

La sociabilidad festiva como instrumento de intervención ideológica: El caso del neopaternalismo industrial asturiano.

Enrique A. Antuña Gancedo¹
Universidad de Oviedo

-Resumen:

La fiesta, como fenómeno sociocultural caracterizado por una compleja y poliédrica naturaleza, constituye uno de los más fecundos ámbitos de análisis de la sociabilidad en sus múltiples vertientes. La comunicación propuesta toma como objeto de estudio el hecho festivo, con el ánimo de ilustrar las posibilidades que éste ofrece como herramienta para la intervención ideológica de las mentalidades. La persecución de este objetivo se hará por medio de un ámbito espaciotemporal concreto, el de la Asturias del neopaternalismo industrial franquista, y en particular a través de las grandes festividades del entorno industrial asturiano: la Jira al Embalse de Trasona, en la comarca de Avilés, y las celebraciones en honor a Santa Bárbara, desarrolladas en las cuencas mineras. Así, en condiciones privilegiadas, podrá apreciarse cómo espacio y tiempo, en su dimensión social, pueden ser convertidos en piezas de la escenografía festiva, susceptible a su vez de transformarse en jeringuilla hipodérmica con la que inyectar tendencias ideológicas directamente al sistema circulatorio de una sociedad.

-Palabras clave: fiesta, sociabilidad, Asturias, ideología, paternalismo.

-Abstract:

The feast, as a complex socio-cultural phenomenon, is one of the most fertile scopes for the analysis of the sociability in their multiple aspects. The propounded communication takes the festivity as an object of study with the purpose of illustrate the opportunities which it offers for the ideological intervention on the collective mentalities. This goal will be pursued through a concrete spatiotemporal ambit, the one that offers the industrial paternalistic Asturias during the franquism, and particularly by the dissection of two cases: the festive outing to the Trasona reservoir, in the vicinity of Avilés, organized by the steelworking company “Ensidesa” in the May 1, and the celebrations in honor of Santa Barbara hold in the Asturian mining areas. Thereby, in such propitious conditions, we will be able to observe how space and time, in their social dimension, can be converted in main parts of the festive scenography in order to reach the core of a certain society.

-Keywords: feast, sociability, Asturias, ideology, paternalism.

¹ Enrique A. Antuña Gancedo es becario del programa “Severo Ochoa” de Ayudas Predoctorales para la Investigación y Docencia del Principado de Asturias. En el ámbito de dicha ayuda se ha desarrollado la investigación que ha dado lugar a la presente comunicación. Correo electrónico: enriquant@gmail.com

Introducción.

La de fiesta y poder es una relación de gran solera, basada en la comprensión y aprovechamiento, por parte del segundo, de las posibilidades que la primera ofrece. Auténtico momento de “efervescencia colectiva” a la manera durkheimiana, en la encrucijada, bien acotada en espacio y tiempo, de las mentalidades que es el hecho festivo confluyen los más diversos factores y elementos constitutivos de la vida social, para dar lugar a trascendentales procesos de construcción de identidades y formas de sociabilidad, susceptibles a su vez de ser colocados al servicio de proyectos políticos e ideológicos de toda índole. En esta “selva de los símbolos”, al amparo del denso follaje del placer lúdico y la distensión, encuentra acomodo aquel poder simbólico que Bourdieu definiera como “ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen”.² La Historia da buena cuenta de la continua disputa a que se ha visto sometido, a lo largo de los siglos y de la geografía mundial, este estratégico “fenómeno social total”, como a menudo se le denomina empleando el ya clásico concepto acuñado por M. Mauss.³ En el caso español contamos con ejemplos bien estudiados y particularmente ilustrativos, como es el de la fiesta barroca, en los cuales queda de relieve, entre otras, una cuestión de gran interés: el empleo del hecho festivo, y en concreto de las formas de sociabilidad desarrolladas en él, con fines políticos.⁴

Este trabajo busca realizar una aportación al conocimiento del proceso de instrumentalización de la sociabilidad festiva como vehículo ideológico por parte del poder. Tal objetivo será perseguido por medio de un estudio de caso, el de la fiesta del

² José Ignacio Homobono Martínez, “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, nº 26, 2004, pp. 34-37. Alberto J. Ribes Leiva, “Las fiestas como expresión/simulacro de la comunidad: globalización y modernidad avanzada”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 31-32. Pierre Bourdieu, “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, nº 3, 1977, pp. 405-411.

³ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Madrid, 2009, pp. 153-154. Algunos ejemplos de la adaptación de la noción a la fiesta como objeto de estudio en 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. Juan José Plata Caviades, “Cultura Festiva e investigación social”, en Marcos González Pérez (coord.), *Fiestas y Nación en América Latina: las complejidades en algunos ceremoniales de Brasil, Bolivia, Colombia, México y Venezuela*. Intercultura, Bogotá, 2011, p. 46.

⁴ Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximaciones al Barroco español*, Akal, Madrid, 1990, pp. 5-8. M^o José Cuesta García de Leonardo, *Fiesta y arquitectura efímera en la Granada del siglo XVIII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada, 1995, pp. 9-19. Fernando Rodríguez de la Flor y Esther Galindo Blasco, *Política y fiesta en el Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, pp. 37-55.

neopaternalismo industrial asturiano, desarrollada durante las décadas centrales del pasado siglo XX, coincidiendo con la hegemonía del proyecto autárquico franquista. Un caso cuyo atractivo e interés para el planteamiento de hipótesis de carácter general, con un alcance que trascienda el marco geográfico y cronológico propuesto, reside precisamente en su singularidad. El hecho de aparecer vinculado a un régimen político europeo de carácter autoritario superviviente a la Segunda Guerra Mundial hicieron al nuevo paternalismo español depositario de un bagaje que, como se verá, favorece el estudio de su vertiente festiva desde la óptica planteada.

Las coordenadas de la fiesta en la estrategia paternalista.

El tránsito del siglo XIX al XX, escenario de grandes transformaciones en todos los órdenes y particularmente en el económico, asistió a la configuración de nuevos paradigmas de relación capital-trabajo destinados a modificar decisivamente el mundo laboral. El desarrollo de nuevas tecnologías y técnicas productivas, así como la lógica de acumulación del capitalismo, en franca expansión, estimularon la búsqueda, por parte de la próspera burguesía industrial, de estrategias que le permitieran aprovechar con la mayor eficiencia los recursos a su disposición. La mano de obra, el principal de ellos y aquel con mayores posibilidades de intervención, se convirtió en el núcleo de unos proyectos que buscaron reglamentar y apropiarse de todos los ámbitos de expresión de la vida obrera y cuya persecución, animada por las propuestas tayloristas, de una mayor productividad por medio de un más amplio control del recurso humano colisionó inicialmente con un contexto político desfavorable, presidido por un liberalismo también en pleno proceso expansivo y cuyos fundamentos ideológicos resultaban difícilmente compatibles con la plena realización de las deseos de los patronos⁵.

La superación de tal escollo no podía producirse sino con la llegada de una situación política más propicia, que en el caso español surgiría ya a mediados del siglo XX. La consolidación del franquismo victorioso, unida a la recepción en el país de los fundamentos de la técnica productiva fordista, ofrecería a las aspiraciones empresariales que, décadas atrás, habían motivado el surgimiento de las estrategias del paternalismo

⁵ José Babiano Mora, *Paternalismo industrial y disciplina fabril en España (1938-1958)*, Consejo Económico y Social, Madrid, 1998, pp. 185-187. Ángeles Barrio Alonso, *El sueño de la democracia industrial: sindicalismo y democracia en España, 1917-1923*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 1996, pp. 51-62. José Sierra Álvarez, *El obrero soñado: ensayo sobre el paternalismo industrial (Asturias, 1860-1917)*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1990, pp. 38-39.

una nueva oportunidad de materialización. Esta “recodificación” del modelo paternalista, este neopaternalismo, responderá a una novedosa convergencia de intereses, los de los patronos y los del Estado, resultante en una política social abocada a la creación de una masa de trabajadores eficientes y disciplinados, y que es la que aquí nos interesa.⁶

Con la apertura de esta nueva etapa se hizo posible reanudar el avance hacia los rincones más recónditos de la vida social obrera, dotados de interés para los patronos en la medida en que influían, de un modo u otro, en el rendimiento productivo de los trabajadores. Las circunstancias políticas más favorables auspiciaron la progresión desde el ámbito laboral, punto de partida y dominio natural de la autoridad empresarial, hasta las distintas manifestaciones de la cotidianidad. Los poblados o barrios obreros, conjuntos habitacionales dotados de los servicios básicos –economato, escuela, iglesia, zonas de recreo-, habían culminado la primera fase de este proceso. Expresión arquitectónica y urbanística de poder y jerarquía, estos conjuntos -cuyo paradigma en el caso asturiano lo constituyen las célebres colominas de las zonas mineras y las barriadas alzadas por Ensidesa, entre las cuales destaca Llaranes- establecían un marco formalizado para el desempeño del quehacer diario, con todo lo que ello implica. Pero aún quedaban fronteras que superar, y acaso la última y más trascendente de ellas es el ocio, y en particular la fiesta. Será en el campo festivo, escenario de “la creación simbólica de la realidad”, testigo privilegiado de la configuración y reinención de la *communitas*, donde el aparato ideológico paternalista libraré su batalla decisiva.⁷

Conviene tener en cuenta que, como se ha apuntado, la fiesta del nuevo paternalismo constituye una excepción en el seno del sistema político del franquismo, cuya actitud con respecto a las celebraciones festivas fue notablemente represiva. El privilegiado espacio de sociabilidad generado por el hecho festivo suscitaba la desconfianza del nuevo Estado, que lo percibía como un potencial caldo de cultivo de

⁶ José Babiano Mora, *Paternalismo industrial...* p. 187. Carme Molinero y Pere Ysàs, *Productores disciplinados y minorías subversivas: clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista, Siglo Veintiuno*, Madrid, 1998, pp. 18-25. Jorge Muñiz Sánchez, *Del pozo a casa: genealogías del paternalismo minero contemporáneo en Asturias*, Trea, Gijón, 2007, pp. 39-41. José Sierra Álvarez, *El obrero soñado...* pp. 38-39.

⁷ Antonio Ariño Villarroya, “Festa i ritual: dos conceptes bàsics”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, nº 13, 1998, p. 9. Gerhard Steingress, “El caos creativo: fiesta y música como objetos de deconstrucción y hermenéutica profunda. Una propuesta sociológica”, *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, nº 6, 2006, pp. 48-49. María Violeta Álvarez Fernández, *La escuela del paternalismo industrial asturiano (1880-1936)*, Trea, Gijón, 2006, pp. 63-67, 97-99. Juan Carlos de la Madrid Álvarez, *Avilés, una historia de mil años*, La Voz de Avilés-El Comercio, Avilés, 2002, p. 298-299. Jorge Muñiz Sánchez, *Del pozo a casa...* pp. 140-151.

movimientos disidentes. El régimen mutiló severamente el rico tejido asociativo preexistente relacionado con la fiesta, eliminando asimismo toda celebración vinculada de alguna forma al republicanismo o considerada incompatible con la ideología oficial, como fue el caso del Carnaval. La política restrictiva desarrollada fue particularmente severa durante los años inmediatamente posteriores a la guerra, aunque se prolongaría, de manera más efectiva si cabe por la mayor organización de los sistemas de control, a los años 50, enlazando con la cronología tratada por este trabajo. En general, podría decirse que el calendario festivo de la España de estos años sobrevive –no sin cicatrices– en buena medida a pesar del Régimen. Tal actitud no deja de tratarse de ser un reconocimiento al potencial del hecho festivo, si bien de una forma sensiblemente diferente a la mostrada por esta parcela que es la paternalista, donde la estrategia será muy otra.⁸

El neopaternalismo industrial asturiano, a pesar del reducido marco geográfico al que se restringe, proporciona a través de las dos principales festividades celebradas en su entorno una valiosa información relativa a las posibilidades que se le presentan al poder para acometer la conquista ideológica de la vida social por medio de la sociabilidad festiva. Así tenemos, por un lado, la Jira al Embalse de Trasona, festividad concebida y alumbrada por los agentes de la estrategia paternalista, y, por otro, las celebraciones en honor a Santa Bárbara llevadas a cabo en las cuencas mineras asturianas desde tiempo atrás, siguiendo en buena medida las pautas de la celebración rural-tradicional, pero fagocitadas durante este periodo por el nuevo paternalismo. Estos dos casos permiten visualizar sendas formas de aproximación a las entrañas de las mentalidades colectivas desde el nudo de comunicaciones sociales que es la fiesta: la creación *ex profeso* de una oferta festiva diseñada para el alcance de ese objetivo y la apropiación y adaptación a las necesidades planteadas de una ya existente. Veremos cómo en virtud de esta diferencia en la forma de acercamiento al hecho festivo algunas de las características de éste diferirán entre ambos casos, mientras que otras, atendiendo al similar contexto y misma intencionalidad, serán compartidas.

⁸ Javier Escalera Reyes, “El Franquismo y la Fiesta. Régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco”, en Jorge Uría González (ed.), *La cultura popular en la España contemporánea: Doce estudios*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pp. 253-261. Gil Manuel Hernández i Martí, *La festa reinventada: Calendari, política i ideologia en la València franquista*. Universitat de València, Valencia, 2002. pp. 27-40. Irène da Silva, “La législation franquiste et les fêtes”, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, n° 30-31, 2000, pp. 132-133.

La convergencia de poder político y poder económico en el espacio festivo.

En una entrevista concedida a la prensa con motivo del 50º aniversario de la Jira al Embalse de Trasona, un antiguo encargado del Departamento de Asuntos Sociales de Ensidesa exponía las consideraciones que habían conducido, en 1958, a la creación de la celebración. La iniciativa había sido planteada por el a la sazón jefe del organismo, inspirado por una representación cinematográfica de las célebres comidas campestres con que se celebraba el Día de Acción de Gracias en los Estados Unidos, como “una forma de contentar a los trabajadores para que pudieran estar cómodos y así aumentase la producción de la factoría”⁹. Esto nos podría llevar a comprender el evento simplemente como un paso más del proceso de renovación del aparato productivo, muy similar a los que pudieran constituir las nuevas máquinas y técnicas de producción –con las que compartiría incluso su carácter de importación-, basado en la asunción de la extendida premisa de que la satisfacción del trabajador se traduce en el incremento de su rendimiento laboral, y en cierto modo así es. Sin embargo, la fiesta desempeña en este contexto un papel notablemente más complejo.¹⁰

Cuando, años antes de la concepción de la Jira, la flamante factoría siderúrgica recién instalada en Avilés se dotó de un departamento dedicado a la administración de la cuestión social, el primer jefe del mismo consideraba su objeto principal el conseguir que los empleados de Ensidesa “la consideren *su*, no *la*, Empresa, produciendo en consecuencia inconscientemente un aumento de su rendimiento que redundará en beneficio de la misma”¹¹. Tal planteamiento nos aproxima a la esencia de nuestro objeto de estudio, al reconocer la existencia, junto a la adhesión consciente del trabajador a los objetivos de la institución –lograda mediante la provisión de un salario, una vivienda y una serie de servicios atribuibles a la benevolencia del patrón- de una colaboración inconsciente. Esta aportación involuntaria había sido perseguida tímidamente por el paternalismo clásico al intervenir el ocio obrero, mediante la creación de clubes, casinos

⁹ Horacio Fernández, “La Jira nació para contentar a los trabajadores y a sus familias”, *El Comercio*, [en línea] Gijón, 26-04-2008, [Acceso:15-10-2014] Disponible en web <<http://www.elcomercio.es/gijon/20080426/corvera/jira-nacio-para-contentar-20080426.html>>

¹⁰ Roberto Bergalli, “Relaciones entre control social y globalización: fordismo y disciplina; post-fordismo y control punitivo”, en Pedro Fraile (ed.) y Quim Bonastra (coord.), *Modelar para gobernar: el control de la población y el territorio en Europa y Canadá. Una perspectiva histórica*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, pp. 244-

¹¹ Reproducido en Jorge Bogaerts Menéndez, *El mundo social de Ensidesa: Estado y paternalismo industrial (1950-1973)*, Azuzel, Avilés, 2000. p. 161.

y lugares de encuentro similares, así como instalaciones deportivas, espacios en los que la sociabilidad proletaria podía ser monitorizada y dirigida con relativa comodidad. Será ahora, no obstante, cuando se explote decididamente, y ello se hará en particular a través de la fiesta, buscándose en los procesos sociales desarrollados en su seno facilidades para el ejercicio del poder simbólico.¹²

El potencial de la fiesta como herramienta para el ejercicio del poder simbólico viene determinado por su capacidad para transmitir y consolidar un mensaje ideológico que solo ella, en virtud de los poderosos rituales de carácter sociocultural desarrollados en su seno, puede implantar. Dicho mensaje no es, en este caso, sino la condensación de los grandes intereses políticos y económicos de los grupos sociales hegemónicos, su reducción a un producto susceptible de ser consumido y asimilado por la masa subalterna, y coincide a grandes rasgos con los planteamientos del nacionalsindicalismo como doctrina ideológica oficial del Estado. El principio fundamental de esta doctrina es la armonía social, la “concepción de España como unidad de destino”, con la intención “de que también la población española –en la hermandad de todos sus elementos- sea una Unidad que sirva a la fortaleza de la Patria y sostenga los instrumentos de su poder”¹³. Armonía social y paternalismo industrial compatibilizan los anhelos del poder político y del económico, y pocos itinerarios reúnen mejores condiciones para el transporte de este mensaje hasta su destino que la fiesta, que opera de forma opuesta y al mismo tiempo complementaria a la represión, al construir naturalmente “una complicidad al vivir el placer simbólico de ser parte de ese universo de sentido de una ficción que aparece como una realidad que se vivencia en la fiesta”.¹⁴

El mensaje armonicista empapa todos los componentes de la fiesta neopaternalista asturiana, dependiendo en cada caso del margen de actuación disponible para la configuración de la misma. Mientras que una celebración de tradición asentada exige una mayor adaptación, por parte de los nuevos organizadores, a las pautas preestablecidas, otra de nuevo cuño ofrece una mayor oferta de posibilidades a la hora de acomodar el mensaje a transmitir. Modificar o eliminar elementos programáticos, simbólicos y rituales, o bien añadir novedades a ellos, puede resultar factible –siempre

¹² Pablo López Calle, *Paternalismo industrial y desarrollo del capitalismo: la fábrica de cementos El León de Guadalajara (tesis doctoral)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, pp. 404-439. Jorge Muñoz Sánchez, *Del pozo a casa...* pp. 224-228.

¹³ “Texto íntegro del Fuero del Trabajo”. *La Vanguardia*, Barcelona, 10-03-1930, p. 3.

¹⁴ Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Abya-Yala, Quito, 2004. p. 96. Irène da Silva, “La législation franquiste et les fêtes”, p. 135.

que no se trate de generadores de sentido fundamentales para la continuidad de la celebración en cuestión-, pero la arquitectura festiva otorga control sobre factores de gran trascendencia, entre los que cabe destacar el espacio y el tiempo.¹⁵

Efectivamente, la condición de fiesta *ex novo* de la Jira de Trasona permitió al ente organizador establecer a voluntad el lugar y fecha del evento, más allá de ciertas limitaciones ineludibles –el terreno a elegir debía pertenecer a la factoría, o bien a alguien dispuesto a arrendarlo, y la flexibilidad cronológica queda restringida por múltiples factores, como las pautas establecidas por el calendario litúrgico-, y así lo hizo, introduciendo ya en estos parámetros una carga ideológica. El día escogido fue el 1 de mayo, “por ser la festividad de San José Obrero, reconocida como fiesta de los trabajadores cristianos por la Iglesia católica y porque el Estado la había declarado fiesta laboral a nivel nacional”¹⁶. A su vez, la incorporación de la celebración al calendario litúrgico en un año tardío como es 1955, así como su posterior adopción por el Gobierno español, responde al intento del Vaticano de contrarrestar la influencia ejercida por el socialismo a través del 1º de Mayo obrerista y el retroceso de la presencia cristiana en el seno de las organizaciones obreras. San José Obrero, también llamado Artesano debido a la carga ideológica del término anterior, transforma la conmemoración del trabajador consciente de su posición subalterna pero dispuesto a cambiarla en la del productor, ejemplar desde el punto de vista de la moral cristiana, que asume su lugar en la jerarquía social y se presta a la colaboración entusiasta con el patrón en aras del bien general. La antigua estrategia del sincretismo se pone en marcha como un proceso de “usurpación simbólica [...] 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”, proceso que alcanza sus más altas cotas de sofisticación y eficiencia al desarrollarse “a través de mecanismos de seducción y complicidad”, entre los cuales la fiesta ocupa un lugar honorífico.¹⁷

Los instrumentos propagandísticos de la empresa y del Estado se encargaron de explicitar el mensaje latente en el emplazamiento cronológico de la fiesta, así como de

¹⁵ *Ibíd.* pp. 50-51.

¹⁶ Horacio Fernández, “La Jira nació para contentar a los trabajadores y a sus familias”, *El Comercio*, [en línea] Gijón, 26-4-2008 [Acceso:15-10-2014] Disponible en web: <<http://www.elcomercio.es/gijon/20080426/corvera/jira-nacio-para-contentar-20080426.html>>

¹⁷ Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica...* p. 43. 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*. Laia, Barcelona, 1976. pp. 351-353.

ampliario estableciendo el nexo entre ésta y la celebración sobre la que se asentaba. De este modo, en 1962, el diario *Región* definía la Jira de Trasona como una celebración situada:

[...] a mucha distancia ya de aquellas otras algaradas de triste recuerdo, que el día primero de mayo solo servían para enturbiar el orden y la paz de los pueblos y de las ciudades, alimentando odio, alimentando rencor, olvidando, en fin, el verdadero sentido de lo que una festividad debe de ser¹⁸

En la misma línea, y sirviéndose de la entusiástica retórica que caracteriza a la prensa franquista, *La Nueva España* describía el evento en 1964 como la “estampa mejor, más elocuente, para reflejar el gozo de un pueblo en paz y la alegría de vivir de nuestros hombres del trabajo”, concluyendo que:

Para los eternos armalíos, para los mal intencionados voceros de falsos descontentos, esta clamorosa manifestación de gozo popular, esta unión entrañable entre los trabajadores de ENSIDESA, desde el más modesto al de rango más alto, tiene que haber sido una sonora, una dolorosa bofetada.¹⁹

Donde el margen de acondicionamiento del fenómeno festivo era menor, se buscó aprovechar precisamente los elementos ya asentados y afianzados mediante anclajes simbólicos y rituales a las mentalidades del colectivo, como recipientes de alojamiento de la carga ideológica a inocular. En el caso de Santa Bárbara, la misma santa patrona fue convertida en fuente de irradiación de los principios y valores que se pretendía hacer extensivos al proletariado, elemento aglutinador garante del orden y la armonía social y caja de resonancias del pasado, tanto de uno más remoto, contemplado con benevolencia, como del más reciente, a demonizar por contraposición con aquel y con el presente. En este sentido se pronunciaba el capellán de la población minera de Bustiello, en Mieres, cuando hacía un llamamiento, recién concluida la Guerra Civil, a los mineros para que aportaran recursos pecuniarios con el fin de restituir “la hermosa imagen de Santa Bárbara sacrílegamente destrozada y quemada por las hordas marxistas”. Tal acción constituiría “un desagravio colectivo”, que serviría:

[...] para que todos pudieran decir al postrarse reverentes ante ella “esa imagen es mía; ahí en esa cara de cielo, en esas manos puras, en los airosos pliegues de su manto, en ese corazón virginal he depositado

¹⁸ “Hermandad y alegría en el día de San José Obrero”. *Región*, Oviedo, 2-5-1962.

¹⁹ “ENSIDESA celebró (con alegría contagiosa) la festividad de San José Obrero”. *La Nueva España*, Oviedo, 2-5-1964.

yo unas gotas de mi sudor, un esfuerzo de mis brazos, una privación de mis gustos; esa imagen es mía, es de todo el personal de la Hullera Española.²⁰

Es cierto que la devoción a Santa Bárbara también respondía a una cierta artificialidad, y no puede ser considerada una festividad genuinamente tradicional en el periodo que nos ocupa. Efectivamente, su introducción en el ámbito de la minería asturiana había tenido lugar ya en las postrimerías del siglo XIX, respondiendo precisamente al interés patronal por la creación de una identidad minera que favoreciese el abandono, por parte de los trabajadores, de los hábitos rituales campesinos lesivos para la producción industrial y de difícil control y reglamentación. Sin embargo, había sido concebida siguiendo el esquema clásico de fiesta patronal, y gozaba ya de gran vitalidad antes de la contienda y la instauración del régimen franquista. Las celebraciones en honor de Santa Bárbara, los días 4 de diciembre, constituían jornadas festivas con poco que envidiar desde el punto de vista programático a las de los grandes núcleos urbanos asturianos.²¹

Durante los primeros años de vigencia del franquismo, respondiendo a la nueva combinación de intereses político-económicos, la figura de Santa Bárbara adquirió una mayor importancia, siendo dotada de una práctica ubicuidad en el entorno productivo de las explotaciones mineras, y su homenaje anual se impregnó del discurso ideológico oficial. La primera fiesta celebrada en honor a la patrona tras el fin de la guerra en Asturias, el 4 de diciembre de 1937, acogió un funeral por “los empleados y obreros que pertenecieron a esta Sociedad [la Sociedad Hullera Española] y familiares de ellos fallecidos durante el Glorioso Movimiento Nacional”²². La presencia de la patrona fue igualmente reforzada, con la colocación, por ejemplo, de una imagen suya en las oficinas centrales del Grupo “Laviana” de la Sociedad Metalúrgica Duro-Felguera, “en lugar perfectamente visible y que cumpla condiciones para el ornato y convenga a la vigilancia que a nuestra Patrona corresponde”.²³

²⁰ “Al personal de la Hullera Española”. Bustiello, julio de 1939. Archivo Histórico de Hunosa, fondo de la Sociedad Hullera Española, unidad de instalación 5, orden 4. El llamamiento tuvo pronta respuesta institucional, como puede apreciarse en los avisos emitidos por la dirección de la SHE, que advertían, entre otras cosas, de la publicación de una relación nominal de las personas que habían hecho aportaciones a la restitución de la imagen. “Aviso”, 11-8-1939. ES. AHH. SHE, 094 SHE, 5, 4.

²¹ María Violenta Álvarez Fernández: *La escuela...* pp. 97-98.

²² “Aviso”, 2-12-1937. ES. AHH. SHE, 094 SHE, 6, 2.

²³ Carta del Jefe de Minas de la SMDF al Ingeniero-Jefe del Grupo “Laviana”, fechada en 19-2-1958. ES. AHH., fondo de la Sociedad Metalúrgica Duro-Felguera, 115 SMDF, unidad de instalación 267, orden 5.

El esfuerzo más significativo para configurar un remozado sentimiento de comunidad entorno a la figura de la patrona tuvo lugar en 1948, con la creación de la Hermandad de Santa Bárbara, que se expandiría en los años ulteriores por las zonas de actividad minera. La función primera de la Hermandad era “solemnizar la festividad de la Patrona celestial de la minería”, pero también constaban entre sus actividades el “socorrer a los asociados enfermos cuando se encuentren en situación precaria” y “establecer clases de enseñanza y otras mejoras que representen beneficios culturales o de cualquier otra índole”²⁴. Su presencia en la vida de los mineros era el anverso del compromiso que éstos contraían con ella; la asociación no era obligatoria, pero sí mayoritaria, y la identidad de quienes la rechazaban quedaba rigurosamente registrada²⁵. El discurso de las agrupaciones de estas características formadas en la Asturias industrial del neopaternalismo reproduce el discurso conocido. Los administradores de la Hermandad Ferroviaria de Ujo, por ejemplo, se inspiraban en los evangelios –“En esto conocerán que sois de los míos (S. Juan 13-35) En que os amáis los unos a los otros”- para considerar que

La Hermandad es ésto, es el mandamiento nuevo, es negarse a sí mismo para formar él la UNIDAD [sic], es cumplir con una ley sagrada para todos los obreros, compañerismo, darnos un fuerte apretón de manos, en el que se olvide el pasado, política malsana, vanas diversiones, egoísmos ridículos, para avanzar a paso firme, hacia un porvenir más justo para todos.²⁶

El papel como elementos generadores de cohesión social de las imágenes de devoción, así como de las hermandades y organizaciones semejantes, es bien conocido, y resulta difícil percibir casualidad en el surgimiento de las mencionadas, tan afines a los objetivos de la ideología estatal, durante este periodo concreto. Estos elementos, marco por excelencia de la sociabilidad festiva, habían venido operando tradicionalmente como catalizadores del sentimiento identitario del grupo, permitiendo a éste contraponerse a otros, estableciendo relaciones de alteridad con barrios, pueblos o grupos ajenos y reforzando así los lazos comunitarios. Ahora, los criterios geográficos y de parentesco son sustituidos por los políticos e ideológicos; los devotos de Santa Bárbara reciben una identidad creada por oposición a quienes la repudiaron y

²⁴ “Hermandad de Santa Bárbara, Grupo Santa Ana, Estatutos”, noviembre de 1959. ES.AHH.SMDF, 115 SMDF, 496, 5.

²⁵ “Lista del personal no socio de la Hermandad y que renunció a serlo”, 1966. ES.AHH.SMDF, 115 SMDF, 191, 2.

²⁶ “Hermandad Ferroviaria de Ujo, consigna”, 2-12-1937. ES. AHH. SHE, 094 SHE, 5, 6.

profanaron su imagen, alineándose en el proceso con los defensores de la doctrina oficial estatal y contra sus detractores. El carácter cohesionador inherente a las hermandades las convierte en instrumentos idóneos para lograr este tipo de efectos.²⁷

La dimensión espacial recibe un tratamiento igualmente estudiado, adaptado al contexto y a las posibilidades de cada caso. En Trasona, de los enclaves posibles, fueron escogidos los márgenes del embalse creado poco tiempo antes por la siderúrgica para el suministro de agua a sus instalaciones avilesinas. Las dos zonas de prados en que se desarrollaban las actividades quedaban unidas por la propia presa, transitable, a modo de puente, en su parte superior, y que actuaba como columna vertebral del espacio festivo. El impacto simbólico de este entorno no es en absoluto despreciable: el ente festejante no solo participa en una celebración organizada por la empresa a la que, en la mayor parte de los casos, debe su sustento y el de su familia, sino que el entorno y el mismo suelo que pisa pertenecen a esa empresa, que los ha modelado doblegando a la naturaleza. Aun con su modesto tamaño en comparación con otras estructuras de su clase, la presa constituía sin duda una impresionante obra de ingeniería para los trabajadores, muchos de ellos procedentes del ámbito rural, contraponiéndose su mole de hormigón a los prados y el antiguo río adyacentes, subyugados por el irresistible poder de la factoría.²⁸

También contrastaba el lustroso embalse con el decrepito palacio de Peñalver, otrora residencia nobiliaria y ahora ruinoso edificio abandonado en un sector marginal del nuevo territorio de la fiesta, representante de una autoridad arcaica, tolerada pero subordinada a un joven orden. Junto a él un hórreo, elemento icónico de la arquitectura tradicional asturiana, dominaba la zona a pesar de su reducido tamaño, gracias a un emplazamiento privilegiado en una colina. Con esta elección, el espacio festivo de la Jira de Trasona se erigía en monumento al poder constituido.²⁹

²⁷ Carlos Álvarez Santaló, "Introducción", en Carlos Álvarez Santaló, M^a Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra, *La religiosidad popular III: Hermandades, romerías y santuarios*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 10. María José González Castillejo, "Política y religión en la sociedad contemporánea: la romería de Zamarrilla (Málaga, 1929)", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n^o 34, 2012, p. 476. Celeste Jiménez Madariaga, "Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías", *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, n^o 28, 2006, p. 88. Javier Rodríguez Muñoz, "Fiestas y romerías", en Javier Rodríguez Muñoz (dir.), *Los asturianos. Raíces culturales y sociales de una identidad*, Editorial Prensa Asturiana, Oviedo, 2004, p. 812.

²⁸ Plano del espacio de celebración de la Jira de Trasona elaborado por el Departamento de Asuntos Sociales de Ensidesa. Archivo Histórico de Asturias, Ensidesa, Grupos de Empresa, Expediente de fiestas y festejos, caja n^o 132662, San José Obrero 1963 a 1965.

²⁹ *Ibid.* Jorge Bogaerts Menéndez, *El mundo social de Ensidesa...* p. 90.

La escenografía festiva del poder simbólico: deporte, música, comensalía.

Con todo, el eje de la estrategia paternalista de intervención ideológica por medio del hecho festivo es el programa, elemento que ofrece un mayor margen de intervención –a pesar de contemplar igualmente ciertas limitaciones relacionadas, una vez más, con la vigencia de la tradición y con otros factores- y supone una participación directa de la comunidad festejante, sobre la cual, en consecuencia, puede ejercer una influencia más poderosa. Los componentes programáticos de la fiesta, variados y estudiados con profusión, encierran buena parte de la carga simbólica liberada en el tiempo festivo, tornándose su manipulación vital para la intervención ideológica del mismo. Aquí atenderemos a aquellos que revisten una mayor trascendencia para el tema que nos ocupa: el deporte, la música y la gastronomía, los cuales en este caso desempeñan una función relacionada fundamentalmente con uno de los intereses puntuales del poder simbólico en ejercicio, que es la identidad colectiva vinculada a la territorialidad; el regionalismo.³⁰

Para mediados del pasado siglo XX, la popularización de las actividades deportivas y su decidida inserción en las dinámicas de la sociedad del consumo de masas habían convertido al deporte en un fenómeno social cuyas implicaciones trascendían por completo el mero cultivo del cuerpo y la satisfacción lúdica. Durante el periodo de entreguerras, por otra parte, los grandes regímenes autoritarios europeos revistieron sus competiciones deportivas de una carga política e ideológica de carácter simbólico sin precedentes, transformándose éstas en escenificaciones alegóricas del sentimiento nacionalista, el modelo corporatista de organización estatal y, en fin, de los

³⁰ Mientras que el juego ha mantenido tradicionalmente una estrecha relación con el hecho festivo, el deporte propiamente dicho participará de ella sobre todo tras su conversión en fenómeno de masas y su inclusión definitiva en el marco del ocio mercantilizado. Véase Vicente Verdiú Maciá y otros, *Fiesta, juego y ocio en la historia*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 12-13, 18-19. En cuanto a la música, es fácil considerarla, con J. Martí, un ingrediente necesario de la fiesta, cuya función, además de la lúdica, es “la de vehicular contenidos de significación, además del hecho de que las prácticas musicales constituyen un acto social por excelencia”. Josep Martí, “Música i festa: algunes reflexions sobre les pràctiques musicals i la seva dimensió festiva”, *Anuario Musical: Revista de musicología del CSIC*, nº 57, 2002, p. 281. Por último, en lo que a la alimentación se refiere, se pueden extrapolar fácilmente a la comida multitudinaria festiva las apreciaciones de A. Montesino acerca de la comensalía familiar, como “un acto supremo de sociabilidad colectiva, una manera de sellar simbólicamente la unidad del grupo, un signo de fraternidad y de amistad”; en Antonio Montesino González, “Cantar, rezar, comer y bailar (Las marzas y sus rituales)”, *Zainak*, nº 20, 2000, p. 86.

grandes ejes constituyentes de cada uno de estos sistemas políticos³¹. El fascismo italiano, gran reinventor contemporáneo del deporte como herramienta política, lo concibió como tierra fértil para el cultivo de todas las cualidades deseables en el nuevo modelo de hombre a instaurar: “la tenacidad en el trabajo; [...] el coraje físico y mental; [...] el odio por los enemigos de la Revolución y de la Patria; la fidelidad sin límites al juramento dado; el respeto de la tradición y al mismo tiempo el ansia del mañana”³². De similares presupuestos participarían Alemania, Portugal y también España, donde el franquismo se inspiraría en el sistema fascista de organización deportiva, dependiente del poder político, para la confección del suyo propio³³.

El deporte, íntimamente vinculado al juego y la celebración, se adhiere cómodamente como elemento constituyente a la fiesta en su vertiente propagandística. La Obra Sindical Educación y Descanso, heredera en muchos aspectos de organismos similares desarrollados en los países mencionados, será la encargada en la España franquista de establecer un amplio calendario deportivo que englobará un amplio espectro de actividades, desde el fútbol, el baloncesto o el ciclismo al ajedrez, el tiro y la vela. Ello supone, por un lado, la introducción de una nueva perspectiva acerca de la dimensión social del deporte, relacionada con su emergencia como espectáculo de masas, que tiene en consideración sus implicaciones no solo para quien lo practica, sino también para el espectador, entre otras cosas reforzando el sentimiento de cohesión social por la identificación con uno de los competidores o equipos en pugna. Por otro lado, y más importante para el tema que nos ocupa, sabemos que la práctica deportiva estuvo muy presente en el modelado de los planteamientos tayloristas y fordistas acogidos por la economía franquista, como forma de preparación física y psicológica del individuo para un aprovechamiento óptimo de su fuerza de trabajo en el ritmo impuesto por la cadena de montaje. No en vano la oferta confeccionada por la OSEyD recibió el nombre de “deporte laboral”, estando la participación en muchas de sus competiciones reservada a trabajadores miembros de grupos de empresa, hogares del

³¹ Toby Clark, *Arte y Propaganda en el siglo XX*, Akal, Madrid, 2000, pp. 68-71. Xavier Pujadas i Martí, “De las élites a las masas: deporte y transformación de las formas de ocio moderno en Cataluña (1890-1936)”, en Xavier Pujadas i Martí (coord.), *La metamorfosis del deporte. Investigaciones sociales y culturales del fenómeno deportivo contemporáneo*, UOC, Barcelona, 2010, pp. 19-20.

³² Citado en Alejandro Viuda-Serrano y Teresa González Aja, “Héroes de papel: El deporte y la prensa como herramientas de propaganda política del fascismo y el franquismo. Una perspectiva histórica comparada”, *Historia y Comunicación Social*, Vol. 17, p. 47.

³³ *Ibid.* pp. 51-52. María Silvia López Gallegos, “El deporte como forma de control social: la actividad de la Obra Sindical de Educación y Descanso durante el franquismo”, *Historia, Trabajo y Sociedad*, nº 3, 2012, pp. 84-87.

productor y colectivos semejantes. Asociadas a festividades de cierto relieve por la necesidad de tiempo no laborable para su desarrollo, su estrecha relación con el ámbito del trabajo determinará la concentración de estas competiciones en fechas próximas al día 1 de mayo. Los intereses de Estado y patronos confluyen aquí de nuevo, potenciándose la vertiente disciplinaria del deporte y sus vínculos con el mundo laboral con el objeto de continuar la búsqueda del productor entregado y dócil.³⁴

De este modo, las competiciones acuáticas desarrolladas en Trasona reforzaban la escenificación del poder empresarial y estatal. Si bien este tipo de actividades fue impulsado en todo el territorio nacional, sobre todo, como es lógico, durante el periodo estival, se trataba de actividades poco comunes para la época, nunca presenciadas por muchos de los trabajadores congregados junto con sus familias en las orillas del Embalse, y que constituían verdaderos espectáculos. El observador no podía dejar de atribuir tan impresionante divertimento a la poderosa factoría, por cuanto, y al margen de que era la propia Ensidesa quien lo sufragaba y organizaba, la presencia en aquel lugar rural y relativamente alejado del litoral de embarcaciones de todo tipo solo era posible gracias a la obra de ingeniería acometida por la siderúrgica, que le había permitido conquistar y amansar el agua del viejo río. El impacto habría sido aún mayor para las gentes venidas de la España meridional campesina. Allí, como señalara Caro Baroja, los rituales de las festividades del mes de mayo estaban a menudo dedicados a la invocación de la lluvia, al tratarse de regiones escasamente pluviosas que debían disponer de agua suficiente para asegurar la fertilidad de los campos en un momento clave del ciclo agrario. En Trasona, Ensidesa no solo disponía de unas reservas de agua suficientes para el consumo de sus instalaciones, sino que le sobraban para ofrecer a sus productores singulares entretenimientos³⁵.

Más significativa aún es la vinculación estrecha del fenómeno deportivo y el mundo del trabajo, por medio de los Premios Nacionales de Destreza en el Oficio. Celebrados desde los años 40 y convertidos en oficiales por el Ministerio de Trabajo en 1950, estos encuentros se adaptaban a las labores desempeñadas en los distintos

³⁴ Yolanda Cerra Bada, “Baile y danza. La tradición y el presente”, en Javier Rodríguez Muñoz (dir.), *Los asturianos: Raíces culturales y sociales de una identidad*, Editorial Prensa Asturiana, Oviedo, 2004, pp. 659-660. Eric Dunning, *El fenómeno deportivo. Estudios en torno al deporte, la violencia y la civilización*, Paidotribo, Barcelona, 2003, pp. 143-145. María Silvia López Gallegos, “El deporte como forma de control social... pp. 94-110. Álvaro Rodríguez Díaz, *El deporte en la construcción del espacio social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2008, pp. 52-54, 63-64.

³⁵ Julio Caro Baroja: *La estación de amor: fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus, Madrid, 1979. pp. 78-79, 102-103.

sectores productivos –existiendo así, por ejemplo, concursos de picadores, entibadores y barrenistas en el ámbito minero-, fomentando un tipo de competitividad tanto interpersonal, entre miembros de una misma factoría o pozo de extracción, como intergrupal, con los trabajadores de otras empresas del país llegados a propósito, que redundaba en beneficio de la productividad. La organización del XVIII Concurso Nacional de Entibadores de las Minas de Carbón de España, celebrado en Sama de Langreo en 1965 durante la festividad de Santiago, ensalzaba el esfuerzo mostrado por los participantes en estos encuentros “no con afán de lucro, pues de todos es conocido el desinterés y nobleza de los productores mineros, sino más bien por superarse unos a otros y tener la satisfacción de llevar a sus empresas los galardones obtenidos”³⁶.

Estas competiciones podrían considerarse el paradigma del aprovechamiento del deporte, en su vertiente festiva, por parte de la autoridad: con ellas se lograba rentabilizar, no solo sin rechazo sino con verdadera aceptación general, jornadas que debían ser de asueto para los trabajadores como tiempo dedicado al perfeccionamiento de la mano de obra, en beneficio de la empresa y del Estado. Al incluir pruebas por parejas y cronometradas, así como premios a los vencedores, los patronos estimulaban la coordinación y eficiencia de los grupos de trabajo, que además tendrían una motivación para trabajar intensamente durante todo el año como forma de entrenamiento y tener así a su alcance el triunfo en los concursos. Por otra parte, la expectación generada entre el público, normalmente numeroso por coincidir estas competiciones con las principales fiestas de cada localidad, y las laudatorias palabras dirigidas a los participantes por la prensa y los grupos organizadores transmitían una imagen de respeto hacia el trabajador que se oponía a la decadencia de las condiciones laborales auspiciada por el poder estatal.³⁷

En lo que se refiere a la alimentación, la música, la danza y otros elementos, aparecen en el contexto que nos ocupa íntimamente ligados a uno de los fenómenos que mejor ilustran las posibilidades de intervención ideológica del hecho festivo. Se trata de

³⁶ “Concurso Nacional de Premios de *Destreza en el Oficio*”, 1965. ES. AHH. MILSA, 059 MILSA, 529, 6. María Silvia López Gallegos, “El deporte como forma de control social... p. 108.

³⁷ El I Concurso Nacional de Entibadores Mineros, celebrado en Sama de Langreo el 18 de julio de 1948, con motivo de la “Fiesta de Exaltación al Trabajo” que durante aquellos años se celebraba coincidiendo con la conmemoración anual del “Glorioso Alzamiento”, fue incluso filmado e incluido en el No-Do, el noticiario propagandístico proyectado en los cines españoles en el periodo franquista. Aunque el audio del episodio se ha perdido, el epígrafe deja entrever el tono conocido al describir el concurso como “un alarde de fuerza, habilidad y rapidez” [en línea] nº 292A, 09-08-1948 [Acceso: 29-10-2014] Disponible en web <<http://www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-292/1465240/>>

la construcción de una identidad colectiva de base territorial, superpuesta a la ya caracterizada, que se circunscribía al ámbito productivo, aunque cimentada sobre los mismos principios ideológicos de corte armnicista. Tal proyecto respondía a una de las grandes inquietudes del franquismo: la latencia de las pulsiones nacionalistas, particularmente en las regiones periféricas del país, a pesar de haber sido sus traducciones políticas y organizativas aplastadas militarmente durante la contienda de 1936 a 1939 y la inmediata posguerra. Sin rehuir, como es bien sabido, la represión directa y contundente, el Régimen ideó una estrategia más sutil, basada en la confección de un modelo regionalista capaz de compatibilizar los principios ideológicos estatales con el amor por la patria chica, canalizando los sentimientos nacionalistas hacia expresiones, si no beneficiosas, al menos inocuas para la estabilidad del sistema político.³⁸

De nuevo, la fiesta paternalista proyecta el mensaje. En Trasona los bocadillos y el vino suministrados por los puestos de la empresa durante los primeros años son pronto sustituidos, siguiendo directrices de la organización, por el bollo “preñado” y la sidra, que pasan a protagonizar la vertiente gastronómica de la Jira y se convierten en iconos frecuentemente representados en los carteles y banderines que publicitan la fiesta. La comida campestre era, además, acompañada por “músicaailable de discos y bandines de música regional”, con “parejas de gaiteros que amenizan los puestos de bebida”. Probablemente lo que mejor ilustra el carácter de este regionalismo de promoción estatal sea el atuendo de esos músicos, quienes debían lucir el “uniforme asturiano”, el traje tradicional, para poder participar en la “gran fiesta típicamente asturiana [...] en las márgenes del Embalse de Trasona”, pero también los colores rojo y amarillo de la bandera nacional perfectamente visibles en accesorios como las cintas de las monteras y las gaitas. El espacio festivo, cuya implicación en la ideologización de la fiesta ha sido ya descrita, participa también en esta estrategia por medio del hórreo que, visible desde cualquier punto de la zona de la fiesta gracias a una posición elevada, actúa como centro neurálgico de la organización de la Jira, haciendo las veces de punto

³⁸ Xosé Manuel Núñez Seixas, “Nacionalismo español y franquismo: una visión general”, en Manuel Ortiz Heras (coord.), *Culturas políticas del nacionalismo español: del franquismo a la Transición*. Catarata, Madrid, 2009, p. 29. Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.), *La nación de los españoles: discursos y prácticas del nacionalismo español en la época contemporánea*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2012, p. 382. Jorge Uría González, *Cultura oficial e ideología en la Asturias franquista: el I.D.E.A.* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1984, pp. 148-150.

de información, teléfono, megafonía y, significativamente, almacén y plataforma de entrega de los trofeos San José Obrero a los vencedores en las competiciones.³⁹

Se trata, en todos los casos, de elementos no menos estratégicos que los expuestos con anterioridad. La comensalía, como resultado de la ritualización y dotación de trasfondo sociocultural de una necesidad biológica, adquiere una importancia capital en el proceso de socialización, y las características de su núcleo elemental –el alimento- pueden orientarla hacia la satisfacción de distintos intereses más o menos artificiales. Lo que aquí nos interesa es que el alimento, con su morfología, composición y simbolismo, es capaz de canalizar eficazmente sentimientos identitarios, y que las formas rituales de que se inviste la comensalía pueden proyectar mensajes y pautas de comportamiento de diversa índole. La impuesta hegemonía de los productos más afines al tipismo asturiano permitió, en las festividades descritas, reforzar el la identidad regionalista controlada que se pretendía asentar, mientras que el traslado de la comensalía, en su sentido etimológico prístino –la reunión familiar o fraternal en torno a la mesa para la comida- a un ámbito más extenso favorecía la difusión de los ideales corporatistas y paternalistas. Algo similar ocurre con la música, ubicada en el centro mismo de procesos nucleares del fenómeno festivo como la deconstrucción simbólica de significados para su posterior recombinación y creación de vínculos de solidaridad y cohesión social.⁴⁰

Todo lo dicho pone de relieve el carácter de la fiesta auspiciada por el neopaternalismo industrial asturiano, y permite entenderla como un nuevo paso en el desarrollo histórico de la instrumentalización del hecho festivo por parte del poder. Ello puede apreciarse al examinar casos próximos cronológica y morfológicamente a los analizados en este trabajo, como la romería de Zamarrilla, celebrada en Málaga en las postrimerías de la dictadura de Primo de Rivera y estudiada por M. J. González Castillejo desde una óptica similar a la nuestra. En Zamarrilla se ve con claridad el intento de aprovechamiento del potencial conciliador de la fiesta y sus elementos constitutivos en beneficio de un proyecto político basado en la cohesión social y la

³⁹Plano del espacio de celebración de la Jira de Trasona elaborado por el Departamento de Asuntos Sociales de Ensidesa. Archivo Histórico de Asturias, Ensidesa, Grupos de Empresa, Expediente de fiestas y festejos, caja nº 132662, San José Obrero 1963 a 1965.

⁴⁰ Luis Benito García Álvarez, “Solidaridad, sociabilidad y comensalidad en el ciclo festivo asturiano (1850-1936), *Historia Contemporánea*, nº 48, 2014, pp. 187-188, 194-196. Amado Millán, “Alrededor de la mesa: Aspectos normativos, rituales y simbólicos de la comensalía”, en Francisco Checa y Pedro Molina (eds.), *La función simbólica de los ritos*, Icaria, Barcelona, 1997, pp. 221-222. Gerhard Steingress, “El caos creativo...” p. 52.

unidad nacional, revelándose incluso un intento de difusión de un “malagueñismo” compatible con esas aspiraciones unitarias, semejante al regionalismo asturiano supeditado al nacionalismo español que se podía observar en Trasona⁴¹.

Conclusiones.

Si bien, como se ha visto, la propaganda con fines ideológicos a través de la fiesta es una constante a lo largo de la historia, el renovado modelo socioeconómico paternalista desarrollado en el ámbito industrial por el franquismo ofrece en este sentido un caso digno de la mayor atención. En este encuadre geográfico y cronológico que conforma la Asturias de mediados del siglo XX hemos podido apreciar cómo todos los elementos que integran la fiesta, incluidos aquellos de más compleja manipulación, como son el tiempo y el espacio, desempeñan una función estratégica que nada deja al azar. Las nuevas técnicas ultramarinas de optimización de la mano de obra, ligadas a un modelo productivo en auge, los mecanismos de control social implementados por los regímenes políticamente afines durante el periodo de entreguerras y las propias aportaciones del peculiar mosaico ideológico conformado por el franquismo dieron como resultado, en su conjugación, las claves para una ofensiva simbólica realmente significativa. La política festiva del nuevo paternalismo adquirió con ello una identidad propia, diferenciada, que destaca por una manifiesta comprensión de la naturaleza del hecho festivo.

El análisis comparativo de los dos ejemplos contemplados ofrece una muestra del interés desarrollado por la autoridad constituida hacia la fiesta, así como de las formas de sociabilidad desarrolladas en ella, como instrumento de control social por medio de la ideología. Allí donde se contaba con una celebración festiva preexistente y de fuerte arraigo, se llevó a cabo la apropiación de la misma mediante la reprogramación de sus componentes; tal fue el caso de Santa Bárbara. En caso de no existir el sustrato adecuado, y disponiéndose de las condiciones necesarias para ello, se acometía una fundación *ex profeso*, como puede comprobarse en el caso de la Jira al Embalse de Trasona. En este último se aprecia con especial claridad la subordinación, pudiéndose ver cómo incluso aquellos elementos no solo de difícil manipulación sino también nucleares debido a su papel central en la composición simbólica festiva, como

⁴¹ María José González Castillejo, “Política y religión...” p. 479.

son tiempo y espacio, aparecen influenciados de forma decisiva por el carácter del mensaje ideológico que se pretende inculcar. Lo mismo puede observarse con respecto a otros componentes: siendo ambas fiestas estudiadas de carácter patronal, hemos visto cómo Santa Bárbara, de devoción ya consagrada, veía reforzado su lugar preeminente en la fiesta, mientras que la presencia de San José Obrero se limitaba a la condensación simbólica de la legitimidad teológica y eclesiástica de la celebración y su trasfondo político, quedando como elemento marginal en el conjunto festivo.

Con todo, la singularidad de este contexto en lo que se refiere a la historia sociocultural de la fiesta en España no parece residir en el hecho mismo de la colocación del hecho festivo al servicio de la ideología hegemónica; ni siquiera en la medida o intensidad con que se produce esa subordinación. Los estudios citados a lo largo de estas páginas y dedicados a épocas más remotas o recientes no evidencian grandes diferencias a este respecto. Si hemos de buscar un rasgo diferencial que dote de personalidad a la fiesta del neopaternalismo industrial asturiano en su vertiente ideológica, probablemente debamos hacerlo en el grado de visibilidad mostrado por el mensaje y la sutileza con que se pretende transmitir; en la sofisticación, en suma, de esa instrumentalización a la que nos hemos estado refiriendo. Los cimientos ideológicos del liberalismo político —que, recordemos, habían coartado las aspiraciones del paternalismo industrial clásico—, si bien no impedirán el empleo de la fiesta como soporte de propaganda, establecen unas normas que, en forma de principios ético-políticos, socialmente aceptados y basados en el reconocimiento de derechos y libertades inherentes al individuo, aconsejarían una rigurosa ocultación de ciertas iniciativas. Aunque asumamos que en los estados asentados sobre los principios liberales, aun en la actualidad, la fiesta acoge igualmente el ejercicio del poder simbólico, entenderemos que hacerlo de forma explícita generaría un rechazo social que podría poner en peligro la estabilidad de dicho sistema, al entrar ese poder en flagrante conflicto con las bases del Estado democrático de derecho. Por el contrario, un régimen autoritario que ejerce su dominio por múltiples vías y cuya legitimidad no reside en el reconocimiento y garantía de libertades individuales, dispondría de una mayor autonomía en este sentido.

La festividad neopaternalista se ubica en esa interesante singularidad que se ha venido analizando: la ofrecida por un régimen autoritario, que ejerce el control social de forma contundente y directa a través de múltiples vías —no resultando, en consecuencia, necesaria una excesiva precaución en el camuflaje de las intenciones

adocrinadoras vertidas en el fenómeno festivo tan elevada como lo sería en otro tipo de regímenes-, que goza aún de buena salud al carecer de una oposición interna de grandes dimensiones y que, superviviente en un periodo no alcanzado por muchos otros sistemas políticos semejantes del ámbito europeo, ha tenido la oportunidad de conocer y desarrollar nuevas formas y técnicas de dominación susceptibles de ser aplicadas a este fenómeno social total. El principal interés del neopaternalismo industrial español – esbozado aquí a partir del caso asturiano- en su vertiente festiva podría ser, entonces, su oferta de un objeto propicio para el estudio de la instrumentalización ideológica de la fiesta, al conjugar unos mecanismos avanzados de control social por medio del ejercicio del poder simbólico y la disponibilidad de oportunidades para su puesta en práctica sin grandes cortapisas. Teniendo en cuenta todo lo expuesto en las páginas precedentes, bien podríamos plantear nuestro objeto de estudio como la culminación en España de una de las vías evolutivas de esa fiesta que es “una forma de memoria colectiva a la vez que de fijación política, que desde el otoño de la Edad Media, con el nacimiento de las modernas formas de gobierno, eran una manifestación evidente del poder cada vez más creciente del Estado”.⁴²

Solo el desarrollo de nuevas investigaciones relativas al empleo de la fiesta contemporánea por el poder con fines políticos, asociadas a regímenes tanto de carácter autoritario como de otro tipo, podrá ratificar o desestimar estas hipótesis. Por el momento, únicamente cabe señalar la importancia del conocimiento de este episodio de la historia de la fiesta que, aun como particularismo, constituye un paso más para la comprensión de ésta y sus manifestaciones en la España reciente. Cada uno de estos pasos nos aproxima al establecimiento de un hilo conductor que, vinculando las distintas etapas de esta historia, favorezca la dispersión de las persistentes incógnitas que ensombrecen los rincones de un fenómeno de elevada trascendencia en el estudio de la sociabilidad.

⁴² Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura...* p. 5.