontrar un espacio propio, el de la fiesta popular, porque ya no podrían disfrutar, siquiera por unos días, del mundo al revés.”¹⁶. Las celebraciones festivas de las pequeñas comunidades locales se convertirían, así, en una suerte de refugio frente al interés de poderes externos que a pesar de todo, como se pretende mostrar, no logrará sustraerse a la atención de estos últimos.

¹³ Javier ESCALERA, “Sevilla en Fiestas-fiestas en Sevilla: Fiesta y anti-fiesta en la “Ciudad de la Gracia””, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, nº 11 (1996), pp. 99-103.

¹⁴ La distinción entre sujeto celebrante y objeto celebrado parte de la obra de F. A. Isambert, y ha sido adoptada con posterioridad por otros autores. Véase François-André ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, pp. 162-163. Antonio ARIÑO VILLARROYA, *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 15. Marcos GONZÁLEZ PÉREZ, “El concepto de fiesta”, Marcos GONZÁLEZ PÉREZ (coord.), *Fiestas y Nación en América Latina*, Bogotá, Intercultura, 2011, pp. 32-33. Sobre las relaciones entre comunidad celebrante y organización del hecho festivo puede verse Pedro GÓMEZ GARCÍA, “Hipótesis sobre la estructura y función de las fiestas”, Pierre CÓRDOBA, Jean-Pierre ETIENVRE (coords.), *La Fiesta, la ceremonia, el rito: Coloquio internacional, Granada, Palacio de la Madraza, 24/26-IX-1987 : actas*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1990, pp. 51-62.

¹⁵ Las particularidades de fiestas de alcance restringido como las patronales, que las hacen diferir en ciertos aspectos de otras de mayor envergadura, han sido analizadas por autores como Víctor Omar DABBAGH ROLLÁN, “La simbología de las fiestas patronales: ejemplo de Pradoluengo”, *Revista de Folklore*, nº 373 (2013), pp. 38-52. Josetxu MARTÍNEZ MONTOYA, “La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario”, *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 26 (2004), pp. 348-355. Sobre las relaciones, no siempre armónicas, entre calendario oficial o institucionalizado y calendario vivido, véase, por ejemplo, Antonio ARIÑO VILLARROYA, *La ciudad ritual... op. cit.* pp. 37-43. Honorio M. VELASCO, “Calendarios festivos: las fechas señaladas y los ciclos temporales”, *Mètode: Revista de Difusión de la Investigación*, nº 75 (2012), pp. 64-65.

¹⁶ Ángela CENARRO, “Los días de la “Nueva España”...”, *op. cit.* p. 125.

3.1. Una estrategia dual

La actuación franquista sobre la fiesta popular local fue desarrollada con sistematicidad, siguiendo un plan de actuación destinado a someter al esquivo ocio festivo popular a la doctrina política e ideológica del régimen franquista. Para ello el remozamiento del calendario no resultaba suficiente; era preciso cercenar la espontaneidad característica de dicho ocio, eliminando los eventos existentes incompatibles con el cometido que les habría de ser impuesto e imposibilitando el surgimiento de otros nuevos al margen de las pautas establecidas. Así, una primera fase de esta intervención fue dedicada a reducir en lo posible el número de instalaciones capaces de acoger actividades asociadas a la fiesta - cines, teatros y, especialmente, salones y pistas de baile- existentes en las localidades de pequeño tamaño. Aunque las formas más destacadas del festejo popular local, como las fiestas patronales y las romerías, no necesitaban realmente este tipo de espacios, su inexistencia, sobre todo en una región tan lluviosa como lo es Asturias, desincentivaría la organización de actividades espontáneas y no sancionadas por la tradición y el calendario oficial, en las cuales el aborrecido baile solía ser ingrediente principal.

Los daños materiales de la guerra fueron aprovechados como excusa, ya fuera amparando destrucciones conscientes de los distintos centros de cultura y ocio de las localidades, ya permitiendo simplemente que lugares destruidos de manera fortuita durante las hostilidades desapareciesen o quedasen largo tiempo sin ser restaurados. En 1940, 35 de los 78 municipios asturianos carecían por completo de locales operativos dedicados a cualquier tipo de espectáculo público -lo que incluye pistas y salas de baile-, y muchos otros disponían solo de uno, destinado en la mayor parte de los casos a proyecciones cinematográficas¹⁷. Algunos alcaldes, como el de Ibias, iban más allá de la dotación estructural, afirmando que “en este concejo no hay ninguna clase de espectáculo público ni de mucha ni poca importancia”¹⁸. El alcalde de Soto del Barco se congratulaba de que el salón-teatro existente en la localidad hubiese sido convertido en iglesia¹⁹.

La conjuración de la capacidad de la festividad popular para eclosionar sin la sanción del poder establecido se completó con la implantación de un riguroso mecanismo administrativo para el control de las fiestas mediante autorización gubernamental, definido por la autoridad central pero dirigido de forma efectiva desde las distintas capitales provinciales. El protagonismo del proceso recaía en el Gobierno Civil, radicado en el caso de Asturias en Oviedo, y cuya actividad ha dejado una huella documental que nos permite reconstruir un procedimiento que probablemente no hubo de ser diferente a los desarrollados en otras regiones. Como se desprende de este rastro, el particular o la entidad que desease celebrar una fiesta o baile en un lugar determinado debía elevar una solicitud, a través del ayuntamiento correspondiente, a la autoridad provincial, según modelo formalizado y satisfaciendo las tasas exigidas por la legislación vigente. Recibida la solicitud, el Gobernador requería a las autoridades municipales y al destacamento de la Guardia Civil del lugar sendos informes sobre la

¹⁷ Oficios de diferentes alcaldes, emitidos a petición de la Junta Provincial de Espectáculos, respondiendo sobre la existencia de locales dedicados a espectáculos en sus respectivos concejos, GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 1940, *Gobierno Civil*, Archivo Histórico de Asturias (en adelante AHA), Caja 25373, expediente no numerado.

¹⁸ Oficio del alcalde de Ibias sobre la existencia en su concejo de locales dedicados a espectáculos. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 6 de agosto de 1940, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 25373, Exp. 3219.

¹⁹ Oficio del alcalde de Soto del Barco sobre la existencia en su concejo de locales dedicados a espectáculos. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 10 de agosto de 1940, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 25373, Exp. 8383.

conveniencia o no de conceder la autorización solicitada, actuando después en consecuencia. Con este sistema se pretendía paliar las consecuencias del lógico desconocimiento del Gobierno Civil sobre las costumbres festivas y otras circunstancias de las distintas localidades, alejadas de la capital. Los representantes políticos y las fuerzas del orden locales actuaban así como los órganos sensitivos de la autoridad regional en los distintos lugares de la provincia.²⁰

La vertebración de este primer tipo, eminentemente represivo, de intervención corrió a cargo de la doctrina nacional-católica que se perfilaba ya como principal referente de la política cultural del franquismo. El Estado se armó, así, de los conceptos de tradición y moral como referentes y generadores de legitimidad en su voluntad de sometimiento del ocio festivo popular, con la religión a modo de aglutinante. La tradición, que, como sabemos, lejos de hacer referencia a una realidad natural, universal e inmutable, remite a una construcción cultural profundamente intervenida por múltiples factores y sometida sistemáticamente a procesos de creación, destrucción y reinención, fue modelada aquí como material para la reproducción de una historia nacional acorde con las necesidades de la nueva España. Las fiestas consideradas tradicionales remitían a un pasado caracterizado por una pretendida pureza, fuente de los rasgos que definían al pueblo español y le otorgaban su identidad frente a la anti-España, heredera de los presupuestos racionalistas de la Ilustración y en general culpable de todos los males que aquejaban a la nación.²¹

De este modo, la consideración de una fiesta como tradicional resultaba, en este ámbito territorial local, imprescindible para la autorización de su celebración por parte del Gobierno Civil. Los solicitantes se esforzaban por resaltar ese carácter tradicional de los festejos a organizar, hasta el punto de convertirse el adjetivo en fórmula estandarizada por los ayuntamientos en los formularios. Algunos de ellos dotaban a sus peticiones de especial realce, declarando a sus celebraciones eventos desarrollados “desde inmemoriales tiempos”²². La vacuidad inherente a esta tradición de factura franquista se aprecia con claridad al darse situaciones llamativas: ya en 1967, un solicitante le concedía el título de tradicional a la fiesta de San José Obrero, la cual, como sabemos, no era celebrada hasta su introducción en el calendario litúrgico por el pontífice de Roma en 1955²³. Se trataba, ciertamente, de un término amplio, cuyo espectro comprendido iba desde los tiempos inmemoriales hasta “no ha

²⁰ Competencias atribuidas al Gobierno Civil en lo relativo a la celebración de reuniones, bailes y festivales públicos. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 18 de diciembre de 1967, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20427, expediente no numerado.

²¹ Celso ALMUIÑA, “La dialéctica entre tradiciones y opiniones durante la época contemporánea”, *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, nº 19 (1999), pp. 139-141. Emilio CASTILLEJO CAMBRA, *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares de Historia del franquismo (1936-1975)*, Madrid, UNED, 2014, p. 38. Eric HOBBSAWM, “Introducción: La invención de la tradición”, Eric HOBBSAWM, Terence RANGER: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2011, pp. 7-21.

²² Algunos municipios, como el de Castropol, incorporaban por sistema esta fórmula y otras similares en sus contactos con la autoridad superior a tales efectos. Solicitudes varias elevadas al Gobierno Civil para la obtención de autorizaciones para la celebración de festejos. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 1967, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20427. Particularmente numerosas en el legajo dedicado al concejo de Castropol, existen también en otros, como el de Langreo (solicitud de 22 de marzo de 1944, Caja 20395, Exp. 28721, de dicho legajo).

²³ Véase María Dolores DE LA CALLE VELASCO: “El Primero de Mayo y su transformación en San José Artesano”. *Ayer*, nº 51 (2003), pp. 93-98. Maurice DOMMANGET: *Historia del 1º de Mayo*. Barcelona, Laia, 1976. pp. 351-353. Solicitud de autorización para la celebración de las fiestas de San José Obrero. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 20 de abril de 1967, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20427, expediente no numerado.

muchos años, pero más que los que señala el nacimiento, por aborto, de la República”²⁴. Se aprecia, así, el proceso de vaciado de significado e instrumentalización de un concepto que se pretende unívoco, como es la tradición, para dar cobertura a la política represiva gubernamental.

En lo que se refiere a la moral, el otro gran ingrediente de la coartación del ocio festivo popular, la huella de la Iglesia es particularmente profunda. Las más vehementes diatribas contra las actividades y prácticas asociadas a la fiesta proceden del entorno eclesiástico, siendo célebre la prohibición del baile agarrado en los pueblos adscritos a la diócesis de Sevilla hecha efectiva por el cardenal Segura, por considerar tales divertimentos “impúdicos y deshonestos”, punta de lanza de “la irrupción de inmoralidad que inunda todo el mundo y que se va extendiendo también por nuestra patria”²⁵. Las autoridades civiles no se quedaban atrás, no obstante, como revela la prohibición del Carnaval anunciada a principios de 1937 por el a la sazón Gobernador General, Luis Valdés, quien justificaba la decisión aduciendo las excepcionales circunstancias del estado de guerra, “momentos que aconsejan un retraimiento en la exteriorización de las alegrías internas, que se compaginan mal con la vida de sacrificios que debemos llevar”²⁶. Tampoco en Asturias parecía apropiado el alborozo, y en Gijón la Virgen del Carmen era honrada “de una manera menos pagana, con un nuevo estilo,[...] y no tomamos la fiesta como pretexto para enmascarar un porción [sic] de festejos bulliciosos. Pan y toros, antes; pan y justicia, ahora”²⁷. En 1941, el Delegado de Orden Público de Oviedo, informaba al General Jefe de la Agrupación de Columnas de Asturias de que “por este Centro se vienen autorizando todas las fiestas tradicionales y muy especialmente de carácter religioso, y siempre que se observen las buenas normas de moralidad y costumbres”²⁸.

En el proceso descrito se perfila el que será leitmotiv de la política festiva franquista de escala local. Tanto la tradición como la moral aparecen conceptuadas como elemento distintivo, como seña de identidad frente a las manifestaciones socioculturales del adversario político. Las izquierdas son enemigas de la tradición, como había demostrado elocuentemente el “furor iconoclasta” que había dejado, también, su huella en Asturias²⁹. Lo son igualmente de la moral, responsables de un “pasado de la abyección, que es el que trajo la tiranía marxista”³⁰. En ellas era de esperar, en suma, un comportamiento impúdico y de todo punto censurable, como concluía en 1941 el obispo de Pamplona,

²⁴ “El Carmín de la Pola”, 18/VII/1939, *La Nueva España*, p. 2.

²⁵ Reproducido en Carme MOLINERO y Pere YSÀS, “La dictadura de Franco, 1939-1975”, José María MARÍN, Carme MOLINERO y Pere YSÀS, *Historia de España: historia política, 1939-2000*, Madrid, Istmo, 2001, pp. 100-101; y en Gloria NIELFA CRISTÓBAL (ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003, p. 40.

²⁶ Reproducido en Irène DA SILVA, “La législation franquiste...”, *op. cit.* pp. 136. Consideraciones similares, por cierto, a las que motivarán al alcalde de Gijón, ya en 1939 y concluida la guerra, a prohibir la celebración de verbenas y bailes el día 14 de agosto, “coincidiendo dicha fecha con el aniversario del salvaje crimen cometido por las hordas rojas en esta villa, asesinando a numerosas personas, que dieron su vida en aras del triunfo del Glorioso Movimiento Nacional”, declarando “que en ese memorable día no se autorizará ninguna clase de espectáculos públicos de diversión”. “No se autorizarán ni verbenas ni bailes el 14 de Agosto”, 08/VIII/1939, *Voluntad*, p. 1.

²⁷ “La Virgen del Carmen”, 21/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 9.

²⁸ Carta del Delegado de Orden Público de Oviedo al General Jefe de la Agrupación de Columnas de Asturias. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 4 de abril de 1941, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20395, Exp. 20891.

²⁹ “El primer milagro del Cristo de Candás”, 04/IX/1939, *La Nueva España*, p. 8.

³⁰ “Hoy es el día de San Mateo”, 21/IX/1938, *La Nueva España*, p. 3.

en el curso de una pastoral de Pentecostés: “vosotros sois los que no tenéis derecho a bailar el agarrado; los de izquierda, sí; los rojos, sí; vosotros, no.- ¿No decíais de ellos que no son España?”³¹

Es cierto que no se trata, ni mucho menos, de algo extraordinario. La España de Franco se forjó en la contraposición a su predecesora más inmediata y, como señala J. Aróstegui, “la ideología del régimen no se entiende sino frente a su par dialéctico, la anti-España”³². No es de extrañar entonces que la política franquista incorpore también en su vertiente festiva profusas referencias a su contraparte ideológica. Sin embargo, la fiesta popular, y en concreto su forma local, ofrece una particularmente succulenta oportunidad de aprovechamiento en este sentido, y es que, si tenemos en cuenta el papel determinante desempeñado por este fenómeno en la constitución y preservación de los esquemas culturales relacionados con la pertenencia del individuo a una comunidad, veremos que la exaltación de la alteridad, como forma de definición y exaltación de la identidad colectiva, puede ser una forma muy poderosa de lograr la adhesión de importantes contingentes sociales a un proyecto político determinado. Este planteamiento difiere sensiblemente del que impera en los grandes fastos que acompañaban a las celebraciones del 12 de octubre o el 2 de mayo. Si en éstos primaba la construcción de una identidad nacional mediante el culto a ciertos referentes simbólicos de sanción estatal, podríamos decir que el paisaje semiótico de la fiesta popular local fue conducido en el sentido inverso: el del ataque a la ideología rival, buscando deslegitimarla y, con ello, reforzar la propia. Sin variar el objetivo, se produce un traslado del peso de un extremo a otro del binomio identidad-alteridad.³³

Con esto muy presente, y una vez anulada -o, cuando menos, contenida- la vitalidad regenerativa del ocio festivo popular, el Régimen acometió la intervención de lo que quedaba de éste, en la forma de una verdadera usurpación simbólica que buscó hacer converger todos los elementos de la escenografía festiva hacia el escenario único de manifestación del poder político al que ya se habían encaramado las grandes fiestas del nuevo calendario. Aunque la participación de la doctrina católica en los presupuestos ideológicos del régimen dotaba, en cierto modo, de una aparente naturalidad a esta intervención, que se planteaba como parte del proceso de “recristianización” de España, la ocupación franquista de la fiesta local le imprimió a ésta una espectacularidad artificial difícil de disimular. Las autoridades y sus apoyos sociales se aplicaron en una pretendida revitalización de festejos que, en realidad, no era sino la génesis de nuevas representaciones en las que fueron incrustados los viejos símbolos.³⁴

³¹ Carme MOLINERO y Pere YSÀS, “La dictadura de Franco...”, *op. cit.* p. 100.

³² Julio ARÓSTEGUI, “Una dictadura *sui generis*: ideología de exclusión y aparato represivo”, en Antoni SEGURA, Andreu MAYAYO, Teresa ABELLÓ (dirs.), *La dictadura franquista. La institucionalització d'un règim*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012, p. 436.

³³ Son varios los autores que han explorado la fecunda relación existente entre fiesta e identidad, para distintos ámbitos geográficos y cronológicos y desde distintas disciplinas. Véanse, por poner algunos ejemplos: José Ignacio HOMOBONO MARTÍNEZ, “Fiesta, tradición e identidad local”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 55 (1990), pp. 43-58. Elisabeth LORENZI FERNÁNDEZ, “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*, tomo 62, cuaderno 1 (2007), pp. 145-165. Francesc Xavier MEDINA, “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”, *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 26 (2004), pp. 411-421.

³⁴ P. Guerrero ha definido la usurpación simbólica 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”, lo que conseguiría, en el caso particular de la fiesta, “a través de mecanismos de seducción y complicidad”. Véase Patricio

De esta manera, en los distintos pueblos y villas de Asturias, imágenes de todas las advocaciones fueron aupadas a los hombros de las instituciones y colectivos integrantes del “Glorioso Movimiento Nacional”, que irrumpían en un paisaje festivo hasta el momento dominio casi exclusivo de restringidas comunidades. Cristos, vírgenes y santos se vieron alzados por “flechas” falangistas, e impelidos a marchar bajo la custodia de soldados de las distintas armas y agentes de la Guardia Civil y la atenta mirada de las autoridades civiles, militares y eclesiásticas. Al son de cornetas y tambores tocados por bandas de música militares, entre estallidos de cohetes, palenques e incluso “bombas reales”³⁵, los antiguos rituales procesionales adquirirían la forma de verdaderas demostraciones castrenses que reproducían periódicamente la “liberación” de las distintas poblaciones³⁶. Estas columnas imponían en el espacio festivo las formas que comenzaban a imperar en otros ámbitos, como el laboral o el educativo, prescribiendo para la celebración del festejo popular un contradictorio “modelo de sencillez, espontaneidad y disciplina”³⁷ en virtud del cual “sin espectacularidad, sencilla y ordenadamente”, marchasen “mezclados en simpática hermandad de todas las clases sociales los concurrentes”³⁸. Por si alguien olvidaba las condiciones en que debía tomar cuerpo ese modelo de espontaneidad, la prensa recordaba a los vecinos “la obligación de colocar colgaduras en los balcones” ante los cuales habrían de pasar las comitivas procesionales.³⁹

4. LA NUEVA VIEJA FIESTA

El Estado franquista de esta posguerra asturiana fabricó, así, unos festejos que forzaban la condición del fenómeno festivo como escenario de múltiples oposiciones dialécticas (labor y recreación, orden y subversión, excepcionalidad y cotidianidad...), compatibilizando una pretendida espontaneidad con la más implacable de las reglamentaciones; la libre y genuina hermandad con una obligada adhesión. El resultado debía carecer de toda partícula de lo que pudiera ser considerado impureza, y colocado al servicio del nuevo poder⁴⁰. En el proceso quedaba ahogada, más que las formas de celebración que pudieran ser consideradas tradicionales, la esencia misma de la fiesta, negados su

GUERRERO ARIAS, *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito, Abya-Yala, 2004. p. 43.

³⁵ “Los festejos de San Timoteo en Luarca”, 27/VIII/1939, *La Nueva España*, p. 6.

³⁶ “Los Pueblos. Bóo (Aller)”, 26/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 6. “Los Pueblos. Teverga.”, 12/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 8.

³⁷ “Buenos días”, 23/VI/1938, *Voluntad*, p. 2.

³⁸ “Cerca de 20.000 personas asistieron ayer al Vía-Crucis de Penitencia organizado por el Apostolado de la Oración”, 23/VI/1938, *Voluntad*, p. 4.

³⁹ “San Martín del Rey Aurelio. Los actos del domingo próximo”, 02/IX/1938, *La Nueva España*, p. 7.

⁴⁰ La recuperación de la tradición festiva partía de un error básico, el de considerar netamente tradicionales unas fiestas que, desde mucho antes de la proclamación de la Segunda República, venían manifestando con intensidad creciente inequívocos síntomas de cambio, ligados fundamentalmente al proceso de mercantilización del ocio. Véase Luis Benito GARCÍA ÁLVAREZ, “Solidaridad, sociabilidad y comensalidad en el ciclo festivo asturiano (1850-1936)”, *Historia Contemporánea*, nº 48 (2014), pp. 185-214. Jorge URÍA GONZÁLEZ, “De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado. Asturias a principios del siglo XX”, *Bulletin d'Histoire contemporaine de l'Espagne*, nº 30-31 (1999-2000), pp. 195-219. También conviene tener en cuenta, en este sentido, el igualmente dilatado proceso de descristianización, ya mencionado (ver nota nº 10).

alumbramiento y su control a la comunidad celebrante, acercándola incluso a la condición de “anti-fiesta”.⁴¹

Las procesiones patronales buscan dar el golpe de gracia a los rituales festivos que habían venido actuando como forma de negación simbólica de la realidad social, como el censurado Carnaval, dejando el camino expedito a la ceremonia de ratificación de lo establecido. Los agentes sociológicos del franquismo se arropan con el viejo manto de la virgen local, rescatan al maltrecho santo de “la mano iconoclasta del comunismo destructor”⁴² y los restituyen como símbolos festivos en su lugar habitual, aunque investidos de una carga ideológica de la que la imponente guardia de korps que los custodia no es más que el indicador más vistoso. Las autoridades locales -alcaldes, párrocos, personalidades notables- y regionales -gobernadores, mandos militares- actúan como puente entre una comunidad celebrante a la que pertenecen y un poder de cuyas prerrogativas participan, facilitando con su visible presencia y sus entusiásticas alocuciones la aceptación popular de la nueva pauta. Con las antiguas canciones conviven nuevas composiciones, “canciones patrióticas”, la “misa de campaña” y el “discurso-oración”⁴³, en las que el culto al pasado se transforma en deferencia servil para con el presente y el futuro:

[...] *por la Virgen marinera
que meció mi vida entera
al arrullo de un cantar;
por España, la grandiosa,
cuyo sublime estribillo
canta en la espada gloriosa
que levanta mi Caudillo [...]*⁴⁴

[...] *Señora de gracias plena [...]
Gijón, villa pinturera
entre rizados de espuma,
festeja tu esencia suma,
con su gracia marinera. [...]
Barracas de tiro al blanco,
premios, mucha chuchería
y los soldados de Franco
probando la puntería.
Concierto de carrouseles
vertiginosos girando
y los flechas cabalgando*

⁴¹ Es interesante comprobar cómo en el caso sevillano, estudiado por J. Escalera, se observan con claridad fenómenos que afectan a la fiesta y se manifiestan con especial intensidad tras el fin de la Guerra Civil, entre los cuales se encuentra un proceso de oficialización que tiende a alejar a los sectores populares de la comunidad celebrante de la participación directa en el hecho festivo. Véase Javier ESCALERA, “Sevilla en fiestas...”, *op. cit.* pp. 107-109.

⁴² “Llega a Candás la nueva imagen del milagroso Cristo”, 06/IX/1938, *La Nueva España*, p. 12.

⁴³ “Los pueblos. Lastres”, 13/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 8.

⁴⁴ “La festividad del Carmen en Gijón se celebró con gran brillantez”, 18/VII/1939, *Voluntad*, p. 2.

*en diminutos corceles.
Sin toros y sin verbenas; pero con paz de victoria
en esta tierra de gloria
donde ya no habrá más penas [...]*⁴⁵

Los viejos símbolos quedan diluidos, junto con los del nuevo orden, en innovadoras secuencias rituales. La fiesta sacramental de Pendueles celebrada en agosto de 1938 concluía, tras la procesión y las palabras pronunciadas por el obispo de la diócesis, con “los himnos de Oriamendi y la Falange, con las consignas del Movimiento y vivas a Cristo Rey, a España y al Caudillo”⁴⁶. En Laviana, el verano de ese mismo año asistió a los festejos en honor de la Virgen del Otero, “después de muchos [años] en que no pudo hacerse con tranquilidad”, materializados en un ritual que ilustra bien la estrategia desplegada en este tipo de acontecimientos. Iniciada la procesión con las últimas luces de la tarde, la imagen, único referente simbólico de la tradición festiva popular sobre la que deberá asentarse el vínculo entre la nueva morfología festiva y la vieja comunidad celebrante, enfila “la nueva carretera, ya terminada, lo que acrecentará la vistosidad y lucimiento del solemne desfile”. Con una escolta de “una doble fila de antorchas”, encuadrado el recorrido “dentro de los colores oro y sangre de nuestra bendita BANDERA [sic]”, recorrió la virgen las calles de la localidad para acceder, finalmente, a la iglesia desde la Avenida de Franco⁴⁷. En uno de los hitos de la marcha, la banda de música interpretó el Cara al Sol para la imagen, que fue después saludada con el brazo extendido, mientras los concurrentes cantaban el clásico Himno de la Virgen del Otero⁴⁸. Programas similares se reproducen en los distintos pueblos, escenificando la relación simbiótica que se pretende establecer entre los antiguos faros de identidad de las comunidades rurales y el nuevo poder político: las distintas advocaciones habían auspiciado el triunfo de los ejércitos franquistas, y ahora éstos, en muestra de devoción y justa retribución, las devolvían al lugar preeminente que les correspondía.⁴⁹

Rodear los iconos sagrados de los símbolos del poder, en un entorno fundamental de producción y reinterpretación de la sacralidad popular como es la fiesta, era la forma de que disponía el franquismo, que se había cuidado durante su propio proceso de definición de asumir la religiosidad como cualidad indisoluble de su ideología, de acceder a la sala de máquinas del fenómeno festivo. Los santos patrones franqueados por yugos y flechas, tricornios, galones, fusiles y sables abrían la puerta a la manipulación de los resortes sociales ofrecidos por la festividad popular, actuando como nexo simbólico, aprovechando esa “modificación del tiempo de la comunidad [...] que permite la irrupción de lo sagrado en el tiempo de la cotidianeidad” y favorece “la instauración de nuevas continuidades,

⁴⁵ “Nuestra Señora de Begoña”, 15/VIII/1939, *Voluntad*, p. 4.

⁴⁶ “La sacramental de Pendueles”, 23/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 12.

⁴⁷ “Las fiestas de Laviana”, 06/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 7.

⁴⁸ “Laviana”, 24/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 7.

⁴⁹ La artificialidad de este modelo pretendidamente tradicional de fiesta queda en evidencia al advertir, como hace D. Rivas, que el ritual procesional no tenía gran arraigo en Asturias en el momento del advenimiento del franquismo, que sería su gran promotor. De hecho, con el fin del régimen y el cambio político tendrá lugar un nuevo retraimiento de estas prácticas culturales. Véase David M. RIVAS, *Las fiestas asturianas: nuevas formas y viejos ritos*, Gijón, Picu Urriellu, 2009, p. 92.

marcadoras de ritmos, de espacios y de constructos sociales diferentes”⁵⁰. El producto resultante tendrá, como puede verse, un marcado componente militarista, derivado de la centralidad de la guerra y la cosmogonía simbólica establecida para ella en la definición no solo del fenómeno festivo, sino de todas las formas de ocio controladas por las instituciones del Estado. Una vez traspasado el umbral, se inició la escenificación del modelo de sociedad a implantar, instrumentalizándose los mecanismos mediante los cuales la fiesta ejercía su función reguladora.⁵¹

Si la fiesta es, como se la ha venido caracterizando a lo largo de las últimas décadas desde las interpretaciones estructural-funcionalistas predominantes, una experiencia esencialmente catártica que da cabida a la transgresión y a la reafirmación de la estructura social a un tiempo, el franquismo habría asignado a estos ingredientes la forma más apropiada para obtener de ellos un resultado satisfactorio en concordancia con sus propios intereses. Es así como la rivalidad simbólica, la construcción de un modelo de alteridad que resulta indispensable para la fabricación de la identidad que, a su vez, actúa como catalizador social del orden comunitario a conservar por medio de la fiesta, se dirige aquí contra el enemigo político e ideológico del Régimen, que se pretende convertir en adversario también de la comunidad a controlar. Los festejos parroquiales acogen sistemáticamente conmemoraciones y homenajes a los hijos de cada localidad “asesinados vilmente por las hordas marxistas”⁵², y los rituales procesionales discurren en torno a los templos destruidos o dañados durante el periodo de gobierno republicano, procurándose dar la mayor difusión posible a los expolios y agresiones - reales, inventados o magnificados- realizados por personas o grupos de izquierdas contra los lugares de culto y objetos litúrgicos. Se conforma, de esta manera, una memoria colectiva que servirá de sustrato al intento de manipulación de las mentalidades que es el núcleo constitutivo de la fiesta del poder.⁵³

Con esta base tiene lugar la subsiguiente reconstrucción de la identidad de la comunidad, para la cual el poder contrapuso una pretendida barbarie autodestructiva, basada en el culto a la lucha de clases, a una armonía social con pretensiones unitarias que se encuentra en la base teórica de la doctrina corporatista del nacionalsindicalismo y que, planteada en términos simples y vagos, puede ser fácil y fecundamente compatibilizada con la solidaridad mecánica desarrollada por las comunidades agrarias y en cuyo mantenimiento la fiesta desempeña un papel fundamental. Esta idea alcanza su epítome en el encuentro entre el tiempo festivo y el de labor, la Fiesta de Exaltación del Trabajo, que pone especial interés en propagar “un espíritu de cordial hermandad jamás conocido en la vida de la producción asturiana, [...] lazo de estrecha unión de todos cuantos hemos de cobijarnos en apretado haz bajo el santo manto de la Patria”, frente a “la insondable sima del odio marxista, [...] de las enconadas luchas sociales sostenidas años tras años a lo largo de toda una época”⁵⁴.

⁵⁰ Josetxu MARTÍNEZ MONTOYA, “La fiesta patronal...”, *op. cit.*, p. 352.

⁵¹ Joan MATAS I PASTOR, Manuel SANTANA I MORRO, Jaume ESCALES I TOUS, “El planteamiento del ocio...”, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁵² “Los pueblos. Lastres.”, 13/VIII/1938, *La Nueva España*, p. 8.

⁵³ Sobre las posibilidades que para la configuración de la memoria colectiva ofrece la fiesta, véase José Ignacio HOMOBONO MARTÍNEZ, “Fiesta, tradición...”, *op. cit.* pp. 47-49.

⁵⁴ “Conmemoración del Alzamiento y fiesta de la Exaltación del Trabajo”, 19/VII/1939, *La Nueva España*, p. 4. “A la fiesta marxista, que destilaba odio, sucedió la nacionalsindicalista, máxima expresión de hermandad, de alegre y firme camaradería”, *Ibidem.* p. 5.

También se manifiesta en el ámbito local, donde la prensa y distintas dignidades fomentan y dan publicidad a las iniciativas populares de reparación de las destrucciones de guerra, particularmente a las restituciones de imágenes sagradas y lugares de culto. Así, en 1939, poco antes de la celebración de las fiestas de San Bartolomé en Belmonte de Miranda, La Nueva España recogía “el valioso desprendimiento” de un vecino “al donar a esta parroquia la sagrada imagen [...] que como todas las demás figuras sagradas de esta iglesia, fueron quemadas por los sicarios de Moscú. Así se verá honrada nuevamente por nuestro Santo Patrono”⁵⁵. En el mismo sentido, el capellán del poblado minero de Bustiello, cuya imagen de Santa Bárbara, patrona de la minería, había sido “sacrílegamente destrozada y quemada por las hordas marxistas”, impelía a los trabajadores de la Hullera Española a “desagraviar a su patrona [sic], contribuyendo cada cual según sus fuerzas a su adquisición [la de una nueva talla]”, a modo de “desagravio colectivo, una protesta viva contra el salvaje sacrilegio, un grito de fe y adoración contra aquellas blasfemias y profanaciones que resonaron, como aullidos de fieras, en la plaza de Bustiello”.⁵⁶

El desplazamiento de la carga de la alteridad a un “otro” definido por su adscripción ideológica, y no por su pertenencia geográfica (si acaso un geografía simbólica, vinculada al concepto de “la otra España” o, más aún, a la lejana Rusia), permitió modificar en parte la perspectiva según la cual se había venido construyendo a través de la fiesta esa identidad local de las poblaciones rurales, que se definía sobre todo por el lugar de nacimiento y residencia, como revelan ciertos rituales festivos bien conocidos gracias a los estudios etnográficos⁵⁷. Interesaba al Régimen reforzar una imagen, alimentada ya por la prensa en los años previos al advenimiento del franquismo, de hermandad territorial a través de la fiesta adecuada a los planteamientos armónicos y corporatistas propugnados por la doctrina nacionalsindicalista.⁵⁸

Si antes la cuna podía ser fácilmente motivo de disputa, ahora las fiestas locales acogían a verdaderas expediciones de forasteros que consagraban la hermandad entre poblaciones distintas pero

⁵⁵ “San Bartolomé de Miranda (Belmonte)”, 20/VIII/1939, *La Nueva España*, p. 7.

⁵⁶ “Al personal de la Hullera Española”, SOCIEDAD HULLERA ESPAÑOLA, julio de 1939, *Sociedad Hullera Española*, Archivo Histórico de Hunosa, Caja 5, orden 4.

⁵⁷ Caro Baroja recoge los rasgos de múltiples prácticas asociadas al fenómeno festivo, a menudo de carácter ritual y con un marcado trasfondo simbólico, basadas en la oposición de identidades locales. Así sucede con algunas expresiones de las célebres peleas de mozos, extendidas por todo el territorio nacional hasta épocas recientes y cuya existencia en Asturias ya documentara Jovellanos hace más de dos siglos, identificando su origen frecuente en el momento en que “en medio de la danza, algún valentón caliente de cascos empieza a vitorear a su lugar o su concejo”. Véase Julio CARO BAROJA, *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 258-260. Cándido NOCEDAL (comp.), *Obras publicadas e inéditas de don Gaspar Melchor de Jovellanos- Tomo segundo*, Madrid, 1859. p. 299. En 1939, un articulista de La Nueva España recordaba cómo en las fiestas de Santiago de Sama de Langreo “los mozos reñían a palo limpio y, en El Puente, los primeros ensayos de reyerta serían como un reflujo en la ola invasora”. “Volvamos a lo de ayer por cauces de hoy”, 26/VII/1939, *La Nueva España*, p. 5.

⁵⁸ Efectivamente, desde el cambio de siglo y, sobre todo, entrado ya el XX, es habitual encontrar en la reseña periodística de las principales festividades asturianas referencias a la presencia masiva de gentes venidas de otros lugares de la provincia, algo particularmente frecuente en fiestas pascuales de cierta popularidad, como pueden ser las de El Bollo de Avilés o la de los Huevos Pintos de Pola de Siero. Algunos ejemplos de esto en “El lunes de Pascua”, 06/IV/1915, *El Pueblo Astur*, p. 3. “Pascua de Resurrección”, 12/IV/1925, *La Prensa*, p. 1. Hay que tener en cuenta que, como señala J. Uría, es en este periodo cuando la extensión del transporte público y el aumento de la capacidad adquisitiva de las clases populares desencadena una nueva etapa de la historia del ocio. Véase Jorge URÍA GONZÁLEZ, *Sociedad, ocio y cultura en Asturias (1898-1914)*, Tesis Doctoral, Oviedo, 1990, pp. 401-404.

integrantes todas de la nueva y unida España. La prensa destacaba, por encima de todo, la excelente disposición de los ovetenses a participar masivamente en las fiestas de otros lugares, dando, por ejemplo, “un contingente de miles y miles de personas al Carmín, contándose que no ha muchos años [...] fueron al Carmín de la Pola de Siero más de treinta mil ovetenses”⁵⁹. En Avilés se celebraba, coincidiendo con el domingo de Resurrección, el “Día de Oviedo”, jornada festiva destinada al refuerzo de los lazos existentes entre los habitantes de ambas ciudades, y en el cual “debe haber, por lo menos, tantos ovetenses como hijos de la villa”⁶⁰. Oviedo, Gijón y Avilés, se decía, “deben considerarse como grandes barriadas de una misma población”, y “para comprobarlo, nada mejor que la “Semana Grande” gijonesa, la avilesina de San Agustín y, [...] las fechas mateínas”.⁶¹

La configuración ritual y simbólica de la *communitas* es dirigida aquí, por tanto, mediante el acondicionamiento del hecho festivo en el cual se desarrolla, creándose la imagería semiótica que se considera más apropiada para la inculcación de las pautas ideológicas patrocinadas por el poder. Las imágenes de los santos patronos constituyen el núcleo de esta intervención, como elemento que condensa la capacidad de influencia del ritual festivo sobre la comunidad celebrante. Es en torno a ellas que se establecen alteridad e identidad, al quedar identificada la primera con aquellos que se oponen al patrón y tratan de destruir su imagen, y la segunda con los defensores y devotos de éste. Al reforzar intencionalmente ambas construcciones, creando o exaltando las taras del “otro” y arrogándose la defensa de los símbolos constitutivos de la identidad local, el franquismo buscaba integrar su autoridad en la imagen de comunidad resultante, obteniendo así la oportunidad de dirigir uno de los apartados de la vida social naturalmente más refractarios al control del poder, el ocio festivo popular, e insertarlo en un proyecto político destinado a asegurar la continuidad del nuevo Estado.⁶²

La imagen que resulta es la de un decidido intento de conquista de esta “selva de los símbolos”⁶³, esta “encrucijada peculiar” en la que confluyen y desde la que se proyectan las distintas expresiones de la vida social. Se trata del acopio y manipulación de los recursos necesarios para la obtención del poder simbólico que ponga al alcance la victoria en este campo social que, como podríamos considerar trasladando la cuestión a términos “bourdieuanos”, sería la fiesta⁶⁴. Es la

⁵⁹ “El Carmín de la Pola”, 18/VII/1939, *La Nueva España*, p. 2.

⁶⁰ “El “Día de Oviedo” en Avilés”, 23/III/1940, *La Nueva España*, p. 5.

⁶¹ “Avilés-Gijón-Oviedo”, 16/VIII/1944, *La Nueva España*, p. 5.

⁶² El concepto de *communitas*, a menudo empleado en el estudio sociocultural de la fiesta, ha sido configurado fundamentalmente a partir de la obra de V. Turner. Véase Victor W. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey, Rutgers, 2008 (1969), pp. 126-133. Un buen ejemplo de su papel en las investigaciones sobre el fenómeno festivo en Antonio ARIÑO VILLARROYA, Pedro GARCÍA PILÁN, “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 13-25. Sobre la construcción interesada del binomio identidad-alteridad en la fiesta, véase Patricio GUERRERO ARIAS, *Usurpación simbólica...*, op. cit., pp. 106-115. En ese sentido, debemos tener en cuenta igualmente que la construcción de una nueva identidad colectiva servía al nuevo Estado para mitigar los conflictos derivados de la pluralidad ideológica imperante en el bando franquista tras la conclusión de la contienda. Véase Zira BOX, *España...*, op. cit., pp. 218-219.

⁶³ Tomando el concepto con que Turner titulara *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1990, y tomado para las fiestas populares en José Ignacio HOMOBONO MARTÍNEZ, “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 26 (2004), p. 34.

⁶⁴ Pedro GARCÍA PILÁN, “El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu”, *Arxius: Arxius de Ciències Socials*, nº 24 (2011), p. 97.

prolongación de la incursión al territorio de lo cotidiano - el cual acoge igualmente, por paradójico que parezca, a la señera expresión de lo extraordinario que es el hecho festivo- de un poder que pretende incautarse de los emplazamientos clave de la realidad social como forma de garantizar la más perfecta consolidación de su dominio. Pero en esta incursión el Estado franquista colisionó con lo popular, que se revolvía en defensa de sus últimas posiciones. Aunque difíciles de cuantificar y valorar, las disputas organizativas, los intentos de burla de la reglamentación festiva y otras transgresiones evidencian cierta voluntad de pugna por un lugar desplazado por los desfiles, ahogado por las melodías laudatorias y oculto tras los decorados imponentes; un espacio que, bien es cierto, ofrecía mejores condiciones para una siempre limitada resistencia.⁶⁵

Efectivamente, la realidad se encargaría de demostrar que a una sociedad tan severamente encorsetada en todos los órdenes le "había que dejar algún resquicio para respirar"⁶⁶, y el pleno sometimiento de todas las vertientes de la vida social quedaba fuera del alcance de las instituciones gubernamentales. En lo que nos concierne, si en los grandes festejos imperaba un orden prácticamente libre de oposición, en las tensiones por la titularidad de la organización de las fiestas populares locales, o en las tentativas de sortear las estrictas condiciones impuestas a la celebración de las mismas, el eterno conflicto de hegemonía y subalternidad adquiere carta de naturaleza, especialmente tras haberse superado los primeros años, en que la sujeción de la fiesta a las normas impuestas por la doctrina oficial era particularmente fuerte. Desavenencias de toda clase desarrolladas entre particulares, asociaciones, corporaciones municipales, representantes eclesiásticos y autoridades regionales por el control y definición del ocio festivo local surgen con frecuencia creciente en la documentación oficial.⁶⁷

Los propios guardianes de la ideología oficial reconocían la necesidad de proporcionar a la población oportunidades de distensión: "El ocio, es cierto, puede crear toda suerte de calamidades y desdichas. Pero si quisiéramos atentar contra él, tendríamos que prohibir igualmente el fuego, porque a veces produce incendios, [...] arrancarnos los ojos porque podemos ver desandeces..."⁶⁸. El Eco de Luarca recogía, ya en la tardía fecha de 1958, significativas lamentaciones por la escasa entidad de las

⁶⁵ Óscar RODRÍGUEZ BARREIRA, "Miseria, consentimientos y disconformidades. Actitudes y prácticas de jóvenes y menores durante la posguerra", Óscar RODRÍGUEZ BARREIRA (ed.), *El Franquismo desde los márgenes: Campesinos, mujeres, delatores, menores...*, Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, 2013, pp. 168-169. Peio URRUTIA OCHOA, "Variaciones sobre gris: adolescencia y vida cotidiana en el primer franquismo. Andoain (1939-1951)", *Leycaur. Andoaingo ikerketa historikoen aldizkaria = revista de estudios históricos de Andoain*, nº 9 (2006), pp. 270-273.

⁶⁶ Pedro M^a EGEA BRUNO, "Ocio y festividad...", *op. cit.*, p. 163.

⁶⁷ "Fiestas Ayuntamiento de Corvera", GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, julio de 1950, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20395, Exp. 37. Informe de la Guardia Civil de Venta las Ranas, Villaviciosa, reflejando las "disidencias" [sic] que llevaron al alcalde de Quintes a negar a una vecina la organización de la fiesta parroquial, abandonada el año anterior por el mismo motivo. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 24 de junio de 1955, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20395, Exp. 82. En 1952, varios vecinos intentaron obtener permiso para la celebración de una verbena con la que recaudar fondos para ayudar a un enfermo, lo cual, al parecer no era más que una excusa para obtener la autorización y lucrarse con los beneficios del evento. Oficio de la Guardia Civil de Mieres, puesto de Bustiello. GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 12 de abril de 1952, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 20395, expediente no numerado. El resurgimiento del conflicto, por otra parte, y siguiendo una vez más a Escalera, podría tomarse como un indicador de cierta recuperación de su carácter festivo por parte de fiestas desnaturalizadas debido a la intervención del poder político. Véase Javier ESCALERA, "Sevilla en fiestas...", *op. cit.* pp. 115-116.

⁶⁸ Reproducido en Joan MATAS I PASTOR, Manuel SANTANA I MORRO, Jaume ESCALES I TOUS, "El planteamiento del ocio...", *op. cit.*, p. 104. También en Manel SANTANA MORRO, "L'oci en el món...", *op. cit.*, p. 556.

fiestas locales: “Y no es que seamos de los más partidarios de las Fiestas en ese sentido antiguo de “charanga”, pero todos los pueblos tienen su día, su Patrono, y Lúcar parece ser que no lo tiene pues aparte de la Romería Timoteína, ni un solo espectáculo cultural, ni de regocijo ni na de na.”⁶⁹ Después de todo, en las duras condiciones de la posguerra no eran menos pertinentes que a finales del siglo XVIII las observaciones hechas por Jovellanos sobre las romerías de su región natal. “Ellas [dice el ilustrado] ofrecen el único desahogo a la vida afanada y laboriosa de estos pobres y honrados labradores [...]. Si se quitan al pueblo estas recreaciones en que libra todo su consuelo, ¿cómo podrá sufrir el peso de un trabajo tan rudo, tan continuo y tan escasamente recompensado?”⁷⁰

La pugna por la hegemonía en el campo de la fiesta popular local virará con el envejecimiento del franquismo. El desalojo del falangismo más recalcitrante de las posiciones de poder, la mayor contención del nacional-catolicismo en sus distintas manifestaciones y las sensibles transformaciones en la política económica del Régimen, reducirán la agresividad de la intervención estatal en este terreno, como revelan la relajación de las medidas represivas tras la posguerra y el desarrollo de una actitud más amable hacia las expresiones populares del ocio. En 1954, la Junta Provincial de Espectáculos ovetense informaba de la construcción entre los años 1939 y 1953 de 176 nuevos locales para la celebración de bailes, junto con 21 teatros y 133 cines, en toda la provincia⁷¹.

Para ese momento, la expedición de autorizaciones para la celebración de festejos parecía haberse agilizado, a juzgar por la documentación disponible del Gobierno Civil. La creciente lejanía de la guerra arrebató el vigor a la principal baza del Régimen para el dominio de la festividad popular, haciendo perder su fuerte carga sentimental inicial a las conmemoraciones y homenajes a los muertos en la guerra y a consecuencia de la represión republicana, y su sentido a la presencia de símbolos militares en las procesiones. Finalmente, la decrepitud del sistema político, paralela a la de su adalid, insuflaría renovados ánimos a unos sectores populares subalternos que no dudarían en recuperar el terreno perdido y extender sus dominios más allá, convirtiendo el espacio festivo en escenario y cobijo de viejos anhelos y frescas tendencias políticas y culturales que acabarían hallando su lugar en la “fiesta de la democracia”.⁷²

5. EL ÁMBITO LOCAL EN EL PROYECTO FESTIVO FRANQUISTA

Con sus contradicciones y conflictos, la fiesta popular local quedó inserta en un proyecto más amplio, una estrategia para el ejercicio del poder simbólico por medio del hecho festivo que parece haberse manifestado, fundamentalmente, en tres vertientes coincidentes con otras tantas escalas

⁶⁹ “Triste es vivir del Recuerdo”, *Eco de Lúcar*, 24-VIII-1958, p. 1.

⁷⁰ Cándido NOCEDAL(comp.), *Obras publicadas...*, op. cit., p. 301.

⁷¹ “Relación numérica de los locales de espectáculos existentes en esta provincia en el año 1939 y de los contruidos desde esa fecha hasta diciembre de 1953”, GOBIERNO CIVIL DE LA PROVINCIA DE OVIEDO, 26 de febrero de 1954, *Gobierno Civil*, AHA, Caja 25373, expediente no numerado.

⁷² La fiesta, en parte debido a sus propias implicaciones sociales y culturales, en parte a consecuencia de la severa represión sufrida durante el franquismo, en particular por algunas de sus expresiones como el Carnaval, se convertirá en España en una de las primeras y principales formas de expresión popular simbólica de la libertad política e individual en el periodo de transición a la democracia. Particularmente ilustrativo en este sentido es el caso de la Fiesta por la Libertad y la Democracia y sus herederas conceptuales. Véase Eduardo CASTRO, “Por la autonomía constitucional”, Antonio RAMOS ESPEJO, et al., *Crónica de un sueño: Memoria de la transición democrática en Granada*, Granada, C&T, 2005, p. 93.

territoriales de celebración, buscándose obtener el mejor aprovechamiento posible de las características de cada una de las mismas. Siendo el objetivo primordial de la política festiva franquista, como ya se ha expresado, el afianzamiento de un régimen cuya instauración se había apoyado más en la fuerza bruta que en la capacidad de obtener la adhesión emocional o ideológica de las masas, se entendió que las posibilidades ofrecidas por una fiesta diferían dependiendo de su origen, ubicación, dimensiones y otros parámetros, lo cual habría conducido al desarrollo de distintas fórmulas de explotación simbólica del fenómeno con fines políticos, sin perderse de vista el objeto principal. Así, podemos ver cómo en las grandes fiestas nacionales, incluidas en el nuevo calendario oficial instituido por el Estado franquista y celebradas en todo el país, destaca el afán por modelar un espíritu nacionalista en torno a la idea imperial de España capaz de legitimar y robustecer a la nueva autoridad. Creadas ex profeso, o bien mediante una radical transformación del sustrato adoptado, celebraciones como el Día de la Hispanidad, la fiesta del 2 de mayo y las distintas conmemoraciones de los hitos del llamado Movimiento Nacional aparecían diseñadas para instalar en el conjunto de la población española una determinada perspectiva general sobre su historia, presente y porvenir.⁷³

En un nivel territorial inferior, ocupando un lugar intermedio en este esquema tripartito, se encontrarían las fiestas que podríamos denominar regionales, propias de un territorio más o menos amplio, aunque concreto, de la geografía nacional. En el caso asturiano, integrarían esta categoría algunos festejos de origen local que con el tiempo habían crecido hasta alcanzar gran poder de convocatoria, como los periodos festivos desarrollados en torno a los días de San Mateo, en Oviedo, y Nuestra Señora de Begoña, en Gijón, o el Carmín de Pola de Siero. En estas celebraciones puede apreciarse el intento de orientar el elemento catártico de la fiesta, así como los mecanismos de construcción y reafirmación comunitaria, hacia la liberación controlada de los pulsos originados por la identidad regional, susceptibles de convertirse en movimientos peligrosos para el Régimen, para obtener productos asépticos compatibles con el nacionalismo español que se pretendía difundir en los grandes festejos de proyección nacional.⁷⁴

Finalmente, sin abandonar este planteamiento, el nivel inferior correspondería a una fiesta popular local que tiene la particularidad de ofrecer mayores inconvenientes a su control por parte del poder. Estas fiestas presentaban características impuestas por su existencia previa, lo que impediría darles forma del mismo modo que a las celebraciones de nuevo cuño instituidas por el Estado, y estaban más profundamente enraizadas en la cultura popular y las mentalidades colectivas de sus respectivas comunidades. Desarrolladas, además, en el medio rural en su mayor parte, su organización correspondía frecuentemente a los propios colectivos celebrantes, y se encontraban alejadas en diferentes sentidos de los entornos urbanos en los que el poder disponía de los recursos más apropiados para la

⁷³ Zira BOX, *España...*, op. cit., pp. 211-212. Javier ESCALERA REYES, "El Franquismo...", op. cit., p. 257. Marcela GARCÍA SEBASTIANI, "América y el nacionalismo español: las fiestas del 12 de octubre, del franquismo a la democracia", *E-Prints Complutense*, 17/X/2013. <http://eprints.ucm.es/23192/>, 18/02/2015. Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ, "Nacional-Catolicismo...", op. cit., pp. 533-540. Claudio HERNÁNDEZ BURGOS, "La cultura del tiempo...", op. cit., pp. 145-148.

⁷⁴ Xosé Manuel NÚÑEZ SEIXAS, "Nacionalismo español y franquismo: una visión general", Manuel ORTIZ HERAS (coord.), *Culturas políticas del nacionalismo español: del franquismo a la Transición*. Madrid, Catarata, 2009, p. 29. Ismael SAZ, Ferran ARCHILÉS (eds.), *La nación de los españoles: discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2012, p. 382. Jorge URÍA GONZÁLEZ, *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1984, pp. 148-150.

escenificación de sus conmemoraciones y epifanías festivas⁷⁵. En el caso de la Asturias del primer franquismo, a todo ello podría haberse sumado un cierto temor a que estas expresiones prístinas de la sociabilidad popular, alejadas del control político irradiado desde Oviedo, fuesen capitalizadas por los grupos opositores que operaban en los montes de la región⁷⁶. Se explicaría así, parcialmente, el interés mostrado por intervenir un fenómeno por lo demás, como se ha dicho, muy interesante para iniciar desde un nivel básico la construcción de identidades colectivas compatibles y concéntricas. La comunidad, rural o urbana, la región y la nación compartían ahora, en sus rituales de reafirmación, un sistema simbólico conformado con estudiadas referencias al pasado, al presente y al futuro que debía refrendar los postulados de la ideología oficial del régimen y contribuir a la estabilidad del mismo.

6. CONCLUSIONES

La aproximación a la postura adoptada por el Estado franquista para con las expresiones localizadas del ocio festivo popular, aun exigiendo todavía unos avances en las investigaciones que permitan alcanzar una necesaria perspectiva nacional, da lugar a interesantes planteamientos. Como puede verse, la intervención en las fiestas locales no fue menos contundente que la desarrollada en el calendario nacional, y adquirió, debido a la existencia del sustrato ofrecido por una tradición ya asentada, unas características diferenciadas de las observables en otro tipo de manifestaciones del fenómeno festivo. El traslado de la lucha por la hegemonía a un terreno situado en el corazón del dominio de la vida cotidiana popular hará insostenible, a largo plazo, este intento de utilizar los mismos códigos sobre los cuales se fundamenta el lenguaje simbólico de la fiesta con el propósito de vulnerar los límites impuestos por otras formas de control social. A pesar de ello, la huella de esta intensa ofensiva desplegada inicialmente tiene interés para la el estudio de la casuística de las relaciones entre fiesta y poder.

En la fiesta local, el franquismo creó una temporalidad a medida, fruto de una audaz combinación de símbolos que representaban la realidad social deseada por el Régimen. En esta oficialización de lo popular convivieron, en precaria, casi cacofónica, amalgama, la pretendida revitalización de una tradición fabricada *ex novo*, una militarización estética permitida por el fin de la guerra y la omnipresencia simbólica de un enemigo de hecho ausente, todo ello apoyado sobre una espontaneidad tipificada por una férrea reglamentación. Los primeros años de vigencia del régimen franquista asisten así al intento de un sistema político victorioso por explotar su triunfo militar, haciéndolo extensivo al campo de las mentalidades a través de uno de sus accesos. La forma de cumplir tal objetivo manifiesta cierto grado de sofisticación, en la comprensión del carácter decisivo que una

⁷⁵ Antonio BONET CORREA, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al barroco español*, Madrid, Akal, 1990, pp. 18-22. Marcela GARCÍA SEBASTIANI, "América y el nacionalismo...", *op. Cit.*. Tomando como referencia la clasificación estructural del hecho festivo propuesta por P. Gómez, podríamos situar el grueso de las fiestas populares locales de nuestro ámbito geográfico y cronológico de estudio en los tipos recíproco o distributivo, desde el punto de vista económico; igualitario o local-jerarquizado, desde el político, y vernáculo o carismático, desde el ideológico. Todo ello implicaría un limitado nivel de control de la fiesta por parte del poder. Véase Pedro GÓMEZ GARCÍA, "Hipótesis sobre la estructura...", *op. cit.* pp. 51-62.

⁷⁶ Aunque mermados sus efectivos y capacidad progresivamente durante los años previos, la guerrilla disidente siguió presente en Asturias hasta los inicios de la década de 1950. Véase Ramón GARCÍA PIÑEIRO, "¿Resistencia armada, rebeldía social o delincuencia? Huidos en Asturias (1937-1952), en Julio ARÓSTEGUI, Jorge MARCO (eds.), *El último frente. La resistencia armada antifranquista en España, 1939-1952*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 242-243. Secundino SERRANO, *Maquis: Historia de la guerrilla antifranquista*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, pp. 314-318.

realidad a menudo menospreciada, como es el ocio, tiene para el ejercicio del control social, y al mismo tiempo un aspecto rudimentario que tiene que ver con la visibilidad, relacionada con la eficiencia, de la instrumentalización de dicha realidad por parte del poder. Efectivamente, podría pensarse que la usurpación simbólica de los rituales festivos populares no exige, en el caso de regímenes que, como el franquista, disponen de mecanismos represivos directos y contundentes, tanta sutileza como en otros, sustentados por principios jurídicos basados en el respeto de ciertos derechos y libertades individuales. Siendo así, sería posible entender los primeros como objetos idóneos de estudio para el análisis de una relación, la de fiesta y poder, acaso mejor camuflada, aunque indudablemente presente, en contextos políticos como los ofrecidos por las democracias parlamentarias actuales, por más que en éstos tome estrategias distintas y nuevas formas.

Con todo, quizá la conclusión más relevante a extraer del análisis planteado sea una relacionada no directamente con los resultados de la investigación, sino con lo que éstos implican. Es fácil para el investigador del periodo franquista dejarse abrumar por la dureza de los mecanismos de represión desplegados por el Régimen, y en especial por aquellos protagonizados por la violencia más explícita, minimizando u olvidando el impacto que pudieran haber tenido formas simbólicas, más sutiles pero en absoluto inocuas, de ejercicio del poder. Un régimen como el de Franco, poco renuente al uso de la violencia, podría llegar a ser considerado incapaz de desarrollar métodos de dominación sofisticados, entendidos además como innecesarios para quien dispone de la cobertura de las armas y el terror; y sin embargo, con cada nuevo estudio que afronta esta etapa vital de la historia reciente de España desde una perspectiva sociocultural, resulta más evidente el interés del Estado franquista por extender su afán de sometimiento a todos los escenarios de la vida social. Solo la profundización de las investigaciones en este sentido nos permitirá definir con precisión los límites alcanzados por ese afán.