

*Conflicto político en el ritual festivo: Asturias (1931-1937)**

Enrique Antuña Gancedo

Universidad de Oviedo
enriquant@gmail.com

Resumen: El ritual festivo es uno de los principales entornos en que se negocia la definición y redefinición de convenciones culturales tan significativas en la historia de una sociedad como son las de tradición y modernidad. Esta contribución trata de ponderar la influencia ejercida en ese proceso por el factor ideológico-político, partiendo de la hipótesis de que este adquiere fuerza ya avanzado el siglo XX español para llegar a condicionar decisivamente dichas negociaciones hasta nuestros días. Para ello se toman como objeto de estudio las fiestas populares celebradas en la región de Asturias durante la Segunda República.

Palabras clave: ritual festivo, tradición, modernización, Asturias, Segunda República Española.

Abstract: Festive rituals are a recurrent setting for the social negotiation of significant cultural conventions, such as tradition and modernity. This article aims to evaluate the influence of political ideology on this process. It starts from the hypothesis that political ideology has been a prominent factor in the development of such negotiations since the beginning of the twentieth century in Spain, and has continued to affect outcomes down to the present day. In order to accomplish this task, we will focus on popular feasts celebrated in the region of Asturias during the Second Spanish Republic.

Keywords: festive ritual, tradition, modernisation, Asturias, Second Spanish Republic.

* El presente texto se enmarca en una investigación predoctoral financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte a través del programa para la Formación del Profesorado Universitario (ref. FPU14/06740).

En los últimos años del pasado siglo xx se observó algo llamativo en el marco de una investigación etnográfica desarrollada en Asturias dedicada al estudio de las ofrendas de ramos como práctica ritual común en las fiestas populares de la región. En una parroquia del concejo de Villaviciosa este elemento devocional, consistente en un armazón de madera decorado con adornos florales y productos de repostería, con un lugar preeminente en los ritos procesionales y que la comunidad celebrante calificaría unánimemente de tradicional, aparecía rematado por un castillo de Eurodisney¹. Lo que podría parecer una simple anécdota refleja, de hecho, una realidad apreciable, con nitidez variable, en cualquier manifestación de las culturas populares contemporáneas. En efecto, las nuevas formas de producción y mercantilización, los cada vez más fluidos movimientos migratorios y el dinamismo tecnológico, entre otros factores, han favorecido un espectacular desarrollo de lo que desde las ciencias sociales se ha querido aprehender con fines analíticos mediante nociones como la de «hibridación cultural» y otras afines². Estos complejos y multiformes procesos comportan grandes consecuencias tanto para las culturas populares como para quienes se dedican a su escrutinio: las primeras ven alterados de forma sensible sus mecanismos de conformación, mientras que las segundas asisten a la obsolescencia de su panoplia científica clásica debido, por ejemplo, al replanteamiento de binomios como el de tradición y modernidad, de especial interés en lo que nos concierne aquí³.

El fenómeno festivo no es ajeno a estas cuestiones e incluso parece evidenciarlas con particular claridad. Los estudios multidisciplinares que han hecho frente a esta cuestión han observado la

¹ Herminia MENÉNDEZ DE LA TORRE y María José MENÉNDEZ DE LA TORRE: «Las ofrendas de ramos en Asturias», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 6 (1999), pp. 307-338, esp. p. 310, recuperado de internet (<https://sede.educacion.gob.es/publivena/detalle.action?cod=8179C>).

² Néstor GARCÍA CANCLINI: *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 2001, y Rita DE GRANDIS: «IncurSIONES en torno a hibridación: una propuesta para discusión. De la mediación lingüística de Bajtin a la mediación simbólica de García Canclini», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 46 (1997), pp. 37-51.

³ Lidia GIROLA: «Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos», *Sociológica*, 20, 58 (2005), pp. 13-52, recuperado de internet (<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/5802.pdf>).

coexistencia en el espacio festivo de elementos aparentemente antagonicos, pero que en la práctica se interrelacionan de manera orgánica: tiempo de lo extraordinario y de lo cotidiano, ritualidad y espontaneidad, solemnidad e irreverencia... y también —algo especialmente interesante para la historia como disciplina diferenciada— mutabilidad y estabilidad. Se aprecia así que, por una parte, la fiesta acusa las huellas de su contexto, en la más amplia acepción del término; le afectan las circunstancias políticas y económicas y las condiciones físicas y climáticas impuestas por su marco geográfico, como también los códigos sociales y culturales a los que se atiene el colectivo que celebra⁴. Esos parámetros modelan las diversas formas de festejar según sus coordenadas espaciales y cronológicas. Al mismo tiempo, sin embargo, como fenómeno esencialmente ritual, la celebración festiva es una realidad estructurada, sometida a normas, que de hecho tiene entre sus funciones la de dotar de significado al mundo mediante la generación, consagración y divulgación de convenciones culturales perdurables como son las identidades colectivas. Resulta significativo en este sentido que, como revelan diversas contribuciones recientes, la acción ritual festiva sea un refugio recurrente para quienes buscan islotes de estabilidad y certeza en un mundo volátil como es el de la modernidad avanzada. Ello otorga también a la fiesta el papel de baluarte frente al cambio, convirtiéndola en receptáculo habitual de expresiones culturales mitigadas, transformadas o desaparecidas en otros ámbitos de la vida social⁵.

⁴ Este tipo de consideraciones ha llevado a la aplicación del concepto de «fenómeno social total», enunciado por Mauss, a la fiesta. Véase la definición original de la noción en Marcel MAUSS: *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Katz, 2009, pp. 153-154. La aplicación del concepto a la fiesta se plantea, entre otros lugares, en Antonio ARIÑO VILLARROYA y Pedro GARCÍA PILÁN: «Apuntes para el estudio social de la fiesta en España», *Anduli*, 6 (2006), pp. 13-28, esp. p. 19, recuperado de internet (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2519990>).

⁵ Antonio ARIÑO VILLARROYA: «Festa i ritual: dos conceptes bàsics», *Revista d'etnologia de Catalunya*, 13 (1998), pp. 8-17, esp. pp. 12-15, recuperado de internet (<http://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/48908/57107>), y Pedro GARCÍA PILÁN: «Sociabilidad festera: retradicionalización selectiva y producción de sacralidades en la modernidad avanzada», *Anduli*, 6 (2006), pp. 77-91, recuperado de internet (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2519994>).

En el ritual festivo los procesos descritos no solo despliegan su complejidad, también la cifran y proyectan en términos asequibles para la comunidad que celebra, creándose un espacio privilegiado de negociación y definición de los conceptos que regulan la relación de dicha comunidad con sus presupuestos socioculturales. Es el caso de la tradición, mutable, difícilmente objetiva y que, pese a ello, cumple la función de reforzar la interpretación social del pasado en relación con el presente y el futuro⁶. De este modo, el análisis de las fiestas populares puede contribuir al debate académico en torno a las ideas de tradición y modernidad, así como al conocimiento de las formas en que ambas son definidas socialmente. Aunque las disquisiciones científicas se han centrado en la primera de estas vertientes, la segunda no es menos importante. Después de todo, son las concepciones populares de lo tradicional y lo moderno las que sancionan buena parte de las transformaciones y pervivencias que incumben a la cultura popular, como son las asociadas a los conocidos procesos de invención de la tradición⁷.

En cuanto a los parámetros más propicios para este tipo de análisis, siguiendo a Hobsbawm cabe buscarlos en los momentos y lugares en que se producen transformaciones lo suficientemente rápidas y contundentes como para conmover las estructuras sociales sobre las que se sustentan las tradiciones existentes⁸. En el caso de España, este planteamiento concedería gran interés a los años de la Segunda República y la Guerra Civil, durante los cuales tendencias y proyectos políticos de talante modernizador colisionaron con unas fuerzas conservadoras profundamente enraizadas en múltiples aspectos de la vida del país. Como consecuencia, en lo que se ha llamado la «cultura vivida» las expresiones culturales de la cotidianidad se habrían entremezclado inextricablemente con la ideología política con una intensidad acaso sin precedentes en la historia española⁹. Este trabajo toma dicho periodo como marco cronológico

⁶ Lidia GIROLA: «Tiempo, tradición y modernidad...», pp. 13-52.

⁷ Eric HOBBSBAWM: «Introducción: la invención de la tradición», en Eric HOBBSBAWM y Terence RANGER: *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2013, pp. 7-21.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ Ana ÁGUADO y María Dolores RAMOS: «Introducción: cultura, ideologías y

de estudio, centrándose en la región de Asturias para analizar, a través del ritual festivo popular, los procesos socioculturales de negociación y conflicto articulados en torno a las ideas de tradición y modernización, con el factor político como elemento condensador. La prensa asturiana servirá como fuente básica de información para el tratamiento de un fenómeno poco propenso a dejar huellas documentales abundantes y significativas, aprovechándose la variedad de tendencias ideológicas presentes en sus páginas, aunque prestando especial atención a las publicaciones más directamente implicadas en los debates relativos a la tradición¹⁰.

La fiesta popular asturiana entre la tradición y la modernización

La aparición de cambios sustanciales en las formas de festejar de las clases populares asturianas precede largamente a la segunda experiencia republicana de España. En efecto, cuando el país comenzó a asomarse a la década de 1930 el ocio festivo manifestaba claros síntomas de cambio cultivados al calor de una industrialización ya veterana. Partiendo de las principales ciudades —Oviedo, Gijón y Avilés— y de los focos industriales de la región —Mieres, La Felguera y otras localidades de las cuencas mineras de los ríos Nalón y Caudal—, elementos innovadores comenzaron a ganar terreno en los programas de fiestas, obligando a los considerados tradicionales a compartir su espacio, como revelan las crónicas periodísticas reproducidas desde las décadas finales del siglo XIX. En 1883, los festejos en honor a San Mateo celebrados en la capital provincial incorporaban iluminaciones eléctricas, pirotecnia y un espectáculo de «cuadros periscópicos o disolventes al aire libre [...] completamente nuevo en Asturias», junto a eventos de solera como los desfiles de gigantes y cabezudos, los bailes privados o el reparto municipal de pan a los pobres¹¹. Una década más tarde, las fiestas

vida cotidiana. Del pluralismo a la confrontación», en Ana AGUADO y María Dolores RAMOS: *La modernización de España (1917-1939). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 11-14, esp. p. 12.

¹⁰ Una visión panorámica de la prensa asturiana de la Segunda República en Antonio CHECA GODOY: *Prensa y partidos políticos durante la Segunda República*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, pp. 43-44.

¹¹ «Fiestas de San Mateo», *El Carbayón* (Oviedo), 22 de agosto de 1883.

de la Magdalena de Llanes disponían de una torre Eiffel iluminada con farolillos desde la cual se arrojaba una nube de confeti a las jóvenes que acudían a los bailes de la plazuela, donde combinarían el familiar pericote con la foránea polka¹². Sin abundar en casos concretos, a la altura de 1915 parece que se había extendido un modelo de celebración en el que los pilares de la fiesta moderna estaban firmemente asentados: las bandas monopolizaban el elemento musical y la moderna iluminación eléctrica ocupaba un lugar de honor entre los reclamos del programa, elaborado con una formalidad y dedicación crecientes por comisiones concebidas expreso para la organización de los festejos¹³.

Al despuntar la década de 1930, el modelo de comunicación de masas había madurado ya lo suficiente en España como para haber instalado sólidamente formatos festivos adaptados a las nuevas exigencias comerciales¹⁴. Las transformaciones avanzaban de forma inexorable, pero también progresiva, lo que las hacía menos violentas en especial en un mundo rural aún predominante y más refractario a los cambios que el urbano. Por otra parte, ciertos elementos considerados tradicionales no solo no desaparecieron, sino que fueron incluso revitalizados merced a los intereses de un ascendente ocio mercantilizado que había encontrado en el tipismo folclórico un buen estímulo para el consumo¹⁵. A pesar de todo, el balance de esta dinámica no dejó de generar cierta alarma con respecto a las perspectivas de futuro de las formas clásicas de festejar, apreciable en la obra de folcloristas, literatos costumbristas y representantes del clero, así como en publicaciones de talante conserva-

¹² «Fiestas de la Magdalena», *El Correo de Llanes*, 1 de agosto de 1893.

¹³ «Grandes fiestas a su Patrono Santiago en Castropol», *Castropol*, 20 de julio de 1915, p. 4, y Jorge URÍA: *Una historia social del ocio: Asturias, 1898-1914*, Madrid, Unión General de Trabajadores-Centro de Estudios Históricos, 1996, pp. 217-219.

¹⁴ Edward BAKER y Demetrio CASTRO: «Presentación. Espectáculos en la España contemporánea: de lo artesanal a la cultura de masas», *Ayer*, 72 (2008), pp. 13-26, y Francisc A. MARTÍNEZ *et al.*: «La cultura popular durante la Segunda República: una política de la cultura», en Jorge URÍA (ed.): *La cultura popular en la España contemporánea. Doce estudios*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 153-185, esp. pp. 156-157 y 176.

¹⁵ Jorge URÍA: «De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado. Asturias a principios del siglo XX», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (2000), pp. 210-215.

dor. Al contrario, los más prosaicos acogían con agrado los cambios que conducían a una mayor capacidad de atracción de forasteros, puesto que así se fomentaba el crecimiento de las economías locales, considerándose además los festejos una proyección fundamental de la identidad y el estatus de una población hacia el exterior¹⁶. Tampoco faltaron quienes buscaban equidistancia entre «los espíritus avanzados que desprecian el pasado y el presente y [...] los tradicionalistas que desprecian el presente y el porvenir», valorando a aquellos que «pensando en el futuro sostienen e inculcan a los demás el amor a la tradición»¹⁷. El resultado a la conclusión del primer cuarto de la centuria es una fiesta que, si bien sometida en cuanto a su estructura y fines a una nueva y diferente lógica, conserva a la vista de la comunidad celebrante una buena proporción de código genético aparentemente tradicional¹⁸.

La aparición de posturas enfrentadas o discordantes en torno a los cambios experimentados por el ritual festivo, como en otros aspectos de la vida social, es una constante histórica. Como señala Javier Escalera, «lo que se considera propio y tradicional coincide generalmente con lo que generaciones anteriores de críticos veía como aberrante»¹⁹. Durante el periodo republicano, sin embargo, estas disputas adquirirán una intensidad especial con la decidida incorporación de la ideología política a la ecuación. Las fuerzas republicanas habían declarado su intención de laicizar el país, enarbolando una concepción general del progreso incompatible con

¹⁶ *El Progreso de Asturias* defendía a principios de siglo la mejora de «los festejos de que necesitan: el comercio, para lucro; los desocupados, para recreo; los forasteros, para solaz...». Véase «Las fiestas de la coronación», *El Progreso de Asturias* (Oviedo), 11 de enero de 1902. Jorge Uría recoge, asimismo, un elocuente texto publicado en *El Noroeste* en el que se celebra la organización de «festejos dignos [...] y debidamente atractivos para que nos visiten algunos cientos de forasteros, quienes [...] nos dejarán los cuartos que es lo que, industrialmente hablando, debemos pretender». Véase Jorge URÍA: «De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado...», p. 218.

¹⁷ «Silvallana», *Castropol*, 30 de mayo de 1923.

¹⁸ Jorge URÍA: «De la fiesta tradicional al tipismo mercantilizado...», p. 219.

¹⁹ Javier ESCALERA: «Sevilla en fiestas-fiestas en Sevilla: fiesta y antifiesta en la “Ciudad de la Gracia”», *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11 (1996), pp. 99-103, esp. p. 111. Una observación similar en Joan PRAT y Jesús CONTRERAS: *Les festes populars*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1984, p. 133.

la ubicuidad del catolicismo en la vida española. Para los distintos sectores sociales de tintes conservadores y, en particular, para una Iglesia acostumbrada al monopolio cultural indiscutido —que había comprendido, entre otras cosas, la titularidad del calendario festivo—, en la República culminaba una degeneración cultural fraguada en las décadas precedentes con la irrupción de todo tipo de actitudes y prácticas extranjerizantes y moralmente nocivas para la sociedad española, fundamentalmente a través del ocio moderno²⁰. En suma, tanto para quienes estos años serán unos «tiempos en que un huracán de locura parece querer arrasar todas las tradiciones»²¹ como para los que verán en ellos parte de «una nueva era» que «permite abrigar halagüeñas esperanzas de un porvenir espléndido de libertad y justicia»²², la época republicana aparecerá como un punto de inflexión en la cruda guerra de la modernización.

La Segunda República y las formas populares de festejar

La proclamación de la Segunda República española en abril de 1931, cuya expresión madrileña definió Santos Juliá como «gran fiesta de la afirmación de la soberanía popular», se investió a lo largo y ancho del territorio nacional de pautas festivas para aprehender un proyecto político abstracto, pero rebosante de significado²³. En Oviedo el día 14, apenas conocida la noticia de la proclamación, el izado de la nueva bandera en los principales edificios públicos de la ciudad adquirió una forma similar a la de los grandes desfiles festivos. Una vez asegurados los colores republicanos en el

²⁰ Sobre los importantes cambios operados en el ocio popular español durante la tercera década del siglo XX véase María Dolores RAMOS: «“Neutralidad” en la guerra, “paz” en la Dictadura. Las transformaciones de la vida cotidiana (1917-1930)», en Ana AGUADO y María Dolores RAMOS: *La modernización de España (1917-1939). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 91-151, esp. pp. 124-131.

²¹ «Las tradicionales fiestas de San Roque en Llanes», *Región* (Oviedo), 13 de agosto de 1933.

²² «Las renombradas fiestas de San Pedro en La Felguera», *El Noroeste* (Gijón), 5 de julio de 1931.

²³ Santos JULIÁ DÍAZ: *Madrid, 1931-1934. De la fiesta popular a la lucha de clases*, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 9.

ayuntamiento, la multitud consiguió que la banda de música del hospicio provincial se uniera a la comitiva²⁴, encabezada por una camioneta a modo de carroza «sobre la que ondeaban las banderas de sociedades obreras. Entre ellas estaban las de los armeros, socialistas, labrantes de piedras, panaderos, etc.»²⁵. La música de las radios y gramolas de bares y cafés alimentaba el alborozo general y la animación se prolongó durante los días inmediatamente siguientes. El día 15, según el diario *Región*, «la cantidad de gente que circulaba por la calle de Uría era tan grande que casi puede compararse con la que llena a Oviedo en los días de ferias»²⁶, mientras que para *El Carbayón* «a ningún hecho ni fecha puede compararse una aglomeración tan grande de público en la capital»²⁷.

En Gijón, la banda de música del Regimiento de Infantería Tarragona «dio un concierto en la plazuela del Carmen, que se llamará desde ahora plaza del Capitán Galán. El gentío allí estacionado prorrumpió en vítores y aclamaciones en el momento en que la banda interpretó la Marsellesa». El día siguiente a la proclamación

«y con objeto de proporcionar al pueblo congregado en las calles de la población la expansión natural, se organizó, con la cooperación de las autoridades, una Jira a Somió. Las gentes se trasladaron a la pintoresca parroquia congregándose en el espacioso campo de fiestas un gentío numeroso que ofrecía magnífico aspecto»²⁸.

La tónica festiva acompañaba al abril republicano por toda la región. En Castropol, cerca de tierras gallegas, tan pronto fue conocido el advenimiento del nuevo régimen

«se procedió a confeccionar a toda prisa una bandera republicana. Se buscó a los músicos, se limpiaron los instrumentos —que no se utilizaban hacía algunos meses—, se pidieron cohetes a Tapia [...] Poco des-

²⁴ «La noticia del advenimiento de la República ha sido acogida en Asturias con grandes muestras de júbilo», *La Voz de Asturias* (Oviedo), 15 de abril de 1931.

²⁵ «El gobernador civil de Oviedo entrega el mando a don Teodomiro Menéndez», *Región*, 15 de abril de 1931.

²⁶ «Se han nombrado ya varios alcaldes en pueblos de Asturias», *Región*, 16 de abril de 1931.

²⁷ «Gran animación en las calles», *El Carbayón*, 16 de abril de 1931.

²⁸ «Las manifestaciones de ayer en Gijón», *Región*, 16 de abril de 1931.

pués de anochecido se puso en marcha la manifestación. Al frente, la nueva bandera de España [...]. Detrás, una gran muchedumbre, principalmente juvenil. Con el mayor orden se recorrió en procesión inolvidable todo el pueblo».

En esta localidad los festejos culminaron el día 19 cuando, tras una nueva manifestación y la intervención oratoria de algunas destacadas personalidades republicanas locales, tuvo lugar una «fiesta muy animada. Entre nortada y nortada la gente se dedicó al baile, a pasear, a hacer comentarios»²⁹. Por toda Asturias —Avilés, Mieres, Candás, Tineo, Villaviciosa...— se formaron nutridas manifestaciones que compartían el protocolo desarrollado en otras partes del país, dirigiéndose a los distintos ayuntamientos a izar la bandera republicana al son de los cohetes y las interpretaciones de las bandas de música. Se trataba de un ambiente netamente festivo, por más que las bandas tocasen el Himno de Riego, La Marsellesa y La Internacional en lugar de sus repertorios habituales³⁰.

La dimensión simbólica de los festejos de la proclamación adquirió ciertos rasgos verdaderamente innatos. Utilizando la fiesta como cauce, los sectores populares acometieron una apropiación del entorno urbano en tanto que forma material del espacio público, tomando las calles por las que discurrían las procesiones, llenas de entusiasmo, así como los edificios oficiales donde aclamaban a sus representantes y los rodeaban con sus propios símbolos, integrándolos en la comunidad celebrante. La escenificación ritual de la conquista popular de la ciudad tenía un referente en la jornada del Primero de Mayo, pero el sentido del abril republicano era otro; si en la celebración obrerista la experiencia concluía con el retorno a la normalidad, la proclamación, aunque naturalmente efímera, debía inaugurar una etapa real y perdurable de gobierno popular. La ciudad, cuna de unas formas de sociabilidad muy importantes en la definición de la vida social, cultural y política de la España contemporánea y benefactora del nuevo régimen por su papel decisivo en las elecciones municipales del

²⁹ *Ibid.*, p. 2.

³⁰ Javier RODRÍGUEZ MUÑOZ: *La revolución de octubre de 1934 en Asturias. Orígenes, desarrollo y consecuencias*, Oviedo, Prensa Asturiana, 2010, p. 68, y «En la provincia», *La Voz de Asturias*, 15 de abril de 1931.

día 12, debía asumir el papel de «escenario de la afirmación festiva de la soberanía»³¹.

En el plano simbólico, por tanto, los festejos de la proclamación alcanzaron a invertir la orientación clásica de la fiesta urbana de rai-gambre barroca, construida desde arriba con una arquitectura propagandística destinada a reforzar el papel del pueblo como espectador pasivo de las escenificaciones del poder³². En contraste, desde el punto de vista formal, las fiestas populares de la República asumirían características más conservadoras. El republicanismo español carecía de una tradición festiva diferenciada y sólida, más allá de unas conmemoraciones de la proclamación de la Primera República que habían adoptado formas inveteradas de celebración³³. Como consecuencia, en la apoteosis de una transición política abrupta e inesperada, la espontaneidad popular improvisó un ritual festivo que combinaba la tipología festiva clásica —la fiesta patronal, la romería y la verbena— y el armazón ritual proporcionado por la liturgia católica —único generalizado y firmemente asentado en la cultura popular, por mucho que se hubiesen dejado seducir por un sentido profano algunas de sus manifestaciones— con una cobertura simbólica extraída de la heterogeneidad ideológica republicana. La superficialidad general de los cambios de actitud expresados por los asturianos con respecto a sus fiestas los limitaría incluso, a veces, al terreno de la retórica. La Felguera trocaba en julio de 1931 la advocación de sus festejos de San Pedro por la de Pedro Duro, abanderado de la industrialización regional:

³¹ Santos JULIÁ DÍAZ: *Madrid, 1931-1934...*, p. 417. La similitud de estas manifestaciones con las gestadas en otros lugares de España, como Granada, puede apreciarse en Jorge MARCO: «La multitud invadió las calles. Experiencia, repertorios y marcos simbólicos de la protesta (1931-1936)», en María Encarna NICOLÁS MARÍN y Carmen GONZÁLEZ MARTÍNEZ (coords.), *Ayeres en discusión. IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008, recuperado de internet (<https://www.ahistcon.org/PDF/congresos/publicaciones/Murcia.pdf>).

³² Antonio BONET CORREA: *Fiesta, poder y arquitectura: aproximaciones al Barroco español*, Madrid, Akal, 1990, y Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR y Esther GALINDO BLASCO: *Política y fiesta en el Barroco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 37-63.

³³ El banquete privado de notables era la fórmula predominante a que habían quedado reducidas en los años treinta estas conmemoraciones, como puede verse en «El aniversario de la Primera República», *El Comercio* (Gijón), 13 de febrero de 1934.

«Quiérese honrar así la memoria de aquel prócer que [...] agrupó alrededor de una fábrica —fuente de riqueza y progreso— el pueblo que antes se cobijaba a la sombra del castillo feudal, signo de dominio y de sojuzgante señorío. Celébrase con estas fiestas el sentido de una nueva era, en la que, si bien el poderío económico de la industria proyecta todavía sobre los pueblos una sombra de feudalismo, permite [...] el disfrute de los beneficios del progreso, que habrá de llevarnos a la total liberación»³⁴.

La intervención de los sucesivos gobiernos republicanos sobre el calendario festivo nacional fue lábil. Apenas se promovió el reconocimiento de ciertas fechas relacionadas con la memoria liberal-revolucionaria, ya nacionales —el mencionado aniversario de la proclamación de la Primera República el día 11 de febrero—, ya de resonancia internacional —el de la toma de la Bastilla el 14 de julio—, así como la elevación del Primero de Mayo, ahora Fiesta Nacional del Trabajo, a la categoría de fiesta nacional. El núcleo del tenue entramado lo conformaba un 14 de abril que, tras la apoteosis de 1931, veía rápidamente menguado su componente popular y espontáneo, adquiriendo una ritualidad oficial de corte clásico³⁵. Por lo demás, el régimen optó por sostener el culto a fechas importantes en el contexto de la construcción simbólica y ritual del nacionalismo español, y particularmente en el de una República necesitada de puntos de apoyo para la legitimación de su autoridad. Únicamente se practicó el ya expuesto acondicionamiento simbólico superficial. Así, si, según Rafael Cruz, el Dos de Mayo republicano «se limitó [...] a cambiarle los colores de los lazos y banderas y a suprimir lo más grosero de su carácter religioso»³⁶, el semanario

³⁴ «Las renombradas fiestas de San Pedro en La Felguera», *El Noroeste*, 5 de julio de 1931.

³⁵ La nueva categoría del Primero de Mayo en «Fiesta nacional», *La Voz de Asturias*, 15 de abril de 1931, y «Fiestas nacionales», *El Aldeano* (Castropol), 15 de mayo de 1931. Sobre el anquilosamiento en años sucesivos de la celebración del 14 de abril puede verse «La conmemoración del tercer aniversario de la República», *El Comercio*, 15 de abril de 1934, y «Los actos celebrados ayer en Asturias para conmemorar el tercer aniversario de la implantación de la República», *La Voz de Asturias*, 15 de abril de 1934.

³⁶ Rafael CRUZ MARTÍNEZ: «Guerra hasta la última tapia. La historia se repite ciento treinta años después», en Joaquín ÁLVAREZ BARRIENTOS (ed.): *La Guerra de la Independencia en la cultura española*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 327-349, esp. p. 332.

Acción, vinculado a la Juventud Católica Femenina, se mostraba en octubre de 1932 satisfecho por haber visto ondear banderas tricolores en los edificios públicos de Gijón; señal de que «olvidando por un momento su laicismo, el Estado rindió [...] honores a la fiesta de la Raza» durante «el día tan español de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza»³⁷. El mismo periódico celebraba también, con sorna, que el Gobierno hubiera «apandado» la fecha «del 7 de octubre, efeméride de la batalla de Lepanto y de la Institución del Santísimo Rosario, para celebrar el “Día del Ejército”. Qué remedio le queda. No tiene otras. Y “apechuga” [*sic*], no obstante su laicismo, con las nuestras tradicionales»³⁸.

El fenómeno festivo se erigió en escenario y objeto de litigio en pleno recrudescimiento de la pugna política por la secularización del espacio social³⁹, siguiendo una casuística que se complica en el descenso hacia el ámbito local. Al margen de las disputas, eminentemente retóricas, sostenidas en los foros institucionales en torno a la laicización festiva⁴⁰, al aproximarse a la fiesta popular, el talante laico del nuevo régimen colisionó no solo con la Iglesia católica, sino también, y especialmente, con lo que se ha llamado «religión

³⁷ «Sal y Pimienta», *Acción* (Gijón), 15 de octubre de 1932.

³⁸ «Trozos y trazos», *Acción*, 15 de octubre de 1932. En la históricamente inestable fiesta del 12 de octubre el conflicto entre tradición y modernidad quedaba subsumido en la disputa por la definición de la identidad nacional española. Véase Marie-Aline BARRACHINA: «12 de octubre: Fiesta de la Raza, Día de la Hispanidad, Día del Pilar, Fiesta Nacional», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (2000), pp. 119-134.

³⁹ Una aproximación a esta disputa a través de una de sus vertientes, la relacionada con el callejero, en Antonio Manuel MORAL RONCAL: «Anticlericalismo y poder: la desacralización de las calles y los espacios públicos durante la Segunda República», *Hispania Sacra*, 64 (2012), pp. 47-68, recuperado de internet (<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/Article/307>).

⁴⁰ En Gijón, donde, como señala Pamela Radcliff, las fuerzas políticas republicanas habían luchado por la desacralización del espacio público —incluidos los rituales celebrados en él— desde los inicios de la centuria, la consideración oficial para con las grandes fiestas como el Corpus dio pie a importantes conflictos durante el bienio republicano-socialista. Véanse «Un aplauso a nuestros concejales», *Acción*, 21 de mayo de 1932; «Sal y Pimienta», *Acción*, 18 de junio de 1932, y Pamela Beth RADCLIFF: *From Mobilization to Civil War. The Politics of Polarization in the Spanish City of Gijón, 1900-1937*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 203-209.

real». La religiosidad popular de las sociedades no modernizadas —y en esta categoría debemos introducir la mayor parte de una España todavía de carácter rural-tradicional— se desmarca en muchos aspectos de la oficial, pero en ella lo numinoso aparece tan intrínsecamente unido a los esquemas socioculturales de comprensión del mundo, el colectivo y el individuo que una extirpación no traumática de lo primero se antoja inverosímil⁴¹. En consecuencia, a la hora de la verdad el juego de fuerzas adquirió formas diversas, y en las fiestas patronales de las distintas localidades asturianas los rituales católicos pasaron a convivir con los símbolos republicanos. En la vecindad castropolense de San Román, por ejemplo, las celebraciones en honor del santo homónimo se desarrollaron en el verano de 1931 de la manera habitual, incluida la preceptiva misa, con la particularidad de que en la capilla «ondeaban cuatro banderas republicanas, acompañamiento de la procesión y las dos o tres piecitas bailadas en el atrio»⁴². En San Claudio (Oviedo) por San Roque el sonido de las bombas «republicanas» coexistió con el de la campana de la capilla⁴³.

La actitud de las autoridades fue, ya durante el periodo republicano-socialista, desigual. Medios hostiles a la conjunción reflejan respeto por las fiestas de carácter religioso y alcance territorial amplio, como el Sagrado Corazón, la Asunción o el Corpus Christi, a pesar de su frecuente y no demasiado discreto empleo como vehículo de propaganda contraria al Gobierno⁴⁴. El gobierno civil regional aprobaba, por lo que parece sin oponer trabas, la consti-

⁴¹ Manuel DELGADO RUIZ: «Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los rituales católicos, 1931-1939», *Ayer*, 27 (1997), pp. 149-180, esp. pp. 154-155; Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: «El conflicto católico-republicano “desde abajo”, 1931-1936», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 389-422, esp. pp. 395-400, y Francesc A. MARTÍNEZ *et al.*: «La cultura popular durante la Segunda República...», pp. 183-184.

⁴² «San Román», *El Aldeano*, 30 de mayo de 1931. Otros ejemplos de fiestas que conservan un marcado componente religioso durante este periodo en «Ferias y fiestas de la provincia. Las de Santa Marina en Forcinas (Pravia)», *El Carbayón*, 18 de julio de 1931, y «La solemnísimas fiesta del Carmen», *El Carbayón*, 27 de julio de 1932.

⁴³ «Ferias y fiestas de la provincia. Las de San Roque en San Claudio», *El Carbayón*, 15 de agosto de 1931.

⁴⁴ «... Predicar con el ejemplo», *Acción*, 2 de julio de 1932; «A los pies benditos de nuestra celestial patrona», *Acción*, 13 de agosto de 1932; «Del pasado día del

tución de sociedades de festejos como las de «Nuestra Señora del Rosario» de Cayés, en el concejo de Llanera, o «San Lorenzo de Quintana» o «Santa Rita de Casia» de Oviedo⁴⁵. El Sindicato Agrícola Católico de San Juan de Duz (Colunga) celebró en agosto de 1931 diversos actos religiosos en honor a san Isidro con «el mayor entusiasmo» y la asistencia de «gran número de personas», aprovechando para criticar la política agraria de comunistas, socialistas y de otros sindicatos, como había hecho poco antes en Nava el también católico Sindicato de El Remedio⁴⁶. Incluso se habría honrado durante estos años a algún santo con festejos de nuevo cuño, si hacemos caso a *El Aldeano*⁴⁷. Ahora bien, la tendencia política gubernamental no dejó de hacerse notar, y en Avilés, por ejemplo, los actos religiosos asociados a la fiesta de San Agustín no aparecen en las crónicas periodísticas de 1931, pese a haberse dado cuenta en los años precedentes de su popularidad y de la presencia en ellos de representación municipal⁴⁸. En la capital, el ayuntamiento derivó una parte de la consignación destinada a festejos al empleo de obreros parados, reservando para la fiesta mayor de San Mateo lo necesario para un «modesto programa» sin componente religioso⁴⁹.

Corpus», *Acción*, 28 de mayo de 1932, p. 2, y «Corpus Ckristi [sic]», *El Aldeano*, 30 de junio de 1931.

⁴⁵ «Sociedad de Festejos “Nuestra Señora del Rosario” de Cayés» (Oviedo, 1932), Archivo Histórico de Asturias, Gobierno Civil, expedientes de asociaciones, caja 20075, exp. 9; «Sociedad de Festejos “San Lorenzo de Quintana”» (Oviedo, 1933), Archivo Histórico de Asturias, Gobierno Civil, expedientes de asociaciones, caja 20089, exp. 14, y «Sociedad de Festejos “Santa Rita de Casia”» (Oviedo, 1935), Archivo Histórico de Asturias, Gobierno Civil, expedientes de asociaciones, caja 20088, exp. 9.

⁴⁶ «La hermosa fiesta social del Sindicato del Remedio (Nava)», *Asturias Agraria* (Oviedo), 1 de junio de 1931, y «El Sindicato de San Juan de Duz celebra la fiesta de su Patrono», *Asturias Agraria* (Oviedo), 1 de agosto de 1931.

⁴⁷ El corresponsal de este periódico en Boal, al cubrir la celebración de la fiesta de Santa Rita en el pueblo de Toledo, declaraba: «Que yo recuerde es la primera vez que se festeja a esta santa». Véase Renato RIVERA: «Baile de Cuaresma», *El Aldeano*, 29 de febrero de 1932.

⁴⁸ «Ferias y fiestas de San Agustín», *La Voz de Avilés*, 27 de agosto de 1927; «El día grande», *La Voz de Avilés*, 28 de agosto de 1928; «Fiestas de San Agustín», *La Voz de Avilés*, 29 de agosto de 1931, y «De las pasadas fiestas», *La Voz de Avilés*, 31 de agosto de 1932.

⁴⁹ «Ayer quedó esbozado un modesto programa de festejos populares», *El Carbayón*, 26 de agosto de 1931.

En lo que se refiere a Gijón, Pamela Radcliff ha dado cuenta, asimismo, del retraimiento de los rituales religiosos públicos tras la instauración de la República⁵⁰.

Tradición y modernización festivas a través de la lente de la ideología política

A resultas de su trasfondo religioso, la irregular intervención política de la República en terreno festivo aparentaba tener mucho que ver con una modernización programática más homogénea y sistemática que, en un contexto de incertidumbre, conflictividad social e inestabilidad política, se percibía con una desconfianza renovada:

«Hace quince días celebramos en este pueblo las fiestas en honor de nuestro santo patrón, y para “modernizar” nuestros atrasados festejos pueblerinos, la colonia veraniega organizó una fiesta que la llamaban “verbena” [...]. Dudo mucho que nuestro santo patrón se alegrara un poco con aquella fiesta [...], pero lo que decían ellos y ellas, así se hace en las fiestas de la ciudad sin que nadie se escandalice, antes al contrario con la asistencia de lo más distinguido de la buena (?) [sic] sociedad»⁵¹.

Con el acicate impuesto por las circunstancias históricas, la clásica contraposición de «lo tradicional» y «lo moderno» iba adquiriendo un contorno cada vez más definido. Religiosidad, ruralismo y autoctonía, rasgos definitorios de la fiesta tradicional, se colocaban frente a profanidad, cosmopolitismo y extranjerización, propios de las formas modernizantes de festejar. En algunos casos, este dualismo llega a recordar al proverbial y alegórico combate sostenido por Don Carnal y Doña Cuaresma, enfrentados con sus respectivas huestes —los alimentos representativos del desenfreno carnalesco y de la continencia cuaresmal— hasta la victoria de la segunda y el derrumbe del efímero reinado del primero⁵²:

⁵⁰ Pamela Beth RADCLIFF: *From Mobilization to Civil War...*, p. 207.

⁵¹ «Frescales de la Sierra», *Religión y Patria* (Gijón), 1 de septiembre de 1934.

⁵² Julio CARO BAROJA: *El Carnaval (análisis histórico-cultural)*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pp. 113-114 (1.ª ed., 1965).

«El modernismo, en su afán de corromper las costumbres tradicionales, va desplazando lo típico de nuestras fiestas, y en las romerías ya la gaita se esconde por los rincones, aturdida por las estridencias de la música del jazz-band, y la danza clásica ha dejado paso al fox-trot dinámico; pronto la ocupará en la romería el puesto de honor que corresponde por derecho de prioridad a la “xarra”»⁵³.

Sabemos que, como sucede con cualquier otra tradición, la festiva se forja mediante la incorporación sistemática de elementos inicialmente innovadores y que fiestas de origen reciente o ampliamente transformadas por los nuevos tiempos asisten a la introducción artificial de símbolos o ritos con el marchamo de tradicionales⁵⁴. Con todo, la idea de una confrontación abierta entre tradición y modernidad en el espacio festivo parece adquirir durante los años treinta una fuerza difícilmente explicable por la mera intensificación progresiva de los signos de modernización, y en ello hubo de tener su cuota de importancia la complicada realidad política del momento. Las asociaciones ya asentadas en el imaginario colectivo con respecto a la fiesta —tradición y religiosidad, modernidad y profanidad— favorecieron que la República laica y europeizante asumiera el papel de representante de unas fuerzas transformadoras hasta el momento imprecisas, atribuyéndosele con sutileza variable la responsabilidad de los cambios:

«En vano los pueblos que erraron el camino en los arenales del ateísmo oficial hacen esas inmensas paradas, que no tienen de expresivo más que la brutal simetría de la materia, y que representan el retorno al salvajismo por el anegamiento del espíritu en las tinieblas de la negación de todo lo noble en la vida humana, y en su expresión solo palpita el entusiasmo del igualitarismo que impera en la selva. ¡Cuán diferentes nuestras libres y espirituales fiestas!»⁵⁵.

En este ambiente enrarecido, las formas conflictuales pudieron adquirir cierto relieve frente a la negociación cultural que de ordi-

⁵³ «Los huevos pintos de la Pola», *El Noroeste*, 23 de mayo de 1935.

⁵⁴ Una aproximación a los procesos de configuración de las tradiciones populares en Néstor GARCÍA CANCLINE: *Culturas híbridas...*, pp. 39 y 157-164.

⁵⁵ José CASTAÑÓN BARRINAGA: «Las tradicionales y popularísimas fiestas del Carmen y el Carmín en Pola de Siero», *El Carbayón*, 20 de julio de 1935.

nario preside la evolución histórica de las formas de festejar. Ciertamente, el ritual festivo popular, dada su potente carga simbólica, se prestaba a actuar como correa de transmisión de unos discursos políticos con mucho que decir con respecto a la creciente polarización social del periodo. Distintas festividades acogieron durante los años republicanos, de forma puntual, sucesos violentos, algunos de los cuales no parecen haber trascendido una naturaleza meramente vandálica, como el ocurrido en la parroquia de Serandí, concejo de Proaza, en diciembre de 1932, cuando la misa celebrada con motivo de las fiestas de Santa Lucía fue interrumpida por el lanzamiento al interior del templo de un paquete de pólvora ardiendo. Al creerse que se trataba de un cartucho de dinamita, se produjo una desbandada entre los fieles que dejó heridas a varias mujeres, además de resultar una de ellas afectada por quemaduras⁵⁶. Más dudoso resulta el incidente ocurrido en Sama de Langreo en julio de 1933; allí, en plena verbena durante las fiestas de Santiago, fue detonado un explosivo —esta vez real— que entre otros desperfectos causó la destrucción del transformador que suministraba energía eléctrica a las inmediaciones. En opinión del articulista encargado de cubrir el hecho para el diario *Región*, el «atentado» fue cometido con «el propósito sin duda de que no se celebrase la verbena de las fiestas de Santiago»⁵⁷.

Así y todo, las principales confrontaciones desarrolladas en las fiestas populares asturianas durante este periodo tomaron un carácter netamente simbólico y las fiestas de salutación de la primavera ofrecen buenos ejemplos de ello. Dotadas de un poderoso simbolismo fuertemente arraigado en el aún robusto mundo rural español debido a las necesidades de la labor agropecuaria, en las expresiones festivas asociadas a la estación primaveral la idea de renovación, partiendo de la experimentada por la naturaleza en estas fechas, aparece como *leitmotiv*. En el tira y afloja sostenido por las fuerzas de la tradición y las de la modernización esta era una fase especialmente intensa del ciclo anual; si los inicios de la estación eran el marco secular de celebración de las fiestas pascuales, situadas entre

⁵⁶ «Un hecho vandálico en Serandí (Proaza)», *El Carbayón*, 26 de diciembre de 1932.

⁵⁷ «Se comete un atentado con dinamita en Sama de Langreo», *Región*, 25 de julio de 1933.

las más importantes del calendario cristiano, los republicanos también tenían mucho que celebrar en una época del año que había asistido a la proclamación de su régimen, caracterizada como «una milagrosa llegada de la primavera»⁵⁸. Aunque no tan antigua como la católica, la simbología republicana remitía en este sentido a una tradición alegórica de inspiración francesa, cultivada ya por el republicanismo español decimonónico y que representaba a la República como una mujer joven cuya belleza e inocencia entroncaban con el despunte de la naturaleza, reflejo de las esperanzas puestas en el nacimiento de una nueva era política⁵⁹.

Podemos encontrar una buena muestra de esta intensificación primaveral de la conflictividad ritual-festiva en El Bollo de Avilés. Esta fiesta se venía celebrando desde finales del siglo XIX con un carácter profano, a pesar de coincidir con el lunes de Pascua Florida o de Resurrección de la liturgia cristiana, siendo el objeto celebrado un típico mantecado escarchado de factura local y forma estrellada de cuatro puntas que los padrinos solían regalar a sus ahijados en dicho día. Aunque no parece que la instauración de la República comportase cambios significativos en la celebración de El Bollo⁶⁰, sus ediciones en época republicana despertaron suspicacias:

«La fiesta de la alegría pascual, llena de trajes nuevos y forúnculos, no podía quedar en las cavernas; tenía que llevar el compás al trepidante y veloz ritmo de la danza moderna, que machaca cilindros y suda la bilis del aceite minera [*sic*] [...] los bollos, deshaciéndose de la tradición y queriendo brillar como soles, tenían cinco cuernos, y lucían en el cielo de la pascua avilesina como estrellas. En *esto* [*sic*], desperté [...]. Di la luz; so-

⁵⁸ Santos JULIÁ DÍAZ: «De cómo Madrid se volvió republicano», en José Luis GARCÍA DELGADO (dir.): *Los orígenes culturales de la Segunda República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 337-357, esp. p. 337.

⁵⁹ Jessica LLUCH GIMÉNEZ: «El humor gráfico durante el bienio radical-cedista: *La Semana* (1934)», en Antonio LAGUNA PLATERO y José REIG CRUAÑES (coords.): *El humor en la historia de la comunicación en Europa y América*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2015, pp. 639-654, esp. p. 647, y Marie-Angèle OROBON: «Marianne y España: la identidad nacional en la Primera República Española», *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 13 (2005), pp. 79-98.

⁶⁰ La crónica ofrecida por *El Noroeste* de El Bollo de 1935 muestra un programa que incorpora los elementos acostumbrados: la misa de cofrades, el desfile de la carroza alegórica y el famoso carro de esquirpía. Véase «Las fiestas de El Bollo», *El Noroeste*, 23 de marzo de 1935.

bre la mesita tenía “El plan quinquenal de los soviets”, de G. Grinko, y un biberón»⁶¹.

Mientras que para unos El Bollo constituía una buena prueba del quebranto que suponían los tiempos modernos para la continuidad de las tradiciones festivas, otros, muy al contrario, veían en la fiesta uno de los remansos en que había quedado confinada la tradición de una sociedad desnaturalizada:

«Primavera sin luz de primavera,
con sus rosas pisadas por la fiera
que es dueña del paisaje.
Primavera que hueles a bravío.
Anda hozando, pidiendo vasallaje
el sucio jabalí [...]

Amor... Poesía...
Religión... Infantil alegría...
Es la fiesta del Bollo todo lo apuñalado,
eso que la pezuña nos ha pisoteado [...]

Incienso. Pólvora. Cantos. Voladores.
Música de la gaita. Interna melodía...
Que apaguen, por piedad, malos olores
y los agrios bramidos del cubil.
En esta Pascua fría [...]
hacia una vida,
nueva y desconocida,
que traerán de la mano la Fe y la Tradición»⁶².

Conforme se aproxima la quiebra de julio de 1936, en este contexto particularmente evocador que es la primavera, la fricción cultural canalizada a través del ritual festivo se llega a antojar trasunto de la conflictividad social e incluso prefiguración de la conflagración cercana:

«Hoy llega esta Pascua, como cosa extraña [...]. Todo ha sido muerto por los gases tóxicos del materialismo. Danzas alucinantes con aires de

⁶¹ «El plan quinto de El Bollo», *El Bollo*, 39 (1932), p. 4.

⁶² José R. GARCÍA ROBÉS: «Elegía en primavera», *El Bollo*, 39 (1932), p. 8.

fuera, destierran el ritmo armonioso y grave de la gran quimera [...]. Clarines guerreros suceden a la sencilla flauta del pastorcillo Pan. Colores no-vísimos, engalanan hoy los campos como mantos rojos de desolación»⁶³.

La interpretación posbélica de las fiestas republicanas

El desencadenamiento de la Guerra Civil supuso un gran impacto para la actividad festiva, al igual que para los demás aspectos de la vida social española. En muchas localidades la devastación humana, material y moral ocasionada por el conflicto suspendió la usual periodicidad festiva. Las autoridades republicanas, por su parte, orientaron su interés hacia las grandes conmemoraciones dotadas de las cualidades necesarias para ser convertidas en reservas de espíritu combativo. Así, la identidad de la política festiva republicana se diluyó aún más al entrar en disputa con los sublevados por la legitimidad para la celebración de efemérides como la del Dos de Mayo, eclipsada hasta el momento por la celebración obrerista de la víspera y que adquirió en 1937 gran importancia, al plantearse desde el bando gubernamental el conflicto como una «segunda guerra de la independencia», en la que el pueblo español se defendía de la invasión de los fascismos europeos⁶⁴. En el caso de las fiestas religiosas, la extensión de la violencia y la exaltación de los sentimientos anticlericales hubieron de tener consecuencias directas. Cabe considerar que la diócesis de Oviedo, tras haber asistido al asesinato de más de treinta sacerdotes en el transcurso de la singular experiencia revolucionaria de octubre de 1934, fue una de las que acogieron más de un centenar de muertes violentas de personas religiosas durante la guerra. Las destrucciones de tipo iconoclasta —lugares y objetos de culto, muchos de ellos piedras angulares del ritual festivo— no pueden ser estimadas para Asturias con tanta precisión como para otras regiones mejor estudiadas, pero tampoco deben ser desdeñadas⁶⁵.

⁶³ FONTÁN: «Deseo», *El Bollo*, 43 (1936), p. 4.

⁶⁴ Rafael CRUZ MARTÍNEZ: « Guerra hasta la última tapia...», pp. 338-341, y Raquel SÁNCHEZ GARCÍ: *La historia imaginada. La Guerra de la Independencia en la literatura española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Doce Calles, 2008, pp. 93-98.

⁶⁵ Lo acontecido durante la Revolución de Octubre de 1934 como precedente

Destruídos, requisados u ocultos en algunas localidades los objetos de celebración, como las imágenes de santos y vírgenes protagonistas de las fiestas patronales, y huidos o represaliados los representantes del clero que a menudo formaban parte consustancial del elemento organizador y la comunidad celebrante, allí donde no se produjeron estos desmanes las noticias o rumores acerca de los mismos debieron limitar la voluntad popular de festejar. La violencia anticlerical e iconoclasta, que el Estado republicano fue incapaz de atajar, sin duda conmocionó severamente el tejido festivo popular español y asturiano. Podríamos decir, sin embargo, que la consecuencia más notable a largo plazo de este fenómeno fue proporcionar al franquismo victorioso una inmejorable excusa para configurar un discurso legitimador desplegado en torno a un ambicioso proceso de invención de la tradición. Se trataba de consagrar la identificación del republicanismo y de la izquierda política con una modernización agresiva, obliteradora de la tradición definitoria de la nación española rescatada por el nuevo régimen. Tal objetivo se persiguió en el terreno festivo tratando de hacer el anticlericalismo exaltado extensivo a la totalidad del periodo republicano, definiéndolo como algo consustancial a la República en sí y a las corrientes ideológicas que la apoyaran, como se hizo en la causa general y en los martirologios con que esta dialogaba⁶⁶.

del anticlericalismo violento desatado en julio del 36 en Julio DE LA CUEVA MERINO: «El asalto de los cielos: una perspectiva comparada para la violencia anticlerical española de 1936», *Ayer*, 88 (2012), pp. 51-74, esp. pp. 54-55. Sobre las acciones iconoclastas acaecidas en suelo republicano desde un punto de vista general, aunque con especial atención a la provincia de Granada, puede verse Juan Manuel BARRIOS ROZÚA: *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Granada, Universidad de Granada, 2007, y, sobre todo, la actualizada revisión del tema hecha en Manuel ÁLVAREZ TARDÍO y Roberto VILLA GARCÍA: «El impacto de la violencia anticlerical en la primavera de 1936 y la respuesta de las autoridades», *Hispania Sacra*, 132 (2013), pp. 683-764, recuperado de internet (<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/364>). Sobre el impacto de la iconoclastia en las estructuras rituales comunitarias, incluidas las fiestas populares, véase Manuel DELGADO RUIZ: *Luces iconoclastas: anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001.

⁶⁶ Mary VINCENT: «“Las llaves del reino”: violencia religiosa en la Guerra Civil Española, julio-agosto de 1936», en Chris EALHAM y Michael RICHARDS (eds.): *España fragmentada. Historia cultural y Guerra Civil Española, 1936-1939*, Granada, Comares, 2010, pp. 91-119, esp. pp. 99-101. Sobre la importancia del anticlericalismo y la iconoclastia para el discurso político legitimador franquista véase Car-

La conquista militar del territorio asturiano fue seguida de inmediato por la reacción, ostensiblemente intensa y metódica, al difuso proyecto republicano de laicización festiva. El impulso que los ya robustecidos festejos profanos pudieran haber recibido del contexto político de la primera mitad de la década fue revertido con creces tras el cambio de régimen con la proliferación de actos de «afirmación nacional-sindicalista», homenajes a los caídos y restituciones de crucifijos en escuelas y de imágenes en los templos que habían padecido las «brutales acometidas de las hordas rojas»⁶⁷. Una vez la inmersión de Asturias en la posguerra permitió estabilizarse otra vez a las fiestas populares ahogadas por las circunstancias del conflicto, el renovado calendario asumió la carga política y religiosa intensificada de esa tipología festiva provisional surgida durante el avance sublevado sobre la región, achacándose la interrupción o deslucimiento de las celebraciones tradicionales a la impía vesania republicana⁶⁸. Se dijo sobre la Virgen del Otero 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 [...] dejando a un lado aquellos en que la fiera marxista prohibía toda manifestación religiosa»⁶⁹. En el verano de 1939, finalizada la guerra en toda España, en Avilés se pasó de la ausencia de representación consis-

men GONZÁLEZ MARTÍNEZ y Magdalena GARRIDO CABALLERO: «Violencia iconoclasta e instrumentalización política durante la Guerra Civil Española y la posguerra», en Alicia AZUELA DE LA CUEVA y Carmen GONZÁLEZ MARTÍNEZ (eds.): *México y España: huellas contemporáneas. Resimbolización, imaginarios, iconoclastia*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, pp. 131-153.

⁶⁷ «Magno acto de afirmación nacional-sindicalista en Puentevega», *La Nueva España* (Oviedo), 8 de agosto de 1937; «Homenaje a los caídos del disuelto Batallón de Voluntarios de Oviedo», *La Nueva España*, 12 de agosto de 1937, y «Emoción y entusiasmo», *La Nueva España*, 19 de octubre de 1937.

⁶⁸ Algunos ejemplos en «Mañana lunes se celebrará en nuestra villa la tradicional feria de San Antonio», *Voluntad* (Gijón), 12 de junio de 1938; «Así sea», *Boletín de Avilés*, 27 de agosto de 1938; «Mañana se celebrará la festividad de la Virgen de Begoña, saliendo la tradicional procesión», *Voluntad*, 14 de agosto de 1938, y Enrique A. ANTUÑA GANCEDO: «La intervención del primer franquismo sobre la fiesta popular: una aproximación a través del caso asturiano (1937-1945)», *Hispania Nova*, 14 (2016), pp. 192-212, esp. pp. 205-206, recuperado de internet (<http://e-revistas.uc3m.es/index.php/HISPNOV/article/view/2971>).

⁶⁹ «La procesión de la Virgen del Otero», *La Voz de Asturias*, 25 de agosto de 1938.

torial en los actos religiosos de San Agustín al pago, por parte del ayuntamiento, de una nueva imagen «en sustitución de la antigua destruida por las hordas marxistas [...] en agosto del 36», con presencia en la misa del día grande de «las autoridades civiles y militares de la plaza, y las jerarquías locales de Falange»⁷⁰. En Pola de Siero, la Comisión de Festejos de Nuestra Señora del Carmen y Carmín quiso «restablecer este año esta tradicional y asturianísima fiesta», haciéndola coincidir con el aniversario del «Alzamiento» para alumbrar «una restauración tradicional digna y un acto grandioso de conmemoración patriótica»⁷¹.

No solo se acusó a la «anti-España» de atentar contra las fiestas tradicionales, también se la hizo responsable de tolerar y alimentar la celebración de aquellas consideradas lesivas para la sensibilidad tradicional —esto es, la prescrita por la doctrina católica— de la población española. Uno de los mejores ejemplos de esta reinterpretación posbélica del desplazamiento de la tradición festiva popular lo proporciona el Carnaval, siempre molesto para la Iglesia católica y casi siempre para el poder político por ser considerado cuna de toda índole de atentados contra la moral cristiana y el orden social. Desde la segunda mitad del siglo XIX su dimensión popular había ido menguando debido a los firmes intentos de las autoridades y la burguesía urbana por reducirlo a manifestaciones ordenadas y respetables, recluidas en los salones de baile privados⁷². No parece que durante el periodo republicano se alterase tal tendencia; de hecho, al menos durante la hegemonía radical-cedista, se impusieron restricciones importantes a la celebración de los carnavales⁷³. En 1934 «no es nuevo decir que el carnaval muere.

⁷⁰ «Las fiestas de San Agustín», *Boletín de Avilés*, 29 de agosto de 1939.

⁷¹ «Las tradicionales fiestas del Carmen y Carmín», *La Voz de Asturias*, 14 de julio de 1939.

⁷² Hernández i Martí cifra esta decadencia en términos íntimamente ligados a la modernización socioeconómica: la mercantilización de la fiesta en beneficio de la burguesía comercial en ascenso, la diversificación de la oferta festiva y una consolidación de nuevas formas de relación social reflejadas en cambios organizativos. Véanse Gil Manuel HERNÁNDEZ I MARTÍ: *La festa reinventada. Calendari, política i ideologia en la València franquista*, Valencia, Universitat de València, 2002, pp. 47-48, y Gérard BREY y Serge SALAÜN: «Los avatares de una fiesta popular: el Carnaval de La Coruña en el siglo XIX», *Historia Social*, 4 (1989), pp. 25-35.

⁷³ La alcaldía de Noreña prohibía en 1933 la circulación con antifaz por las vías públicas del municipio durante los carnavales con el fin de que las fiestas «no se des-

Desde luego el que podemos llamar callejero, sí», hasta el punto de que «en las calles ha muerto el culto a Momo, no así en los salones, último refugio donde se debate para no perder su efímero poder estos días»⁷⁴. El año siguiente, *El Carbayón* informaba de la supresión de los carnavales callejeros por el Gobierno Civil de la provincia, de tal modo que en Oviedo «las fiestas no están más que en el papel. Exceptuemos los bailes de los locales de las respectivas sociedades ovetenses [...] y no queda más que contar»⁷⁵. En Castropol, «poco hay que decir. Hemos oído pasar por la calle dos rondallas [...]. Por lo demás, Castropol y sus contornos, respecto a Carnaval, están de “luto”»⁷⁶. Ya en plena Guerra Civil, y por decisión del ayuntamiento presidido por el cenetista Avelino González Mallada, las fiestas de Carnaval de Gijón fueron en sus múltiples formas «totalmente prohibidas [...] ya que todo ello [...] heriría los sentimientos de la clase trabajadora, empeñada en estos momentos en la defensa de sus más caros intereses»⁷⁷. La medida no difería demasiado en su planteamiento, por cierto, de la tomada en la zona sublevada por el gobernador general Luis Valdés, quien ese mismo año anunciaba la supresión de unas celebraciones «que se compaginan mal con la vida de sacrificios que debemos llevar»⁷⁸.

El discurso franquista de la inmediata posguerra obvió lo ocurrido y evocó un Carnaval que, como escenificación ritual de la subversión del orden social, moral y político establecido, conformaba la expresión festiva más natural para una República a cuyos defensores se les atribuía una naturaleza cuasi bestial. De este modo, tras las restricciones impuestas durante la dictadura de Primo de Rivera «con la República, como volvieron todas las cosas

naturalicen [...] y reine en ellas el orden y compostura que distingue a los pueblos cultos y sensatos». Véase Alejandro RODRÍGUEZ BUSTELO: «Bando» (Noreña, 23 de febrero de 1933), Archivo Municipal de Noreña, Festejos, caja 36, exp. 2. Véase, asimismo, «Las sanciones. El Martes de Carnaval», *El Comercio*, 14 de febrero de 1934.

⁷⁴ «Vida de sociedad», *El Comercio*, 13 de febrero de 1934.

⁷⁵ «El Carnaval en nuestras sociedades culturales», *El Carbayón*, 5 de marzo de 1935, y «Las fiestas de Carnaval», *El Comercio*, 6 de marzo de 1935.

⁷⁶ «Carnavales», *La Voz de Asturias*, 6 de marzo de 1935.

⁷⁷ «En la alcaldía», CNT (Gijón), 4 de febrero de 1937.

⁷⁸ Reproducido en Irène DA SILVA: «La législation franquiste et les fêtes», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 30-31 (2000), pp. 135-150, esp. p. 136.

feas, sucias y hediondas, volvió también el Carnaval, el Carnaval de las destrozonas y de los camiones con furcias ebrias que se había iniciado en aquella farsa del 14 de abril». Había debido imponerse, en consecuencia, 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», que permitiría pensar «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»⁷⁹. Al acercarse el primer Miércoles de Ceniza tras la conclusión de la Guerra Civil en la región asturiana, *La Voz de Asturias* interpelaba a los «días carnavalescos de orgía, desenfrenos, maldad; bien idos estáis para no volver, porque en España reiremos sin necesidad de acudir a lo canallesco»⁸⁰.

Conclusiones

Teniendo presente que la carencia de un mapa más o menos completo sobre el conjunto del país nos obliga a limitarlo a Asturias, es posible establecer algunas conclusiones. La relación dialéctica mantenida por los constructos socioculturales de tradición y modernización se prolonga desde mucho antes de 1931 hasta mucho después de 1937, pero las convulsiones políticas de estos años no le resultaron indiferentes. La Segunda República auspició proyectos multiformes de transformación de la cultura popular que, al menos en lo que concierne estrictamente a las fiestas populares, fueron en su irregularidad timoratos y demasiado poco dilatados en el tiempo como para causar en sí mismos un impacto profundo y duradero sobre las formas de festejar de los asturianos. Los cambios operados en estas últimas en el contexto geográfico estudiado parecen deber mucho más a largas y extendidas tendencias de orden económico, social y cultural que a la experiencia republicana.

Ahora bien, la inserción de los festejos populares en las complejas disputas en torno a la secularización de la vida social, como objeto y vía de expresión de las mismas, coadyuvó a su recubrimiento con un barniz de politización sin duda tampoco nuevo,

⁷⁹ «Bien ido el Carnaval», *El Comercio*, 21 de febrero de 1939.

⁸⁰ «Lo que quedó desterrado», *La Voz de Asturias*, 26 de febrero de 1938.

pero sí muy intenso a partir de este periodo. Los distintos rasgos de las fiestas populares asturianas, sean considerados tradicionales o modernizantes, ya no quedarán en lo sucesivo completamente libres de interpretaciones político-ideológicas. La reinención de la tradición festiva acometida y mantenida durante décadas por el franquismo tendrá mucho más que decir sobre esto, pero su éxito dependerá, entre otras cosas, de su planteamiento como reacción a la conmoción causada en el panorama festivo popular por las grandes quiebras políticas de la década de 1930. Estas consideraciones revalorizan el interés que la fiesta alberga para el estudio y comprensión de los distintos factores que inciden en la evolución histórica de la cultura popular.

